

Frédéric MÖRI

LA QUESTION DE L'ÂME ET LA QUESTION DE DIEU
DANS LES PREMIERS DIALOGUES D'AUGUSTIN D'HIPPONE

Naissance d'une philosophie de l'image



FACULTE DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES
INSTITUT DES SCIENCES
DE L' ANTIQUITE
UNIVERSITE DE NEUCHÂTEL



ECOLE PRATIQUE
DES HAUTES ETUDES
Ve SECTION
SORBONNE
PARIS

Frédéric MÖRI

Thèse présentée en co-tutelle pour l'obtention du diplôme de
Doctorat ès Sciences des Religions et Doctorat ès Lettres et Sciences humaines

Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ve Section, Sorbonne, Paris
Université de Neuchâtel, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Institut des Sciences de
l'Antiquité

21 Juin 2002

Olivier Boulnois
Jean-Jacques Aubert

Directeurs de thèse

Photo de couverture F. MÖRI,
Riva ca' di Dio, Venezia, 2000
Pour le texte et la photo,
Copyright Frédéric MÖRI
Paris / Neuchâtel 24/04/02

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de MM.

- Olivier Boulnois, directeur de recherches à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 5^e section, Sorbonne, Paris, directeur de thèse;
- Jean-Jacques Aubert, professeur ordinaire de langue et littérature latines et tradition classique, Université de Neuchâtel, directeur de thèse;
- Philippe Hoffmann, directeur de recherches à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 5^e section, Sorbonne, Paris; directeur de recherches au CNRS, président du jury;
- Goulven Madec, directeur de recherches au CNRS; directeur des Etudes Augustiniennes, rapporteur;
- Thomas Ricklin, professeur assistant FNSRS, Université de Neuchâtel, membre du jury;
- Daniel Schulthess, professeur ordinaire d'histoire de la philosophie, membre du jury,

autorise l'impression de la thèse présentée par M. Frédéric Moeri, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Une œuvre d'art est bonne qui surgit de la
nécessité.

C'est dans les modalités de son origine que réside
le verdict qui la sanctionne ; il n'y en a pas
d'autre.

Rainer Maria Rilke

Non piu 'infelice alle suo menbra nacque
Narcisso quando, tra lle liquid'onde,
Tant'a ssé stesso, speculando, piacque ;

cha'me la chioma dell'altera fronde
ornata di madona, ch'al cor tanto
piacque, ch'a morte non mi port'altr ronde

dunque l'amor ch'al cor mi nacque in canto
l'altere Parche 'l pon privar di pianto

Paolo da Firenze

TABLE DES MATIERES

Introduction	p 7
I « Anima » augustinienne et <i>psukhé</i> platonicienne. L'héritage d'une problématique séculaire	p 35
I.1. Le problème de l'âme dans la tradition «platonicienne»	p 36
I.1.1. <i>Le problème de l' «être en soi-même» dans l'œuvre de Platon</i>	p 37
I.1.1.A. L'unicité de la <i>psukhé</i> et ses conséquences	p 37
I.1.1.B. Approches du paradoxe de l' « être en soi-même »	p 40
I.1.2. <i>Les implications nouvelles du concept d' « être en soi-même » : la "solution" plotinienne</i>	p 47
I.1.2.A. Être une âme séparée de l'Intelligible	p 47
I.1.2.B. Être une âme dans le <i>Nous</i>	p 48
I.1.2.C. Être <i>Nous</i>	p 51
I.1.2.D. Être dans l'Un	p 54
I.1.3. <i>Plotin, Porphyre et Jamblique : "solution" plotinienne et traditions « platoniciennes »</i>	p 60
I.2. Le paradoxe de l' « être en soi-même » dans les premiers dialogues d'Augustin	p 64
I.2.1. <i>Une conception platonicienne de l' « être en soi-même »</i>	p 64
I.2.1.A. L'âme et Dieu dans les <i>Soliloques</i> : une première équation identitaire	p 64
I.2.1.B. Un processus d'individuation	p 67
I.2.2. <i>La résurgence du paradoxe de l' « être en soi-même » et ses implications théologiques</i>	p 75
I.2.2.A. Le « modus » de l'âme	p 75
I.2.2.B. Le paradoxe de l' « être en soi-même »	p 78
I.2.2.C. Première approche de la question des sources : Platon, Plotin et la grâce	p 87
II <u>La « philosophie » chrétienne, réponse au problème de l'aliénation</u>	p 95
II.1. Le problème de l'aliénation et la quête de l' « origine »	p 96
II.1.1. <i>Le modèle de l'aliénation (De musica VI, 39-42)</i>	p 96
II.1.1.A. L'aliénation comme rupture de l'équilibre identitaire	p 96
II.1.1.B. Aliénations plotiniennes et augustinienne: les limites d'une convergence	p 104
II.1.1.C. Le discours chrétien : l'aliénation, le péché et la grâce du Christ	p 108

II.1.2. <i>Modèle angélique et modèle adamique : la dialectique des deux états</i>	p 111
II.2. Quelle « philosophie » pour quelle « religion » ?	p 121
II.2.1. <i>La confession nicéenne</i>	p 121
II.2.2. <i>Les fondements théologiques d'une philosophie chrétienne</i>	p 128
II.2.3. <i>Dialectique « platonicienne » et christianisme, une intégration problématique ?</i>	p 134
II.2.4. <i>Les modalités d'une philosophie religieuse : « autorités » et « raison »</i>	p 143
II.2.4.A. Quelle éthique, quels « hommes » et quelles « autorités » ?	p 143
II.2.4.B. L'autorité du Christ, berceau du « philosophe »	p 147
II.2.4.C. La religion philosophique	p 150
II.3. La « question sur l'âme » au cœur de la double voie du salut	p 153
II.3.1. <i>Le « retour en soi-même » par la « philosophie »</i>	p 153
II.3.1.A. « Redire in semet ipsum » : la double formulation du problème de l'âme	p 154
II.3.1.B. « Regressus in Rationem » : la « question de l'âme » et la « question de Dieu »	p 161
II.3.2. <i>Le retour en soi-même par l'autorité</i>	p 167
II.4. Seconde approche de la question des sources : l'hypothèse alexandrine	p 171
II.4.1. <i>Le gnostique de Clément et le sage d'Augustin</i>	p 171
II.4.2. <i>Principe et fin de la vraie philosophie</i>	p 173
II.4.3. <i>« Philosophie grecque » et christianisme</i>	p 176
II.4.4. <i>La « dialectique » platonicienne, fondement d'une « gnose » chrétienne</i>	p 179
III <u>Les prodromes de la philosophie de l'« image »</u>	p 185
III.1. Les fondements du discours sur Dieu : prémisses d'une intelligence de la foi trinitaire	p 187
III.1.1. <i>Nature des formulations</i>	p 187
III.1.1.A. Les formulations polyphoniques	p 188
III.1.1.A.1. <i>De ordine</i> II, 16	p 188
III.1.1.A.2. <i>De musica</i> VI, 17, 56	p 194
III.1.1.A.3. <i>De ordine</i> I, 3	p 195
III.1.1.A.4. <i>De beata vita</i> 4, 34/35	p 198
III.1.1.A.5. <i>Soliloques</i> I, 2-3	p 207
III.1.1.B. Les formulations monodiques	p 211

III.1.1.B.1. <i>De ordine</i> II, 26	p 211
III.1.1.B.2. <i>Soliloquia</i> I, 8, 15	p 213

III.1.2. <i>Origine et fonction des formulations trinitaires</i>	p 214
--	-------

III.1.2.A. Troisième approche de la question des « sources » : Marius Victorinus et la « vera philosophia »	p 214
III.1.2.B. La fonction inhabituelle des formulations trinitaires	p 218

III.2. La mise en scène du problème de l'âme dans son rapport à Dieu p 221

III.2.1. <i>Le De beata vita : du lieu commun à l'exercice spirituel, en passant par la « vraie philosophie »</i>	p 221
---	-------

III.2.1.A. L'exposé préparatoire : 6-24	p 223
---	-------

III.2.1.B. « Vie heureuse » et « philosophie »	p 225
III.2.1.B.1. L'exposé final : 24-36	p 225
III.2.1.B.2. La double problématique philosophique	p 230

III.2.1.C. L'exercice spirituel : l'analogie victorinienne au service de la résolution du problème de l'âme	p 232
---	-------

III.2.2. <i>De ordine</i> : de l'ordre du monde à la vision de Dieu, en passant par la question sur l'âme	p 236
---	-------

III.2.2.A. Le problème de l'ordre (I, 1 – II, 30)	p 236
---	-------

III.2.2.A.1. Une cosmologie et analogie	p 236
---	-------

III.2.2.A.2. Le problème de l'ordre	p 240
III.2.2.A.2.1. Analyse du prologue : la finalité de l'ouvrage	p 240
III.2.2.A.2.2. De l'ordre du monde aux sciences libérales, les prodromes de la question sur l'âme	p 242

III.2.2.B. La « raison » en quête d'unité (II, 24-54)	p 250
---	-------

III.2.2.B.1. Définitions préliminaires: « raison », mouvement raisonnable, et « Raison en soi » (par. 30-34)	p 251
--	-------

III.2.2.B.2. La mise en scène de la "question de l'âme" (par. 35- 43)	p 258
III.2.2.B.2.1. Les sciences du langage comme activité signifiante	p 258
III.2.2.B.2.2. Les sciences du nombre comme activité signifiante	p 264
III.2.2.B.2.3. Une formulation énigmatique de la question du « proprium »	p 267

III.2.2.C. Perspectives (par. 44-58)	p 274
--------------------------------------	-------

III.2.2.C.1. La question de « la nature de l'unité »	p 274
III.2.2.C.2. Une solution par l'analogie trinitaire: l'image et son Modèle	p 276

Conclusion	p 282
-------------------	-------

Bibliographie	p 295
----------------------	-------

INTRODUCTION

De son vivant déjà, la fortune littéraire d'Augustin d'Hippone était un phénomène en soi. On publiait parfois ses brouillons sans son avis pour satisfaire la curiosité d'un public toujours plus vaste¹. Un siècle après sa mort, on inscrivit cette phrase en guise de légende à son portrait : « Les divers Pères ont expliqué diverses choses, mais lui seul a tout dit en latin, expliquant les mystères dans le tonnerre de sa grande voix »². Cette phrase fut gravée dans la basilique de l'évêque de Rome, pour tenter - peut-être - d'apaiser définitivement le débat tumultueux que cette œuvre n'avait cessé de provoquer depuis sa mort. Elle pourrait illustrer l'étonnante relation qui s'est tissée au fil des siècles entre un public toujours plus divers, et *le plus grand des Pères latins* : il a « tout » dit ; le meilleur pour les uns, le pire pour les autres ; mais toujours « dans le tonnerre de sa grande voix ».

Depuis le début du vingtième siècle, un aspect de la pensée de l'évêque fait l'objet d'un intérêt soutenu auprès d'un public divers, incluant des historiens de la pensée, des écrivains, et des philosophes. Pierre Hadot ouvrait sa belle carrière universitaire en faisant d'Augustin l'inventeur du « moi moderne »³ ; Philippe Sollers vante aujourd'hui la modernité littéraire des *Confessions*, dont l'objet pourrait se résumer à « dire 'je' avec plénitude »⁴ ; les articles sur la « constitution du sujet » se multiplient ; on cherche à définir ce qui fait la spécificité du « cogito augustinien » par rapport à son homonyme cartésien⁵. Il aurait bien « tout » dit en

¹ C'est le cas du *De immortalitate animae*, simple memento (« commonitorium ») qu'Augustin ne destinait pas à la publication, et qui fut diffusé sans même qu'il le sache. Cf. *Retractationes*, I, 5, 1.

² Inscription de la fresque du Latran, citée par H.I. Marrou, *St. Augustin et l'augustinisme*, Seuil, Les maîtres spirituels, Paris, 1955, p. 154.

³ « L'image de la Trinité dans l'âme chez Marius Victorinus et chez saint Augustin », *Studia Patristica* IV, Texte und Untersuchungen, 81, Berlin, Akademie-Verlag, 1962 p.441.

⁴ *Le Monde* du 16 octobre 1998, Supplément *Lire*, page I.

⁵ Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001.

somme, à sa manière bien sûr ; ce « tout » est pour nous ce qui gravite autour du « moi », du « sujet » et de sa « constitution ». Seul semble nous intéresser la part « philosophique » de son œuvre ; la « théologie » du « docteur de la grâce » étant, quant à elle, depuis longtemps évacuée.

Cela n'est pas nouveau. La relation qu'entretint le dix-septième siècle français avec cette œuvre, illustre assez bien cette dichotomie, partagé qu'il était entre le désir de s'en débarrasser, et celui d'y voir – déjà - les prodromes d'une certaine modernité philosophique. C'est par ce biais-là que nous allons introduire notre travail, sachant qu'un débat eu lieu alors, où furent agitées des idées fort intéressantes pour notre sujet.

1. Augustin « en son siècle » : Descartes, Pascal, le « cogito » et nous

1.A. L'affaire des cinq propositions ou la fin d'un règne millénaire

L'œuvre d'Augustin d'Hippone exerça une influence déterminante dans le développement de la philosophie et de la théologie occidentale durant tout le Moyen Age. Thomas d'Aquin, le premier, en relativisa un tant soit peu l'autorité, en déclarant qu'il était par trop redevable de la philosophie « platonicienne ». Mais il fallu attendre le dix-septième siècle pour que cette autorité fût remise en cause au plan théologique, au terme d'un combat qui la fit briller de ses derniers feux.

On connaît l'histoire. Dans les années 1620, le père Jansen, évêque d'Ypres, rédigea son *Augustinus*, qu'il opposait comme un manifeste au *laxisme* théologique et moral des jésuites, qui, depuis le Concile de Trente, remettaient en cause la nécessité absolue de la grâce du Christ, taxant de « calvinisme » toute doctrine visant à en souligner la prééminence. Jansen pris un soin extrême à montrer que *le plus grand* des Docteurs de l'Eglise avait combattu pour établir fermement la doctrine de la grâce, celle-là même que la « cabale moliniste » mettait en cause. Des « propositions » *condamnables* furent extraites de l'*Augustinus* par les jésuites, soumises à l'autorité des docteurs de Sorbonne, plus tard à celle de Rome. La querelle atteignit son paroxysme lorsqu'un jeune inconnu, Blaise Pascal, rendit le débat public en montrant dans ses *Provinciales*, interdites et anonymes, mais largement diffusées, que les fameuses « propositions » à condamner étaient bien « dans saint Augustin ». Jansen n'avait fait que les retranscrire ; on ne pouvait donc les condamner sans condamner Augustin, et saint Paul lui-même, dont l'évêque d'Hippone n'avait fait qu'exposer la doctrine⁶. Augustin était placé, de fait, au centre de la polémique.

A travers ce combat désespéré, Pascal et les « messieurs » de Port-Royal s'attaquaient à une révolution jugée dangereuse ; selon eux le christianisme était menacé jusque dans ses

⁶ La stratégie de Pascal est exposée clairement dans l'*Ecrit sur la signature du formulaire*, p. 1: « Il faut premièrement savoir que dans la vérité des choses, il n'y a pas de différence entre condamner la doctrine de Jansénius sur les cinq propositions, et condamner la grâce efficace, saint Augustin, saint Paul. C'est pour cette seule raison que les ennemis de la grâce efficace s'efforcent de faire passer cette clause ».

fondements. Si l'homme n'avait pas un besoin absolu de la grâce du Christ, le sacrifice divin avait-il encore un sens ? Saint Augustin lui-même avait passé une partie de sa vie à montrer cette nécessité ; il l'avait dit, imposant « dans le tonnerre de sa grande voix » la doctrine énoncée par saint Paul lui-même ; qui oserait aller contre ? Pour le camp adverse, qui obtint la condamnation de Jansénius et la « persécution » du Port-Royal, l'augustinisme devait être dépassé, au risque de voir la religion chrétienne se scléroser. Même si les opposants des « jansénistes » auraient préféré éviter d'écorner une telle figure, les querelles de la grâce avaient fait d'Augustin, pour les uns, le symbole d'un christianisme archaïque, dépassé et dangereux, puisqu'il niait la liberté humaine. Il l'avait dit, certes ; mais ce n'était pas une raison suffisante pour fixer à jamais la réflexion théologique. Le mouvement s'accroît jusqu'à nos jours, au point que pour certains aujourd'hui, à tort ou raison - peu nous importe ici - Augustin est le symbole à abattre, le père de l'obscurantisme en Occident, et plus largement, de tout ce que le christianisme a d'inacceptable, en général⁷.

1.B. La controverse du « cogito »

Il en fut autrement au plan philosophique, même si certains acteurs du drame théologique se retrouvent. Il y eut là aussi débat autour de l'œuvre de l'évêque d'Hippone ; mais un débat dont Augustin était l'enjeu direct, et qui touchait aux strates les plus profondes de la pensée du « maître ».

La révolution cartésienne achevait de miner l'antique scolastique ; il n'était pas jusqu'aux « messieurs » de Port-Royal qui ne furent séduits par le vaste horizon qu'ouvrait cette « philosophie » nouvelle. Nouvelle ? Le Père Mersenne, grande figure de l'humanisme du temps, fit remarquer à Descartes combien son « cogito » était proche de certains développements d'Augustin⁸. Plus tard, Antoine Arnaud, l'un des chefs de file du premier jansénisme et virulent polémiste, lui fit la même remarque. Il se réjouissait de constater que saint Augustin avait « agité fort clairement et fort agréablement [...] les mêmes choses » que Descartes, le philosophe le plus novateur du temps⁹. Arnaud jubilait : en somme, Augustin avait bien « tout dit » dans « le tonnerre de sa grande voix » ; même cela.

Descartes s'opposa vivement à ce rapprochement :

Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *je pense donc je suis* a quelque rapport [...] et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous ; au lieu que je m'en sers pour faire

⁷ La remise en cause de la pensée d'Augustin dépasse aujourd'hui le problème de la grâce. Voir par exemple P. Ranson, *Richard Simon ou du caractère illégitime de l'augustinisme en théologie*, coll. « La lumière du Thabor », L'âge d'homme, 1990. On consultera avec profit l'article de G. Madec, « Saint Augustin est-il le malin génie de l'Europe ? », dans *Petites études augustiniennes*, Paris, 1994, pp. 319-330 ; et du même auteur : « En finira-t-on avec saint Augustin ? », idem, pp. 331-340.

⁸ Descartes en témoigne dans sa correspondance, citée par Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, Paris, 2001, pp. 9-10.

⁹ Cité par E. Bermon, op. cit. p. 14.

connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n'a rien de corporel. Et c'est une chose de soi qui est si simple et si naturelle à inférer qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe¹⁰.

On a affirmé que le « rapprochement n'intéresse pas » Descartes¹¹ ; on a pu dire qu'il faisait preuve d'une « insolence » rare envers Augustin, voire pire¹². Vanité d'auteur, piqué de voir l'originalité de sa démarche remise en question au moment où sa célébrité s'affirmait ?

Pour Descartes, ce n'est pas la démarche augustinienne dans son ensemble qui est jugée commune, mais une phase précise de la réflexion, celle de la certitude que l'âme a de son être, et de sa nature intellectuelle: « Sic ergo se esse et vivere scit, quomodo est et vivit intelligentia » (*De Trinitate* X, 13). Ce qu'il faut connaître en se connaissant n'est pas un être absent, ni notre propre visage nous dit Augustin ; il s'agit d'actualiser une présence à soi-même évidente, immédiate, qui n'est pas le fruit d'un raisonnement (*De Trin.* X, 12). C'est pour Descartes une « inférence » évidente, et par conséquent universelle. Augustin ne se serait probablement pas opposé à un tel jugement ; il évoque l'oracle de Delphes peu avant d'écrire la phrase que nous venons de citer, nous rappelant – qu'il l'ait voulu ou non – que dans la tradition philosophique grecque la connaissance de soi était une étape fondamentale dans tout discours sur l'âme¹³.

Selon Descartes, l'originalité d'Augustin est à chercher dans la suite du raisonnement. La découverte du moi pensant est pour l'évêque d'Hippone une étape transitoire dans un mouvement anagogique qui part de l'image (l'âme) pour atteindre le Modèle (Dieu). L'« être, la vie et la pensée », ou la « mémoire, l'intelligence et la volonté » sont utilisés pour définir l'âme parce que, formant une triade intellectuelle, ils permettent de comprendre en quoi l'âme est l'image de la Trinité, elle aussi « esse » ou « memoria » (le Père), « intellegere » (le Fils), et « vivere » ou « voluntas » (l'Esprit)¹⁴. En cela, Augustin fut grand ; et Descartes peut se réjouir d'apprendre que sa démarche est fondée sur la même « inférence » - le « cogito » - que celle de l'auguste Père ; ne serait-ce que pour faire taire les « petits esprits » - probablement les Docteurs de Sorbonne - qui voyaient là un méchant caractère de nouveauté. Mais pour Descartes la démarche d'Augustin ressortit davantage à la théologie et n'entre pas en concurrence avec la sienne, limitée au champ de la « métaphysique ».

En somme, Descartes limitait l'importance de son « cogito », comme de celui d'Augustin, en les réduisant à un postulat universel, et en les ramenant au rang d'outil ; ce qui nous oblige à considérer les choses en profondeur, aussi bien pour les *Méditations métaphysique* que pour

¹⁰ Idem, pp. 10-11.

¹¹ E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale*, p. 191, cité par E. Bermon, op. cit. p. 10.

¹² J. -L. Marion, *Questions cartésiennes II, sur l'Ego et Dieu*, Paris, PUF, 1996, p. 41, n. 51 : « Il s'agit en fait de la plume de saint Augustin ! On peut difficilement imaginer plus d'insolence ». Si l'on en croit J.-L. Marion (idem p. 39-40), Descartes ne prouve pas véritablement en quoi son « cogito » diffère de celui d'Augustin, ce qui revient à attribuer à un certain degré de mauvaise foi.

¹³ Voir G.P.G O'Daly, *The Plotinus Philosophy of the Self*, Shannon, New-York, 1972; en particulier Chap. 1, "The Delphic command as philosophical propaedeutic".

¹⁴ *De Trinitate* X, 17/18

le *De Trinitate*. On ne réduit pas une pensée à une phrase, aussi frappante soit-elle. N'était-ce pas là, de la part de Descartes, rendre justice à sa démarche comme à celle d'Augustin ?

L'auteur des *Méditations* ne fut pas le seul en son temps à limiter la portée du rapprochement ; il trouva en Pascal un *défenseur* inattendu. Fidèle à son habitude, le grand mathématicien eut des mots cinglants dont la portée, ironie oblige, n'est pas aisée à mesurer à la première lecture :

Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : « la matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser », et celui-ci : « je pense donc je suis », sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cent ans auparavant. En vérité je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint, car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielles et spirituelles, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire. Car sans examiner s'il a réussi efficacement dans sa prétention, je suppose qu'il l'ait fait, et c'est dans cette supposition que je dis que ce mot est aussi différent dans ses esprits d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant, qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort¹⁵.

On sait quel fut l'attachement de Pascal à saint Augustin ; de tous les « messieurs » de Port-Royal, il fut sans doute le plus marqué par la pensée du « docteur de la charité ». Aussi ne doit-on pas succomber trop facilement à la tentation d'évoquer ici l'« insolence [proverbiale] des enfants de Port-Royal » pour expliquer un tel jugement¹⁶ ; du moins cette « insolence » n'est-elle pas nécessairement dirigée contre Augustin.

Le premier élément à noter est l'allusion de Pascal à des « personnes équitables » ; il fait appel à une autorité neutre, preuve qu'il existait un débat virulent, passionné autour du « cogito » cartésien et de ses prodromes augustinien.

Le second élément à relever est l'identité de point de vue entre Descartes, le principal intéressé, et Pascal, qui n'appréciait pourtant pas sa philosophie, loin s'en faut. La certitude de l'être est aussi pour Pascal un « premier principe », irréfutable, universel. Il s'amusera à démonter le scepticisme en reprenant l'argumentation d'Augustin dans le *De Trinitate*¹⁷, et reprendra librement le « cogito » en des termes adaptés à son dessein apologétique¹⁸. Il maniera le « cogito », et l'argumentation centrée sur la certitude du doute, sans même faire référence, ni à Augustin ni à Descartes, qui les avaient maniés eux aussi, parce que l'originalité du premier comme du second est à chercher ailleurs selon lui que dans cette

¹⁵ Pascal, *De l'art de persuader*, Deuxième fragment.

¹⁶ Comme le fait E. Bermon, op. cit. p. 17, qui décèle le même ton chez Racine lorsqu'il parlait d'Augustin.

¹⁷ *Pensées*, Frag. 131 : évoquant le doute méthodique des « pyrrhoniens », c'est-à-dire des sceptiques, Pascal déclare : « Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout ? Doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle ? Doutera-t-il s'il est ? On ne peut en venir là, et je mets en faits qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point ». Comparer avec *De Trinitate* X, 14.

double inférence : « la matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser » / « je pense donc je suis ». Elle réside, chez Descartes, dans la volonté de prouver par un raisonnement approfondi l'immatérialité de l'âme, et de fonder « une physique entière » sur ce qui aura été patiemment démontré. Gageons que la formule : « en passant » vise sous la plume de Pascal la valeur transitoire qu'Augustin a donné, selon lui, à ses développements sur le moi pensant, subordonnés à un dessein théologique ; valeur qui rend illégitime pour lui comme pour Descartes la réduction du cogito des *Méditations* à celui du *De Trinitate*.

Il y a certes dans les mots de Pascal, au premier abord, bien plus d'insolence à l'égard d'Augustin qu'il n'y en avait dans la réponse de Descartes. On ne se privera pas d'en faire le reproche à Pascal, qui aurait réduit le « cogito » augustinien à un mot « écrit à l'aventure », et comparé la pensée du maître à un « homme mort »¹⁹. Mais par un curieux « renversement du pour et du contre », dont l'apologiste était familier, il se pourrait bien que l'« homme mort » ne soit pas celui qu'on croit. Deux fragments des *Pensées* livrent un jugement sans appel à l'égard de Descartes :

Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes²⁰.

Il faut dire en gros, cela se fait par figure et mouvement. Car cela est vrai, mais de dire quel et composer la machine, cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine²¹.

Pascal attaque ici la démarche cartésienne en ce qu'elle a d'essentiel. Pour lui le « cogito » des *Méditations* sert d'axiome fondamental à « une physique entière » ayant l'âme et le monde pour objet, et qui, à l'image des sciences mathématiques, doit rendre compte de tout, par observation, induction et déduction. Descartes en avait donné un exemple abouti dans son traité sur les passions de l'âme, que Pascal avait probablement lu. La « machine » évoquée ici est l'âme, dont Descartes explique et décrit minutieusement les affections – sans en oublier aucune. Le réalisme scientifique de Descartes, apparemment loué dans l'*Art de persuader*, est soumis à rude traitement dans les *Pensées*. C'est que, contrairement à l'idée commune, voulant que ce texte ait une signification importante dans l'histoire des idées, parce qu'il témoigne d'un point de vue déterminant, l'*Art de persuader* ne contient pas de véritable jugement de valeur à l'égard de Descartes, ni même d'Augustin. Du moins ce jugement est-il relatif à un certain point de vue.

Pascal y prend d'abord le cas d'Augustin et de Descartes, célèbre à l'époque, pour montrer qu'une apparente identité de termes cache en réalité des desseins différents. Défendre l'originalité de Descartes à l'égard d'Augustin c'était du même coup défendre la sienne, que Pascal voyait mise en cause dans Port-Royal même²². Le véritable jugement de valeur est

¹⁸ *Pensées*, Frag. 135 : « Le moi consiste dans la pensée ». Frag. 200 : « Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser, voilà le principe de la morale ».

¹⁹ E. Bermon, op. cit. pp. 17-18

²⁰ *Pensées*, Frag. 553.

²¹ *Pensées*, Frag. 84.

²² M. de Sacy, avec lequel Pascal eut de célèbres *entretiens*, portait à l'égard du discours de Pascal un jugement assez comparable à celui d'Arnaud à l'égard de Descartes, en ce qu'il en réduisait la singularité : « [M. de Sacy]

énoncé ailleurs, dans les *Pensées* ; nous venons de voir en quels termes pour Descartes ; voyons ce qu'il en est d'Augustin :

Le coeur a son ordre, l'esprit a le sien qui est par principe et démonstration. Le coeur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour ; cela serait ridicule. Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit, car ils voulaient rabaisser, non instruire. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin pour la montrer toujours²³.

L'« ordre de la charité », ou l'« ordre du cœur » couronne les trois ordres, dont les deux premiers sont l'ordre de « la chair » et celui de « l'esprit ». Peut-être n'est-il pas inutile de citer ici en partie le grand fragment des *Pensées* qui leur est consacré :

La distance infinie des corps aux esprits, figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.

Tout l'éclat des grandeurs [charnelles] n'a point de lustre pour les gens qui sont dans la recherche de l'esprit.

La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair.

La grandeur de la sagesse, qui est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents. De genre²⁴.

Trois « ordres », trois types d'homme, trois modes de fonctionnement des sociétés humaines ; par conséquent trois « genres » de discours, susceptibles d'intéresser chacun un ordre en propre. Augustin - comme saint Paul et le Christ lui-même - a « l'ordre de la charité » : le but de son discours est de pousser l'âme du lecteur à l'adhésion au Principe par la « charité », amour en acte.

Pour Pascal le « moi » est « injuste » parce qu'il « se fait centre de tout »²⁵. Il doit être « rabaisé », c'est-à-dire replacé dans une relation juste avec son Principe, qu'il doit considérer à terme comme « l'objet de tout et le centre où tout tend »²⁶. Il s'agit donc de

trouvait en effet tout ce que [Pascal] disait fort juste. Il avouait avec plaisir la force de son esprit et de ses discours. Mais il n'y avait rien de nouveau : tout ce que Pascal lui disait de grand, il l'avait vu avant lui dans saint Augustin, et faisant justice à tout le monde, il disait : 'Monsieur Pascal est extrêmement estimable en ce que, n'ayant point lu les Pères de l'Eglise, il avait de lui-même, par la pénétration de son esprit, trouvé les mêmes vérités qu'il avaient trouvées. [Pascal] les trouve surprenantes, disait-il, parce qu'il ne les avait vues en aucun endroit, mais pour nous, nous sommes accoutumés à les voir de tous côtés dans nos livres' ». Une fois encore, Augustin avait bien « tout dit, dans le tonnerre de sa grande voix ». Pascal connaissait fort bien saint Augustin ; mieux peut-être que Sacy lui-même ; du moins saura-t-il le montrer dans les *Provinciales* et les *Ecrits sur la grâce*, suivant de peu l'épisode qui donna lieu à la compilation des *Entretiens*. Sacy n'a probablement pas été le seul à émettre un tel jugement ; en témoigne ce fragment des *Pensées*, dans lequel Pascal oppose de cinglants arguments à ce genre de réduction : « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau, la disposition des matières est nouvelle. Quand on joue à la paume c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux. J'aimerais autant qu'on me dise que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition ».

²³ *Pensées*, frag. 298

²⁴ *Pensées*, frag. Augustin 308.

²⁵ Idem, Frag. 597 : « Le moi est haïssable [...]. En un mot, le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait le centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir ».

²⁶ Idem, Papier non classé / Section II, Série V.

pousser l'âme, non plus à tendre vers elle-même au détriment de tout, mais à se référer elle aussi au Centre universel par le mouvement propre à son genre : la « charité ». Pour ce faire, on ne procède pas par « principe et démonstration » ; cela serait « ridicule » ; il faut mettre en place un discours adapté au mode de fonctionnement de l'âme et s'adresser au « coeur ».

Pour Pascal, le coeur est le vrai centre générateur de l'âme, le lieu où la connaissance se façonne et où se nouent et se dénouent les actes. Il représente, selon Philippe Sellier, « toute la partie jaillissante, spontanée de l'âme, par opposition à la lente recherche de la raison »²⁷ ; il peut seul « [sentir] Dieu »²⁸. La « raison », « ployable en tout sens », est un outil inerte que le coeur orientera toujours dans le sens qui lui convient²⁹. De sorte qu'il faut concevoir un discours qui mette constamment le « coeur » en perspective directe avec le Centre universel de manière à rendre possible le jaillissement de la charité. Aussi chaque étape du raisonnement doit-elle constituer une « digression sur chaque point ayant rapport à la fin » - Dieu- « pour la montrer toujours ». Aucun point de la démonstration ne fera l'objet d'un traitement amenant le lecteur à envisager l'âme comme un être autonome.

Prenons l'exemple du « cogito » du *De Trinitate* : Augustin y fait intervenir les notions d'être, de vie et d'intelligence (« esse, vivere, intelligere »), traditionnellement utilisée, et par Augustin lui-même dans la plupart des œuvres de la maturité, pour traiter de la nature de Dieu ; si bien que l'âme apparaît d'emblée au lecteur familier du discours théologique comme l'image d'un Modèle, avant même d'être explicitement mise en relation avec la Structure trinitaire : « Sic ergo se *esse* et *vivere* scit, quomodo est et vivit *intelligentia* » (*De Trinitate* X, 13). Descartes l'avait bien compris, puisqu'il souligne la fonction théologique de ces développements.

Si l'on se place dans l'ordre de l'esprit, le discours cartésien forme « une suite admirable ». L'« homme mort » de l'*Art de persuader* est Augustin, dont le « cogito » sera effectivement reçu par l'homme d'« esprit » comme une chose écrite « à l'aventure » et « en passant », parce qu'il n'est pas développé plus qu'il ne le faut pour « rabaisser » le moi en crue, et le faire rentrer dans ses gonds ; or l'*abaissement* en question n'est pas l'objet de la « philosophie », mais de la théologie, auquel l'« esprit » est tout sauf sensible. Pascal rejoint – à sa manière – Descartes, qui distinguait la démarche augustinienne de celle des *Méditations* par son caractère théologique.

Mais si l'on se situe dans l'« ordre de la charité », et même dans celui de la chair, l'« homme mort » est Descartes. Pour le croyant son discours est « inutile », parce qu'« inapte à faire jaillir un quelconque mouvement de charité. L'homme de chair ne le recevra pas, considérant qu'il est « pénible » et ne vaut pas « une heure de peine ». Le matérialiste ou le sceptique le jugera « incertain » parce que, la raison étant « ployable en tout sens », il trouvera toujours de bons arguments pour le contredire.

²⁷ Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, « Bibliothèque de l'humanité », Paris, 1995, p. 131.

²⁸ Idem, fragment 424 : « C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison ».

²⁹ Idem, frag. 530 : « Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment ; de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable en tout sens ».

On ne peut comparer le « cogito » cartésien, participant de l'ordre de l'esprit, aux développements du *De Trinitate*, qui procède de l'« ordre de la charité ». Pour Pascal le fond du problème est là ; dans l'utilisation d'une inférence identique, parce qu'universelle, à des fins on ne peut plus dissemblables. Quant au caractère à la fois « ridicule » et « admirable » du discours cartésien, c'est selon ; pour Pascal il est les deux, c'est une question d'« ordre ». Le mathématicien admire ; l'apologiste reproche à Descartes de s'être étendu plus que de raison sur le « moi », sans s'être donné les moyens – ni les donner au lecteur – d'obliger l'âme à ne plus se faire « le centre de tout ». A la liste peu aimable des compliments – « inutile, incertain, pénible, ne valant pas une heure de peine » - on pourrait en ajouter un autre : *dangereux*. Dangereux pour l'homme d'« esprit », qui n'avait pas besoin de cela pour se repaître de son « moi » et s'empresser d'oublier Dieu. Husserl émettra en son temps un jugement certes plus nuancé que celui de Pascal, moins « fanatique » parce que moins « religieux », mais pas si éloigné du premier quant au fond³⁰.

On peut résumer ce point de vue en trois « propositions », qui selon nous, sont bien « dans Pascal », à condition de réunir des éléments épars, ce que nous venons de faire :

- Le but d'Augustin est de « rabaisser et non d'instruire ». Entendons pas là : rétablir la polarité identitaire de l'âme en la faisant passer d'un état où elle « se fait le centre de tout », à un autre, où Dieu est pour elle « l'objet de tout et le centre où tout tend »³¹. Autrement dit, Augustin chercherait à mettre en place les éléments permettant au « moi » de se constituer de manière juste, en le poussant à se mettre en relation non seulement avec lui-même, mais avec son Principe. Cette relation à Dieu est d'ordre noétique, mais aussi affectif (la « charité »)
- Pascal n'exclut pas que le discours sur l'âme (le « cogito » par exemple) puisse jouer un rôle important chez Augustin; la proposition précédente le montre bien : le « moi pensant » est le sujet, l'acteur de ce processus de recentrement. Mais le discours sur l'âme interviendra – comme le reste - selon un « ordre » discursif adapté à la situation de l'âme déchue. Un « ordre » conçu pour rendre évidente la relation de subordination de l'âme à son Principe, non pas seulement au terme d'un vaste mouvement respectant les étapes d'un raisonnement logique (« principes et démonstrations »), mais à chaque étape d'un discours visant à rétablir sans cesse, en permanence, la relation avec « la Fin », en la « montrant toujours ».
- Enfin, et cette dernière « proposition » découle des deux autres, ce que nous appellerions aujourd'hui la part « philosophique » du discours augustinien (le « cogito » par exemple), est subordonnée à ce que nous appellerions un dessein « spirituel ». Il n'y a pas pour lui de « philosophie » à proprement parler dans Augustin, si l'on entend par là un discours ressortissant de l'« ordre de l'esprit ». Ce qu'il y a d'« esprit » y est jeté « en passant », « à l'« aventure », parce que subordonné et intégré à l'« ordre du cœur ».

³⁰E. Bermon, op. cit. pp. 18-19. Selon Husserl, Descartes aurait manqué « l'orientation transcendante » (cité p. 19).

³¹ *Pensées*, Papier non classé, Section II, Série V.

Ces trois points, qui forment ce l'on appellera le « point de vue pascalien », ne constituent pas notre thèse, à proprement parler. Mais ils en ont déterminé l'orientation, la méthode que nous utiliserons. Notre but est d'utiliser ce point de vue pour prendre la mesure de la singularité de la pensée augustinienne de l'âme dans son rapport au Principe.

1.C. Augustin, Pascal, la « question de l'âme », et nous

Le jugement de Pascal est, par principe, sujet à caution. Le champion du Port-Royal, qui maniait la plume comme on maniait l'épée en son temps, n'a jamais été l'homme de la mesure ; son naturel trouvait largement de quoi se déchaîner, ou s'épanouir – c'est selon - dans le contexte passionné des querelles sur la grâce. Descartes peut apparaître ici comme un enjeu dans une bataille qui le dépasse : celle menée par Pascal contre l'athéisme, que la tiédeur religieuse des *Méditations* ne pouvait qu'encourager (?), et, de façon sous-jacente, moins directe, celle qu'il menait contre le « parti moliniste »³². Un contexte qui peut sembler faciliter les choses pour nous : il n'y aurait plus qu'à évacuer l'objection de l'*Art de persuader*, et avec elle, la curieuse conception que Pascal se faisait du discours augustinien, pour cause de manque d'objectivité.

Une évacuation contestable, car il s'agit d'éprouver, non pas le point de vue de Pascal sur la théologie augustinienne de la grâce, mais sur une méthode utilisée selon lui, entre autres, par Augustin. En émettant ce point de vue, qui tient en quelques mots, Pascal n'entrait pas dans un débat idéologique ; il proposait une clef permettant de comprendre un discours dont la logique échappe, selon lui, aux critères habituels, et qui doit être replacé dans son « ordre » pour qu'en soient saisies non seulement les subtilités, mais jusqu'à la finalité et la nature même.

Il y a ici un faisceau d'éléments dont aucun n'est à négliger dans une étude sur la question de l'âme dans l'œuvre d'Augustin: Descartes, le père du « cogito », Augustin, son *grand-père* (?), Pascal, l'un des premiers auteurs à utiliser systématiquement le concept de « moi » se croisent en ce dix-septième. Un siècle marqué, en théologie par les controverses sur la grâce, en philosophie par l'avènement du « sujet » (Descartes ?), et dans les lettres par l'éclatante prédominance de ce qu'on appellera « l'augustinisme littéraire »³³. Un siècle dont certains acteurs posaient déjà la question de la modernité philosophique d'Augustin, qu'ils situaient, comme beaucoup de nos contemporains, dans les prodromes du « cogito » cartésien, et plus largement, dans un discours plaçant l'âme au centre de la réflexion. Dans ce « siècle de saint Augustin »³⁴ s'enracine notre propre modernité³⁵, et par conséquent, immanquablement, notre

³² Le Dieu de Descartes était pour Pascal celui « des philosophes et des savants », des déistes, auquel il opposait le « Dieu de Jésus-christ » (*Mémorial*), dispensateur de la grâce.

³³ Sur cette notion, voir Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, Paris, 1992, « préface » (« Augustinisme et littérature classique »).

³⁴ Cette expression fameuse a été énoncée par Jean Dagens lors d'un colloque en 1951 ; il voulait montrer ce que la plupart des spécialistes continuaient d'ignorer alors : le siècle fut non seulement marqué par un augustinisme théologique (Pascal, St-Cyran, etc...), mais aussi par un augustinisme littéraire (Racine, Larocheffoucauld, etc...), et philosophique (Malebranche)

perception de l'œuvre du « grand saint ». Il y a là un fil conducteur, une problématique pertinente - celle du « cogito », commun à Augustin et à Descartes (?) - qui pourrait donner matière à une thèse en philosophie, visant, entre autre, à situer Augustin par rapport aux philosophes modernes, et principalement Descartes.

L'expérience a été tentée il y a peu par Emmanuel Bermon³⁶. Relativisant les jugements de Pascal et de Descartes, qui lui fournissent, entre autres, un biais par lequel approcher l'œuvre, il a tenté de « restituer son ampleur à la pensée augustinienne du *cogito* »³⁷. De ce travail rigoureux il ressort que la connaissance réflexive est selon l'auteur un thème majeur de l'œuvre de l'évêque d'Hippone, et que l'on ne saurait réduire la réflexion augustinienne à des mots jetés « à l'aventure ». C'est une expérience d'une tout autre nature que nous souhaiterions tenter, par la méthode et le point de vue adopté, et par les conclusions quant à la nature et la fonction des développements sur l'âme contenus dans les œuvres d'Augustin.

Nous souhaiterions envisager la pensée d'Augustin comme l'expression d'un fait religieux, qui ne distinguait pas en son temps ce que nous appelons aujourd'hui la philosophie et la théologie. Le *De Trinitate* est l'œuvre d'un évêque. Le « cogito » augustinien occupe plus ou moins six paragraphes sur les trois cent soixante-trois que compte le *De Trinitate*. Cette disproportion flagrante donne nécessairement une résonance particulière à ces développements ; le « cogito » - si « cogito » il y a – doit être replacé dans le cadre d'une démarche spécifique, de manière à en comprendre la fonction au sein d'un tout.

C'est à ce niveau qu'intervient le jugement de Pascal, que l'on se refusera – décidemment – à évacuer. La problématique que nous nous proposons d'adopter est déterminée par le jugement de l'*Art de persuader* compris à la lumière des *Pensées*. Il s'agit d'éprouver l'idée – pascalienne mais aussi cartésienne, dans une certaine mesure – voulant qu'il n'y ait pas de « philosophie » augustinienne du « cogito », au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Si Pascal avait raison en parlant d'« ordre de la charité », on doit considérer les développements que nous qualifierions aujourd'hui de *philosophiques*, en général, comme subordonnés à un dessein spirituel bien précis : amener l'esprit, par le moyen d'une pratique intellectuelle rigoureuse, à modifier sa polarisation identitaire pour considérer Dieu et non plus elle-même comme le « centre » universel. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de « pensée augustinienne du cogito », mais cela veut dire que les développements sur la connaissance de soi n'ont aucun caractère autonome et sont intégrés à une problématique plus vaste, qui imprime à ces développements un caractère particulier.

On a coutume de dire qu'il n'y a pas d'esprit de système chez Augustin ; et de fait son discours échappe aux règles du discours théologique qui s'est imposé après lui (la scolastique), et du discours philosophique tel que nous le concevons aujourd'hui, procédant l'un comme l'autre « par principes et démonstrations », pour reprendre les mots de Pascal. Or,

³⁵ En philosophie par exemple. Husserl aura des mots sévères mais significatifs à l'égard de l'influence de Descartes, pour ne parler que de lui : « Descartes lui-même s'était donné par avance un idéal scientifique, celui de la géométrie, ou, plus exactement, de la physique mathématique. Cet idéal a exercé une influence néfaste pendant des siècles ». « Nous-mêmes nous subissons encore l'influence de cet héritage ancien dont nous devons nous garder ». Cité par E. Bermon, op. cit. p. 18.

³⁶ *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001

³⁷ Idem p. 405.

si comme Pascal le pensait, l'« abaissement » du « moi » est bien au centre des préoccupations d'Augustin, et si l'évêque d'Hippone a bien mis en place un « ordre » discursif adapté à ce dessein ambitieux qu'est le rétablissement d'une polarisation identitaire viable, cela veut dire qu'il y a bien un système de pensée, une logique précise à l'œuvre dans ces textes. Le point de vue pascalien, qui ne sépare pas la forme du fond et nous invite à replacer les développements dans leur ordre propre, permettrait de mesurer avec un certain degré d'exactitude les implications d'une conception très singulière du rapport de l'âme à Dieu, à la fois moderne par sa formulation, mais fortement ancrée dans une époque et une tradition.

En adoptant ce point de vue, qui donne une importance décisive à l'ordre discursif, nous nous imposons un certain nombre de contraintes. Si nous prenons le parti de déceler une logique, une finalité particulière dans les textes, nous ne devons pas procéder par l'étude d'un thème (le « moi », l'« âme » ou le « cogito ») en regroupant plusieurs éléments d'origines diverses et en procédant à une analyse synthétique. L'analyse doit être centrée non pas sur des extraits, mais sur des œuvres entières, dont on doit reconstituer le mouvement global de manière à donner aux passages les plus significatifs le sens que leur auteur leur a donné, et la finalité qu'il leur a imprimée. A ce stade de notre présentation, il nous faut donc délimiter un corpus précis, justifier l'intitulé que nous avons choisi, et expliquer de manière précise la problématique qui le sous-tend. Pourquoi étudier à la fois « la question sur l'âme » et la question sur Dieu ? Pourquoi dans les premiers dialogues ? Qu'entend-on par « philosophie de l'image » ?

2. La permanence du questionnement sur l'âme et Dieu et le problème de l'« évolution »

2. A. Les deux « questions » fondamentales des premiers dialogues au *De Trinitate*

2.A.1. Cassiciacum : une vision « archaïque » du rapport à Dieu?

La « question de l'âme » est posée explicitement par Augustin lui-même dès ses tous premiers textes. Retiré dans l'« otium » de Cassiciacum, Augustin, encore jeune catéchumène, tissa au fil de conversations bien réelles avec quelques amis, des « dialogues » aux implications singulières : le *De ordine*, le *Contra Academicos*, le *De beata vita* et les *Soliloques*. Tout en vivant en chrétien, il ouvrait d'emblée un vaste horizon à une réflexion philosophique, en déclarant vouloir « connaître l'âme et Dieu » : « Deum et animam scire cupio »³⁸. Cette phrase était d'autant plus riche de promesses, que son auteur proposait d'emblée une méthode et fixait une problématique, se donnant les moyens d'apporter un jour une réponse à cette double interrogation, essentielle pour lui :

« Il y a deux questions, l'une sur l'âme, l'autre sur Dieu. La première fait que nous nous connaissons nous-mêmes, la seconde que nous connaissons notre origine. Celle-là est pour nous plus douce, celle-ci plus chère ; celle-là nous rend dignes d'une vie heureuse, celle-ci nous rend heureux ; celle-là, la première, est pour ceux qui s'instruisent, celle-ci pour ceux qui sont déjà instruits. Tel est l'ordre des études de la sagesse, par lequel chacun devient capable de comprendre l'ordre des choses, c'est-à-dire de connaître les deux mondes et le père lui-même de l'univers, dont il n'y a pas d'autre connaissance dans l'âme que celle de savoir combien on l'ignore. Donc observant cet ordre, l'âme désormais adonnée à la philosophie, d'abord s'examine elle-même [...] ».³⁹

Ce passage du *De ordine* intervient au terme d'une longue prosopopée mettant en scène l'âme humaine en quête d'unité et de Vérité. Le désir de « connaissance » de l'âme et de Dieu, formulé en termes assez vagues dans les *Soliloques*, devient ici l'objet de deux « questions » inscrites au cœur d'une activité mentale structurée de manière bien précise (l'« ordo studiorum »), embrassant l'ensemble du réel : l'âme doit se connaître elle-même en relation, à la fois avec le « monde » sensible, et le « monde » intelligible, c'est-à-dire Dieu. Suivant par étape le cycle des études libérales, l'âme découvre progressivement l'ordre de la création, avant de s'y agréger elle-même en se comprenant et en comprenant son Principe.

La « vera et germana philosophia », qui est au cœur de ce vaste programme, ressortit de ce nous appellerions la théologie : elle consiste *uniquement* (« nullumque aliud habet negotium »⁴⁰) dans le dévoilement du mystère trinitaire, évoqué dans les premiers textes à l'aide de concepts communs aux traditions chrétienne et néoplatonicienne (« Intellectus, Principium »⁴¹). Le Christ, dont le sacrifice est ici rappelé, constitue la pierre d'achoppement pour les esprits « superbes », qui refuseront de se soumettre à son « autorité »⁴². Singulier projet « philosophique », en vérité, puisqu'il subordonne les pratiques de l'Ecole (néoplatonicienne) à la compréhension de la nature du Dieu de Nicée, et soumet l'autorité des « philosophes » à celle des « mystères » chrétiens, c'est-à-dire aux Ecritures.

La réflexion sur l'âme et Dieu s'inscrit, de fait, dans un cadre ostensiblement chrétien ; les chrétiens d'aujourd'hui diraient qu'elle doit être menée dans la foi, avec ce que cela implique au plan de la pratique religieuse. Mais d'autre part, le dévoilement du « Mystère » s'opère à l'aide d'une méthode a priori étrangère au christianisme, la « dialectique », et d'autre part, cet « ordre des études de la sagesse » ne se limite pas à la réflexion sur le Mystère. L'« ordo studiorum » consiste aussi dans la pratique des Arts libéraux dont l'objet inclut le monde sensible et l'âme elle-même. Ces mêmes arts qui, à peu de choses près étaient vantés par Platon dans la *République*, et dont le rôle, codifié depuis longtemps par ses successeurs

³⁸ *Soliloques* I, 7

³⁹ *De ordine* II, 47 : « Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo. Prima efficit, ut nosmet ipsos nouerimus, altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista carior, illa nos dignos beata uita, beatos haec facit. illa nobis dulcior, ista carior, illa nos dignos beata uita, beatos haec facit, prima est illa discentibus, ista iam doctis. Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intellegendum ordinem rerum, id est ad dinoscendos duos mundos et ipsum parentem uniuersitatis, cuius nulla scientia est in anima nisi scire, quomodo eum nesciat. Hunc igitur ordinem tenens anima iam philosophiae tradita primo se ipsam inspicit [...] ».

⁴⁰ *De ordine* II, V, 16.

⁴¹ Idem.

⁴² Idem.

lointains au sein de « l'Ecole », était de préparer l'âme à saisir l'« Idée du Bien ». Loin de dissimuler cet héritage « platonicien » Augustin le revendique. Un héritage global, puisque l'auteur du *Contra Academicos* accorde crédit non seulement à la méthode dialectique, et au cycle des « disciplines libérales » dans son ensemble, mais aussi à l'ontologie de Platon, et plus largement, à sa vision du Réel⁴³. Son discours sur l'histoire de la « philosophie » met en vedette Platon et Plotin, dont la pensée est annexée de fait à une « philosophia christiana ».

Augustin n'en restera pas au stade du projet. Dès Cassiciacum, il rédigera les *Soliloques*, premier volet d'un triptyque sur l'âme (*De immortalitate animae*, *De quantitate animae*), dans lequel il s'interrogera sur la nature et le fonctionnement de l'être psychique dans son rapport au monde sensible et intelligible. C'était poser les premiers jalons d'une réflexion devant mener à terme à la résolution de la « quaestio animae ». Augustin puisera abondamment dans Plotin et surtout dans Porphyre pour fonder son discours. Dans les années qui suivront (387-389), il entamera plusieurs traités sur les Arts libéraux, se proposant, en bon « platonicien », d'utiliser les « disciplines » pour « se servir des choses corporelles comme de degrés assurés pour parvenir [lui-même] aux choses incorporelles, ou pour y conduire les autres »⁴⁴. Le *De musica* en reste l'exemple le plus abouti. L'auteur y propose une réflexion poussée sur les modalités de la perception, partant de la saisie des « harmonies » sensibles, pour s'achever par celle des « harmonies » intelligibles, présentes à la fois en l'âme et en Dieu. C'était apporter – déjà – un certain nombre de réponses aux deux « questions » du *De ordine*.

Au terme de cette évocation de la première période d'activité littéraire d'Augustin, deux points sont à retenir.

Le commentateur trouvera dans les deux « questions » du *De ordine* une problématique idéale, puisqu'elle n'est pas sienne, mais celle d'Augustin lui-même, et puisqu'elle n'a pas été traitée à notre connaissance. Augustin est né en tant qu'auteur en exposant la double question de l'âme et de Dieu, et en affirmant que de la résolution de cette vaste problématique dépend le « bonheur » de l'âme dans la vie présente. Ce sont ces deux « questions », inséparables dans l'esprit de l'auteur, qui ont motivé aussi bien le projet philosophique du *De ordine*, dans ce qu'il a de plus essentiel, que son application partielle dans les quelques dialogues qui ont suivi. On devine déjà que l'on aura peu de mal à déceler dans ce projet l'« ordre » du cœur cher à Pascal. Se comprendre soi-même et comprendre son Principe, rétablir le lien qui unit à Dieu par la connaissance, n'est-ce pas retrouver la place qui est la sienne dans l'ordre de la Création ? Proposer un cycle d'étude destiné à permettre d'orienter l'esprit à cette fin dans la résolution de ces deux questions, n'est-ce pas mettre en place les conditions nécessaires à ce rétablissement d'une relation véridique avec soi-même et avec son Principe ?

Second point, Augustin prend un soin déconcertant à montrer qu'il n'innove pas. Il inscrit sa démarche à la fois dans la tradition philosophique platonicienne, et dans le cadre religieux du christianisme de son temps. Cette volonté affichée de synthèse, ou plutôt de subordination de la « philosophie » à la religion chrétienne, est aussi vieille que le christianisme latin. Si tous les présupposés et les principes de cette « philosophia christiana », hormis les « mystères » (les Ecritures), remontent en dernier lieu à Platon, il y a de fortes chances pour

⁴³ *Contra Academicos*, III, 38

⁴⁴ *Retractationum*, I, 6

que ce projet n'entraîne pas l'élaboration d'une pensée novatrice, mais au contraire, à la formulation, dans un cadre religieux chrétien, d'une vision platonisante de l'homme. On s'attendrait à voir surgir d'un tel projet un néoplatonisme chrétien, c'est-à-dire une forme de pensée que nous classerions sans hésiter dans l'Antiquité, parce qu'Augustin, comme Clément d'Alexandrie ou Marius Victorinus avant lui, propose de bâtir une « *philosophia christiana* » sans chercher, bien au contraire, à prendre de réelle *distance* avec l'ontologie et la métaphysique des Maîtres de l'Ecole. La seule « distance » semble religieuse, et non philosophique. A supposer qu'une telle distinction ait une réelle portée, on peut dire, à première vue – et à première vue seulement –, que tous les éléments sont réunis pour que l'on assiste à la résurgence d'une conception « archaïsante » du rapport de l'âme à son Principe. Archaïsante aux yeux du « philosophe » d'aujourd'hui, pour qui le concept d'âme ne suffit plus depuis longtemps à fonder un discours sur le fait psychique ; archaïsante aux yeux du théologien également, pour qui le néoplatonisme n'est plus la seule « philosophie » à utiliser dans une démarche de compréhension de l'être psychique et de la nature divine, loin s'en faut.

2.A.2. Les *Confessions* ou l'invention du « sujet » ?

Les *Confessions*, entamées seulement dix ans après l'achèvement du *De ordine* (396) viendront rapidement démentir cette appréhension.

Au quatrième livre de l'ouvrage, Augustin déclarait, après avoir évoqué le désespoir dans lequel la mort d'un ami l'avait plongé : « *Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam* » (IV, 10). Cette phrase pourrait résumer à elle seule l'ensemble de l'ouvrage. Dans les neuf premiers livres, Augustin s'interroge en effet sur son parcours personnel, sur ses actes, sur son « âme » donc, et sur la « grâce », qui a durablement infléchi cette nature tumultueuse et l'a menée jusqu'à la vision unifiante de l'Intelligence divine. Ce parcours autobiographique, qui part de la « région de dissemblance » (période non chrétienne) et culmine avec l'appréhension décisive de la « Patrie » intelligible (conversion), Augustin le veut exemplaire, au sens étymologique du terme : c'est une « parcelle quelconque de la Création » qui interpelle Dieu, le loue, et passe sa vie au crible de la grâce⁴⁵. A chacun de s'y reconnaître et d'y trouver matière à « confessions ». Les trois derniers livres de l'ouvrage achèvent de donner une dimension universelle à cette interrogation sur l'âme, en proposant une réflexion moins personnelle et plus théorique sur le temps, la mémoire et la création. La « *quaestio animae* » motive un ouvrage singulier pour l'époque, par cette mise en perspective permanente de ce que l'on est tenté de nommer le « sujet ». Mise en perspective du « je » face à Dieu, sans cesse, dans toutes les séquences de louanges ponctuant l'ensemble des treize livres ; mais aussi face au monde et surtout face à lui-même. Cela, assurément, n'est pas « platonicien », même s'il est évident que les soubassements métaphysiques de l'ouvrage le restent en partie.

⁴⁵ *Confessionum*, I, 1, 1.

La prééminence de l'ordre du cœur est à notre avis évidente dans cet ouvrage : le récit autobiographique, comme enchâssé dans une série de louanges, nous décrit le parcours d'une conversion, c'est-à-dire la découverte de la relation à Dieu. Avec le recul du temps, la « grâce » donne sens à l'événement le plus insignifiant. Chaque épisode de la vie de l'auteur est ainsi une « digression sur la Fin (Dieu) pour la montrer toujours ». Au premier abord, la « question sur Dieu » ne joue pas un rôle fondamental dans l'œuvre, puisque le Principe, en soi, n'est pas l'objet d'une réflexion approfondie. Mais l'âme n'est jamais envisagée indépendamment de la relation à Dieu ; cette relation, considérée ici dans le cas d'une expérience individuelle, fait tout l'objet du livre.

Si pendant des siècles on a lu les *Confessions* comme un manuel de spiritualité, on y voit aujourd'hui l'acte de naissance d'un certain rapport au monde qui place le « sujet » humain au centre de sa propre réflexion⁴⁶. Ce point de vue, que l'on peut qualifier d'« hédoniste » ou d'égocentré, n'est pas tout à fait nouveau. Il y eut au vingtième siècle une « querelle de l'hédonisme » dans les milieux théologiques, dont l'enjeu était de déterminer si Augustin proposait ou non une vision contestable du rapport à Dieu, en ce qu'elle ferait de Dieu le meilleur moyen de jouir de soi⁴⁷. Si l'hédonisme était alors un reproche dans la bouche des théologiens, il ne l'est plus dans celle des hommes de lettres et des philosophes, qui voient dans cette émergence du « sujet » au centre du discours la plus éclatante - sinon la seule - manifestation du génie littéraire d'Augustin, et pour tout dire, sa « modernité ».

⁴⁶ Philippe Sollers, *Le Monde* du 16 octobre 1998, Supplément *Lire*, page I. « Augustin est un musicien. D'abord la puissance de l'interrogation, comme s'il appelait de toutes ses forces. Ensuite le récit, de sa naissance à la suspension du parcours. La méditation prend le relais, et enfin le chant poétique, comme une cascade de psaumes ; il suffit de sentir que Dieu est le Langage en personne, qu'il enveloppe façonne et soutient tout, y compris à notre insu. L'audace consiste à le tutoyer de mieux en mieux pour savoir dire « je » avec plénitude. « Je » est un autre. Je parlerai à cet autre. Je dois apprendre à le lire, à l'écouter, comme une langue étrangère qui est vraiment la mienne mais dont une force négative essaie de me détourner ». Philippe Sollers exprime ici avec clarté deux aspects essentiels des *Confessions* : la constante mise en perspective du « je » opérée par la narrateur ; et la louange de Dieu, ayant pour effet de permettre à l'âme de se vivre avec plénitude. Dire « je », dans sa relation à Dieu, est un facteur d'unité pour la personne, pour le « moi », qui doit se découvrir, se connaître, et mettre en place la double relation par laquelle il accède à l'unité intérieure : la connaissance de soi et la connaissance de son Principe. N'est-ce pas là ce que laissait entendre le jeune Augustin dans les *Soliloques* : « Deum et animam scire cupio » ? Je veux connaître Dieu, le louer et l'aimer pour *me* vivre avec plénitude. Dans un ouvrage récent, Louis Ucciani a proposé une lecture assez semblable, en ce qu'elle est centrée sur un concept moderne, le « moi », et en ce qu'elle donne l'impression que le « sujet » est pour Augustin le principe et la fin du discours. D'avantage encore que Philippe Sollers, Ucciani met l'accent sur la construction du « moi » par le langage : (Idem, p. 86) « Le moi en passe d'être, l'individu vers la conversion ne saurait-il se dire que dans un abandon de langue, dans un emprunt de langue, dans un glissement de langue ? De la fiction vers le concept, du concept vers la fiction ? Mais en même temps que s'énoncent les interrogations sur le mode du dire, c'est la détermination de la nature propre du moi qui s'énonce. L'à rebours comme moment de la récollection vient abolir celui de la dispersion, et dit, à sa façon, un moment qui serait celui de la recomposition de soi face à un éclat du soi préalable ».

⁴⁷ Cf. Ragnar Holte, *Béatitude et sagesse*, Etudes Augustiniennes, Paris, pp. 104-125.

2.A.3. Le *De Trinitate* ou la « naissance du ‘moi moderne’ » ?

C'est dans le *De Trinitate*, chef d'œuvre de la maturité, qu'Augustin se donnera véritablement les moyens littéraires de résoudre de front à la fois la question de la nature divine et celle de la nature psychique, réalisant de fait son projet de jeunesse, exprimé en peu de mots dans les *Soliloques* : « Deum et animam scire cupio »⁴⁸.

Après avoir consacré les sept premiers livres à exposer le dogme trinitaire, à rassembler les données scripturaires et à dénoncer les « hérésies », il consacre les huit derniers à mettre en perspective l'âme et son Principe. L'œuvre a pour but principal d'éclairer autant que faire se peut le Mystère trinitaire ; pour y parvenir, Augustin utilise la méthode de l'analogie. Puisque l'âme est image de Dieu, la compréhension de sa nature peut aider l'homme à appréhender son Modèle ontologique. L'âme est à la fois « mémoire, intelligence, volonté » ; elle est une entité à la fois une et multiple, comme Dieu est Père, Fils, Esprit, sans cesser d'être un seul Dieu. Augustin multiplie les analogies, passe sans cesse de l'image au Modèle et inversement, de manière à rendre moins obscur le Mystère de la nature divine et moins troublante l'« énigme » de la nature psychique.

On n'aura aucun mal à trouver dans cette œuvre des traces de l'« ordre du cœur ». Augustin lui-même déclare mettre en place un « exercice » de l'esprit⁴⁹, dont le but, on ne peut plus ambitieux, est de donner les moyens à son lecteur d'amorcer la restauration de l'image de Dieu en l'âme, par une tension continuelle de l'image (l'âme) vers son Modèle (la Trinité)⁵⁰. Il définit la vraie « sagesse » de l'homme, en quoi consiste la « philosophie », comme le « culte de Dieu », qui est la réalisation de cette « tension » unifiante de l'âme vers son Principe⁵¹. La « philosophia » ainsi définie, destinée à permettre la restauration de

⁴⁸ *Sol.* I, 7.

⁴⁹ Evoquant sa démarche dans le dernier livre, Augustin déclare : « et ecce iam quantum necesse fuerat aut forte plus quam necesse fuerat exercitata in inferioribus intellegenda ad summam trinitatem quae deus est conspiciendam nos erigere uolumus nec ualemus ». *De Trin.* XV, 6.

⁵⁰ *De Trin.* IX, 1 : « 'Pour moi, mes frères, je ne pense pas l'avoir saisi, mais je ne sais qu'une chose : oubliant ce qui est derrière et m'étendant, par une tension de tout moi-même, vers ce qui est en avant, je cours droit au but pour remporter le prix auquel Dieu m'a appelé d'en haut en Jésus-Christ. Que ce soit là nos sentiments à nous tous qui sommes arrivés à l'âge d'homme' (*Phil.* III, 13-15). La perfection en cette vie, d'après l'Apôtre, n'est pas autre chose que d'oublier ce qui est en arrière pour s'étendre, par une tension de tout soi-même, vers ce qui est en avant. Cette tension dans la recherche est en effet le parti le plus sûr, tant que nous n'avons pas encore saisi ce vers quoi nous tendons et qui nous étend au delà de nous-mêmes ». *De Trin.* IX, 1

⁵¹ Au quatorzième livre, Augustin donne un sens bien particulier aux termes « philosophia » et « sapientia » : la « philosophia », qui signifie étymologiquement « amour de la sagesse », est traditionnellement considérée, nous dit Augustin, comme « la science des choses divines et humaines » (XIV, 2). Il fait sienne cette bipartition mais prend le soin, Saint-Paul à l'appui, de préciser que la « science des choses humaines » ne doit pas embrasser n'importe quel objet ; elle doit se limiter à « cette connaissance qui engendre, nourrit, fortifie la foi souverainement salutaire qui conduit l'homme à la vraie béatitude » (Idem XIV, 3 : « Huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, reboratur »). Il prend l'exemple des développements du XIII^e livre, dans lequel il a certes traité du bonheur, du souverain bien, de l'immortalité, mais en intégrant ces thèmes dans un long développement sur la foi, pour finir par montrer que le Christ est le souverain Bien menant à l'immortalité et à la plénitude. Il avait inclus de fait ces lieux communs de la « philosophie » antique (le bonheur, l'immortalité, etc...) dans le cadre d'un discours apologétique. Sa définition de la « sagesse » est tout aussi limitée quant à son objet : « c'est Dieu même qui est la Sagesse suprême et c'est le culte rendu à Dieu qui est la sagesse de l'homme » (*De trinitate* XIV, 1 : « Deus ergo summa sapientia, cultus autem Dei sapientia est hominis »). Elle n'est pas seulement de la compréhension de Dieu ; elle est le « culte », c'est à dire l'adhésion, l'attachement à Dieu par le « feu » de la charité.

l'image, est pensée comme une activité unifiante ; on peut aller jusqu'à dire qu'elle représente pour Augustin la quintessence du fait religieux chrétien, en ce sens qu'elle est pensée pour conditionner l'émergence de la « charité ». Le concept d'image structure toute la démarche : l'âme est envisagée comme une entité ternaire, expliquée à l'aide de concepts permettant une mise en relation avec Dieu : la mémoire, l'intelligence et la volonté trouvent aisément leur corrélat en Dieu, Père, Fils, Esprit. On ne trouve dans le texte aucun développement qui n'ait pour fonction de préparer cette mise en relation ; aucun passage dans lequel l'auteur envisage l'âme comme un être en soi, autonome ; pour reprendre les mots de Pascal, on peut dire que chaque point du développement est conçu pour permettre « une digression sur la Fin pour la montrer toujours ». Si bien que l'on peut parler d'une *philosophie de l'image*, par le but poursuivi – la restauration de l'image de Dieu en l'âme – et par les moyens utilisés à cette fin – la mise en relation de l'âme avec Dieu par la connaissance de soi en tant qu'image de Dieu.

Il y a déjà près d'un demi-siècle, Pierre Hadot proposait une lecture intéressante de cette œuvre. Il s'est efforcé de comparer la démarche de l'évêque d'Hippone à celle de l'autre grand philosophe chrétien du quatrième siècle latin : Marius Victorinus. Dans son *Adversus Arium*, Victorinus utilisait déjà l'analogie de l'âme pour tenter d'éclaircir le Mystère trinitaire. L'âme, faite à l'image de Dieu, est, comme Dieu, « esse, vivere, intellegere »⁵² ; on peut donc appréhender, dans une certaine mesure, le Mystère de l'unité et de la pluralité divine en comprenant le fonctionnement de l'être psychique, lui aussi un et multiple. Pierre Hadot montrait pourtant que par delà certains points communs, nos deux auteurs proposent un point de vue sensiblement différent : pour Augustin, l'âme est « memoria, intelligentia, uoluntas », ou « mens, notitia, amor » ; Augustin se situe non pas sur le plan de l'être, comme Victorinus (« esse, vivere, intellegere ») mais sur celui de l'être individué. L'âme est envisagée, non plus simplement en tant qu'être, mais en tant qu'entité personnalisée, constituée d'une pluralité d'instances destinées à engendrer de la connaissance ; l'unité du « moi » réside – en partie – dans la connaissance de soi en tant qu'être multiple (mémoire, intelligence, volonté) . Ce qui fait dire à Pierre Hadot : « De Victorinus à Augustin, il y a toute la différence qui sépare l'âme antique du 'moi' moderne » ; en abordant le problème de l'« image » d'un point de vue « psychologique » et non plus « ontologique », comme l'avait fait Victorinus, l'évêque d'Hippone passerait de la simple « considération de l'être » à une véritable « prise de conscience du moi »⁵³.

Ce jugement est intéressant à plusieurs titres. P. Hadot ne vise pas spécialement les développements sur le « cogito », mais la seconde partie du traité dans son ensemble ; d'autre part, il rend justice à la valeur hautement *pratique* du traité, qui reste essentiellement un « exercice spirituel ». C'est aussi un jugement à l'égard duquel on sera moins tenté d'émettre des réserves a priori, contrairement à ceux de commentateurs épisodiques d'Augustin, que l'on peut soupçonner d'utiliser son œuvre comme un prétexte à la réflexion personnelle. Car ce jugement est formulé au terme d'une analyse rigoureuse au cours de laquelle Pierre Hadot

⁵² *Adv. Arium* I.B, 60-63

⁵³ « L'image de la Trinité dans l'âme chez Marius Victorinus et chez saint-Augustin », *Studia Patristica* IV, Texte und untersuchungen, 81, Berlin, Akademie-Verlag, 1962 p.441.

a comparé méthodiquement le *De Trinitate* à l'*Adversus Arium* de Victorinus, l'un des plus importants philosophes et théologiens chrétiens de l'Antiquité latine.

Pourtant, l'affirmation de Pierre Hadot a cela de commun avec la lecture que Philippe Sollers a donnée des *Confessions*, qu'elle présente le discours d'Augustin comme étant résolument « moderne » par la mise en perspective du « moi » à laquelle il procéderait. Posant la « question sur l'âme » pour résoudre la « question sur Dieu », l'évêque aurait découvert le « moi » ; *notre* « moi », et non celui des anciens ; il devient, pour la première fois, l'objet d'un processus de « prise de conscience ». Malgré des moyens d'investigations sensiblement différents, qui donne à son travail une valeur scientifique, malgré un investissement incomparable en temps, et un objet de recherche différents (le *De Trinitate* et non les *Confessions*) le scientifique s'accorde avec l'écrivain pour faire d'Augustin un penseur ou un philosophe du « sujet » ; en l'occurrence le premier dans l'histoire des idées.

La permanence du questionnement, à des époques diverses et dans des œuvres aussi importantes que les premiers dialogues, les *Confessions* et le *De Trinitate*, montre que la « question sur l'âme » joue un rôle fondamental dans la pensée d'Augustin, envisagée selon le point de vue d'Augustin lui-même. Cette permanence montre également que la réflexion sur l'âme n'a pas de caractère autonome dans cette œuvre : les deux « questions » constituent une seule et même problématique dans l'esprit de l'auteur ; elle fondent un seul et même « exercice » ; on ne peut donc les étudier isolément. Le *De Trinitate* en donne un bon exemple : l'image est comprise à la lumière du Modèle et inversement.

Un autre point important est à noter. Les jugements portés à l'égard de ces différentes œuvres révèlent un paradoxe. Au cœur de l'œuvre protéiforme de l'évêque d'Hippone se dresseraient, tels de fascinants monolithes, deux ouvrages annonciateurs de notre modernité, par leur forme et par leurs implications : les *Confessions*, première véritable autobiographie de l'histoire littéraire, qui mettent en scène, par le truchement du langage, le « je » cher aux écrivains contemporains, et le *De Trinitate*, dans lequel, pour la première fois, émergerait le « moi moderne ». Les premiers dialogues étaient loin de laisser prévoir, à première vue, un tel caractère de nouveauté. N'est-il pas étonnant que ce surgissement de la modernité intervienne au milieu d'un parcours qui s'ouvrait sous des auspices on ne peut plus traditionnels ?

2.B. De l' « évolution intellectuelle » d'Augustin et de la nécessaire unité d'une œuvre

2.B.1. Evolution ?

Le paradoxe devient plus sensible encore si l'on envisage ce contraste du point de vue doctrinal, ou simplement religieux. Des premiers dialogues aux *Confessions* (386-396), le lecteur a l'impression d'assister à un changement de tonalité assez radical. Augustin a commencé par proposer un projet philosophique marqué par les pratiques de l'Ecole ; il a fait ouvertement l'apologie de Pythagore, Platon et Plotin, dont il dit vouloir utiliser les textes pour résoudre la question de la nature de Dieu, et plus précisément, expliquer les « Mystères »

chrétiens ; il a partiellement mis en œuvre ce projet, nous l'avons vu. Dix ans plus tard, l'auteur des *Confessions* propose – apparemment – un discours tout différent. La « question de l'âme » n'est plus l'objet d'une réflexion méthodique, organisée en un cycle de « disciplines » ; elle prend corps dans le récit d'une vie que l'auteur veut marquée par la grâce du Christ, dont il s'efforce de déceler patiemment l'action. Les citations bibliques, et particulièrement les psaumes, forment la trame d'un discours qui se veut une vaste louange du Dieu des Ecritures. Et le livre s'achève par un exercice spécifiquement chrétien celui-là : l'interprétation allégorique du récit de la Genèse, dont l'Eglise est la clef. Quant au *De Trinitate*, il est consacré à l'intelligence du Mystère chrétien par excellence – la Trinité – et au rétablissement partiel de l'homme dans son statut d'image, conformément aux Ecritures. Comment rendre compte de ces différences ?

Elles ont suscité d'intenses polémiques depuis le début du vingtième siècle. On s'est longuement interrogé sur la nature du projet initial d'Augustin, et plus largement, sur la nature de sa conversion. On a pu distinguer, selon Goulven Madec⁵⁴, trois hypothèses pour rendre compte du contraste que nous venons d'évoquer.

Les deux premières, assez proches, tendent à minimiser ce contraste. L'une tend à montrer qu'Augustin propose une « synthèse » du christianisme et du néoplatonisme, qui dans son esprit ne sont pas incompatibles⁵⁵. L'autre, qu'il a discerné ce qui est viable dans la « philosophie » des « platoniciens » pour une démarche intellectuelle proprement chrétienne⁵⁶. Ces deux hypothèses sont fondées, puisque l'auteur lui-même manie la « philosophie » des platoniciens avec discernement, et dit vouloir subordonner l'antique dialectique à l'intelligence des « Mystères ».

Mais cela n'explique pas pourquoi le projet philosophique initial semble tant différer de son ultime réalisation : le *De Trinitate* ; une œuvre qui ne fait intervenir – explicitement – aucune science libérale, et ne repose, à première vue, aucunement sur la « philosophie » des « platoniciens », mais exclusivement sur les Ecritures.

D'autre part, G. Madec a bien montré que la notion de « synthèse » entérine « le dualisme scolastique divisant la philosophie et la théologie »⁵⁷. La pensée d'Augustin reposerait sur une part platonicienne, exclusivement philosophique, adaptée aux exigences du christianisme, et subordonnée à une théologie proprement chrétienne. C'est une manière de « déconstruire » la pensée d'Augustin, de la « décomposer », en distinguant un soubassement philosophique

⁵⁴ G. Madec, « Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin, Etat d'une question centenaire », *Petites études augustiniennes*, Collection des études augustiniennes, 142, Paris, 1994, pp. 51-69.

⁵⁵ C'est l'idée émise par Pierre Courcelles, qui déclarait dans ses *Recherches sur les Confessions* : « Néoplatonisme et christianisme sont intimement liés, pour les têtes pensantes de l'Eglise milanaise, et non opposés comme l'ont cru les modernes. Cette formule de synthèse, élaborée déjà, est celle à laquelle Augustin a donné son entière adhésion. L'origine de cette synthèse remarquable paraît bien remonter à Marius Victorinus, dont Simplicien, catéchète d'Ambroise, avait été le familier ». P. Courcelles, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 252-253 ; cité par G. Madec, art. cit., p. 53.

⁵⁶ Le point de vue du discernement est aussi défini par P. Courcelles à propos de Simplicianus, qui montra à Augustin que le Prologue johannique permet « d'établir un bilan des concordances et des discordances entre les textes néoplatoniciens et les textes chrétiens » (*Recherches sur les Confessions*, p. 172). « C'est Simplicianus qui a préservé Augustin de s'égarer vers le plotinisme pur et qui l'a conquis à l'humilité du christ incarné » (Idem, p. 254). Il fut ainsi « le principal artisan de la conversion catholique d'Augustin » (Courcelles, *Les Confessions dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963, p. 59). G. Madec, art. cit. p. 53.

⁵⁷ Art. cit. p. 65

identifié à du néoplatonisme, d'un discours théologique, moral, religieux, identifié à du christianisme. C'est aussi limiter considérablement sa portée, en l'expliquant par un « laborieux dosage »⁵⁸. G. Madec objectait, à raison selon nous : « y a t il un théologien normalement constitué qui admettrait que sa pensée ne soit qu'un amalgame de christianisme et de quelque idéologie contemporaine ? ». C'est en effet, à la fois, limiter considérablement la portée d'une pensée, et remettre en cause son unité même, que de l'expliquer par la juxtaposition de « systèmes » aussi différents que le christianisme et le néoplatonisme. S'est-on seulement interrogé sur la possibilité même, dans l'absolu, d'une telle juxtaposition ?

La troisième hypothèse, dite « évolutionniste », tend à accentuer le contraste entre la période initiale – premiers dialogues – et celle de la maturité. Le projet initial d'Augustin aurait des origines principalement néoplatoniciennes ; l'évêque aurait été amené à modifier sensiblement les données par la suite en adoptant un point de vue spécifiquement chrétien. Aussi bien « moralement qu'intellectuellement », il y aurait bien deux Augustin : celui des dialogues, et celui des *Confessions* et du *De Trinitate*⁵⁹. D'après cette thèse, l'œuvre témoignerait, en l'espace de dix ans, de l'imprégnation puis du dépassement de la culture philosophique traditionnelle incarnée principalement par Plotin. Si bien qu'en poussant la logique de cette lecture jusqu'au bout, on pourrait dire que l'évêque d'Hippone représenterait un cas à la fois unique et emblématique dans l'histoire de la pensée chrétienne : unique parce que son oeuvre immense nous est parvenue à peu près intacte, et parce qu'il est aisé d'en reconstituer l'ordre chronologique ; emblématique parce qu'elle offrirait en conséquence un terrain d'investigation privilégié à celui qui voudra reconstituer les étapes d'une « conversion ». Une « conversion » emblématique de toute une culture, qui en l'espace d'un siècle, a vu basculer ses élites intellectuelles dans le christianisme ; une évolution dont on pourrait ici reconstituer les méandres, presque d'année en année, au sein de l'œuvre d'un seul homme.

C'est une hypothèse problématique : elle apporte la contradiction au niveau global. Elle implique en effet de remettre en cause le récit de la conversion contenu dans les *Confessions*, et plus largement, tout ce qui dans les premières œuvres ressortit à la profession de foi chrétienne. Augustin serait deux fois menteur : en 386, en s'affirmant chrétien alors qu'il serait en fait « platonicien » ; en 396, en nous brochant dans les *Confessions* le beau tableau d'une conversion sans ambiguïté. Un autobiographe douteux, doublé d'un penseur perfectible : il aurait eu besoin de dix années pour comprendre ce qu'implique une conversion au plan philosophique, laissant une œuvre constituée de deux parties hétérogènes.

Il y a dans ce parcours un paradoxe dont il faut rendre compte, autrement qu'en pointant des contradictions, ou en évoquant une hypothétique synthèse entre des traditions hétérogènes. Il faut s'interroger à la fois sur la nature du projet philosophique initial d'Augustin, et sur les implications réelles des développements du *De Trinitate*. Peut-on

⁵⁸ Idem p. 62.

⁵⁹ Idem, p. 53 : « Le point de vue de l'évolution dépend directement du contraste mis en vedette par Harnack et Boissier entre deux Augustin, celui des dialogues et celui des *Confessions* : Si « moralement comme intellectuellement », Augustin en 386 s'est converti « au néoplatonisme plutôt qu'à l'Evangile » (P. Alfarié, *L'évolution intellectuelle de s. Augustin : I. Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, 1918, pp. 380-381), il faut en effet qu'il ait subi une profonde évolution de 386 à 400 »

résumer la démarche d'Augustin à une « synthèse » ? Le projet philosophique initial, dans lequel les deux questions fondamentales occupent une place centrale, est-il vraiment si éloigné du *De Trinitate*? Peut-on dire que nous assistions, ici, à la « naissance du moi moderne », et là, à la résurgence d'une forme de néoplatonisme dans un cadre chrétien ?

Pierre Hadot promettait « les plus extrêmes difficultés » à celui qui voudrait expliquer cette « naissance du moi moderne ». Gageons que ces « difficultés » - et ce n'est pas bon signe - sont liées à la confrontation de son jugement avec les œuvres de jeunesse. En effet, « moi moderne » il y a, il faut voir dans le *De Trinitate* une double rupture : à l'égard d'une conception « antique » du « moi », comme l'a montré P. Hadot, mais aussi une rupture d'Augustin à l'égard d'Augustin, puisqu'il avait commencé par reprendre, semble-t-il, cette conception « antique » dans ses premiers textes. On éprouvera des « difficultés », en effet, à montrer comment l'auteur est passé d'une conception à l'autre, parce que cela revient à considérer l'œuvre, dans son ensemble, comme un tout incohérent. Chaque traité devra être envisagé comme une étape dans cet hypothétique passage d'une conception à l'autre, sans que jamais l'on puisse s'appuyer sur une constante. Plutôt que de se perdre dans l'imbroglio des difficultés que cela ne manquerait pas d'engendrer, nous préférons adopter une méthode radicale, en nous appuyant d'emblée sur le postulat de la permanence du dessein, et de la cohérence du propos.

2.B.2. Le postulat de la cohérence et le principe de non-contradiction

Aucune des trois hypothèses avancées n'est à notre avis satisfaisante. Les deux premières – synthèse et discernement - ne donnent pas d'éléments permettant d'appréhender la cohérence des premiers dialogues, ni l'unité de l'œuvre, considérée de façon globale. La troisième – évolution - introduit franchement la contradiction. Or il faut postuler une unité de sens. En d'autres termes, il doit y avoir unité et cohérence et ne pas y avoir de contradiction, à quelque degré que ce soit, et à quelque niveau que ce soit, celui d'un traité ou celui de l'œuvre entière. Si ce n'est pas le cas c'est que l'unité nous échappe ; cela ne veut pas dire qu'elle n'existe pas. Le postulat de la cohérence est un parti pris ; accepter l'absence de cohérence l'est également. Puisqu'il faut choisir, nous partirons donc du principe qu'Augustin est un « maître », et que « les grands maîtres savent toujours ce qu'ils font »⁶⁰.

Notre approche repose sur le principe de non-contradiction, énoncé par Pascal, et valable, selon lui, pour tout « auteur » quel qu'il soit :

Contradiction. On ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans *accorder* les contraires. Pour accorder le *sens* d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires [...] Tout auteur a un *sens* auquel tous les passages contraires s'accordent ou il n'a point de sens du tout⁶¹.

⁶⁰ Augustin Rodin, propos sur l'Art p. 123.

⁶¹ *Pensées*, Frag. 257, ed. Lafuma.

Appliqué à notre sujet, et à l'œuvre d'Augustin, cet axiome peut fonder l'équation suivante :

- Augustin est un *auteur* ; en tant que tel, cela implique – selon Pascal – qu'il ait produit une œuvre nécessairement cohérente. Le principe de cette cohérence est le *sens*, qui permet d'accorder les différentes parties de l'œuvre les unes avec les autres, et de réduire les *contradictions* apparentes.
- Le survol de son œuvre montre qu'il y a permanence du questionnement sur l'âme et Dieu. Mais chacune des œuvres que nous avons envisagées diffère des autres par la forme, le sujet traité, et surtout – ce qui fait *contradiction* - par les implications philosophiques et religieuses. Du moins à première vue.
- Pour expliquer à la fois cette permanence et ces différences, il faut envisager l'ensemble comme un tout dont les parties diffèrent parce qu'elles occupent chacune un rôle spécifique dans l'élaboration d'un même *sens*.
- Le *sens* de l'œuvre d'Augustin, ce qui permet d'en réduire les « contradictions », est, d'une manière général, ce que Pascal nommait l'« ordre du cœur ». La pensée d'Augustin tend à mettre en place, soit un exercice spirituel conçu pour permettre la restauration de l'image par le lien de la « charité » (dialogues, *De Trinitate*), soit un discours rendant manifeste le relation de dépendance de l'âme à l'égard de son Principe (*Confessions*), soit un discours destiné à expliquer ce lien (traités sur la grâce, commentaire de la Genèse, de l'Evangile de Jean, etc...). Il s'agit toujours de « montrer » à l'âme sa « Fin »

Pour accorder les différentes composantes de l'œuvre, l'étude d'une partie ne suffit pas. On ne saurait, par exemple, centrer ses efforts sur le *De Trinitate* et se contenter d'aller chercher ailleurs dans l'œuvre les prodromes de la philosophie de l'image, en négligeant prudemment ce qui ne semble pas s'y accorder. Pour comprendre comment et pourquoi Augustin posait la « question de l'âme », il faut accorder les premiers dialogues – où les deux « questions » sont posées d'emblée - avec les œuvres de la maturité, en montrant que le *De Trinitate* n'est pas le terme d'une « évolution », mais l'accomplissement, fidèle pour l'essentiel, du projet initial.

3. Corpus et plan :

Le contexte agité dans lequel Augustin écrivait a déterminé, pour une bonne part, un certain degré de variation, ou du moins, l'a poussé à préciser et à clarifier certains points de doctrine. Au soir de sa vie, l'évêque sentit le besoin de passer son œuvre entière au crible de son impitoyable sens critique ; il a pu remettre en cause certaines affirmations⁶². Mais il n'a jamais remis en cause l'essentiel d'un ouvrage. Il parle de « progrès », et non d'évolution ; le progrès implique une forme de continuité dans la démarche, une évolution implique au mieux un changement de point de vue, au pire une rupture⁶³. Augustin invite son lecteur à lire son œuvre « dans l' « ordre où ils ont été écrits » pour mesurer ces « progrès », c'est-à-dire pour comprendre comment sa pensée s'est épanouie, et non comment elle a changé. C'est ce que nous proposons de faire dans cette thèse.

Les premiers dialogues, et particulièrement le *De ordine*, constituent en quelque sorte le mode d'emploi de l' « exercitatio animi » : Augustin y définit la « philosophie », situe la double problématique fondamentale dans un « ordre des études », et fixe le cadre dans lequel la pensée des « platoniciens » peut être utilisée. C'est donc par là qu'il faut commencer. Nous limiterons notre objet de recherche au trois premiers dialogues : *Contra academicos*, *De ordine*, *De beata vita*. Bien qu'ayant été rédigé dans le même temps, les *Soliloques* représentent un cas à part dans cette première série d'œuvres : Augustin y met déjà en pratique la méthode décrite dans le *De ordine*, et justifiée dans le *De beata vita*. Seul nous intéresse ici le « projet » initial ; il pose à lui seul des problèmes importants qui doivent être résolus avant que l'on puisse espérer en comprendre la réalisation. Cette thèse sera donc limitée à l'analyse minutieuse des trois premiers dialogues.

Montrer que l'on assiste à l'émergence de ce que nous appelons une philosophie de l'image dans ces textes constitue la première étape, décisive, essentielle, d'une étude de l'ensemble de l'œuvre. Prouver cette « émergence », en montrant que ces textes sont bien régis par ce que Pascal nommait « l'ordre du cœur », est un moyen privilégié de réduire les « contradictions » que nous venons d'évoquer, en se donnant les moyens, à terme, d'accorder les fondations de l'œuvre que sont les dialogues avec son faite, que sont les quinze livres du *De Trinitate*. Cette méthode est selon nous un moyen, sinon le moyen, de prendre la mesure des implications d'une conception singulière – pour nous modernes – du rapport de l'âme à son Principe.

Pour cela nous il faut montrer :

- que le Dieu du *De ordine* est déjà celui du *De Trinitate* ; le Dieu de Nicée, le Dieu Trinitaire.

⁶² Dans les *Révisions*.

⁶³ *Retract.*, Prologue, 3 : « Celui qui lira mes petits ouvrages dans l'ordre où ils ont été écrits, trouvera peut-être comment j'ai progressé en écrivant (« inueniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea ordine quo scripta sunt legerit. »).

- que le rapport de l'âme à Dieu est pensé dans les mêmes termes : l'âme est image de son Principe ; elle n'est pas un être en soi, mais une entité relative à un Principe qui n'est pas elle.
- que le rapport établi entre le christianisme et la philosophie néoplatonicienne est le même, dans ses grandes lignes, et pour l'essentiel, dans les premiers dialogues et dans les œuvres de la maturité : la philosophie ne détermine en aucun cas ce qu'il faut « croire » mais reste un outil subordonné à l'intelligence des Mystères.
- enfin que le projet du *De ordine* est régi par un « ordre » discursif dont le but est la mise en relation noétique effective de l'âme avec sa Fin ; autrement dit, qu'il tend à mettre place un exercice spirituel comparable à celui du *De il*

La principale source de « contradictions » réside dans le rapport établi entre la philosophie chrétienne et le néoplatonisme. C'est par là qu'il faut commencer. La cohérence même du projet est en jeu. En effet, si Augustin déclare, d'une part, accorder foi au dogme trinitaire, comme il le fait à plusieurs reprises dans ces textes, et si d'autre part il pense la Nature divine comme Plotin pensait les Hypostases, il y a « contradiction ». De même, s'il conçoit le rapport du « soi » à Dieu de la même manière que Plotin, tout en étant catéchumène, il y a aussi « contradiction ». Et le projet n'a aucun sens.

Si l'on ne compare pas la vision d'ensemble dont témoigne les *Ennéades*, à celle du jeune Augustin, on trouvera de fait des correspondances textuelles. Car Augustin a lu « un tout petit nombre de traités de Plotin »⁶⁴, et ses premiers textes en portent la trace. Mais la pensée de Plotin est-elle univoque ? Suffit-il d'en connaître quelques pages pour en mesurer les implications réelles ? Les correspondances formelles que l'on ne manquera pas de relever ne signifient pas qu'il y ait eu réelle *influence*, tant qu'il n'a pas été prouvé qu'il y a eu adhésion à l'ensemble de la pensée de Plotin. Or seul importe de déterminer s'il y a eu ou non adhésion à une « philosophie », considérée de manière globale. Il faut donc se donner d'emblée un référent « platonicien » avant d'aborder les dialogues, en commençant par envisager l'œuvre de Platon et celle de Plotin en elles-mêmes, sans se soucier dans un premier temps de la façon dont Augustin a pu les comprendre. A ces deux noms, cités par Augustin et situés par lui au centre de l'histoire de la « vérité », il faut ajouter Porphyre. Le Tyrien n'est jamais nommé, mais la critique moderne a cru déceler ici encore une influence importante⁶⁵.

I. Notre première partie sera donc entièrement consacrée à nous donner les moyens, à terme, d'apprécier le degré de ces « influences », en proposant une lecture de l'œuvre des protagonistes de ce drame philosophique. Un concept récurrent dans le *De ordine* et le *De beata vita* nous fournira un biais intéressant pour mener à bien cette confrontation, celui d'« être en soi-même » (« esse in seipso »), que l'on trouve déjà dans Platon, et qui joue un rôle important dans les *Ennéades*. C'est par ce biais là que nous tenterons d'appréhender leur

⁶⁴ *De beata vita* 1, 4 : « lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui diuina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas uellem ancoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoueret ».

⁶⁵ G. Madec, « Augustin et Porphyre. Esquisse d'un bilan des recherches et des conjectures », in *'Chercheur de sagesse', hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, pp. 367-382.

conception du rapport de la *psukhé* ou du « soi » au Principe de toutes choses ; conception que nous mettrons en parallèle avec celle dont témoignent les premiers dialogues d'Augustin.

Ce faisant, on ne se contentera pas de relever des concordances et de souligner des divergences. Cette approche révélera un « paradoxe », inhérent à l'exemplarisme platonicien. Il semble en effet que le statut ontologique de l'âme soit problématique dans les dialogues de Platon ; on aura bien du mal en effet, à situer la *psukhé* dans une ontologie qui ne semble pas envisager d'intermédiaire entre le monde sensible, monde de l'image et de la vraisemblance, au statut ontologique peu enviable, et le monde de l'Etre intelligible, dont l'âme ne fait partie à proprement parler. L'ipséité de la *psukhé* pose question. Il semble que Plotin, lointain successeur de Platon, ait tenté d'apporter une réponse à ce problème. Le concept d'image apparaît chez Plotin pour désigner l'âme, avec toutes les implications négatives qu'il prenait dans l'ontologie platonicienne, faisant de la *psukhé* un état peu viable pour une conscience invitée à le dépasser en s'unissant pleinement à l'Etre. Quoi qu'il en soit, on sera amené à montrer que le schéma identitaire plotinien diffère sensiblement de celui mis en place par Platon. On assiste avec Plotin à l'émergence d'une conception originale du rapport du « soi » à la Totalité, problématique pour un chrétien. Une conception qui se retrouve chez Porphyre.

Dans la seconde moitié de cette partie, nous tenterons de reconstituer à partir de plusieurs passages des premiers dialogues l'équation identitaire qu'Augustin avait à l'esprit lorsqu'il a mis en place son projet initial : comment concevait-il le lien que l'âme doit entretenir avec elle-même et avec son Principe ? Cette première approche des textes, synthétique, nous permettra de montrer qu'Augustin est fort éloigné de Plotin sur des points essentiels, et qu'il est au contraire redevable de Platon. Mais les choses n'étant jamais simples dans l'Antiquité, et encore moins lorsqu'il s'agit d'Augustin, on montrera aussi que l'auteur du *De ordine* a vraisemblablement été marqué par un aspect de la pensée de Plotin, touchant à la notion d'*Eros* et à celle d'image, qui pourrait bien avoir contribué à déterminer la pensée d'Augustin sur deux points essentiels : la « charité » et la « grâce ».

L'alchimie complexe des influences, que nous tenterons de reconstituer, a fait d'Augustin l'héritier d'une problématique séculaire. On retrouve dans ses premiers textes le paradoxe de l'« être en soi-même » inhérent à l'exemplarisme platonicien. Il ressurgit dans son œuvre avec une singulière évidence, pour peu que l'on prenne la mesure du schéma identitaire mis en place dans ces textes. Le problème du statut ontologique de l'âme se pose en effet d'autant plus que la notion d'image, si importante dans le christianisme, est explicitement absente de ces œuvres, alors qu'elle semble tout désignée pour remplir ce vide laissé.

II. Notre seconde partie sera consacrée au projet philosophique d'Augustin, exposé principalement dans le *De ordine*. Il nous faudra comprendre au préalable la façon dont Augustin comprenait l'aliénation de l'âme. Il l'a concevait comme une rupture de l'équilibre identitaire provoquée par une âme désireuse de se faire « le centre de tout », pour reprendre les mots de Pascal. Cette conception, déjà cohérente en 386, offre certes de nombreux points communs avec les « platoniciens » ; mais elle s'inscrit surtout dans le cadre des dogmes chrétiens du péché, de la chute et de la rédemption par l'Incarnation.

Une telle conception de la condition présente de l'homme a déterminé l'orientation et la nature même de la conception de la « vera et germana philosophia ». Elle est pensée comme

une activité intellectuelle exigeante, largement redevable des pratiques de l'Ecole, mais aussi, et surtout, comme étant la quintessence du fait religieux chrétien. Augustin l'envisageait en effet comme un outil privilégié permettant de rétablir un équilibre identitaire centré sur Dieu. Nous montrerons que ce double caractère – à la fois chrétien et néoplatonicien - n'entraîne pas de « contradiction », si l'on garde à l'esprit le référent platonicien qu'Augustin avait en vue, et que nous aurons identifié dans la partie précédente.

Pour ce faire, nous étudierons la place et la fonction des deux « questions » fondamentales dans l'« ordre de la sagesse », que nous tenterons d'expliquer en détail. Ce que nous avons appelé le « paradoxe de l'être en soi-même », c'est-à-dire le problème du statut ontologique de l'âme dans son rapport à Dieu, est semble-t-il posé par Augustin, au travers des deux « questions », qu'il situe au cœur de la « philosophie ». Non seulement Augustin avait conscience de ce problème, non seulement il en a fait *le* problème essentiel que l'homme doit résoudre, mais il pensait que de sa résolution dépendent le bonheur et la plénitude de l'âme dès cette vie. L'absence anormale de référence explicite à la notion d'image trouvera ainsi un fondement de réponse : dans ces introductions à la philosophie que sont les dialogues; Augustin n'a pas la prétention de résoudre un problème situé au centre d'une démarche intellectuelle qui trouvera une application pratique seulement trente ans plus tard.

Cette étude sera aussi pour nous l'occasion d'identifier une autre source potentielle, chrétienne, celle-là ; ou du moins, elle permettra de prendre une certaine distance à l'égard du néoplatonisme en situant le projet d'Augustin dans une tradition philosophique spécifiquement chrétienne.

III. La troisième et dernière partie de ce travail en constitue la pièce maîtresse. C'est à ce point des développements qu'interviendra la notion d'« ordre du cœur ». C'est ici que nous pourrions tenter de montrer que le lecteur assiste à l'émergence d'une « philosophie de l'image », telle que nous l'avons définie dans cette introduction.

La « question sur Dieu » fera d'abord l'objet d'une attention particulière. Comment Augustin concevait-il Dieu en 386 ? Nous analyserons toutes les formulations trinitaires des dialogues de manière à montrer qu'elles s'inscrivent pleinement dans la tradition nicéenne, pour peu que l'on prenne la mesure de l'influence sur Augustin de l'un de ses plus importants défenseur latin : Marius Victorinus. Cette analyse nous permettra en effet de mettre à jour au travers de ces quelques formulations, une structure trinitaire typiquement victorinienne. Mais cette analyse montrera également qu'il n'y a pas, dans ce qui reste l'évocation d'un projet « philosophique », une réelle volonté de la part d'Augustin de comprendre le Mystère trinitaire. Il est exposé en des formulations délibérément énigmatiques.

C'est que le *De ordine* et le *De beata vita* ont un caractère ludique. Le jeune rhéteur a tenté d'imposer à ses interlocuteurs et à ses lecteurs la nécessité et la pertinence de la « philosophia christiana » en leur infligeant d'emblée un « exercice ». Nous procéderons, pour le montrer, à une analyse de l'ensemble de ces deux dialogues, dont nous reconstituerons le mouvement, de manière à en comprendre la finalité. Par le biais d'une rhétorique et d'une dialectique subtiles, Augustin impose le problème du statut de l'âme, et précise ainsi l'orientation finale du questionnement sur l'âme et Dieu. Mieux encore, il donne d'emblée des éléments permettant de concevoir une réponse aux deux « questions » philosophiques en

mettant déjà en place, discrètement, le processus de l'analogie trinitaire qui fondera plus tard l'exercice du *De Trinitate*. Il semble qu'Augustin ait réussi un singulier tour de forces dans ces deux œuvres : imposer la nécessité de l'exercice philosophique par l'exercice ; imposer la nécessité de résoudre les deux questions fondamentales tout en laissant déjà deviner le moyen d'y apporter une solution.

Aussi peut-on dire que le *De Trinitate* sera la réalisation attendue, fidèle pour l'essentiel, du dessein initial d'un catéchumène de trente-trois ans.

PREMIERE PARTIE

« ANIMA » AUGUSTINIENNE ET *PSUKHE* PLATONICIENNE

L'héritage d'une problématique séculaire

« Voilà pourquoi nous sommes des sorciers pour nous-mêmes, chaque fois
que nous considérons notre Moi »
Jean-Paul Sartre

I.1. Le problème de l'âme dans la tradition « platonicienne »

L'objet de cette partie est d'essayer d'identifier le référent platonicien qu'Augustin avait à l'esprit en rédigeant ses premiers textes. A cette fin, nous centrerons nos efforts sur un concept utilisé par Augustin dans les dialogues, celui d'« être en soi-même » (« esse in seipso »), dont on trouve l'équivalent dans les *Ennéades* et les dialogues de Platon (« *oikein monèn kath' auten* »¹ ou « *aei hosautôs échein* »²). Il serait illusoire de prétendre reconstituer ici en détail l'évolution de cette notion dans l'histoire de la philosophie pour y situer Augustin. Démarche d'autant plus délicate qu'Augustin n'a pas lu Platon, Plotin et Porphyre dans le texte, mais par l'intermédiaire des traductions latines de Victorinus (*Ennéades*) et de Cicéron (Platon), traductions que nous avons perdues. Conscient des difficultés inhérentes à une démarche philologique rigoureuse, qui donnerait à elle seule matière à une thèse, nous souhaiterions proposer, à ce stade de nos recherches, une manière d'essai. Il ne s'agit pas, loin s'en faut, d'épuiser le sujet, mais de dégager quelques lignes de force, de manière à tracer dans les grandes lignes les contours d'une vision du rapport de l'âme ou de la conscience au Principe de toutes choses.

Nous pensons qu'une telle démarche suffit, dans un premier temps, à déterminer avec un certain degré d'exactitude à quel type de schéma « platonicien » Augustin se réfère lorsqu'il utilise la notion d'« être en soi-même ». Un travail limité à une vingtaine de pages permet en effet de montrer que la tradition « platonicienne », que le jeune catéchumène juge encore homogène en 386, ne l'est pas. Ceci n'est pas nouveau ; mais l'on n'a pas encore tenté de distinguer avec précision ce qui a pu l'influencer de ce qu'il aurait rejeté s'il en avait eu connaissance. D'autre part, il est intéressant de mener cette tentative en approchant les textes par le biais de la problématique de l'âme, et plus précisément la question de son statut ontologique. Ainsi nous pourrions, non pas nous bercer de l'illusion de prétendre expliquer l'alchimie des « influences », mais montrer qu'en situant la « question sur l'âme » au centre de la philosophie, et en se réclamant des « platoniciens », Augustin est se fait l'héritier d'une problématique séculaire, dont la prise en compte éclaire ses premiers textes sous un jour nouveau.

¹ *Phédon* 76 d

² *Phédon* 79 c

I.1.1 Le paradoxe de l'*être en soi-même* dans l'œuvre de Platon.

I.1.1.A. L'unicité de la *psukhé*, et ses conséquences

La *psukhé* est pour Platon une entité complexe, formée du cercle du « Même », orienté vers l'Être intelligible, et du cercle de l'« Autre », orienté vers le monde sensible³. L'harmonie des mouvements de ces deux cercles conditionne une forme de vie équilibrée : dans cet état l'âme possède à la fois la connaissance de l'Être intelligible et des « croyances fermes et vraies »⁴ concernant l'univers sensible. La structure psychique, faite pour embrasser par la connaissance l'ensemble du Réel, est à l'origine indépendante du corps⁵. L'âme jouissait dans la plénitude de la contemplation de l'Être. Mais la chute et l'union à un corps mortel a ruiné l'harmonie de ses révolutions internes⁶ ; les mouvements violents engendrés par les sensations – désirs, craintes, colères, etc...⁷ –, ont « entravé complètement la révolution du même »⁸, rompant le lien noétique et ontologique qui l'unissait à son Principe. Dans cet état, l'âme doit « dominer ces éléments »⁹ inhérents à l'union au corps, et restaurer son équilibre en rétablissant le lien noétique qui l'unissait au monde des Idées.

Le processus de retour vers l'unité originelle a lieu, semble-t-il, en deux phases. La phase initiale est une purification de l'âme (*katharsis*), opérée par le détachement du sensible et par l'effort de concentration en ce qui fait la nature propre de la *psukhé*¹⁰ ; une concentration « en soi-même » (*synageirestai kath'auten*). L'âme procède à ce que l'on peut nommer une différenciation à l'égard du sensible. Car si elle n'est pas allée jusqu'à devenir pure matière dans sa chute, l'union au corps l'a néanmoins poussé à s'unir et à « se conformer au corps » (*poieîn sômatoeidê*), par son être même et par son mode de fonctionnement¹¹. Lors d'une

³ *Timée* 37 b.

⁴ Idem.

⁵ L'âme s'implante en un corps après coup, « en vertu de la nécessité ». *Timée* 41-d.

⁶ *Phèdre* 250 b. « Cette initiation, (la contemplation de l'Être, dont l'âme jouissait lorsqu'elle faisait partie du chœur des dieux), nous la célébrions dans l'intégrité de notre nature, à l'abri de tous les maux qui nous attendaient dans le temps à venir. Intègres, simples, immuables et bienheureuses étaient les apparitions dont nous étions comblées en tant que mystes et époptes ».

⁷ *Timée* 42 c, et 44 a : « C'est bien par l'effet de toutes ces affections que, maintenant comme ce fut le cas à l'origine, l'âme devient folle dans un premier temps, chaque fois qu'elle est enchaînée à un corps mortel »

⁸ *Timée*, 43 a.

⁹ *Timée* 42 c.

¹⁰ *Phédon* 67 c 7-8 : « Mais une purification, est-ce que par hasard ce n'est pas justement ce qu'énonce la formule d'aparaavant : séparer le plus possible l'âme du corps, l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même (*ethisai autên kath'autên pantachotheren*) à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre, dans le moment présent comme dans celui à venir, isolée en elle-même (*en tô [...] monên kath autên*) autant qu'elle le peut, travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes ? » (traduction M. Dixsaut). Cet concentration *en soi-même* est aussi évoqué dans le *Phédon* 64 b et 66 d. Dans tous ces passages, la contemplation de l'Être n'est pas évoquée.

¹¹ *Phédon* 83 d : « *gignesthai homotropos, kai homotropho* ». En *Phédon* 81 c. Platon parle de « connaturalité » de l'âme avec le sensible (*súmphuton*), fruit de sa « familiarité » de son « association avec le corps ». Voir aussi

seconde phase, l'âme doit orienter ses facultés noétiques et affectives vers l'Etre intelligible, auquel elle doit se conformer. C'est par ce double mouvement de différenciation à l'égard du sensible et de conformation à l'Intelligible que l'âme peut jouir de la caractéristique première de l'Etre selon Platon : l'« identité à soi-même »¹² ou l'« être en soi-même » (*oikein monèn kath' auten*)¹³. Elle devient, comme l'Intelligible, une forme d'être stable, toujours identique à ce qu'elle doit être. Platon dit que nous devenons alors véritablement « nous-mêmes »¹⁴.

La *psukhé* a donc une structure complexe destinée à conditionner une forme d'ipséité viable par un jeu de relations avec ce qui n'est pas elle. Elle doit opérer à la fois une distanciation à l'égard du monde matériel, et une conformation à l'Etre intelligible par la « pensée ». De cette double relation dépend la viabilité d'une détermination ontologique qui fait de l'âme un être semblable à l'Etre intelligible, mais distinct de lui par nature, comme le montre l'utilisation récurrente de la notion de *soi-même*. Ce qui se retire « en soi-même », ou devient identique « à soi-même » est par définition distinct du reste du Réel. L'homme doit devenir semblable au dieu (*homoiôsis théô*) par la justice et la piété, avec le concours de l'intelligence¹⁵ ; mais il ne doit pas s'assimiler, au sens littéral du terme, à l'Etre intelligible. L'âme ne devient pas Forme intelligible à proprement parler ; elle engendre en elle, par la contemplation, une forme de vérité « semblable » à la Vérité absolue de l'Etre¹⁶. Elle a part à la Vérité en soi par un processus de participation¹⁷, résultant de l'« union »¹⁸ avec un Etre qu'elle n'est pas et ne devient jamais. Platon parle de parenté¹⁹, de « conformation » ou de « ressemblance » à « Dieu », selon les limites assignées à la nature de l'âme²⁰.

Si l'âme parfaite a bien une forme d'être spécifique, on doit dire qu'elle doit être à la fois semblable à l'Intelligible et lui rester dissemblable pour demeurer ce qu'elle est. Car si rien ne l'en distingue, elle devient une Idée et n'est plus une âme telle que Platon l'a définie dans le *Timée*. Elle doit entretenir, si peu que ce soit, un lien d'altérité avec l'Etre auquel elle participe. Mais la structure de l'âme, telle qu'elle est présentée dans le *Timée*, ne fait intervenir explicitement la relation d'altérité qu'au niveau inférieur, sensé réguler les rapports avec le monde matériel ; la relation avec l'intelligible n'est marquée apparemment que par le lien d'identité, puisqu'elle est symbolisée par la révolution du cercle du « Même ». Faut-il en

la métaphore de la vie sous-marine, symbole de la vie corporelle durant laquelle l'âme, privée de lumière intellectuelle, se recouvre de coquillage et de sable, en *République* X, 611 c / 612 a.

¹² *Phédon* 79 c : *aei hosautôs échei*.

¹³ *Phédon* 76 d : « [...] comme [la *psukhé*] s'apparente à cette réalité [qui demeure toujours identique à soi-même : l'Etre], elle s'attache toujours à elle quand, se trouvant isolée en elle-même, il lui est possible de la faire ; elle cesse d'errer, et dans le voisinage de ces réalités-là elle demeure identique à elle-même, du fait de son contact avec des objets qui ont ce même caractère. Cet état de l'âme, nous l'avons appelé pensée pure, n'est-ce pas ? ». *Phédon* 79 c : « Dans la proximité de ces êtres, (intelligibles), elle reste toujours semblablement même qu'elle-même (*aei hosautôs échein*), puisqu'elle est à leur contact. Cet état de l'âme, c'est bien ce qu'on appelle la pensée (*phronêsis*) ». Trad. M. Dixsaut.

¹⁴ *Phédon* 67 b : « par ce qui est vraiment nous-mêmes, nous connaissons tout ce qui est sans mélange, et sans doute est-ce cela le Vrai ».

¹⁵ *Théétète* 176 a.

¹⁶ *République* VI, 490 b : *gennêsas noun kai alêtheian*

¹⁷ *République* 486 e : *metalêpsis*.

¹⁸ *République* VI, 490 b : *hymené*.

¹⁹ *Phédon* 76 d.

²⁰ *Théétète* 176 a : *homoiôsis Theô kata to dunaton*. Voir aussi *République* VI, 500 d.

déduire qu'une telle structure est conçue pour faire émerger une forme d'être identique en tout point à l'Intelligible ? La réponse est évidemment négative.

Au plan théorique d'abord, le genre du « Même », tel qu'il est présenté dans le *Sophiste*, a bien une double implication : une chose n'est jamais simplement « même » qu'une autre ; elle est aussi « autre » que la chose à laquelle elle ressemble, et doit d'abord être « même » qu'elle-même pour exister en tant qu'être singulier²¹. Dans l'esprit de Platon, le genre du « Même » implique à lui seul un lien complexe d'identité et d'altérité, dont il faut tenir compte en lisant le *Timée*²².

Au plan pratique, cette inévitable relation d'altérité entre l'âme et l'Intelligible a des conséquences. La structure globale de l'âme humaine, telle qu'elle est décrite dans le *Timée*, en fait, comme celle de l'Âme du monde, un être composé, multiple par définition, dont la plénitude résulte de l'harmonie des mouvements qui animent ses différentes parties²³. En tant qu'être multiple, animé en permanence d'un double mouvement, elle ne saurait prétendre à l'immutabilité et à la simplicité qui caractérise l'Être intelligible. Elle n'est d'ailleurs pas éternelle par nature, mais par la volonté du démiurge²⁴. Car tout ce qui a été assemblé à partir d'éléments divers peut être dissout²⁵. Elle tient donc la permanence de son être, non d'elle-même, mais du lien constant qui l'unit à l'Intelligible²⁶. Bien que sa nature se stabilise, elle est au mieux immobile et non immuable ; elle reste protéiforme. Elle prend les déterminations ontologiques de la forme d'existence à laquelle elle se conforme : elle est agitée par des mouvements désordonnés et ignorante, menacée dans son intégrité lorsqu'elle se lie au sensible ; elle est stable, habitée par la vérité, vivant d'une vie véritable, pleinement réalisée en tant qu'entité spécifique lorsqu'elle s'unit à l'Intelligible, son « époux » légitime. L'identité à soi-même dont elle peut jouir a un prix : l'attachement constant à un Principe qu'elle n'est pas. Ce Principe est pour elle un Modèle ontologique : elle doit l'imiter ou s'y conformer.

Dire que l'âme doit demeurer identique à un Modèle qu'elle n'est pas pour coïncider avec elle-même, n'est-ce pas là énoncer une proposition paradoxale, si l'on s'en tient au cadre du platonisme originel ? En posant que l'âme doit être identique à l'Intelligible pour être identique à elle-même, Platon a dédoublé son pôle identitaire. Un tel dédoublement ne va pas

²¹ Voir l'exemple du mouvement, *Sophiste* 256 b, et plus largement le passage qui s'étend de 254 d à 259 b. On peut consulter la lecture qu'en donne N. Cordero dans son introduction à l'édition du traité, G-F, p. 53-54.

²² Ce qu'a fait Luc Brisson dans son introduction au *Timée*, p.36 : « toute réalité 'Est'. Considéré dans son rapport avec tout ce qu'il « n'est pas », cet être conserve son identité, ce qui donne origine à ce second concept fondamental, le « Même ». Mais son identité, cet être ne la conserve que parce qu'il est différent de tout ce qui n'est pas lui, parce qu'il est « Autre » que tout le reste ».

²³ *Timée* 37 b.

²⁴ *Timée* 40 d.

²⁵ Idem. Cet axiome, valable pour l'Âme du monde, l'est semble-t-il autant pour les âmes individuelles, fabriquées à partir d'un mélange moins pur encore (*Timée* 41 b)

²⁶ C'est le point d'orgue de l'argumentation du *Phédon*, en 103 e / 104 a. Platon fera tenir à Socrate un discours différent dans le *Phèdre*, 245 d, et suivants : « l'âme n'est ni quelque chose d'engendrée ni quelque chose de mortelle » ; elle est « principe de son propre mouvement ». Il pourrait ne pas y avoir contradiction entre le *Timée* et le *Phèdre*, mais l'expression de deux points de vue différents. Voir L. Brisson, introduction du *Timée*, Garnier-Flammarion, pp. 37-38 : l'âme est inengendrée temporellement (*agéneton*), mais « on doit la dire engendrée ontologiquement » ; « elle n'est pas [en effet] une forme intelligible ; elle n'est donc pas principe de son être » (L. Brisson).

de soi. En reprenant à notre compte un titre célèbre de Paul Ricœur, ne peut-on peut dire que la *psukhé*, ainsi définie, se doit d'être « soi-même comme un Autre »²⁷ ?

I. 1.1.B. Approches du paradoxe de l' « être en soi-même ».

Dans le *Sophiste*, Platon opère une distinction qui peut nous permettre de mieux cerner ce paradoxe :

Quelques choses s'énoncent en elles-mêmes et d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres²⁸.

La seconde catégorie préfigure le *relatif* d'Aristote²⁹. Nous utiliserons donc ce terme pour la désigner. Il semble que Platon ait utilisé le relatif pour prouver l'immortalité de l'âme dans un passage clef du *Phédon* :

- [...] non seulement la Forme mérite son nom, pour le temps de toujours, mais il y a aussi quelque autre chose [l'âme], qui, tout en n'étant pas la Forme en question, possède cependant toujours quand elle existe, le caractère propre à celle-ci. Ce que je te dis te paraîtra encore plus clair dans les exemples suivants : l'impair doit toujours, j'imagine, recevoir le nom que nous venons juste de lui donner ? Ou pas ?
- Evidemment.
- Est-il la seule réalité à être dans ce cas ? [...] Ou n'y a-t-il pas une autre chose qui, sans être ce qu'est l'impair lui-même, doit cependant, en plus de son nom à elle, être toujours appelée de ce nom, « impair », du fait que sa nature est telle que jamais elle ne peut se détacher de l'impair ? [...] à ton avis, est-ce qu'il ne faut pas toujours le désigner à la fois par son nom à lui et par celui de l'impair, qui pourtant n'est pas identique au trois ? (103-d / 104-a)

Le trois n'est pas l'impair mais participe de l'Impair en soi ; il ne saurait être le trois sans le lien qui l'unit à l'Impair. L'âme n'est pas non plus la Vie en soi mais participe de la Vie ; elle ne saurait être une âme sans y participer³⁰. Si l'on considère que la caractéristique première de l'âme est d'être un organisme *vivant*, comme le fait Platon, on peut dire qu'elle

²⁷ *Soi-même comme un autre*, « L'ordre philosophique », Seuil, Paris, 1990. Nous reprenons le titre de Paul Ricœur en lui donnant une signification différente de celle que lui donne l'auteur (« l'autre » en question étant ici l'Intelligible, et non le « soi » comme l'envisage le philosophe contemporain, qui désigne dans cette phrase le lien que le sujet entretient avec lui-même).

²⁸ *Sophiste* 255 d

²⁹ *Catégories*, 7 : « On appelle relatives ces choses dont tout l'être consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autre chose, ou se rapporter de quelque autre façon à autre chose ». Trad. J. Tricot, Vrin, Paris 1997, p.29.

³⁰ Platon exploite l'analogie en *Phédon* 106 c : « D'après ce que nous avons dit, elle ne pourra pas recevoir la mort et ne sera jamais une âme devenue morte - pas plus, nous l'avons dit, ce qui est trois ne pourrait être pair, et pas d'avantage ce qui est impair ; ou que le feu ne pourrait être refroidi ... ». Ce recoupement avec l'exemple du nombre intervient après que l'auteur ait défini l'âme comme principe de vie du corps (105 c / e) ; l'analogie du nombre fait de l'âme un principe relatif, et immortel, puisque le nombre trois n'est pas l'Impair en soi mais reste par définition impair ; de même que l'âme est vivante mais n'est pas la Vie.

s'énonce ou se définit par rapport à la Vie en soi, qu'elle n'est pas à proprement parler : elle est une âme parce qu'elle est vivante, et elle est vivante parce qu'elle est unie d'une manière ou d'une autre à la Vie en soi. Elle peut donc recevoir le nom de ce qu'elle n'est pas, la Vie, de même que le 3 peut recevoir le nom d'impair.

La *psukhé* est par conséquent un être relatif, qui ne saurait être considérée en dehors du lien qui l'unit à son Principe. A l'inverse, on peut dire que l'Intelligible est un être absolu : il n'a pas besoin d'entretenir de relation avec autre chose que lui-même pour être identique à lui-même.

Cette relativité de l'être de l'âme est plus complexe qu'il n'y paraît, puisque l'âme entretient aussi avec son Principe une relation d'altérité : elle doit, d'une manière ou d'une autre se différencier de la Forme pour être *ce qu'elle est*. Le mot *psukhé* désigne bien une forme d'être spécifique, qui n'est pas « *psukhé* de l'intelligible » comme la soif est soif de quelque chose³¹. On doit dire alors que l'âme s'énonce aussi d'elle-même, d'une manière ou d'une autre. Le nom de « vie » s'ajoute au sien, sans l'abolir, comme le nom « impair » s'ajoute au trois.

On doit en conclure que l'âme s'énonce à la fois d'elle-même et par rapport à autre chose. On trouve des éléments allant en ce sens. Dans le *Phèdre*, Platon fait tenir à Socrate un discours qui semble contredire celui du démiurge : l'âme est dite inengendrée, principe de son propre mouvement, incorruptible, ne pouvant ni être anéanti ni venir à l'être³². Son lien de dépendance radicale à l'égard du Principe, souligné nettement par le démiurge du *Timée* (40-d), est ici occulté ; elle semble présentée comme un être absolu. Or dans la logique platonicienne, telle qu'elle nous a été transmise, il y a un paradoxe à dire qu'un être peut se définir à la fois comme relatif et absolu, à la fois s'énoncer par rapport à lui-même et à autre chose. On peut certes tenter de résoudre ce paradoxe³³, mais force est de constater que Platon lui-même ne l'a pas fait.

Ne peut-on envisager une troisième catégorie de l'être, qui n'est certes pas évoquée par Platon dans le *Sophiste*, mais qui découlerait naturellement du schéma du *Timée*. Ne peut-on dire que l'âme s'énonce à la fois d'elle-même et par rapport à autre chose ? N'est-ce pas la conséquence logique de sa condition d'être intermédiaire ? Platon ne prétend pas enfermer la totalité de l'être dans la division à laquelle il procède : « *Quelques choses s'énoncent en elles-mêmes et d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres* » ; le double indéfini rend la spéculation légitime. Mais une telle démarche a ses limites, qui nécessitent, pour être mesurées, de pousser plus avant la réflexion.

Si l'âme est à la fois une forme d'être relatif et absolu, si elle doit à la fois s'énoncer d'elle-même et par rapport à autre chose, on doit en conclure que l'Être intelligible n'est pas l'unique point de convergence de ses mouvements noétique et affectif. Si elle n'avait que l'Intelligible comme objet d'amour et de connaissance, l'identité à soi-même serait pour elle, paradoxalement, le fruit d'un unique mouvement visant exclusivement à la conformation à un

³¹ Des exemples de relatifs, et parmi eux celui de la soif, sont donnés par Platon en *République* 437 c / 438 b.

³² *Phèdre* 245 d / 246 b.

³³ Comme l'a fait par exemple Luc Brisson ; voir note 22, p. 39 de sa tradition du *Timée*, G.F., Paris.

modèle. Comment une chose pourrait être identique à elle-même par le simple fait de se conformer par la pensée à ce qu'elle n'est pas ? Un mouvement tourné vers soi, ayant une fonction auto constitutive doit équilibrer le mouvement qu'elle entretient vers son Modèle ; de cet équilibre dépendrait l'émergence d'une forme d'ipséité viable. Un mouvement dont Chrysippe, et plus tard Plotin, souligneront l'évidente nécessité :

La tendance première de l'être vivant, selon les Stoïciens, va à la conservation de soi, parce que, dès l'origine, la nature l'a accordé avec lui-même, comme le dit Chrysippe, dans le premier livre de son traité *Des fins* : ce qu'il y a de plus propre à chaque vivant, c'est la constitution et la conscience de cette constitution³⁴.

[...] tout être cherche non pas un autre mais soi-même, et sortir de soi n'est que vanité ou nécessité ; et tout être existe d'avantage, non pas lorsqu'il devient multiple ou grand, mais lorsqu'il s'appartient ; il s'appartient lorsqu'il est incliné vers lui-même [...]³⁵.

Ne peut-on déceler la présence d'un tel mouvement dans ce passage célèbre du *Phédon*?

Comme elle est apparentée à cette manière d'être (l'Intelligible), elle reste toujours en sa compagnie, chaque fois que, se concentrant elle-même en elle-même, cela lui devient possible. C'en est fini alors de son errance : dans la proximité de ces êtres, elle reste toujours semblablement même qu'elle-même, puisqu'elle est à leur contact. Cet état de l'âme, c'est bien ce qu'on appelle la pensée (*phrónêsis*) ?³⁶

Cette concentration en soi-même a bien ici une fonction auto-constitutive : elle est une tension unifiante, purificatrice, vers soi-même, permettant à l'âme de se détacher et se différencier de ce qu'elle n'est pas – le sensible –, et d'exercer l'activité qui lui est propre. Cette tension est la condition *sine qua non* de l'attachement à l'Intelligible. Les deux tensions coexistent-elles ? L'âme doit-elle simultanément se connaître et contempler son Principe pour accéder à l'unité ? Le mouvement vers soi-même a-t-il aussi pour fonction d'équilibrer la tension vers l'Intelligible, et de permettre l'émergence d'une forme d'ipséité viable, à la fois « conforme » mais distincte de son Principe ? N'est-ce pas la raison pour laquelle Platon évoque en une même phrase la concentration en soi-même et le « contact » avec l'Intelligible³⁷ ? Auquel cas il faudrait dédoubler le pôle identitaire de la *psukhê* : elle devrait à la fois se connaître elle-même et connaître son Modèle ontologique pour être *elle-même*.

Platon n'est pas explicite sur ce point. Et quand bien même il le serait, une telle hypothèse ne manquerait de poser des problèmes. Au plan ontologique d'abord. Si le mouvement vers soi coexiste avec la tension vers l'Intelligible, ce mouvement est nécessairement lui aussi de l'ordre de la pensée (*phrónêsis*), c'est-à-dire de l'intellection, puisque l'identité à soi-même est le fruit de « cet état de l'âme qu'on appelle la pensée ». Il faut alors accorder à l'âme le statut d'être intelligible, puisqu'elle se saisit elle-même par la pensée. Et si l'âme est un être

³⁴ *Vie et opinions des philosophes*, VII, 85. Cité et traduit par Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, T.1, p. 288.

³⁵ *Enn.* VI, 6, 1. Trad. Collective, Vrin, Paris, 1980, p.89.

³⁶ *Phédon* 79 d, trad. M. Dixsaut.

³⁷ Platon dit ailleurs que l'âme parfaite est « dans » l'Intelligible. *Timée* 52 c.

intelligible, comment pourrait-elle n'être pas purement et simplement une Idée ? Comment concevoir un objet intelligible qui ne soit pas l'Être intelligible ? Comment un être peut-il être *lui-même* par l'imitation d'un Modèle qu'il n'est pas ? Quelle peut être la consistance ontologique d'une forme d'être polarisé en un objet ?

S'il n'est pas aisé de comprendre, à partir des seuls éléments contenus dans les dialogues, comment se met en place l'équilibre identitaire d'une âme que Platon veut par définition distincte de son Principe, c'est que le problème de son statut ontologique est à notre avis bien réel. La façon dont Platon renouvelle son ontologie dans le *Sophiste* en révèle à notre avis toute l'ampleur.

Nestor Cordero a bien montré dans l'introduction de sa traduction du dialogue comment Platon avait en quelque sorte élargi le champ de l'être dans cette œuvre postérieure au *Timée*:

Dans le domaine de la connaissance, l'objet présuppose le repos (nous le savions déjà) *mais* le sujet, qui est l'intellect (donc, l'âme ; donc, la vie...), et qui introduit le mouvement, fait partie, lui aussi d'un *tout qui est* (249-c). Platon n'utilise plus l'expression « monde » ou « lieu (*topos*) intelligible » [...]. Certes les Formes sont intelligibles (*noetà*, 246-b), mais ces Formes intelligibles font partie maintenant d'un « tout qui est » (*to on kai to pan*, 249-d), ou, selon une formule si souvent citée, de l'« être total » (*to pantelos on*, 248-e). Il y a donc des réalités qui viennent d'être invitées à partager ce qui était le royaume exclusif des Formes, et ce domaine nouveau est plus « large », plus complet, car rien n'est exclu : c'est l'être total. [...] Dans ce nouveau tout réel, où les Amis des Formes et les Fils de la Terre peuvent siéger ensemble, car leurs « principes » - corps et Formes- y ont trouvés leur place, un *modus vivendi* nouveau vient de s'instaurer. [...] Tout ce qui est réel existe parce qu'il y a une puissance de communication réciproque (*dunamis koinonias*), c'est l'être³⁸.

N. Cordero cite ensuite un passage clef dans lequel Platon propose une nouvelle définition de l'être :

Je dis que ce qui possède une certaine puissance (*dunamis*), soit d'agir sur n'importe quelle autre chose naturelle, soit de pâtir –même dans un degré minime, par l'action de l'agent le plus faible, et même si cela n'arrive qu'une fois – tout cela, je dis, existe réellement (*ontos enai*). Et par conséquent, je pose comme définition (*horon*) qui définit les êtres (*tà onta*) que ceux-ci ne sont autre chose que puissance (*dunamis*)³⁹.

Si Platon accorde l'« être » aussi bien à l'âme qu'au monde matériel, en raison du rapport qui les unit et de la tension (*dunamis*) propre à chacune des composantes de ce « tout », il ne renonce pas pour autant à la hiérarchie qu'il avait instauré dans ses dialogues précédents entre ce qui est proprement intelligible et ce qui ne l'est pas. On peut même aller jusqu'à dire que les développements du *Sophiste* donnent un surcroît de cohérence à la théorie des Idées, malmenée dans le *Théétète* et le *Parménide*. Dans le *Timée*, en effet, Platon avait affirmé que le sensible « devient toujours sans être jamais », alors que l'Intelligible « est toujours sans jamais devenir » (28-a) ; comme le dit l'étranger du *Sophiste*, une telle théorie peut laisser

³⁸ *Le sophiste*, « Introduction », G-F, Paris, pp. 46-47.

³⁹ *Sophiste* 247 d / e.

croire qu'il existe une solution de continuité (*khôrismós*) entre les deux « mondes »⁴⁰. En élargissant le champ de l'être au sensible et à l'âme, l'auteur du *Sophiste* maintient une hiérarchie en évitant d'instaurer une rupture entre le Principe et ce qui en participe. L'âme, comme le sensible, fait partie de ce « tout qui est », car « nous communiquons avec l'existence réelle, qui [...] est toujours également identique à elle-même » ; et ce pouvoir de communiquer (*koinoneîn*) avec l'Intelligible assure de fait à l'âme une certaine consistance ontologique. Comme tout corps, elle tient son être de la « communication » qu'elle entretient avec les Formes, selon un mode qui lui est propre, le raisonnement⁴¹. Ainsi l'âme fait partie, au même titre que le sensible, de ce « tout qui est ». Au même titre que l'image, donc ; puisque le sensible est image...

Si Platon montre que le champ de l'être implique tout ce qui est en relation avec l'Intelligible, ce n'est pas pour donner à tout ce qui existe le statut d'Être. C'est pour montrer à la fin du dialogue que la sophistique, art du mensonge et de l'imitation, est possible⁴². La précarité du statut d'image, que l'auteur n'a cessé de dénoncer dans ses dialogues précédents⁴³ ne disparaît pas après le *Sophiste* qui, au contraire, en montre l'aspect le plus redoutable : l'image n'est pas une simple illusion ; elle *est* ; non pas le contraire de ce qu'elle imite, mais elle est différente de lui. On doit dire en effet qu'elle n'est pas néant mais « non-être », c'est-à-dire *autre* que l'être⁴⁴. S'il n'y a pas de véritable rupture entre les Formes et ce qui en participe, il faut néanmoins distinguer ce qui, dans le Tout, est « existence réelle » (l'Être intelligible) et l'*existence différente de l'existence réelle* (l'image), dont le lieu ontologique se situe quelque part entre le néant et l'Être absolu. Comment pourrait-elle différer de l'Être sans en être une image ? La notion d'identité à soi-même pose le problème de l'ipséité de l'âme. Où situer l'âme, dont l'identité à soi-même résulte d'un processus de conformation à ce qu'elle n'est pas ? N'est-elle pas également une image, c'est-à-dire un « non-être », une forme de vie qui tend à devenir sans cesse un Modèle qu'elle n'est pas ; n'est-elle pas, elle aussi, une entité devant compenser son perpétuel manque d'être par une tension permanente vers la Vie en soi ? En affirmant dans la *République* que la « vérité » et « l'intelligence » sont engendrées dans l'âme par la contemplation de l'Être, en précisant que l'âme goûte alors à la « vraie vie », parvient à l'identité à soi-même, caractéristique première de l'Être, Platon l'avait soustraite, de fait, aux affres de la condition d'image. Car ce qui est alors enfanté dans l'âme n'est pas une « image de la vertu » nous dit Diotime dans le

⁴⁰ Idem 248 a : « Passons maintenant aux [...] amis des Formes. [...] Vous établissez, d'une certaine manière, une coupure, et affirmez que le devenir est séparé de la réalité existante ».

⁴¹ *Sophiste* 248 b : « Et c'est par le corps – grâce à l'intermédiaire de la sensation – que nous communiquons avec le devenir, et c'est par l'âme – grâce à l'intermédiaire du raisonnement – que nous communiquons avec l'existence réelle, qui, selon vous, est toujours également identique à elle-même, tandis que le devenir est toujours différent ».

⁴² Pour la structure – complexe – et la finalité du dialogue, voir l'introduction de N. Cordero, *Sophiste*, G-F, pp. 22-27.

⁴³ J. Tate résume la conception platonicienne de l'image en ces termes : l'image est « l'aspect non substantiel de l'être. « Platon on imitation », *Classical Quarterly* 26, 1932, p. 162. Une telle définition s'applique cependant d'avantage aux textes qui précèdent le *Sophiste*. Il faut ensuite parler d'un « non-être » qui existe (*Soph.* 240-b). Voir la synthèse exhaustive de N. Cordero, « Le statut de l'image », Annexe II de la traduction du *Sophiste*, G-F p.285-290.

⁴⁴ *Sophiste* 257 b.

Banquet ; ce sont « des réalités véritables », puisque « c'est la Vérité que [l'âme] touche »⁴⁵. Mais Platon n'a pas expliqué pour autant comment cette forme de réalité véritable, de vérité et d'intelligence peuvent être vérité sans être la Vérité en soi, et conférer à l'âme une « existence réelle » dont l'altérité avec l'Intelligible ne sape pas les fondements.

L'identité à soi-même est atteinte lorsque l'âme est mise en relation explicite avec son Principe. Or si l'âme est « telle qu'en elle-même » par le contact avec l'Intelligible, qu'aucun homme ne voit explicitement la plupart du temps, on doit dire que l'identité à soi-même est pour elle une qualité qui s'acquiert et peut à nouveau se perdre ; l'âme jouissait de cette identité, l'a perdue, et peut à nouveau en jouir ; c'est donc, en quelque sorte, une qualité accidentelle au sens aristotélicien du terme. Mais on doit dire également, en adoptant un vocabulaire certes anachronique, que l'identité à soi-même est nécessairement pour l'âme une qualité essentielle : elle fait de l'âme une âme. Celle qui n'est pas identique à elle-même n'« est » pas à proprement parler une âme. Or on peut difficilement concevoir que l'identité à soi-même, qualité essentielle s'il en est, soit sujette à un tel degré de variation, étant perdue pour être acquise à nouveau.

Le problème de l'âme est central dans l'œuvre de Platon ; à double titre. Il l'est d'abord explicitement. L'auteur du *Phèdre* part du principe que l'homme ne jouit pas en cette vie de l'état pour lequel le démiurge l'a fait. Né pour vivre de la contemplation du Vrai, il se débat le plus souvent sans en avoir conscience dans le monde de la vraisemblance. L'enjeu des dialogues les plus marquants (*Phèdre*, *Banquet*, *Timée*, *Phédon*) est d'éveiller, par la dialectique socratique, le lecteur à sa propre condition et de lui donner les moyens d'opérer le constat de son aliénation, de manière à faire naître en lui le désir de s'unir à une forme d'être qu'il doit apprendre à concevoir avec les yeux de l'esprit. A ce titre on peut dire que le problème de l'âme, et plus précisément celui de l'aliénation, occupe une place centrale dans cette œuvre.

Mais ce problème en soulève un autre. L'ontologie qui sous-tend cette vision de l'existence pose des problèmes que Platon n'a pas abordés directement. Le discours socratique s'attache à éveiller l'âme à ce qu'elle est réellement : une forme de vie qui s'épanouit dans la relation à un Etre absolu. Mais quel est ce lien et quelle est cette vie, que Platon voulait à la fois différente de l'univers matériel et de l'Etre intelligible ? Dès lors que l'on se pose cette question, les problèmes se succèdent en cascade, et l'on devient soi-même un commentateur de Platon si l'on tente de les résoudre...

Comment concevoir un lien de similitude avec l'Intelligible assurant à l'âme une réelle consistance ontologique sans lui donner ni le statut d'Idée ni celui d'image, si problématique dans l'ontologie platonicienne ? Comment l'identité à soi-même, caractéristique de l'être « véritable », peut-elle être le fruit d'une évolution, d'un phénomène d'émergence ? Comment la connaissance de soi, en tant qu'être intellectuel, peut-elle ne pas remettre en cause le lien d'altérité qui unit la *psukhé* au monde des Idées, mais au contraire le fonder ? Quelle est l'ipséité de l'âme ? Enfin, comment une équation fondée sur le dédoublement du pôle

⁴⁵ *Banquet* 212 a.

identitaire peut-elle être viable ? Tels pourraient être les principaux aspects du problème surgissant dès lors que l'on s'interroge sur la nature de ce qui est visé par la notion « d'identité à soi-même » ou d' « être en soi-même ». Tels pourraient être les principaux aspects d'un problème inhérent à l'exemplarisme platonicien, que Platon lui-même n'a pas posé, et qui nécessite, pour être résolu, d'intenses spéculations. L'auteur du *Timée* a laissé à ses successeurs une équation identitaire dont les inconnues sont multiples et les conséquences troublantes. Ceci explique peut-être, en partie, l'immense fortune de cette œuvre, qui n'a pas manqué de susciter d'innombrables commentaires après la mort du maître.

I.1.2. Les implications nouvelles du concept d' « être en soi-même » : la solution plotinienne

Plotin utilise la notion d'*être en soi-même* pour définir cinq états différents, qui mettent en scène aussi bien la *psukhé* que le *Nous*. Une telle diversité de sens nous oblige à prendre en considération l'ensemble de l'édifice ontologique présenté par Plotin dans les *Ennéades*. Nous adopterons une perspective anagogique : partant du plus bas niveau de l'activité psychique, nous remonterons jusqu'au plus haut degré d'activité du *Nous*, en tentant de comprendre à chaque étape de ce mouvement quelles sont les implications données par Plotin à cette notion.

I.1.2.A. Etre une âme séparée de l'Intelligible

Plotin fait intervenir le mythe de Narcisse pour illustrer deux phénomènes distincts, deux états psychique qui ont en commun de rompre l'équilibre identitaire de l'âme et de faire intervenir la notion d'image. Le premier est celui de l'âme détournée du *Nous* et occupée uniquement par le monde sensible. Entraînée par les beautés des formes sensibles qu'elle perçoit dans la matière, elle « s'enfonce dans les profondeurs ténébreuses et hostiles à l'Intellect » et vit « avec les ombres »⁴⁶. La matière est en effet modelée à l'image de l'Intelligible ; elle en contient des reflets, des « ombres » pour reprendre les mots de Platon. Cette présence au monde sensible est le plus bas niveau de l'activité psychique.

Pierre Hadot a bien montré que ce mythe n'est pas utilisé par Plotin pour « illustrer une doctrine platonicienne assez banale : la réalité visible n'est que le reflet du monde des Idées » ; « la pensée de Plotin a [en effet] une dimension psychologique beaucoup plus profonde »⁴⁷. Le sensible est en effet engendré par l'Ame universelle. Ce processus de génération est le fruit d'une chute de l'âme lorsqu'elle se détourne de l'Intellect. L'Ame est en effet le reflet de l'Intellect. Lorsqu'elle se détourne de son Principe et se contemple elle-même, elle voit en réalité une image du *Nous*. Lorsqu'elle se complaît dans le rapport qu'elle entretient avec cette image qu'elle est, et dont elle ne saisit plus le caractère relatif, elle déchoît de son rang et engendre le monde sensible⁴⁸. Plotin utilise la notion de retrait en soi-même pour définir cet état (*pros autên*, *Enn.* V, 9, 3), qui est dans une certaine mesure un état d'aliénation⁴⁹, de rupture du lien noétique de l'âme avec son Principe, et paradoxalement, à terme avec elle-même, puisqu'en se concentrant sur l'image qu'elle est, elle finit par ne plus exercer l'activité intellectuelle qui lui conférerait unité et plénitude.

⁴⁶ *Enn.* I, 6, 8 (8). Cité par P. Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », dans *Narcisses*, Folio « essais », Gallimard, Paris, 1976, pp.137-152

⁴⁷ Idem, p. 151.

⁴⁸ *Enn.* V, 2, 1 et III, 9, 3. *Enn.* III, 9, 3 : « Lorsque [l'âme] tend vers elle-même [au détriment de son Principe, elle] produit une image d'elle-même (*eidôlon*) , sans réalité ». Plotin utilise le mythe de Narcisse pour illustrer cet état.

⁴⁹ *Enn.* III, 9, 3 : l'âme « tend vers elle-même », *pros autên boulomenê*. *Enn.* V, 1, 1. « D'où vient donc que les âmes ont oublié Dieu leur Père, et que, fragments venus de Lui et complètement à lui ; elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? Le principe du mal pour elles, c'est l'audace, la génération, la différence première, et la volonté d'être à elles-mêmes ». Trad. E. Bréhier.

I.1.2.B. Etre une âme « dans le *Nous* ».

Le mouvement inverse de celui de la chute de l'âme, permettant de remonter du sensible jusqu'à l'Intelligible, s'opère par un mouvement qualifié également de retrait « en soi-même » par Plotin. Le rayonnement du *Nous* engendre dans la sphère de l'âme des notions intelligibles, des *logoi*, qui sont les « traces » du *Nous*⁵⁰, et permettent à l'âme d'exercer l'activité discursive. Ce sont ces « raisons » que le sage devra atteindre en exerçant sa faculté discursive et en pratiquant la dialectique. Il opère donc un retrait « en lui-même »⁵¹ et atteint « la partie supérieure qu'il avait abandonnée »⁵² en se détachant de l'Intelligible. C'est à ce niveau de l'édifice ontologique que commence le lieu du « moi », car dit Plotin, « c'est là, surtout [au niveau supérieur de l'âme] que nous sommes nous-mêmes ; sans doute, tout ce qui a lieu auparavant [l'activité liée au corps] est à nous ; mais ce qui a lieu à partir de ce point constitue ce « nous », qui « d'en haut dirige l'animal »⁵³. Ce processus d'intériorisation est comparable au retrait en soi-même évoqué par Platon dans le *Phédon*. Le « soi » doit se détacher de ce qui est à *lui*, le « composé » ou « l'animal », c'est-à-dire ce qui en l'âme est en contact avec le corps, pour atteindre ce qui est proprement *lui* : le niveau intermédiaire de l'âme, située entre la pure contemplation et l'activité sensible. C'est le lieu de la connaissance discursive, de « l'opinion », où la conscience est en contact avec ces « empreintes » de l'Intelligible que sont les notions intellectuelles (*logoi*).

Cette concentration en soi-même fait écho au mouvement naturel de tout être, qui, pour Plotin, se maintient dans l'unité par une tension vers soi-même⁵⁴. A ce titre on peut dire qu'il est bien un mouvement auto-constitutif. Mais il n'en est que l'amorce, car le niveau de la connaissance discursive n'est pour le « soi » qu'une étape transitoire dans un processus global d'unification. L'âme est, à un troisième et ultime niveau d'activité, « dans le *Nous* », c'est-à-dire entièrement tournée vers le *Nous*⁵⁵. Le « soi » parvient alors au lieu où s'impriment ces notions intellectuelles par l'activité contemplative, et devient lui-même pure vision du *Nous*⁵⁶. Plotin dit en effet que le sage doit « s'assimiler complètement »⁵⁷ à ces notions intellectuelles, c'est-à-dire devenir lui-même, non pas un sujet voyant un objet, mais une pure vision du

⁵⁰ *Enn.* V, 3, 3 : La « partie pure de l'âme » reçoit « de l'Intellect les traces déposées sur elle ». Ces traces sont des règles de jugement permettant à l'âme d'avoir une activité rationnelle; elles font de l'âme « l'image de l'Intellect » (V, 3, 4).

⁵¹ *Enn.* III, 8, 6. C'est « vers lui-même que [le sage] regarde ; non seulement il tend à s'unifier et à s'isoler des choses extérieures, mais il est tourné vers lui-même, et il trouve en lui toutes choses ». Trad. E. Bréhier.

⁵² *Idem.*

⁵³ *Enn.* I, 1, 7. Trad. E. Bréhier.

⁵⁴ *Enn.* VI, 6, 1, cité p. 42.

⁵⁵ *Enn.* V, 3, 3 : « Considère donc, en cette âme divine, comme la partie la plus divine, celle qui est voisine de l'être supérieur après lequel et duquel vient l'âme [...] elle est une image de l'Intelligence [...]. Il faut concevoir l'âme qui est dans l'Intelligence, comme ne s'écoulant pas mais restant là-bas, tandis que l'autre à son existence propre. [...] c'est lorsqu'elle regarde dans l'Intelligence qu'elle a, à l'intérieur d'elle-même, ses pensées propres et qu'elle agit ». La notion d'être *en* quelque chose est à prendre au sens figuré, et non au sens local ; comme le rappellera Porphyre, *Symmikta Zetemata* cité p.58, l'être intellectuel est *en* quelque chose d'autre que lui en le pensant. L'expression est déjà utilisée par Platon, *Timée* 52-c.

⁵⁶ *Enn.* VI, 7, 35.

⁵⁷ *Enn.* III, 8, 6 : « Quand nous apprenons, les notions ne doivent pas nous rester extérieures, mais elles doivent s'unir à notre âme, jusqu'à l'assimilation complète »

Nous. Car ces notions sont les reflets de ce qui est vu par la *psukhé* à son niveau ultime d'activité, et le « soi » doit passer de l'appréhension du reflet du *Nous* dans l'âme, à la vision du *Nous* lui-même. C'est à ce niveau supérieur d'activité que s'opère la véritable « ressemblance » avec « Dieu »⁵⁸. C'est à ce niveau que la *psukhé* est véritablement « image » du *Nous*. La notion d'« être en soi-même » est utilisée par Plotin pour définir cet état d'unité psychique⁵⁹.

Un tel schéma nécessite de distinguer la *psukhé*, organisme multiple, structuré en trois niveaux distincts mais simultanés d'activité noétique (sensations, discours, intellection) et le « soi », ou la conscience, qui peut passer d'un niveau à l'autre selon qu'il remonte vers le Bien ou au contraire s'en éloigne⁶⁰. Le notion d'être « en soi-même » ou « à soi-même » est utilisée par Plotin pour définir chacun des états correspondant à ces trois niveaux : l'âme est « à soi » lorsqu'elle est entièrement tournée vers elle-même au détriment de l'Intellect, et fascinée par l'univers sensible ; elle est en elle-même lorsqu'elle est détachée de la matière et reliée à l'Intellect par les « notions », qui lui permettent de tenir un discours raisonnable et d'agir de façon rationnelle ; enfin lorsqu'elle est pure contemplation du *Nous*, unifié par sa tension vers le Bien.

Peut-on dire que les problèmes que nous soulevions en étudiant l'œuvre de Platon trouvent ici une solution ? On se souvient que l'une des difficultés inhérentes au schéma platonicien était de déterminer si la tension vers soi-même coexistait avec la tension vers le Principe. Il semble, à première vue, que Plotin ait bien concilié ces deux tensions.

Les trois niveaux d'activité de la *psukhé* coexistent en effet ; ils s'opèrent simultanément, et la conscience mouvante peut prendre corps en un niveau particulier, ce qui n'implique pas que les deux autres soient abolis. On peut dire ainsi que l'âme tend à la fois vers elle-même, en exerçant l'activité discursive, dont les notions intellectuelles inhérentes à sa propre substance constituent l'axe, et qu'elle tend à son niveau ultime vers le *Nous*. Cette permanence de l'activité supérieure de l'âme (contemplation), indépendante de la conscience, fait de l'identité à soi-même non pas le fruit d'un phénomène d'émergence, mais bien une qualité essentielle à part entière. Que le « soi » en ait conscience ou non, l'âme est toujours « dans le *Nous* » par la pensée, et la permanence de cette activité noétique, qui n'a ni début ni fin, donne à l'ensemble de l'édifice psychique une consistance ontologique.

Le processus par lequel le « soi » dépasse l'activité sensitive pour atteindre le lieu de la connaissance discursive est clairement pour Plotin un processus d'individuation. Car, dit-il, ce lieu de l'activité discursive est celui où « nous sommes nous-mêmes », ni matière, ni *Nous*, ni même une autre âme, mais *une* âme, un être déterminé ayant conscience de sa spécificité. Un

⁵⁸ *Enn.* I, 2, 3 : « L'âme ainsi disposée pense l'Intelligible et elle est ainsi sans passion. Cette disposition peut être appelée, en toute vérité, ressemblance avec Dieu (*homoiôsis*), »

⁵⁹ *Enn.* VI, 9, 11.

⁶⁰ *Enn.* VI, 7, 6 : « Et l'Homme dans l'Esprit, c'est l'Homme qui est avant tous les autres hommes [niveau de la contemplation]. Cet Homme illumine le second homme [niveau de l'activité discursive] et le second illumine le troisième [niveau de la sensation]. [...] Et chacun d'entre nous correspond par son être à l'homme selon la manière d'être duquel il agit, bien que chacun d'entre nous possède en lui tous ces hommes, et tout aussi bien ne les possède pas ». C'est-à-dire qu'il les possède en puissance et non toujours en acte (P. Hadot). Trad. de P. Hadot.

processus indispensable, car, dit Plotin, « il faut que chacun soit lui-même, que nos pensées et nos actions soient nôtres »⁶¹. Cette émergence de la conscience individuée au niveau intermédiaire dépend de l'activité supérieure, au niveau de laquelle le soi n'est pas en prise avec lui-même, mais vit dans la pure contemplation de l'Etre Total. Pour qu'une conscience individuée émerge au niveau intermédiaire, il faut qu'au niveau supérieur s'exerce une activité purement contemplative que l'on peut qualifier de *présubjective*, dans la mesure où elle ne s'accompagne pas d'une prise de conscience de soi en tant qu'être individuel⁶². Cette prise de conscience s'opère au niveau intermédiaire.

Par sa complexité même, cet édifice semble apporter de fait une réponse aux problèmes posés par l'équation identitaire platonicienne : l'équation du Phédon posait problème dans la mesure où il était difficile de déterminer exactement si la pensée de l'Intelligible et la conscience de soi en tant qu'être individuel coexistent. Plotin répond de fait à ce problème en distinguant plusieurs niveaux d'activité psychique coexistants : l'âme peut se connaître et à la fois penser le Nous en s'oubliant. Ce double mouvement simultané assure à la fois son identité avec l'Etre intelligible (niveau supérieur), et avec elle-même (niveau intermédiaire).

Mais on n'aura pas manqué de remarquer la présence du concept d'image à tous les niveaux de l'activité psychique. Ce concept, nous l'avons vu, n'était pas utilisé par Platon pour définir l'âme, mais semblait s'imposer logiquement. N'étant pas l'Intelligible, mais vivant de sa relation à l'Intelligible, elle ne pouvait n'en être autre chose qu'une image. Or dans la logique platonicienne, le statut ontologique de l'image implique une carence ontologique. C'est justement ce problème que Plotin soulève lui-même explicitement :

L'âme, elle, ne voit pas ce qu'elle possède ; en effet elle ne l'a pas engendrée elle-même ; elle est, elle aussi, une image, tout comme les raisons [séminales inhérentes aux êtres sensibles]. Mais Ce d'où elle est venue, est clarté, vérité et est à titre premier, c'est pourquoi Il est à lui-même et pour lui-même ; cette image, elle, si elle ne dépend pas d'un autre et n'est pas dans un autre, ne subsiste même pas - car 'il faut qu'une image, puisqu'elle dépend d'une autre chose, soit en autre chose' (*Timée* 52-c) - à moins de rester attachée à son modèle. C'est pourquoi elle ne voit même pas, parce qu'elle ne possède même pas une lumière suffisante, et s'il lui arrive de voir, c'est qu'elle a trouvé sa perfection en autre chose et c'est autre chose, non elle-même qu'elle voit⁶³.

En se connaissant lorsqu'il siège au niveau intermédiaire de l'activité psychique (connaissance discursive) le « soi » ne connaît qu'une image, un être purement relatif, issu d'un Principe que l'âme n'est pas⁶⁴. Il connaît en effet une beauté qui, bien qu'inhérente à la

⁶¹ *Enn.* III, 1, 4. Trad. E. Bréhier.

⁶² *Enn.* VI, 5, 12 : « Si tu es capable de l'atteindre, ou plutôt si tu es dans l'Etre universel, tu ne chercheras plus rien (...) tu ne dis plus de toi-même 'c'est cela que je suis', mais laissant le 'c'est cela', tu es devenu le tout [...] étant devenu quelqu'un à partir du non-être (lors de la chute depuis l'activité contemplative jusqu'à l'activité discursive), ce n'est pas le Tout qui est réalisé (au niveau discursif), mais tu le réalises quand tu abandonnes le non-être (lorsque l'âme est dans le *Nous*).

⁶³ *Enn.* V, 3, 8. Trad. B. Ham, Ed. Du Cerf, Paris, 2000.

⁶⁴ Voir aussi *Enn.* V, 3, 6 : « Cette pensée [de soi] existe en un sens dérivé pour l'âme, mais pour l'Intellect au sens propre. L'âme en effet se pense elle-même en tant qu'elle dérive d'un autre ».

propre substance de l'âme, est le fruit du rayonnement du Beau⁶⁵. Le statut d'image explique que l'âme soit définie dans ce passage comme partiellement et faiblement intellectuelle. Ainsi le véritable objet intellectuel, la vraie « lumière » que le soi atteint par la pensée au niveau ultime de l'activité psychique est déjà *Nous* et n'est plus *psukhé* à proprement parler. « C'est [alors] autre chose, non elle-même qu'elle voit ».

La plénitude de l'âme, la détermination subjective, le fait d'être soi-même et non autre chose, résulte de la pensée d'un Modèle ontologique qui n'est pas soi : elle « est en autre chose ». Or la plénitude de l'être est pour Plotin auto-suffisance, stabilité en soi-même par la coïncidence parfaite du sujet et de l'objet de la pensée⁶⁶. Il ne saurait y avoir de véritable identité à soi-même sans cette coïncidence noétique, cette forme ultime de connaissance de soi qui prend pour Plotin une valeur pleinement auto-constitutive. La perfection de l'âme est donc toute relative, au sens propre comme au sens figuré, puisqu'elle découle d'une relation noétique avec ce qui reste pour elle un Objet. Elle doit « rester attachée à [un] modèle » qu'elle n'est pas, sous peine de n'être plus. Qu'est-elle en propre ? Un reflet ? Comment un reflet pourrait-il être identique à lui-même ? Le lien d'altérité unissant l'âme au *Nous*, lien dont Plotin souligne par ailleurs le caractère indispensable à l'émergence d'une forme ipsité viable, prend en définitive un caractère rédhitoire : il rend impossible la coïncidence la véritable identité à soi-même.

On voit comment Plotin soulève ici le problème du statut ontologique de l'âme, et plus précisément celui de la relation d'image à modèle, que posait l'équation identitaire platonicienne. Le statut d'image, dont l'auteur souligne ici clairement l'incomplétude, doit être dépassé.

I.1.2.C. Etre *Nous*.

La solution proposée par Plotin au problème du statut ontologique de la *psukhé* consiste en une identification du « soi » avec le *Nous*, qui s'opère par le rejet de toute différenciation subjective⁶⁷. L'âme doit « être capable d'accueillir Dieu (*Theos*, c'est-à-dire le *Nous*) comme un autre soi-même »⁶⁸. « Notre moi [dit-il], avec ce qui lui appartient se réduit en effet à

⁶⁵ *Enn.* I, 6, 5 : les beautés intelligibles inhérentes à l'âme ne sont que « l'éclat du Nous ». *Enn.* V, 3, 3 : La « partie pure de l'âme » reçoit « de l'Intellect les traces déposées sur elle ». Ces traces sont des règles de jugement permettant à l'âme d'avoir une activité rationnelle; elles font de l'âme « l'image de l'Intellect » (V, 3, 4). La beauté de l'âme et ces notions intellectuelles sont donc à mettre sur le même plan.

⁶⁶ *Enn.* V, 3, 16.

⁶⁷ *Enn.* III, 8, 6 : « L'âme devient un Esprit (*Nous*), mais qui voit un autre objet qu'elle. C'est qu'elle n'a pas la plénitude, et qu'elle est inférieure au Principe qui lui est antérieur » Car, en réalité, « il n'y pas un point où l'on puisse fixer ses propres limites, de manière à dire : 'jusque-là c'est moi' » (*Enn.* VI, 5, 7). *Enn.* VI, 5, 12 : « Tu es venu près du Tout et tu ne t'arrêtes plus à une de ses parties ; tu ne dis plus de toi-même : 'c'est cela que je suis', mais laissant le 'c'est cela' tu es devenu le Tout ; déjà pourtant tu l'étais auparavant, mais parce que quelque chose d'autre s'ajoutait en toi avec le Tout, tu t'étais amoindri par cette addition : car ce n'étais pas une addition d'être (puisque tu ne pourras rien ajouter à l'être) mais bien du non-être ».

⁶⁸ *Enn.* V, 1, 11 : *hoion allon auton*

l'Etre ; nous remontons à lui comme nous en sommes d'abord descendu »⁶⁹. Ce processus est expliqué dans le traité V, 3 :

La faculté discursive ne sait-elle pas qu'elle est faculté discursive, qu'elle acquiert la compréhension des choses extérieures, qu'elle juge ce qu'elle juge, qu'elle le fait grâce aux règles présentes en elle qu'elle tient du *Nous*, et qu'il y a quelque chose de meilleur qu'elle, qui ne cherche pas, mais qui possède, bien sûr, totalement ? Et bien, ne sait-elle pas ce qu'elle est elle-même si elle connaît quelle est sa nature et quels sont ses actes ? Si donc elle dit qu'elle vient du *Nous*, qu'elle est seconde après le *Nous* et image du *Nous*, possédant tout en soi pour ainsi dire tracé [...] est-ce qu'il s'arrêtera donc à ce stade celui qui s'est connu ainsi lui-même ? Nous, en tout cas, usant d'une autre faculté, nous regarderons alors le *Nous* se connaissant lui-même, ou plutôt l'ayant saisi, si vraiment lui est nôtre et nous à lui, nous connaissons ainsi le *Nous* et nous-mêmes ; n'en est-il pas nécessairement ainsi si nous connaissons ce qu'est la connaissance de soi dans *Nous* ? On est devenu soi-même *Nous*, quand, laissant le reste de soi, on regarde ce *Nous* par ce *Nous*, on se regarde soi-même par soi-même. Exactement donc comme le *Nous* se voit lui-même⁷⁰.

L'accession à la plénitude de la vie intellectuelle s'opère en trois étapes : la première est la vision unifiante, par l'âme, d'un objet intelligible qui est à l'origine de son être : l'Idée de l'homme. Lors de cette première étape, durant laquelle le « soi » coïncide avec la partie supérieure de l'âme, la conscience est pure vision du *Nous*. On peut parler de *désobjectivation* : à ce niveau, la conscience n'a plus l'âme pour objet, mais exclusivement le *Nous*. La seconde étape de l'unification est une forme de *désobjectivation* de l'Archétype : on doit « être capable de recevoir Dieu comme un autre soi ». Le *Nous* n'est plus tout à fait un objet : il est un autre « soi ». Le processus atteint son paroxysme au cours d'une troisième étape : « nous » voyons le *Nous* « exactement comme le *Nous* se voit »⁷¹. Le « soi » accède à la sphère du *Nous*. La conscience ne siège plus alors dans une forme d'être individué, distinct du reste du Réel. Car le *Nous*, au niveau duquel nous accédons, est l'Universalité de l'être, l'ensemble unifié des Idées et des Raisons à l'image desquels le monde est modelé. Le « soi » accède à la Totalité⁷².

Par l'identification avec le *Nous*, le « soi » dépasse l'image et atteint le niveau de l'« Homme premier », qui est pur « logos » transcendant l'âme⁷³, Soi originel, Forme archétypale de l'homme⁷⁴. Il ne se connaît plus en tant qu'image ; dépassant la relation noétique de sujet à Objet, il se connaît comme le *Nous* se connaît lui-même, laissant derrière lui le monde de la différence. Doit-on en conclure que le moi psychique, personnel, disparaisse et que l'identification aboutisse à une assimilation pure et simple de la *psukhé* dans le Tout intelligible ? Doit-on, au contraire, en rester à une forme d'identification

⁶⁹ *Enn.* VI, 5, 7

⁷⁰ *Enn.* V, 3, 4. Trad. B. Ham.

⁷¹ Ces deux étapes (*désobjectivation* et *désobjectivation*) apparaissent souvent en une même phrase ; *Enn.* V, 8, 11 : « Tant que nous la voyons comme une chose différente de nous, nous ne sommes pas encore dans la beauté ; nous sommes dans le Beau que si nous sommes devenus le Beau lui-même ». *Enn.* V, 3, 8 : « Ainsi, une lumière voit une autre lumière. Ainsi, elle se voit elle-même ».

⁷² Cf. note 62.

⁷³ *Enn.* VI, 7, 5.

⁷⁴ Cf. G.J.P. O'Daly, *The Plotinus Philosophy of the Self*, Shannon, New-York, 1972, p. 60-61.

permettant au moi psychique de goûter par participation à la coïncidence parfaite avec soi-même ?

Bon nombre de passages laissent entendre que Plotin envisageait une réelle assimilation de l'âme dans le *Nous*⁷⁵. C'est d'ailleurs ce que l'on retiendra souvent de sa pensée⁷⁶. Mais il ne faut pas pour autant confondre les différents niveaux d'activité noétique, définis à l'aide des concepts traditionnels de *psukhé* ou de *Nous*. Ces différents niveaux coexistent, et ce que Plotin exprime parfois de façon problématique en évoquant une transformation de l'âme en Intelligence correspond plutôt à un passage du « soi » à un niveau supérieur d'activité noétique. Il est à cet égard significatif que Plotin utilise le plus souvent le pronom *hêmeis* pour désigner ce qui doit réellement s'assimiler au *Nous*; c'est bien le « soi » qui devient *Nous*, et non l'âme, que la conscience délaisse pour entrer dans une sphère ontologique et noétique supérieure⁷⁷.

Le *Nous* est ainsi le « soi » réalisé, car il ne doit pas être en relation avec un modèle ontologique pour exister. Il est en effet lui-même l'Archétype, le Modèle universel. L'acte de pensée de soi aboutit à ce niveau à une véritable coïncidence avec soi-même, car le *Nous* n'est pas soumis au décalage et à la distorsion qu'implique la relation à un Modèle qu'il n'est pas. Plotin utilise fréquemment la notion d'« être en soi-même » pour définir la plénitude du *Nous*⁷⁸. L'expression prend alors un quatrième sens : elle renvoie à l'unité du connaissant et du connu, à l'« autosuffisance » et à l'« autarcie » de l'Être⁷⁹, au niveau duquel se réalise pleinement l'identité à soi-même chère à Platon.

⁷⁵ Par exemple *Enn.* VI, 7, 35 : « elle est devenue *Nous* » ; VI, 5, 12 : « tu es devenu Tout »

⁷⁶ Dès l'Antiquité ; notamment Jamblique et Augustin ; voir p.61.

⁷⁷ Sur l'emploi de ce mot, voir G. O'Daly, *The Plotinus Philosophy of the Self*. 20-21. Pour la question de l'accession du « soi » au statut de *Nous*, voir p. 58 à 69. E. Bréhier, écrivait déjà en 1928 dans *La philosophie de Plotin*, p.p. 68-69: « notre moi, ce que nous sommes pour nous n'est pas adéquat à notre âme [...] Ainsi, malgré la logique du système de la procession, notre nature spirituelle subjective, si l'on peut dire, tend, chez Plotin, à se dégager de cette activité spirituelle transformée en chose qui est l'hypostase. Si les cadres de cette activité lui sont fournis par l'ordre même des choses, si elle ne les pose pas elle-même, elle n'en est pas du moins entièrement prisonnière, puisqu'elle peut s'y mouvoir ». L'aspect protéiforme du soi, sa possibilité de prendre forme à différents niveaux d'activité noétique est un point fondamental de la pensée de Plotin, souligné également par J. Trouillard, *La purification plotinienne*, 1955, p. 26 : « Le moi est partout, mais il est surtout ce qu'il veut être effectivement [...] le moi est curseur [...] il est polyvalence et oscillation perpétuelle ». E.R. Dodds, cité par G. O'Daly, *ibid.* p. 4, souligne l'originalité de Plotin en affirmant : « is not Plotinus the first to have clearly distinguished the concepts of soul and ego ? for him the terms are not coextensive ».

⁷⁸ *Enn.* VI, 4, 2 : le *Nous* est un être « tout emplî de lui-même, égal à lui-même, qui est dans l'être, et qui est donc aussi en lui-même ». V, 3, 7 : « il est tourné vers lui-même en lui-même » ; « l'Intellect est un acte demeurant en lui-même ».

⁷⁹ « *Autarkeia* ». Le concept d'autarcie revient sans cesse dans le traité V, 3 ; par exemple au chapitre 8 : « la vie et l'acte dans l'Intellect sont la première lumière, qui éclaire primitivement de son propre éclat, clarté tournée vers elle-même [...] vue par elle-même sans avoir besoin d'autre chose pour voir, autosuffisante à elle-même ». Voir aussi *Enn.* IV, 3, 18 (4).

I.1.2.D. Etre dans l'Un

Le *Nous*, dit Plotin, a besoin de lui-même, doit sans cesse se penser lui-même pour assurer son unité⁸⁰. Sa plénitude ontologique est donc le fruit d'un besoin constant d'être en permanence tourné vers soi. Elle implique par conséquent une différenciation de l'Etre qui doit se dédoubler et se prendre lui-même comme objet de pensée. Son « autarcie » est limitée : elle est conditionnée par la nécessité d'entretenir un rapport noétique avec soi-même. D'autre part, le *Nous* est dépendant d'un Principe qui n'est pas lui : l'Un situé au-delà de l'être⁸¹. Son autarcie est donc à la fois relative (le *Nous* est dépendant de l'Un) et limitée (il a besoin de lui-même).

Ces deux aspects de la vie de l'Etre (autarcie et dépendance à l'égard de l'Un) ne sont pas pour autant contradictoires. Pour tenter de comprendre la cohérence de ce schéma, il nous faut tenter d'appréhender les différents aspects de la vie du *Nous*. Ils correspondent pour Plotin aux deux phases de la génération du *Nous* à partir du Principe suprême. Ce processus de génération est expliqué notamment en V, 3, 11, lignes 1-16. Tout en respectant la continuité du passage, nous avons marqué les deux différents états du *Nous*, en distinguant l'état originel (1) de l'état différencié (2).

(2) Cet Intellect qui est multiple, quand il veut penser ce qui est au-delà [c'est-à-dire l'Un], c'est bien cet au-delà lui-même qu'il veut penser comme un, mais voulant le viser dans sa simplicité il ressort en saisissant toujours autre chose qui, en lui devient multiple ; en sorte

(1) qu'il s'est élancé vers [l'Un] non pas comme Intellect, mais comme une vision qui n'a pas encore vu, et

(2) cette vision est ressortie en tenant ce que justement elle rendait multiple,

(1) en sorte qu'elle a désiré de manière indéterminée une chose dont elle portait en elle une sorte de représentation et

(2) elle est ressortie en ayant saisi une autre chose qu'elle a rendue multiple en elle.

(1) Car encore une fois, elle a une esquisse de l'objet de vision ; sinon elle ne l'aurait pas laissé se produire en elle.

(2) Mais cette esquisse d'une, est devenue multiple et celle-ci, comme Intellect, a vu son objet, et alors elle est devenue une vision qui a vu. Elle est maintenant Intellect, quand elle possède cet objet, et elle le possède comme Intellect.

(1) Avant, c'était un simple désir et une vision sans empreinte.

(2) Donc cet Intellect a visé l'Un, et quand il a saisi, il est devenu Intellect. Il est sans cesse en manque et est devenu à la fois Intellect, substance et pensée quand il a pensé.

(1) Car avant, il n'était pas pensée, puisqu'il ne possédait pas l'Intelligible, il n'était pas Intellect puisqu'il n'avait pas encore pensé⁸².

Le *Nous* originel (1) est pur désir de l'Un. Plotin parle de *Nous éron*⁸³. Il est désir sans objet déterminé, vision non différenciée du Principe suprême : il ne voit pas l'Un comme un

⁸⁰ Plotin, *Enn.* V, 3, 13 : « Le principe absolument simple [l'Un] se suffit à lui-même et n'a absolument besoin de rien. Le principe de second rang [le *Nous*] se suffit aussi, mais il a besoin de lui-même ; donc il a besoin de se penser lui-même, car un être qui a besoin de lui-même, n'est satisfait que par lui-même tout entier et que s'il réunit tout ce qui le compose ; ainsi il s'unit à lui-même et sa pensée se tourne vers lui-même ». Trad. E. Bréhier.

⁸¹ *Enn.* V, 3, 17.

⁸² Trad. B. Ham, Cerf, Paris, 2000, pp. 76-77.

objet⁸⁴. Cette indifférenciation rend son activité implicite : il n'est pas une vision déterminée. N'étant encore que vision implicite, le *Nous* est à la fois une entité *pré-noétique* et *pré-ontique*⁸⁵ ; il n'a en lui qu'« une esquisse de l'objet de vision ». Ce caractère indéterminé du lien l'unissant à l'Un est la condition *sine qua non* de cette union. Car l'Un, Principe absolu situé au-delà de l'être et de la pensée ne saurait être l'objet de la contemplation. Il ne se laisse pas saisir par l'intelligence, ne constitue pas un objet aux contours définis.

Le désir du Bien entraîne le désir d'une connaissance différenciée, c'est-à-dire objectivée. Le *Nous* « vise » l'Un, tend vers lui comme on tend vers un objet et devient alors une « vision » différenciée, non de l'Un, mais de lui-même (2). Car le regard intellectuel ne pouvant atteindre ce qui est au-delà de la pensée, il se fixe en soi-même et donne naissance à une « vision » différenciée de soi-même. Le *Nous* n'a plus alors en lui une esquisse, mais il est devenu une « image » déterminée de l'Un⁸⁶. Cette image est le monde des Idées et des Formes intelligibles⁸⁷, unifié par la connaissance réflexive que le *Nous* exerce à ce niveau. Plotin parle de *Nous emphron*⁸⁸ ; c'est à ce niveau que le *Nous* jouit d'une autarcie relative, et vit dans l'identité à soi-même.

Le *Nous* déterminé par l'activité la pensée de soi est une image *substantielle* du Bien⁸⁹, et non comme l'âme, une image dénuée de réelle consistance ontologique. Il n'est pas en effet unifié par une relation de dépendance à l'égard d'un Etre ontologiquement supérieur, puisque l'Un est au-delà de l'Etre, et puisqu'il est lui-même l'Etre total. Il n'a pas de référent intelligible ; il est à lui-même son propre référent puisque c'est lui-même qu'il contemple. Mais il demeure une image dans la mesure où il est l'actualisation des pouvoirs de l'Un.

⁸³ *Enn.* VI, 7, 35.

⁸⁴ P. Hadot, introduction au *Traité* 50 (III, 5) au Cerf, p. 74 : « [Le *Nous* est] une 'energeia', c'est-à-dire un rayonnement, une « onde » qui émane du Bien, et qui se retourne vers sa source pour diriger à la fois un regard indéterminé et amoureux vers le Bien ».

⁸⁵ Voir G. O'Daly, *The Plotinus Philosophy of the Self*, p. 84. L'auteur, qui se place du point de vue de la remontée vers l'Un et non de la génération depuis l'Un, utilise les mots « hyperontic » et « hypernoetic ». Nous adoptons le point de vue inverse : le *Nous* n'est pas encore pleinement intelligible lorsqu'il baigne dans l'indétermination originelle.

⁸⁶ *Enn.* VI, 7, 15.

⁸⁷ P. Hadot, introduction au *Traité* 50 (III, 5), Cerf, p. 74 : « L'Esprit devient multiple, sans s'en apercevoir dit Plotin, parce que, comme Poros, il s'est 'appesanti d'ivresse', c'est-à-dire qu'il glisse peu à peu de l'ivresse mystique dans laquelle il reste encore dans un état d'unité indéterminé, à un état d'assoupissement, de pesanteur, de satiété, qui détourne son regard du Bien et le fait se retourner vers lui-même et vers les genres ou Idées ou Formes multiples qui définissent son rapport avec lui-même ». Voir notamment *Enn.* VI, 7, 35 : « D'une part l'Esprit possède la puissance pour penser grâce à laquelle il regarde ce qui est en lui-même, d'autre part, la puissance grâce à laquelle il entre en contact avec ce qui est au-delà de lui-même par une sorte de toucher réceptif. C'est selon cette seconde puissance que l'Esprit a commencé par être vision pure, puis, voyant quelque chose, il est devenu censé et il est devenu une chose une. Et la première puissance c'est la contemplation qui apparaît à l'esprit dans son état sensé. La seconde, c'est l'Esprit épris d'amour [...] s'épanouissant dans la jouissance, à cause de l'état de satiété dans lequel il se trouve. Et pour lui, être ivre d'une telle ivresse, cela est bien meilleur qu'une gravité plus décente ». Trad. P. Hadot. Voir le commentaire de ce passage par G. O'Daly, *Plotinus*...pp. 86-89, et le celui de P. Hadot dans l'édition du traité, (*Traité* 38, Cerf, p. 342-344). Plotin adopte ici un point de vue descendant, inverse à celui de la génération, adopté dans le traité III, 5, 7, par exemple.

⁸⁸ *Enn.* VI, 7, 35.

⁸⁹ *Enn.* VI, 7, 40. Il est une « image si grande qu'elle est elle-même substance ». Trad. P. Hadot.

En tant qu'image substantielle, il est une Vie bonne dont la bonté se fonde à la fois en lui-même (*kath'hekaston*) et en autre chose (*kath'allo*)⁹⁰ : le Bien en soi, l'Un. En reprenant la terminologie du *Sophiste*, on peut dire que le *Nous* est un être qui s'énonce à la fois par rapport à lui-même et par rapport à autre chose (l'Un). Ce double caractère explique pourquoi le niveau du *Nous emphron* doit lui-même être dépassé.

En effet, le *Nous* n'est parfait qu'en engendrant cette image substantielle ; il ne l'engendre qu'en se pensant lui-même, il doit l'engendrer en permanence pour que ses déterminations ontologiques demeurent. On peut donc parler d'une forme particulière de narcissisme, puisqu'il est constitutif de l'être même du *Nous*. Le *Nous* est essentiellement image du Bien ; lorsqu'il se contemple, il engendre une image et il est cette image, contrairement à Narcisse qui se perd dans la contemplation d'un reflet de son être. Plus le *Nous* contemple l'image qu'il est, plus il est parfait. Il ne doit pas se détourner cette image mais au contraire l'entretenir. Mais il est alors dépendant de cette image qu'il est dans l'obligation d'engendrer ; il doit en permanence « tourner autour de lui-même » par le mouvement de la pensée⁹¹. Le paradoxe devient ici vertigineux : se pensant lui-même pour demeurer dans l'Être, le *Nous emphron* est condamné au manque, puisqu'il n'atteindra jamais l'Un dans la mesure l'Un est au delà de la pensée ; pensée qu'il doit entretenir pour se maintenir dans l'être....Alors même qu'on le croyait définitivement dépassé par l'élargissement de la conscience au niveau du *Nous*, on retrouve ici, considérablement amplifié par le statut particulier du *Nous*, et par la singularité de sa relation à l'Un, le paradoxe qui frappait l'équation identitaire platonicienne. Le *Nous* est un être absolu ; mais il reste soumis au Principe qui lui est supérieur, et demeure par définition différent de ce Principe. Plus il est « en soi-même », plus il Est, et plus il est différent de l'Un situé au-delà de l'être. Le *Nous emphron* est donc à la fois le lieu où l'image est débarrassée de sa principale déficience – elle devient substantielle – et paradoxalement, le lieu où la différence entre l'image et le Réfèrent absolu de toute forme d'être (l'Un), apparaît avec le plus de netteté.

Le « soi » doit donc parcourir le chemin inverse de la génération, dépasser le niveau inférieur du *Nous* (la contemplation de soi) pour parvenir enfin à son niveau originel et trouver le « repos » dans l'indétermination noétique de l'Esprit aimant (*Nous eron*), aux confins de l'Être. Plotin emploie trois termes pour définir les effets de cette union du *Nous* avec l'Un : *extasis* (sortie de soi), *épidosis* (intensification de soi) et *haplôsis* (épanouissement de soi)⁹². Sortie des limites inhérentes à toute forme de détermination individuelle, noétique et ontologique ; épanouissement et intensification d'un « soi » qui n'est plus une forme d'être

⁹⁰ Idem. Ligne 14-15. Pour le problème de la ressemblance du *Nous* avec l'Un, voir le commentaire de VI, 7, 18 par P. Hadot, Plotin, *Traité 38*, Cerf, p. 278-283.

⁹¹ *Enn.* VI, 9, 10.

⁹² *Enn.* VI, 9, 11. Voir l'introduction de ce traité par P. Hadot, (*Traité 9*, Cerf) p. 50-51. P. Hadot justifie ainsi sa traduction – que nous reprenons – par ces mots : (Note. 217, *Traité 9*, p. 112) « Le mot *ἀπλωσις* doit s'entendre dans le même sens que le verbe *ἀπλουν*, cf. 38 (VI, 7), 1, 56 et 35, 26 ; 50 (III, 5), 9, 2, c'est-à-dire comme exprimant l'idée d'une diffusion, d'un déploiement, d'une expansion, d'un épanouissement ». Pour *épidosis* (note 218, idem) : « Sur cette traduction, cf. E.R. Dodds, p. 88, n. 2 qui préfère 'abandon' mais évoque la possibilité de traduire par 'expansion', en citant à ce sujet Aristote, *De anima*, II, 5, 417 b 7 (idée rendue ici par 'intensification') ».

individuée, ni même l'Être total, mais plus encore, par la présence *non objectivée* du Principe suprême:

10. Même ici-bas, deux centres qui coïncident sont un. Et ils ne redeviennent deux que lorsqu'ils se séparent. C'est la raison pour laquelle nous aussi maintenant, nous l'appelons 'autre'. C'est pourquoi aussi cet objet de vision est difficile à décrire. Car comment l'annoncerait-on comme 'autre', alors qu'au moment où on l'a vu, on ne l'a pas vu 'autre' mais 'un' avec soi-même ? [...]

11. Donc puisqu'ils n'étaient pas deux mais que celui qui voyait était un avec ce qu'il voyait, comme si ce qu'il voyait n'était pas vu par lui mais uni à lui, si celui qui voyait se souvenait de ce qu'il était devenu quand il était mêlé à celui-là, il aurait en lui-même une image de celui-là. Car il était 'un' lui aussi, il n'y avait plus de différence en lui-même par rapport à lui-même [...] il n'avait plus ni raisonnement ni quelque intellection que ce soit, et, finalement, il n'était plus du tout lui-même, s'il faut dire cela aussi, mais comme ravi, comme possédé paisiblement par un dieu, il était entré dans la solitude et dans un état de tranquillité parfaite, ne pensant d'aucun côté en son être propre, et ne tournant pas autour de lui-même, étant totalement en repos et, en quelque sorte, devenu le repos lui-même⁹³.

Le processus d'unification par la présence de l'Un est comparable dans une certaine mesure à celui qui permet au soi de passer du niveau de la *psukhé* à celui du *Nous* : l'Un doit être *désobjectivé* (il n'est plus un « autre », un objet de connaissance) pour que sa présence devienne effective, jusqu'au moment où le soi peut s'en « [tenir] à ce Seul, et [devenir] ce Seul » : *dei kai en monô stênai toutô kai touto genesthai monon*⁹⁴. Le soi « n'est plus du tout lui-même » ; il n'est plus « en soi-même » car n'a plus besoin de tourner autour de lui-même par le mouvement de la pensée ; il n'est plus « en un autre » parce qu'il ne contemple pas l'Un, situé au-delà de la pensée ; il est *soi*, purement et simplement, débarrassé de l'activité réflexive par la présence *hypernoétique* d'un Principe qui n'est plus un objet⁹⁵.

Cette relation si particulière unissant le « soi » à l'Un n'en est pas pour autant une assimilation pure et simple. Si Plotin refuse le qualificatif « autre », il distingue néanmoins l'Un et ce qui fait corps avec Lui, en ayant recours à une expression qui n'apparaissait pas jusque-là : l'Un est *un avec soi* (*hen pros heauton*⁹⁶). Être « un avec » n'est pas *être autre* ; mais cela implique une certaine forme d'altérité⁹⁷. L'image de la possession par le dieu et celle de la coïncidence des deux centres impliquent dans les faits une distinction entre les deux termes de cette union. Il semble donc qu'il n'y ait pas de véritable assimilation dans l'Un, mais bien une coïncidence qui permette au soi de goûter par une forme de participation à la frénésie de l'Unité parfaite. Sans pour autant priver de Référent un « soi » qui reste malgré tout dépendant de ce qu'il n'est pas, Plotin finit par s'affranchir de l'élément problématique de l'équation platonicienne : l'être « en soi-même » par la pensée de l'Autre ; termes qui impliquent tous deux la dépendance, le besoin, et le manque. Il n'y a plus ici de soi

⁹³ *Enn.* VI, 9, 10-11. Traduction P. Hadot.

⁹⁴ *Enn.* VI, 9, 9. Traduction P. Hadot.

⁹⁵ Idem : nous sommes présents à l'Un quand « nous n'avons plus d'altérité en nous ».

⁹⁶ P. Hadot comprend la préposition *pros* au sens d'être avec ; E. Bréhier traduisait « uni à nous ».

⁹⁷ Voir l'analyse de G. O'Daly, *The Plotinus Philosophy of the Self*, pp. 84-91.

individué par la connaissance réflexive ; il n'y a plus de pensée ; et l'Autre n'est plus tout à fait un autre.

Conclusion

La notion d'*être en soi-même* est à la fois beaucoup plus complexe et plus ambiguë chez Plotin qu'elle ne l'est chez Platon. Elle est complexe car elle est utilisée à la fois pour définir le moment où le « soi » se perd dans la matière, ou exerce au contraire une activité réflexive lorsqu'il évolue au niveau de la *psukhé*, ou encore, lorsqu'il évolue dans la sphère du *Nous*. Elle est plus ambiguë, car si la permanence *en soi-même* est synonyme d'une certaine forme de plénitude pour l'âme et surtout pour le *Nous*, elle est aussi pour Plotin le signe d'un double asservissement : à l'égard du « soi-même », qu'il faut sans cesse saisir par une activité noétique auto-constitutive, et à l'égard d'un Principe qui n'est pas soi. Double asservissement dont il faut s'affranchir. L'expression désigne toujours, comme chez Platon, un état de coïncidence ou d'identité à soi-même plus ou moins parfaite, mais elle est en définitive un état transitoire que le « soi » peut et doit dépasser pour enfin goûter à l'unité en s'unissant à l'Un lorsqu'il accède au niveau du *Nous éron*.

Il faut souligner cependant que Plotin intègre le schéma platonicien tout en le dépassant. L'âme à proprement parler est en effet pour Plotin une réalité intermédiaire, dont l'unité, l'identité à soi-même, est assurée à la fois par la tension vers un Principe distinct de la *psukhé* par définition et par la tension vers soi. Mais le philosophe alexandrin soulève lui-même la difficulté majeure de ce schéma en montrant que la relation d'image à Modèle, pourtant nécessaire à l'émergence d'un niveau psychique intellectuel, n'est pas viable pour le « soi ». Plotin soulève explicitement le problème de la relation d'image à Modèle, et lui apporte une solution radicale : l'identification avec le Principe supérieur ; que cette identification soit effective (le soi est *Nous*) ou simplement le fruit d'une relation désobjectivée avec le Principe supérieure (le *Nous éron* n'est pas l'Un mais fait un avec à Lui). A ce titre on peut dire qu'il y a dans son œuvre deux types de schéma : le premier, que l'on peut appeler schéma intermédiaire, met en scène l'âme dans le *Nous*, contemplant le *Nous*, et présente l'âme comme étant le domaine propre de la conscience. Le second type de schéma présente le « soi », c'est-à-dire la conscience, comme une réalité protéiforme pouvant évoluer dans les différents niveaux d'activité psychique et intellectuelle.

Le paradoxe de l'être en soi-même est non seulement soulevé clairement par Plotin lui-même, mais il se trouve réglé de fait par le phénomène d'élargissement de la conscience. L'accession du « soi » au niveau proprement intellectuel (*Nous*), mais surtout la relation désobjectivée que le *Nous éron* entretient avec le Principe suprême, règle de fait le problème majeur inhérent l'équation platonicienne : celui de la relation d'image à modèle. Cette « solution » au problème du statut ontologique de l'image ne respecte pas un principe auquel Platon semblait tenir : la limitation du domaine du soi à la sphère de la *psukhé*.

L'œuvre de Plotin est d'une grande cohérence ; mais elle est loin d'être univoque. Une lecture partielle en donnera une image tronquée. Nombreux sont les passages, et parfois même

les traités entiers, dans lesquels Plotin n'évoque pas explicitement l'accession du « soi » à des niveaux noétiques supérieurs, et l'identifie à la *psukhé*⁹⁸. Les textes les plus « spirituels », dans lesquels il expose le cœur de sa pensée, proposent également ce type de point de vue, car Plotin ne manque pas de tracer les limites nettes du vaste édifice ontologique dans lequel le « soi » protéiforme peut et doit évoluer. Dans les faits, l'âme n'est pas le *Nous* ; ce qui n'empêche pas le « soi » de devenir *Nous* et de s'unir à l'Un⁹⁹. Cette œuvre complexe est un inépuisable réservoir d'images, de concepts, et parfois de développements entiers que l'on peut isoler de leur contexte et utiliser à des fins toutes différentes de celles qui motivent le discours plotinien. On peut aussi bien montrer à partir de quelques traités ou de quelques paragraphes que l'âme est le domaine limité du « soi » ; comme on peut montrer à l'inverse que ce domaine s'étend à l'ensemble du Réel, ce que nous avons fait. La perspective que nous avons proposée, et qui est celle de nombreux commentateurs modernes, est à notre avis justifiée, parce qu'elle prend en compte les différents aspects de la pensée de Plotin. Mais il faudra toujours nous poser cette question fondamentale, que la recherche augustinienne, aussi bien contemporaine qu'historique, ne pose pour ainsi dire jamais : quel aspect de l'œuvre de Plotin, et non pas seulement quel passage des *Ennéades*, a pu réellement influencer le jeune Augustin ?

⁹⁸ On retiendra principalement les traités I, 2 (*Des vertus*), I, 6 (*Du Beau*), I, 7 (*Du premier Bien et des autres biens*), II, 9 (contre les gnostiques), V, 6 (*Ce qui est au-delà de l'Etre ne pense pas*) et VI, 6 (*Des nombres*)

⁹⁹ Par exemple *Enn* VI, 7 (*De l'origine des Idées, du Bien*), œuvre de la maturité comptant parmi les traités les plus longs et les plus complets laissés par Plotin. L'auteur propose un point de vue synthétique : l'ensemble de l'édifice ontologique est explicité et la totalité du processus d'unification du « soi » est exposé. C'est dans ce texte (par. 1 à 6) que l'on trouve le tableau le plus complet de la vie psychique ; l'identification à l'Intelligible n'est évoquée que plus loin. La différence entre les trois niveaux ontologiques (*psukhé*, *Nous*, Un) est expliquée clairement tout au long du traité.

I. 1. 3. Plotin, Porphyre et Jamblique : « solution » plotinienne et « tradition platonicienne »

Porphyre utilise principalement le concept d'*être en soi-même* pour évoquer l'activité noétique propre à la *psukhé* :

Les Etants intelligibles sont dans des lieux qui sont eux-mêmes intelligibles. Ils peuvent ainsi être ou en eux-mêmes ou dans les intelligibles qui leur sont supérieurs. C'est ainsi que l'âme est en elle-même lorsqu'elle raisonne, et dans le *Nous* lorsqu'elle exerce une activité intuitive¹⁰⁰.

La notion ne renvoie pas à un état de plénitude, mais à une phase intermédiaire pendant laquelle l'âme est à la fois détachée du sensible et séparée du *Nous*. L'expression prend alors un sens neutre : l'âme peut dépasser cet état et s'unir au *Nous* en exerçant l'activité intuitive, ou déchoir de cet état et « se perdre dans l'imagination et la sensation »¹⁰¹, en cessant d'exercer l'activité discursive.

Dans la *Sentence* 40, Porphyre utilise la notion en un sens tout différent :

2. Si tu ne cherches plus, et si tu te tiens en toi-même et dans ta propre essence, tu deviendras semblable au Tout [...]. Ne dis plus 'c'est cela que je suis' car c'est en laissant le « c'est cela » que tu deviendras le Tout. [...]

5. A ceux en effet qui peuvent rentrer en leur propre essence par la pensée, et connaître leur essence et se retrouver eux-mêmes par la connaissance et la conscience qu'ils en prennent, selon l'identité du connaissant et du connu, à ceux qui sont ainsi présents à eux-mêmes, l'Etre est aussi présent¹⁰²

Ce texte est probablement un commentaire libre d'*Enn.* VI, 5¹⁰³. Un passage du *De abstinentia* semble indiquer que Porphyre évoque ici le même type de processus que Plotin :

29, 3. Notre fin à nous c'est d'obtenir la contemplation de l'Etant. Lorsque celle-ci est obtenue, elle réalise, dans la mesure de notre possibilité, l'union de nature entre le contemplant et le contemplé. 29, 4. Car ce à quoi l'on fait retour (*anadromê*) n'est autre que le soi essentiel (*ton ontôs heauton*) et ce à quoi l'on s'unit de nature n'est autre que sa personne essentielle (*pros ton auton ontôs sumphusis*) Or notre personne essentielle, c'est l'Intellect, de sorte que la fin est de vivre selon l'Intellect. [...]

30, 6. [...] nous étions des essences intellectuelles (*noeraî ousiai*), et nous le sommes encore si nous nous gardons purs de toute sensibilité et de toute irrationalité. Mais nous avons été enchaînés au sensible à cause, d'une part, de notre impuissance à rester unis à l'Intelligible¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Porphyre, *Symmikta Zetemata*, p.83 et 85, Dörrie, cité et traduit par P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, T.1. p. 191.

¹⁰¹ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, série Antiquité n. 32-33, Paris, 1968, p. 192.

¹⁰² *Aphormai* LX, Mommert, p. 36, traduction A. Solignac, en note 23 de l'édition des *Confessions*, E-A 13, p. 680-681.

¹⁰³ Voir le parallèle opéré par A. Solignac, idem p. 680.

¹⁰⁴ *De abstinentia* I, 29, 3-4 / I, 30, 6. Traduction J. Bouffartigue, Belles Lettres, p. 64-65.

L'interprétation de ce texte est problématique. On peut être tenté de comprendre cette « union de nature » comme une conformation par la contemplation¹⁰⁵. Le processus d'unification serait donc comparable à ce qu'il est chez Platon : l'âme doit se concentrer en elle-même pour passer de la dispersion à une certaine forme d'unité, puis contempler un Être distinct d'elle-même par essence, dont elle devient « connaturelle » par un phénomène d'imitation. Mais plusieurs indices, inhérents à ce qui nous reste des textes, et à ce que Jamblique et Augustin nous en disent, semblent montrer que Porphyre partageait les vues de Plotin.

En s'adressant à Porphyre, Augustin affirmera en effet dans *La Cité de Dieu* :

Vous avez [...] de l'âme intellectuelle, âme humaine après tout, une si haute idée qu'elle peut, selon vous, devenir consubstantielle à l'entendement du Père, en qui vous reconnaissez le Fils de Dieu¹⁰⁶.

Jamblique voyait dans cette possibilité de devenir « consubstantielle » à l'Intellect une confusion qui fait à ses yeux du discours de Porphyre (comme de celui Plotin) un discours contestable :

Il y en a qui définissent cette substance en sa totalité comme homéomère, identique et une [...] qui de même installent dans l'âme particulière le monde intelligible, les dieux, les démons, le Bien et toutes les réalités supérieures, et qui déclarent que tout se trouve pareillement en toutes, bien que pour chacune, d'une manière appropriée à son essence. De cette opinion relève Numénios, sans conteste, Plotin aussi, bien qu'il ne la professe pas absolument ; Amélius y incline sans s'y fixer ; Porphyre lui est en doute à son sujet : tantôt il s'en sépare avec véhémence, tantôt il y adhère comme à une doctrine transmise depuis le commencement. Selon cette opinion donc, l'Âme ne diffère en rien de l'Intellect, des dieux et des genres supérieurs, du moins en ce qui regarde la substance totale de l'Âme. Maintenant, en vérité, la doctrine qui du moins est opposée à la précédente fait de l'Âme une entité à part, en ce qu'elle est née seconde après l'Intellect selon une autre hypostase, et regarde ce qui, de l'Âme, est accompagné de l'Intellect comme suspendu à l'Intellect, avec la faculté d'exister en propre d'une manière indépendante [...].¹⁰⁷

La doctrine opposée à celle que Plotin et Porphyre professaient « parfois », établit l'âme dans un lien de dépendance à l'égard d'un Principe qui n'est pas elle ; elle est présentée comme une « doctrine » émanant d'une tradition remontant à Pythagore, Platon et Aristote, et regroupant « tous les Anciens »¹⁰⁸. La doctrine de Plotin et de Porphyre, bien qu'équivoque,

¹⁰⁵ Comme le fait J. Bouffartigue dans son introduction du traité, idem, pp. XLIV-XLV et LVI-LVII.

¹⁰⁶ *De ciuit. Dei*, X, 19 : « uos certe tantum tribuitis animae intellectuali, quae anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternae illi menti, quem dei filium confitemini, fieri posse dicatis ». « Uos », c'est-à-dire Porphyre auquel s'adresse Augustin dans ce livre, et les autres « platoniciens ».

¹⁰⁷ Jamblique, *De anima* 365.W, traduit par J. Festugière, dans *La révélation d'Hermès trismégiste*, tome III, appendice I, pp.184-185.

¹⁰⁸ Nous citons la suite du texte : l'opinion opposée à celle de Numénios, Porphyre et Plotin « sépare aussi l'Âme de tous les genres supérieurs et lui assigne, comme définition propre de son essence, soit le moyen terme entre les genres divisibles et intelligibles [...] soit la somme totale des raisons des êtres, soit ce qui, après les Idées, est au service de Dieu pour la création du monde [...] C'est du côté de ces opinions que se tournent

est donc affiliée par Jamblique à une tradition marginale¹⁰⁹, précisément parce qu'elle tend à supprimer toute solution de continuité dans la structure de l'être intellectuel. Nous avons pu voir, en effet, que par le processus de *desobjectivation* et d'identification au Principe, le « soi », et non pas l'âme, devient *Nous*. Si Plotin a toujours rappelé que la *psukhé* n'est pas le *Nous*¹¹⁰, il en a fait un lieu de passage pour une conscience capable d'atteindre dans les faits la sphère du *Nous*. Aussi peut-on dire qu'il ne professe pas « absolument » la doctrine en question, qui tend à assimiler purement et simplement la *psukhé* et le *Nous*, mais qu'il s'y rattache d'une certaine manière en rendant possible l'identification du « soi » avec le *Nous*.

Ne trouve-t-on pas des traces de la contradiction soulevée par Jamblique à propos de Porphyre dans les textes que nous avons juxtaposés ? Dans le passage des *Sentences* que nous avons cité, Porphyre distingue nettement l'âme de son Principe : elle est soit « en elle-même » lorsqu'elle « raisonne », soit dans son principe lorsqu'elle le contemple. *Psukhé* et *Nous* sont bien pour lui comme pour Plotin des êtres distincts. Mais dans la *Sentence* 40 l'auteur présente le processus d'unification comme une forme de *desobjectivation* du principe, défini dans le *De abstinencia* comme « le Soi essentiel ». Si le *Nous* est le « Soi essentiel », ce pourrait être parce que nous pouvons accéder d'une manière ou d'une autre à son niveau en nous identifiant à lui, comme l'affirmait Plotin. Tous les éléments sont donc réunis pour que l'accession à ce qu'Augustin nommait – à tort – la « consubstantialité » de l'âme et du *Nous* soit possible. Mais contrairement à ce que Augustin pensait, il ne s'agirait pas alors d'une véritable transformation de l'âme en Intellect, mais plutôt d'un dépassement du niveau psychique par le « soi » évoqué dans la *Sentence* 40 (« tu »).

Aussi peut-on expliquer la contradiction soulevée par Jamblique, en distinguant, comme chez Plotin, la *psukhé* du *hêmeis*. La réaction de Jamblique, tout comme l'affirmation d'Augustin, s'expliquerait par le fait que Porphyre, comme son maître, aurait eu des formules ambiguës et problématiques¹¹¹, destinées à rendre l'identification concevable en montrant qu'il n'existe pas de véritable solution de continuité dans la structure du Réel.

La doctrine des deux intellects, attestée chez Plotin et centrale dans la pensée de Porphyre, peut expliquer en grande partie cette ambiguïté¹¹². L'intellect propre à l'âme est pour Porphyre pure disposition à recevoir l'illumination du *Nous*¹¹³ ; il n'y a de différence entre les deux que celle qui sépare la puissance de l'acte¹¹⁴. Lorsque le *Nous*, intellect divin, agit

résolument [...] tant Platon lui-même que Pythagore, qu'Aristote et tous les anciens dont on célèbre, pour leur sagesse, les noms fameux ». Idem, p. 185.

¹⁰⁹ Selon E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome I, p. 418, « nous voyons au contraire, dans la direction de Jamblique, une véritable réaction contre l'esprit plotinien » ; p. 417 : « il veut distinguer [dans son traité sur l'âme] la pure tradition historique du platonisme des additions dont elle a été l'objet ».

¹¹⁰ Par exemple dans l'ensemble du traité V, 3, où Plotin distingue très nettement la connaissance réflexive de l'âme et celle du *Nous*.

¹¹¹ *Enn.* IV, 7, 10 : L'âme est « consubstantielle » (*homooousion*) à l'Intellect. *Enn.* III, 6, 6 : la partie supérieure de l'âme est « au rang des Formes ».

¹¹² L'ensemble de ce développement s'appuie sur l'étude de P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, série Antiquité n. 32-33, Paris, 1968, Tome 1, pp. 193-195.

¹¹³ Idem, p. 193.

¹¹⁴ Ibid, p. 195. P. Hadot : « C'est donc la potentialité qui distingue le plan intellectuel, propre à l'âme, du plan intelligible, propre à l'Intelligence ».

sur l'âme, il en résulte un accord et une harmonie conférant à l'âme unité et plénitude¹¹⁵; les notions gravées en l'âme sont en effet mises à jour par le rayonnement du *Nous*, qui permet à l'âme d'exercer l'activité intellectuelle évoquée dans les *Sentences*¹¹⁶. « Vivre selon l'Intellect »¹¹⁷ c'est donc être la matière de l'Intellect¹¹⁸. Jusqu'à ce point du raisonnement, l'âme n'est pas confondue avec son Principe, et l'on peut dire, comme tout platonicien *orthodoxe* - selon Jamblique-, que l'âme est « une entité à part », dont la partie intellectuelle est « suspendue » à l'Intellect¹¹⁹. Mais n'est-ce pas déjà mettre en place les éléments qui rendront l'identification possible ? La conscience ne peut-elle passer elle-même de la potentialité intellectuelle à l'Acte intelligible en s'unissant au *Nous* ? D'après Augustin et Jamblique, qui disposaient de beaucoup plus de textes que nous n'en posséderont jamais, la réponse est oui¹²⁰.

La pensée de Porphyre, comme celle de son maître, n'est donc pas univoque, en ce sens que deux types de schémas complémentaires y seraient mis en place. Le premier, qui apparaît surtout dans les œuvres destinées à un public débutant (*Lettre à Marcella*, *De abstinencia*), distingue l'âme de son Principe dans la mesure où le lecteur est censé opérer la première phase du « retour en soi-même », qui est une purification par la concentration dans la sphère propre à la *psukhé*. Porphyre adopte alors, comme son maître, des formules qu'un chrétien pourrait énoncer, et dans lesquelles il est question d'image, de conformation à l'Intellect par la contemplation¹²¹. La connaissance de soi est alors présentée comme possible au niveau de la *psukhé*, et le fait de se retirer dans un soi-même limité à l'âme prend une valeur auto-constitutive. La relation d'image à Modèle, rétablie par la purification, est donc, dans un premier temps, une expérience positive car elle est une étape indispensable dans le processus d'unification du « soi ». Mais dans les *Sentences*, qui s'adressent à un public plus averti, la plénitude est présentée comme résultant d'une *désobjectivation* du Principe et, pourquoi pas, d'un dépassement de l'état noétique et ontologique propre à la *psukhé*. On est alors « en soi-même », au vrai sens du terme, lorsqu'on exerce l'activité réflexive propre au *Nous*, et lorsqu'on cesse d'être une image non substantielle, un sujet voyant un Modèle ontologique.

Nous partirons du principe que Porphyre est dans une certaine mesure resté fidèle à ce qui fait la spécificité de la pensée de son maître.

¹¹⁵ Idem, p. 193.

¹¹⁶ L'âme est « dans le *Nous* lorsqu'elle exerce une activité intuitive » ; *Symmikta Zetemata* cité p. 60.

¹¹⁷ *De abstinencia* I, 29, 3.

¹¹⁸ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, p. 195.

¹¹⁹ Jamblique, *De anima* 365-x, cité page 61.

¹²⁰ La plus grande partie de l'œuvre de Porphyre est en effet perdue. Sur les cinquante-sept ouvrages qu'il aurait rédigés, seuls nous ont été transmis vingt et un traités qui sont souvent incomplets, ou qui ont été reconstitués à partir de citations qu'en ont fait d'autres auteurs (c'est le cas du *De regressu animae*, reconstitué par J. Bidez à l'aide des citations plus ou moins explicites qu'en donne Augustin dans la *Cité de Dieu*). Voir J. Bouffartigues, introduction au *De abstinencia* T.1, pp. XIII-XVII.

¹²¹ *Ad Marc.* 11 : « La philosophie enseigne que partout et totalement la divinité est présente ; c'est à elle que chez les hommes a été consacré un temple, la pensée, celle surtout du sage, ou plutôt elle seule ; l'hommage convenable est rendu à Dieu par qui a le mieux appris à le connaître ; et celui-là, naturellement, c'est seulement le sage, c'est seulement le sage, par qui la sagesse doit honorer la divinité, par la sagesse lui préparer dans son esprit un sanctuaire, en l'ornant d'une statue vivante, l'intellect, où Dieu a imprimé son image ». Trad. J. Bouffartigues.

I.2. Le paradoxe de l'être en soi-même dans les premiers dialogues d'Augustin

I.2.1. Une conception platonicienne de l'être en soi-même

On trouve dans les premiers dialogues l'équivalent du concept d'être en soi-même : « in se manere » (*De ord.* II, 6)¹²². La notion n'est pas explicitée et il n'est pas facile de déterminer d'emblée quelles en sont les implications précises. C'est pourquoi nous pensons utile de commencer par rassembler les éléments permettant de reconstituer dans ses grandes lignes l'équation identitaire qui sous-tend l'ensemble des premiers dialogues.

Le premier livre des *Soliloques*, dialogue contemporain du *De ordine*, offre à lui seul bon nombre d'éléments décisifs, qui laissent peu de doutes quant à la nature du lien envisagé par Augustin entre l'âme et son Principe. Nous commencerons donc par rassembler ces éléments, avant d'approfondir notre recherche en portant nos efforts sur le *De ordine* et le *De beata vita*.

I.2.1.A. L'âme et Dieu dans les *Soliloques* : une première équation identitaire

La relation de l'âme à son Principe est l'objet d'un important développement dans le premier livre des *Soliloques*. Augustin utilise l'analogie de la vision sensible pour mettre à jour cette relation :

Le regard aboutit à la vision de Dieu, qui en est la fin : non que le regard cesse d'exister, mais il n'a plus d' [autre] objet vers où se porter : et c'est en cela que consiste la véritable perfection de la vertu, la raison parvenue à sa fin, avec pour conséquence la vie heureuse. Or la vision même, c'est cette capacité à concevoir, qui est dans l'âme et qui s'achève par le concours du sujet concevant et de l'objet conçu, de même que pour les yeux, voir implique deux termes, le sens qui voit et l'objet sensible : supprimez l'un ou l'autre, impossible qu'il y ait vision¹²³.

¹²² *De ordine* II, 6 : « subtrahit in se ipsum » / « in se manens »

¹²³ *Sol.* I, 13. «Iam aspectum sequitur ipsa uisio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est uere perfecta uirtus, ratio perueniens ad finem suum, quam beata uita consequitur. Ipsa autem uisio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis uidere quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, uideri nihil potest. ». Trad. P. de Labriolle, Œuvres de saint Augustin, Etudes Augustiniennes, vol. V. P. De Labriolle n'a pas rendu le « amplius » ; nous avons cru bon de le faire en ajoutant « autre » ; de même nous avons traduit « intellectus » non pas par « conception » mais par « capacité à concevoir ».

Selon Olivier du Roy¹²⁴, Augustin évoquerait ici la coïncidence du sujet et de l'objet propre à l'acte de contemplation véritable selon Plotin¹²⁵. Il s'agirait donc de « mystique néoplatonicienne » et non de « psychologie »¹²⁶, car la « vision » en question serait proprement l'« Intellectus diuinus », équivalent augustinien du *Nous*¹²⁷. Augustin se serait donc inspiré de ce qui est au cœur de la pensée plotinienne : l'identification du sujet et de l'objet de la contemplation.

Cette lecture est à notre avis un contresens. La contemplation du Principe aboutit au contraire à la formation d'une « vision » différenciée dans la sphère ontologique propre à l'âme : « uisio qui in anima est ». L'exemple classique de la connaissance sensible, repris par l'auteur à la fin du paragraphe, rend évidente la distinction entre ce qui voit et ce qui est vu : dans l'acte de perception, non seulement le lien visuel mais aussi la distinction entre le regard et son objet demeure ; la vision n'est pas une transformation effective de l'œil en son objet, mais une mise en présence de l'objet à l'esprit par la formation d'une image dans le regard. Connaissance sensible et intellectuelle sont en cela comparables. Ainsi lorsque Augustin écrit : « quod nihil *amplius* habeat quo se intendat », il faut à notre avis traduire : « le regard n'a plus rien d'*autre* vers quoi se porter », et non comme l'a fait P. de Labriolle : « il n'a plus d'objet vers où se porter ». Le terme « *amplius* » joue ici un rôle fondamental, et nous oblige à voir dans cette « fin » de l'âme, non pas une identification du sujet dans l'objet de la vision, mais une mise en présence effective du Principe, qui devient enfin pour l'âme l'objet de la connaissance intellectuelle.

La comparaison avec la perception visuelle est développée plus loin, d'une façon qui tend à montrer précisément en quoi l'âme parfaite diffère de la Vérité divine :

Dieu est intelligible : intelligibles aussi sont ces démonstrations scientifiques, mais avec des différences capitales. En effet, la terre est visible, et aussi la lumière ; mais la terre ne peut être vue, si elle n'est éclairée par la lumière. Pareillement, ces démonstrations que nous livre la science, quiconque les comprend ne peut douter de leur absolue vérité ; mais il faut croire qu'on ne saurait les comprendre, si elle ne recevait les rayons d'un autre soleil qui leur est propre. Ainsi, comme dans le soleil on peut distinguer trois propriétés, à savoir qu'il existe, qu'il brille, qu'il illumine, de même dans ce Dieu très caché que tu veux comprendre, on peut distinguer aussi trois attributs : il est, il intelligible, il rend tout le reste intelligible¹²⁸.

L'âme n'a en elle que des notions, des « *disciplinae* », principes de son activité rationnelle. Mais elle n'est pas la Sagesse divine dont ces notions ne sont que le reflet ; il existe des

¹²⁴ *L'intelligence de la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Etudes Augustiniennes, Série Antiquité n. 27, Paris, 1966, pp. 143-147.

¹²⁵ Idem, p. 144.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Le *Nous* est en effet « vision » de soi-même pour Plotin ; cf *Enn.* V, 3, 8.

¹²⁸ *Sol.* I, 15 : « Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra uisibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, uideri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, uerissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est [ea] non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animaduvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo deo quem uis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi ».

différences importantes : « tamen plurimum differunt ». L'objet de ce développement est, entre autre, de montrer quelles sont ces différences.

Dans une « quaestio », incluse dans un recueil compilé quelques années plus tard¹²⁹, Augustin reprendra l'exemple de la connaissance sensible pour expliquer les modalités de la contemplation de Dieu, en des termes qui, à notre avis, ne laissent aucun doute quant à la nature du processus envisagé :

Qu'est cela qui prend la chose qu'il assimile ? C'est l'animal qui se nourrit. Qu'est cela qui est pris et assimilé ? C'est cette même nourriture. Qu'est cela qui est pris sans être assimilé ? C'est, pour les yeux, la lumière et le son pour les oreilles. Mais cela, l'âme le prend par le corps, mais qu'est cela qu'elle assume par elle-même et qu'elle assimile en elle ? C'est une autre âme, qu'elle rend semblable à elle-même en la recevant dans son amitié. Et qu'est cela qu'elle saisit par elle-même sans l'assimiler ? C'est la vérité. Aussi faut-il bien comprendre et ce qu'il est dit à Pierre : « Tue et mange », et ce qui est dit dans l'Évangile : « et la vie était la lumière des hommes »¹³⁰.

La Vérité n'est pas assimilée par l'âme; l'âme la « reçoit » (« accipere »). Cette réception s'opère selon un mode qui n'est certes pas explicité, et qui pose, nous le verrons, des problèmes importants, mais ce mode préserve la spécificité de l'être de l'âme dans la mesure où il n'implique en aucun cas une transformation de l'âme en Vérité divine¹³¹. Si l'âme parfaite accède, comme chez Platon, à une forme de vie « suprême et véritable », sa plénitude reste dépendante d'une forme de Vie qui n'est pas elle¹³²; elle demeure une « image » de son Principe, en accord avec le postulat fondamental de l'anthropologie chrétienne rappelé dans la prière liminaire des *Soliloques*¹³³.

Cette distinction ontologique entre l'âme et son Principe est également évidente lorsqu'on aborde cette relation, non plus du point de vue noétique, mais de celui du mouvement vital. La tension vers le Principe, par laquelle toute chose existe¹³⁴, est pour l'âme de l'ordre de l'affectivité : elle est « caritas », « amor ». Ce mouvement affectif conditionne la vision du Principe, qui permet à l'âme d'avoir part à l'être :

¹²⁹ La date de rédaction de chacune des quatre-vingt-trois « questions » est difficile à déterminer. Rassemblées tardivement (394), elles sont le fruit de conversations avec des « amis » (*Retract.* I, 26), qui l'ont poussé à exprimer son opinion sur différents sujets après son retour en Afrique (388).

¹³⁰ *De diversis quaestionibus*, quaest. 39 : « Quid est quod accipit eam rem quam commutat ut animal cibum? Quid est quod accipitur et commutatur ut idem cibus? Quid est quod accipitur et non commutatur ut oculis lux sonus auribus? sed haec per corpus accipit anima. Quid est autem quod per se ipsam accipit et commutat in se ut aliam animam, quam recipiendo in amicitiam sui similem facit? Et quid est quod per se ipsam accipit et non commutat ut ueritatem? Quare cognoscendum est et quid sit petro dictum: macta et manduca; et quid in euangelio: et uita erat lux hominum ». Traduction G. Bardy, Œuvres de saint Augustin, Etudes Augustiniennes, vol. 10, p.113, 115.

¹³¹ Augustin est très clair à ce sujet dans la première « question » : « omne uerum a ueritate uerum est; et omnis anima eo anima est, quo uera anima est. omnis igitur anima a ueritate habet, ut omnino anima sit. **Aliud autem anima est aliud ueritas**; nam ueritas falsitatem numquam patitur, anima uero saepe fallitur. non igitur, cum a ueritate anima est, a se ipsa est. Est autem ueritas deus. deum igitur habet auctorem ut sit anima ».

¹³² *Sol.* I, 1, 3 : « Deus uera et summa uita, in quo et a quo et per quem uiuunt, quae uere summeque uiuunt omnia ».

¹³³ *Sol.* I, 4 : « Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus, sub quo totum, in quo totum, cum quo totum est. Deus, qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam (*Gen.* I, 26), quod qui se ipse nouit, agnoscere ».

¹³⁴ *Sol.* I, 2. « Deus, per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse ».

Deus quem adtendere hoc est quod amare, quem uidere hoc est quod habere. Deus, cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit (I, 3)

La tension unifiante est bien un mouvement propre à la créature. Mais elle est aussi le fruit du rayonnement de la Sagesse divine :

Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia (I, 3).

Le concours entre le sujet et l'objet de la vision évoquée en *Soliloques* I, 13 est l'actualisation de la puissance intellectuelle de l'âme par le Principe divin¹³⁵. Le phénomène de vision est donc le fruit d'une synergie, d'un accord du mouvement de l'âme avec le mouvement rayonnant de la Sagesse qui l'ordonne à Elle. Il n'implique pas que l'objet de l'amour (la Sagesse) soit directement infusé en l'âme pour la mettre en mouvement. L'« inhabitation en Dieu » (« in Deo habitare »), notion récurrente dans la prière liminaire des *Soliloques*¹³⁶, est bien une union entre deux être distincts, qu'unit le lien de la pensée et de l'amour. Dans le *De ordine*, Augustin utilise abondamment la métaphore de l'amant et de l'« époux »¹³⁷ pour définir cette relation. Une telle comparaison implique logiquement une distinction avec l'objet aimé. En plus de l'âme et du corps, il faut « un *autre* élément qui rende l'homme parfait »¹³⁸. Cette relation implique que le lien de l'amour subsiste en permanence pour unir deux réalités distinctes; c'est justement l'un des buts d'Augustin en *Sol.* I, 12-14, que de montrer, conformément à l'enseignement de Paul, que la vertu de « caritas » est nécessaire pour assurer la permanence de la vision différenciée, même en l'autre vie.

I.2.1.B. Un processus d'individuation

Notre étude préliminaire a montré qu'Augustin concevait d'emblée la relation à Dieu comme une relation objectivée et différenciée. Il n'est pas question d'identification au Principe. On peut donc s'attendre à ce qu'il limite les implications de la notion d'« être en soi-même » à celles que lui avait donnée Platon. C'est en effet le cas. Les interlocuteurs du *De ordine* vont même jusqu'à adopter la terminologie du *Phédon* :

¹³⁵ A cet égard, ce passage fondamental des *Soliloques* (I, 13) ne doit pas être mis en parallèle avec *Enn.* V, 3, 4, mais avec *Enn.* III, 5, 2/3. Plotin y décrit en effet l'émergence de la vision, qui naît de la rencontre entre l'amour de la *psukhé* et son objet ; il met lui aussi l'accent sur le rôle de l'Acte divin dans cette « rencontre ». Ce texte sera commenté plus loin.

¹³⁶ *Sol.* I, 3

¹³⁷ *De ordine* I, 24 : « Alios autem uiros uel, ut uerius loquamur, alias animas, dum hoc corpus agunt, iam thalamo suo dignas coniux ille optimus ac pulcherrimus quaerit, quibus non uiuere sed beate uiuere satis est ». Pour l'origine et l'exploitation de cette métaphore à la fois biblique et néoplatonicienne, voir p. 133.

¹³⁸ *De beata vita* 2, 7 : « Ergo duo ista, inquam, esse non dubitas, corpus et animam, sed incertus es, utrum sit aliud, quod ad complendum ac perficiendum hominem ualet. ». L'objet du *De beata vita* est de montrer que cet « autre » élément est Dieu (cf 4, 35).

Mais cependant les espèces de haillons et de dépouilles, pour ainsi dire, dont il s'est purifié et d'où il s'est retiré en lui-même, sont dans la dépendance de cette âme ou, s'il faut parler de cette âme en totalité, sont assujetties et soumises, du moins, à la partie de l'âme à laquelle seule convient le nom de sage [...]. Ainsi ce sage saisit Dieu et jouit pleinement de celui qui demeure éternellement, dont on n'attend pas qu'il soit et dont on ne craint pas qu'il fasse défaut, mais qui est toujours présent par le fait même qu'il est vraiment. Immobile et demeurant en lui-même, le sage veille en quelque sorte sur le pécule de son esclave, pour qu'en serviteur honnête et soigneux, il s'en serve bien et le conserve avec parcimonie¹³⁹.

Ce passage est proche de *Phédon* 79 c¹⁴⁰. Comme Platon Licentius évoque, d'une part l'immutabilité de l'Être divin, et d'autre part la stabilité et l'unité ontologique à laquelle l'âme accède par sa mise en relation noétique avec le Principe. Les termes utilisés dans les deux textes sont assez proches : la permanence en soi-même est comparable à l'identité à soi-même évoquée par Platon, et les deux textes évoquent un mouvement de purification à l'égard du sensible. Cette purification s'opère dans les deux cas par un retrait (« subtrahit »), un recueillement, un effort de stabilisation dans ce qui fait la nature propre de l'âme¹⁴¹. Comme Platon, Licentius accorde à l'âme les attributs de l'Être, au sens platonicien du terme (immobilité et permanence), une fois qu'elle est établie en relation noétique avec l'Intelligible. La *saisie* de Dieu (« amplectitur Deum ») s'opère par l'intellect propre à l'âme, de même que le « contact » de la *psukhé* avec l'Être se réalisait selon Platon par la « pensée » (*phronêsis*).

Ce texte montre que le débat s'inscrit dans une perspective assez nettement platonicienne. Mis au pied du mur par Augustin, qui souhaite lui faire accepter l'idée que l'homme ne se limite pas à l'esprit et à l'éternité, Licentius oppose au maître du jeu un portrait du « sage » qui, à notre avis, en appelle assez clairement à l'autorité du Père de la dialectique. Mais Augustin ne se contente pas de faire réciter à ses disciples leur leçon de philosophie platonicienne. Dans l'échange qui a immédiatement précédé le texte que nous venons de commenter, les interlocuteurs ont fait intervenir des notions qui permettent d'approfondir et de compléter le schéma du *Phédon* : « être avec Dieu » et « être avec soi-même » :

[Licentius] : 'Quiconque ne connaît que ce qu'il atteint par le sens corporel, non seulement me semble-t-il, n'est pas avec Dieu, mais il n'est pas même avec lui-même'. [...]

¹³⁹ *De ordine* II, 6 : « [...] tamen quasi quaedam, ut ita dicam, sordes atque exuviae, quibus se ille mundavit et quasi **subtrahit in se ipsum**, ei animae serviunt uel, si tota haec anima dicenda est, ei certe parti animae serviunt atque subiectae sunt, quam solam sapientem nominari decet. [...] Ille igitur sapiens amplectitur Deum eoque perfruitur, qui semper manet nec expectatur, ut sit, nec metuitur, ne desit, sed eo ipso, quo uere est, semper est praesens. curat autem immobilis et **in se manens** serui sui quodammodo peculium, ut eo tamquam frugi et diligens famulus bene utatur parceque custodiat ». Traduction J. Doignon, E-A 4/2 ; pp.177-179.

¹⁴⁰ *Phédon* 79 c : « Dans la proximité de ces êtres, (intelligibles), elle reste toujours semblablement même qu'elle-même (*aei hos autôs échein*), puisqu'elle est à leur contact. Cet état de l'âme, c'est bien ce qu'on appelle la pensée (*phronêsis*) ». Trad. M. Dixsaut.

¹⁴¹ *De ordine* I, 3 : « Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in se ipsum **colligendi** atque in se ipso **retinendi** ».

[Trygetius] : Sentir est une chose, connaître en est une autre. C'est pourquoi, si nous connaissons quelque chose, je pense que cela est saisi par la seule intelligence et n'est compris que par elle. D'où il s'ensuit que, si ce que le sage connaît en le comprenant est avec Dieu, la totalité de ce que le sage connaît peut être avec Dieu'. Licentius, ayant approuvé ce qu'il disait, suggéra autre chose, que je ne pourrais en aucune manière dédaigner. Il dit en effet : 'Le sage par lui-même est absolument avec Dieu, car c'est aussi lui-même qu'il comprend. Cela découle de ce que j'ai appris de toi, c'est-à-dire qu'est avec Dieu ce qui comprend Dieu »¹⁴².

L'expression « être avec Dieu » est probablement d'origine porphyrienne¹⁴³. D'autre part, Porphyre distinguait nettement l'activité propre à l'âme lorsqu'elle est séparée de l'Intelligence, et l'acte de contemplation :

Les Etants intelligibles sont dans des lieux qui sont eux-mêmes intelligibles. Ils peuvent ainsi être ou en eux-mêmes ou dans les intelligibles qui leur sont supérieurs. C'est ainsi que l'âme est en elle-même lorsqu'elle raisonne, et dans le *Nous* lorsqu'elle exerce une activité intuitive¹⁴⁴.

L'âme est soi en elle-même, soit dans le *Nous*, et non les deux. Il s'agit pour lui, conformément au schéma plotinien, de deux niveaux d'activité noétique différents. Cette distinction disparaît dans le texte que nous commentons : un seul verbe, « intellegere », est employé. De plus, la connaissance réflexive est pour Licentius pleinement auto constitutive, ce à quoi elle ne saurait prétendre dans la logique plotinienne¹⁴⁵. La structure de la phrase montre que le sage est « avec lui-même » dès lors qu'il connaît Dieu : « Sapiens prorsus ipse cum deo est; *nam et* se ipsum intellegit sapiens ». Ce n'est donc pas une simple prise de conscience de soi précédant la connaissance de Dieu qui le rend véritablement présent à lui-même, mais une forme de connaissance réflexive, à caractère proprement intellectuel, étroitement conditionnée par la vision du Principe. Connaissance de soi et de Dieu s'opèrent donc simultanément, et elles jouent un rôle d'égale importance dans le processus d'unification de l'âme, sans qu'il soit pour le moment possible d'en dire plus. Laquelle est première dans l'ordre des causes, de quelle manière la connaissance de soi est conditionnée par la vision de Dieu, quel est le véritable objet divin de cette vision (la Forme de l'âme en Dieu ou la totalité des Formes), tels sont les points qui restent à déterminer.

Pour le moment, on peut se contenter de souligner que l'« anima » est pour Augustin et ses interlocuteurs le lieu clos où se réalise la plénitude du « soi », l'« identité à soi-même »

¹⁴² *De ordine* II, 5 : «[Licentius] : [...] 'Quique ea sola nouit, quae corporis sensus adtengit, non solum cum Deo esse non mihi uidetur, sed ne secum quidem' [...]. [Trygetius] 'Alius est enim sentire, alius nosse. Quare si quid nouimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendere. Ex quo fit ut, si illud est cum Deo, quod intellegendo sapiens nouit, totum quod nouit sapiens possit esse cum Deo'. Quod, cum Licentius approbasset, subiecit aliud, quod nullo pacto possem contemnere. Ait enim: 'Sapiens prorsus ipse cum deo est; nam et se ipsum intellegit sapiens. Quod conficitur et ex eo, quod a te accepi, id esse cum Deo, quod intellegit Deum, et ex eo, quod a nobis dictum est, id esse cum Deo, quod a sapiente intellegitur' » (d'après la traduction de J. Doignon, Bibliothèque augustiniennne, vol.4/2, p. 175. J. Doignon traduisait exactement « Le sage par lui-même est absolument est avec Dieu »).

¹⁴³ W. Theiler, « Porphyros und Augustin », in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 217- 229.

¹⁴⁴ Porphyre, *Symmetria Zetemata*, p.83 et 85, Dörrie, cité et traduit par P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, p. 191.

¹⁴⁵ Voir p.50-51.

chère à Platon, et que Plotin ne jugeait viable pour la conscience qu'à un niveau supérieur d'activité, celui du *Nous euphron*. En faisant coexister la connaissance réflexive et celle de Dieu, et en les situant sur un même plan noétique (elles sont toutes deux intellectuelles), Augustin et ses interlocuteurs dédoublent explicitement le pôle identitaire nécessaire à la réalisation de l'« anima », et font intervenir clairement la relation d'altérité dans le lien qu'ils établissent entre l'âme et son Principe. Car dans les faits il y a bien le « soi-même » et Dieu. L'émergence de ce double pôle identitaire est le fruit d'une double différenciation. L'âme doit devenir l'actrice d'une activité noétique orientée vers soi ; ce faisant elle se dédouble en un sujet et un objet de pensée, ce qu'indique très clairement le terme « avec soi-même » (« cum seipse »). C'est une différenciation à l'égard de soi-même prenant ici une valeur pleinement auto constitutive. La contemplation de Dieu est une seconde forme de différenciation : l'âme est « avec » son Principe (« cum Deo »), qu'elle peut enfin saisir comme un objet de vision, et non plus comme une abstraction. Les deux types de différenciations sont nécessairement distincts, voire opposés quant à leurs conséquences : celle que l'âme opère à l'égard d'elle-même aboutit à ce qu'on peut appeler une subjectivation : elle devient parfaite par la conscience de ce qu'elle est ; ce faisant, elle investit par la conscience son être propre. Celle qu'elle opère à l'égard de Dieu aboutit au contraire à une objectivation : elle est parfaite par la connaissance de Dieu, qu'elle n'est pas et qu'elle perçoit nécessairement comme distinct d'elle-même.

Ce texte montre que l'unité de l'âme est pour les interlocuteurs le fruit d'un processus d'individuation. Cela implique par conséquent un état antérieur d'indétermination subjective, de non-conscience de son être propre. Bon nombre d'éléments contenus dans les premiers dialogues vont en effet en ce sens. Les interlocuteurs du *De ordine* établissent une distinction entre deux états : « être avec Dieu » et « n'être pas sans Dieu »¹⁴⁶. On serait tenté de dire que tout homme est « avec Dieu », puisque le rayonnement de la Sagesse divine conditionne toute forme d'activité rationnelle¹⁴⁷. Mais dès lors que Dieu n'est pas l'objet d'une « vision » effective, il faut dire que l'âme « n'est pas sans Dieu », sans pour autant être « avec Dieu »¹⁴⁸. « Etre avec Dieu » c'est donc avoir en soi, dans l'intellect, une « vision » différenciée de la Sagesse divine. « N'être pas sans Dieu » c'est par conséquent n'avoir aucune « vision » différenciée de la Sagesse, tout en étant lié à Dieu de façon permanente par une forme de connaissance implicite, indéterminée et non différenciée.

La théorie de l'illumination exposée brièvement dans le *De beata vita* repose en effet sur l'idée traditionnelle que l'âme est en relation implicite permanente avec la Vérité ; relation qui lui permet d'exercer une activité rationnelle, sans qu'elle ait conscience de sa dépendance à l'égard de l'Etre :

¹⁴⁶ « Esse cum Deo » / « non esse sine Deo », *De ordine* II, 20-22. Voir à ce sujet l'analyse de Virgilio Pacioni, *L'unità teoretica del De ordine di san Agostin*, « Millenium Romae », Roma, 1997, pp.163-166. L'expression « non esse sine Deo » est aussi utilisée en *De beata vita* 21.

¹⁴⁷ *De beata vita* 4, 35.

¹⁴⁸ *De ord.* II, 5.

[...] huius est uerum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus [...].¹⁴⁹

Le passage du *non esse sine Deo* à l'*esse cum Deo* correspond nécessairement à une forme d'actualisation d'un lien cognitif qui était jusque là indéterminé et non différencié. On ne découvre pas Dieu nous dit Augustin, on s'en souvient¹⁵⁰. Le souvenir est-il autre chose que le dévoilement de ce qui est déjà présent en soi de manière implicite? L'acte de connaissance et de compréhension de Dieu (« nosse », « intellegere ») est en somme un dévoilement, une mise à jour par la vision effective évoquée dans les *Soliloques*.

Il est à cet égard significatif que lors de la discussion avec Licentius (*De ord.* II, 6-7), Augustin se refuse à limiter le rôle de la mémoire au souvenir des choses sensibles. Ses objections tendent à en faire aussi une faculté indispensable à l'exercice des disciplines libérales, fondé sur les notions imprimées dans l'âme par le rayonnement de la Sagesse¹⁵¹. La discussion tourne court et Augustin ne développe pas sa propre conception. Mais en *Soliloques* II, 34-35, il illustre le processus d'apprentissage des disciplines à l'aide de l'exemple du souvenir. Il est, dit-il, une forme d'oubli qui peut être surmonté : l'âme sait qu'elle connaît ce qu'elle recherche et le met à jour progressivement¹⁵². Cette mise à jour, cette « réminiscence » (« reminiscamur »), est en cela comparable au processus par lequel l'âme découvre en elle les notions intellectuelles qui y sont enfouies, puis remonte jusqu'à la Sagesse elle-même¹⁵³. En ne limitant pas la mémoire, comme Plotin, au domaine des choses qui passent (la vie dans un corps)¹⁵⁴, Augustin en fait déjà une faculté d'actualisation de la connaissance: elle rend les choses présentes à la conscience. On se « souvient de Dieu » non parce qu'on l'a connu dans une vie antérieure, mais parce qu'en se « retournant » vers Lui on parvient à visualiser la source du rayonnement qui nous a toujours illuminé.

Ces différents éléments permettent de concevoir le processus d'unification comme une forme d'objectivation de Dieu : le Principe, qui reste une vague idée, au mieux un Nom pour celui qui croit sans voir encore¹⁵⁵, doit devenir, par l'actualisation de la connaissance

¹⁴⁹ *De beata vita* 4, 35 : « De Lui dépend la vérité entière de ce que nous disons, même quand nous tremblons de nous tourner hardiment vers lui et de le regarder avec des yeux encore trop malsains ou brusquement ouverts »

¹⁵⁰ Dans ce même texte (*De beata vita* 4, 35) Augustin écrit : « une forme d'avertissement qui nous met dans des dispositions telles que nous nous souvenions de Dieu (recordemur), que nous le cherchions [...] émane en quelque sorte vers nous de la source même de la vérité. C'est le rayon que sur notre regard intérieur répand ce soleil mystérieux »

¹⁵¹ *De ordine* II, 7 : « Ne te semble-t-il pas que le sage a besoin de mémoire précisément pour des questions comme celles-là, c'est-à-dire pour satisfaire les disciplines nobles et nécessaires ? »

¹⁵² *Sol.* II, 34 : « Repente tota res memoriae quasi lumen infunditur, nihilque amplius, ut reminiscamur, laboratur ».

¹⁵³ *Soliloques* II, 20, 35 : « Tales sunt, qui bene disciplinis liberalibus eruditi, siquidem illas sine dubio in se obliuione obrutas eruunt discendo et quodam modo refodiunt; non tamen contenti sunt nec se tenent, donec totam faciem ueritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur ».

¹⁵⁴ Voir G.P.G O'Daly, « Memory in Plotinus and Two Early Texts of St Augustine », dans *Studia patristica* 14 (Texte und Untersuchungen 117), Berlin 1976, pp. 461-469.

¹⁵⁵ *De ordine* I, 7, 24 : « Itaque illo summi Dei nomine ac sensu tamquam stipe contenti uiuunt miseri, uiuunt tamen » (« c'est pourquoi, se contentant de ce nom et de cette idée d'un Dieu suprême, comme d'une obole, ils vivent misérablement, ils vivent malgré tout »)

implicite, l'objet d'une vision intellectuelle dont notre étude a montré qu'elle est pour Augustin nettement différenciée et objectivée.

On peut appliquer la distinction « *esse cum Deo* » / « *non esse sine Deo* » à la relation que l'âme entretient avec elle-même. Pour Augustin en effet « l'homme est un inconnu pour lui-même »¹⁵⁶ ; on peut dire qu'il n'est pas encore « avec lui-même », en ce sens qu'il ne perçoit pas sa propre nature intellectuelle. Le passage de l'ignorance de soi à l'*être avec soi-même* est donc une forme de subjectivation, par laquelle émerge une ipséité viable. L'âme *est* toujours ; mais elle devient une âme au sens propre, une entité individuée, lorsqu'elle *est avec* elle-même par la connaissance de soi. De même que la relation à Dieu ne doit pas être simplement établie, mais qu'elle doit être actualisée par la conscience, on peut dire que la présence à soi-même doit être mise à jour par la pleine conscience de ce que l'on est.

La démarche d'Augustin s'inscrit dans un cadre proprement platonicien, si l'on entend par « cadre platonicien » le fait de concevoir l'unité de l' « âme » comme l'accession à une forme d'ipséité viable, d' « identité à soi-même », conditionnée et stabilisée par une tension affective et cognitive vers un Principe intelligible qui n'est pas soi et ne le devient jamais.

Mais il s'agit d'un cadre. L'autorité de Platon est convoquée implicitement par les interlocuteurs (*De ord.* II, 6), mais l'équation identitaire que l'on voit se profiler dans ces dialogues dépasse, de par ses implications, les contours encore assez vagues du schéma du *Phédon*. En donnant à la connaissance réflexive une importance égale pour l'unité de l'âme que la connaissance de Dieu, et en les situant toutes les deux sur un même plan (l'intellection) – ce que Platon ne faisait pas explicitement – et en utilisant les formules : être « avec soi-même » et « avec Dieu », les interlocuteurs rendent plus évident encore que chez Platon le caractère individué de l'être de l'âme, et soulignent la nature objectivée de la relation l'unissant à Dieu. Le pôle identitaire de l'âme est explicitement dédoublé. L' « être en soi-même » est présenté comme la résultante de ce que Pierre Hadot, évoquant le *De Trinitate*, nommait une « prise de conscience du moi ». Par la prise de conscience de soi, et par la mise en relation « avec » ce que l'âme doit considérer comme des objets (le monde et Dieu), émerge ce que l'on serait tenté d'appeler, à ce stade de notre analyse, un « sujet » au sens moderne du mot. Un sujet, c'est-à-dire un être qui se définit et se construit par différenciation à l'égard de ce qu'il n'est pas, et par la relation consciente qu'il entretient avec lui-même.

On peut dire aussi que ce premier schéma identitaire entretient des rapports étroits avec ce que nous avons appelé le schéma plotinien intermédiaire, qui mettait en scène la *psukhé* dans le *Nous*¹⁵⁷. Des grands principes de la pensée plotinienne sont en effet à l'œuvre : la définition

¹⁵⁶ *De ordine* I, 1, 3 : « homo sibi ipse est incognitus ».

¹⁵⁷ Les points de convergence sont nombreux entre les premiers dialogues, les *Ennéades* et l'œuvre de Porphyre. A. Solignac en a relevé un certain nombre dans « Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *De ordine* de saint Augustin », *Archives de philosophie* 20, 1957, pp. 446-465, et dans son commentaire des *Confessions* (E-A vol. 13, introduction pp. 100-112, et note complémentaire 25, pp. 682-688). Pour notre part, nous ne retiendrons pour le moment que les points suivants. Pour Porphyre, et déjà pour Plotin, la puissance intellectuelle de l'âme doit être actualisée par l'Intellect en acte qu'est le *Nous*. Dans l'ensemble de la prière liminaire des *Soliloques*, dont chaque phrase débute par la formulation « *in quo* et a quo et per quem », Augustin fait appel à un type de formulation trinitaire traditionnelle (Voir l'étude très complète de N. Cipriani, « Le fonte

de l'esprit comme acte (la pensée), la nécessité absolue de la connaissance de soi, la distinction radicale de la *psukhé* et du *Nous*¹⁵⁸, et jusqu'à la notion de « soi-même », que Plotin utilisait pour définir l'âme individuelle parfaite¹⁵⁹.

Mais en dépit des apparences, cette première équation identitaire est déjà nettement différente du schéma plotinien. Tous les éléments que nous venons de mettre en parallèle, et dont on ne peut raisonnablement nier qu'Augustin ait eu connaissance, sont redistribués autour d'un postulat que Plotin ne respectait pas : l'« anima » est le lieu clos du « soi ». Elle n'est pas, comme la *psukhé* plotinienne, un lieu de passage dans un phénomène d'élargissement et d'intensification de la conscience. Le « soi » est l'âme, et l'Intellect divin demeure pour elle un objet. Le caractère non viable de l'état psychique, qui selon Plotin résulte de la relation d'image à Modèle, et de l'impossibilité pour l'âme d'atteindre la véritable identité à soi-même, n'apparaît absolument pas dans ces premiers dialogues. Au contraire, Augustin accorde à l'« anima » la capacité et le devoir de se connaître pleinement elle-même, en procédant à une différenciation unifiante à l'égard de soi-même qui était pour Plotin l'une des caractéristique propre à l'Intellect divin¹⁶⁰. La connaissance de soi n'entraîne aucune forme d'identification à son Modèle ; elle permet au contraire à l'« anima » de se maintenir « en elle-même », comme la *psukhé* de Platon, par une vision différenciée de l'Intelligence divine. L'âme acquiert ainsi une véritable consistance ontologique tout en demeurant un être purement relatif, conformément au schéma du *Timée*. L'état de dépendance ontologique à l'égard d'un Modèle que l'on n'est pas correspond ici au plus haut degré de plénitude dont la conscience peut jouir ; ceci est tout à fait contraire au discours de Plotin,

cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di S. Agostino », dans *Augustinianum* 34, 1994, pp. 286-308); mais il se fonde aussi sur un schéma ontologique traditionnel correspondant au schéma intermédiaire mis en place par Plotin: pour la *psukhé*, être *dans* le Principe c'est être uni à Lui par le lien de la pensée et celui de l'amour. Sens rappelé par Porphyre dans le passage des *Symmikta Zetemata* cité p.58). Cette union, conditionnée par le rayonnement de l'Intellect divin, supposait, même chez Plotin nous l'avons vu, une distinction bien réelle entre le sujet et l'objet de la vision dont il est l'image. Par exemple *Enn.* V, 3, 8 : « La vie et l'acte de l'Intelligence sont la première lumière [...], connue, même pour nous, par elle-même encore, si bien que même pour nous, sa connaissance se fait par son intermédiaire [...]. Grâce à des raisonnements de ce genre, notre âme peut s'élever jusqu'à elle en considérant qu'elle est une image de cette lumière, et quand elle pense, elle devient semblable à cette Lumière et semblable à l'Intellect ». Trad. de B. Ham. Cerf, 2000, pp. 67-68. Plotin utilisait lui aussi la métaphore amoureuse, d'origine platonicienne pour illustrer l'état de l'âme lorsqu'elle est *dans* son Principe (Voir surtout *Enn.* III, 5, 2 - l'âme *dans* l'Intelligence - et VI, 9, 9 - l'âme *dans* l'Un - ; mais aussi *Enn.* I, 6, 7, qui est pour D. Doucet, *Porphyre, Ambroise et Augustin*, l'une des principales sources de *De ordine* I, 24. Plotin fait allusion lui aussi aux « notions » intellectuelles inhérentes à la substance de l'âme, qui sont le fruit du rayonnement permanent de l'Intellect (*Enn.* V, 3, 4).

¹⁵⁸ Rappelons que si Plotin ne distingue pas le « soi » (*autos* / *hêmeis*) de l'Intellect divin, il s'attache constamment à montrer ce qui distingue l'âme, le *Nous* et l'Un, qui sont des niveaux différents – par définition - d'activité noétique. Voir p. 51 et note 77.

¹⁵⁹ Voir p. 48-49.

¹⁶⁰ *Enn.* VI, 7, 41. « Pour l'Esprit [*Nous*] la pensée est un bien, parce qu'elle est identique à son essence. L'Esprit a donc besoin d'être uni à la pensée et de prendre toujours conscience de soi [...]. S'il était seulement un, il se suffirait à lui-même et il n'aurait pas besoin de prendre conscience de soi. Car le 'Connais-toi toi-même' s'adresse à ceux qui, à cause de la multiplicité qui leur est inhérente, ont besoin de se dénombrer eux-mêmes et d'apprendre qu'ils ne savent totalement ou même qu'ils ne savent pas du tout, combien ils sont, quels ils sont ni ceux qui commandent en eux et sous quels aspects ils sont eux-mêmes ». Trad. P. Hadot.

pour qui le dédoublement du pôle identitaire est synonyme, en dernier lieu, d'incomplétude et d'aliénation. On peut en dire de même à propos de Porphyre¹⁶¹.

Distinction ontologique évidente entre l'« anima » et son Principe, processus d'unification pensée comme un phénomène d'individuation entraînant le dédoublement du pôle identitaire, plénitude et perfection dans la relation à un Modèle : tels sont les éléments qu'Augustin met en place, semble-t-il en toute connaissance de cause, pour tracer une première ébauche d'équation identitaire.

Tout est donc en place pour que le paradoxe de l'« être en soi-même » devienne ici plus manifeste et beaucoup plus critique qu'il ne l'était chez Platon. Augustin inscrit en effet sa démarche philosophique dans le cadre du christianisme, qui conçoit la relation de l'âme à Dieu comme une relation de Modèle à « image ». Il devra expliquer comment le statut d'image peut être viable. Le problème devient plus sensible encore si l'on garde à l'esprit qu'il inscrit sa démarche dans le cadre de la grande tradition « platonicienne » ; or cette tradition avait largement approfondi la réflexion de Platon, et Plotin, qui est pour le jeune Augustin son héritier le plus illustre¹⁶², avait conçu une solution au problème de la *psukhé* qui, loin s'en faut, n'avait pas été pensée pour rendre viable la condition d'image.

¹⁶¹ La *Sentence* XL est – étrangement – considérée comme l'une des principales sources d'inspiration d'Augustin (A. Solignac, « Réminiscences... » p. 459 : « ce texte, comme on le voit, était particulièrement digne d'inspirer Augustin ; il est fort possible qu'on doive y reconnaître plusieurs points de sa doctrine »). Or dans ce texte, Porphyre montre que l'unification du « soi » s'opère à la fois par la désobjectivation de soi et par une forme de désobjectivation du Principe. *Aphormai* XL : « Ne dis pas 'je suis ceci' car c'est en laissant le ceci que tu deviendras le Tout. [...] A ceux en effet qui peuvent rentrer en leur propre essence par la pensée, et connaître leur essence et se retrouver eux-mêmes par cette connaissance et la conscience qu'ils en prennent, selon l'unité du connaissant et du connu, à ceux qui sont ainsi présents en eux-mêmes, l'Etre aussi est présent. Mais pour ceux qui cessent d'être en eux-mêmes pour sortir vers d'autres objets, comme ils s'éloignent d'eux-mêmes, l'Etre aussi s'éloigne d'eux. Et s'il est de notre nature de nous établir dans notre propre essence, de nous enrichir de nous-mêmes et de ne pas nous éloigner vers ce que nous ne sommes pas pour nous appauvrir ainsi de nous-mêmes, et de nous allier ainsi à la pauvreté alors que l'Etre est présent ; si nous nous séparons de l'Etre par une séparation qui ne se fait par le lieu ni par l'essence, par une coupure qui n'est rien d'autre qu'un détournement vers le non-être ; alors nous recevons une juste sanction, pour notre détournement de l'Etre, d'être détourné de nous-mêmes [...] ». Trad. A. Solignac, « Réminiscences porphyriennes... », p. 459. Ce texte est un commentaire d'*Enn.* VI, 5, 12, comme l'a bien montré A. Solignac, E-A 13 note 23, pp. 679-681. Bien loin de dédoubler le pôle identitaire de la *psukhé*, Porphyre, comme son maître, dont il commente ici les propos, réduit ce pôle à l'unité. Perspective contraire à celle adoptée par Augustin et ses interlocuteurs.

¹⁶² *Contra Ac.* III, 41 : « illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit maxime in Plotino, qui Platonius philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos uixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille reuixisse putandus sit ».

I.2.2. La résurgence du paradoxe de l' « être en soi-même » et ses implications théologiques

I.2.2.1. Le « modus » de l'âme

Un texte permet de bien saisir la nature du processus d'unification qu'Augustin avait à l'esprit, et d'en mesurer les conséquences. Il s'agit d'un passage célèbre, délicat à interpréter et très controversé : le paragraphe 35 du *De beata vita*.

35. [...] Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturati nondum ad **nostrum modum** nos peruenisse fateamur et ideo quamuis iam deo adiuuante nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum deum deum intelligentibus unamque substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt¹⁶³.

Parmi les nombreux sens que prend le terme « modus » en latin, nous en envisagerons trois.

1. Le « modus » désigne traditionnellement la mesure propre d'une chose, l'ensemble des dimensions et des limites qui la font être ce qu'elle est. Le terme désigne donc, en premier lieu ce qu'une chose est en propre. La perfection de l'âme est conditionnée par la mise en place d'un ensemble de déterminations qui en font un être unifié et différencié de l'ensemble du Réel, distinct par définition de son Principe. Cela est évident si l'on considère la relation établie dans ce texte entre l'âme et le Père, principe absolu : l'âme atteignant la plénitude par la détermination (« modus »), elle est par définition différente du « Summus Modus ». Le Père est en effet l'infini mesurant, ce qui mesure sans être lui-même soumis à aucune détermination : « autem Summo modo nullus alius modus inponitur » (4, 34)

La distinction ontologique entre l'âme et la Sagesse divine, Fils de Dieu, peut paraître moins évidente dans la mesure où le Fils est lui aussi soumis à une détermination imposée par le « Summus Modus »¹⁶⁴. En effet, la détermination de l'être de l'âme est d'ordre intellectuel, car, dit Augustin, elle se trouve « embellie et rassérénée » par la présence en elle de la « vérité »¹⁶⁵, sous la forme, nous l'avons vu, d'une « vision » intellectuelle. L'âme parfaite, « sage », a en elle, « comme inscrit » (« quasi transcribitur »), la « Loi même de Dieu »¹⁶⁶, qui

¹⁶³ *De beata vita* 4, 35 : « [...] Tant que nous cherchons, sans être encore comblés par la source même, ou pour nous servir de ce mot, par la plénitude, avouons que nous ne sommes pas encore parvenus à notre mesure et par suite, quoique Dieu nous aide déjà, nous ne sommes pas encore sages et heureux. Pour les âmes, ce qui fait leur rassasiement complet, c'est-à-dire la vie heureuse, c'est la connaissance, dans la perfection de la piété, de celui par qui on est introduit dans la Vérité, de la Vérité dont on jouit, de ce grâce à quoi on est uni à la Mesure suprême. Ces trois, pour ceux qui en ont l'intelligence, désignent un Dieu unique et une substance unique, si l'on écarte les illusions d'une superstition pleine de variations ».

¹⁶⁴ Idem. Si le Fils est Vérité, « c'est par une Mesure suprême dont il procède et vers laquelle étant parfait, il se retourne » (« Veritas autem ut sit fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta conuertit »).

¹⁶⁵ *Contra academicos*, III, 37 : « et ideo de illo [l'intelligible] in ea quae se cognosceret anima uelut expoliri et quasi serenari ueritatem ».

¹⁶⁶ *De ordine* II, 25 : « haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur ».

est le Fils de Dieu¹⁶⁷. L'objet de la contemplation, la Sagesse divine, est « Intellectus » ; le sujet également, puisque l'intellect est le « regard de l'âme » ; l'Etre intelligible est défini comme Nombre en un passage du *De ordine* dans lequel Augustin amène son lecteur à découvrir que des « numeri » sont inhérents à la substance de l'âme¹⁶⁸. Ainsi l'ensemble des éléments qui permettent de définir ce qu'est la détermination positive de l'âme permettent aussi de définir la détermination de l'Etre divin, qui est Nombre, Loi, Intellect, « Modus », « Sapientia », etc....

Mais le Fils est le Tout, « l'Universalité » de l'Etre intelligible¹⁶⁹. En tant qu'entité numérique¹⁷⁰, infinie et sans limite, le Fils est une forme d'être surdéterminé. Déterminé puisqu'il est un ensemble d'entités mathématiques (les « nombres »); mais cette détermination est sans limite puisque ces « nombres » peuvent croître à l'infini¹⁷¹. La distinction fondamentale que l'auteur établit entre l'âme et la Sagesse apparaît plus nettement encore si l'on considère le sens que prend le terme « modus » lorsqu'il est appliqué à l'âme : il est pour elle un équilibre entre le manque et la surabondance, qui sont l'un comme l'autre un défaut de « mesure »¹⁷². Le « modus » n'est pas pour elle, comme il l'est pour le Fils de Dieu, une détermination infinie ; il résulte d'un équilibre entre deux abîmes : le néant vers lequel elle peut tendre lorsqu'elle recherche l'unité dans la matière¹⁷³, et la surabondance illimitée de la Sagesse divine, à laquelle elle doit s'unir et non s'assimiler¹⁷⁴, au risque de disparaître en tant qu'être déterminé. Le danger que représenterait pour l'âme un être infini est évoqué en filigrane dans la question XV, *Sur l'intellect*:

Tout ce qui se comprend soi-même se saisit. Mais ce qui se saisit soi-même, est limité à soi. Or l'intellect [de l'âme] se comprend : donc il est limité à lui-même. Et il ne tient pas

¹⁶⁷ La « Lex » évoquée en *De ord.* II, 8, 25 demeure « apud Deum » ; ces termes font références au Prologue de l'Evangile de Jean (« In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum »).

¹⁶⁸ *De ordine* II, 15, 43 : « Dans toutes ces sciences, tout se présentait à la raison en rapport avec des nombres (numeri), lesquels ressortaient cependant avec plus d'évidence dans ces mesures (« dimensionibus ») [que la raison humaine] considérait dans leur parfaite vérité, tandis qu'elle réfléchissait et méditait en elle-même ; mais dans les choses qui relèvent des sens, elle repassait plutôt leurs ombres ou leurs traces. Alors elle se dressa fortement et eut une grande présomption : elle osa prouver que l'âme est immortelle. Elle exposa tout avec soin, elle saisit fort bien que son pouvoir était très grand et que tout le pouvoir qu'elle avait était un pouvoir dû aux nombres. Elle fut frappée d'une chose extraordinaire et se mit à soupçonner qu'elle était peut être ce nombre lui-même, qui servait à mesurer toute chose (« numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur »), ou que, si elle ne l'était pas, il était cependant le terme où elle s'évertuait à parvenir ».

¹⁶⁹ Le Fils est en effet défini comme l'Universalité, le Tout, en *De ordine* II, 26 : « Quid intellectus, in quo uniuersa sunt, uel ipse potius uniuersa, et quid praeter uniuersa uniuersorum principium. Ad quam cognitionem in hac uita peruenire pauci, ultra quam uero etiam post hanc uitam nemo progredi potest ».

¹⁷⁰ Le Fils est en effet le « Nombre » en soi par lequel l'âme peut « mesurer toutes choses ».

¹⁷¹ Voir *Epist.* III, 2 : le « monde intelligible » évoqué en *Contra academicos* III, 37 est formé de « nombres intelligibles » qui peuvent croître à l'infini, sans s'étendre en deçà de l'unité ; contrairement aux nombres sensibles, limités, qui ne peuvent que décroître à l'infini. Par nombre sensible, Augustin entend la « quantité et l'étendue de corps ».

¹⁷² *De beata vita* 4, 32 : « Ubi autem modus est atque temperies, nec plus est quicquam nec minus. Ipsa est igitur plenitudo, quam egestati contrariam posueramus, multo melius, quam si abundantiam poneremus. In abundantia enim intellegitur adfluentia et quasi rei nimium exuberantis effusio. Quod cum euenit ultra quam satis est, etiam ibi desideratur modus et res, quae nimia est, modo eget ».

¹⁷³ Cet aspect sera étudié dans la partie suivante, pp. 96-110.

¹⁷⁴ Voir *Quaest.* 39, cité p. 66.

à être infini, même s'il le pouvait, parce qu'il entend être connu de lui-même, car il s'aime en effet¹⁷⁵.

Le processus d'acquisition du « modus » est bien un processus auto constitutif, par lequel émerge ce qu'il faut bien nommer une entité individuée, c'est-à-dire une forme d'être spécifique qui se maintient dans l'identité à soi-même par la connaissance et l'amour de ce qu'elle est en propre. Un « propre » limité, contrairement à la surdétermination illimitée de l'Être divin.

2. Le terme « modus » désigne également la manière, la méthode, ou le mode utilisé. Appliqué à l'âme, un tel sens implique que son unité soit une qualité : le « modus » n'est pas inhérent à l'âme ; elle n'en jouissait pas avant de voir Dieu ; il s'acquiert, au terme du processus d'unification¹⁷⁶. Elle est alors « anima », sous un mode différent d'auparavant. L'âme déchue mise en scène par Augustin se distingue ainsi de la *psukhé* plotinienne, dont le niveau supérieur, tourné vers l'Intelligible, coexiste avec le niveau inférieur, dans lequel évolue le « soi » lorsqu'il est séparé du *Nous*¹⁷⁷. Si pour Augustin l'âme se doit d'être en relation permanente avec son Principe pour subsister, cela ne signifie pas pour autant qu'elle se maintienne sans le savoir dans la vision effective de la Sagesse. Le processus d'unification est pour elle un processus de construction, et non comme pour Plotin la découverte, par le « soi », d'un niveau d'activité supérieur que la *psukhé* n'avait, au fond, jamais cessé d'exercer¹⁷⁸. Augustin se rapproche ici encore de Platon, pour qui la chute de l'âme met en péril sa structure même, sans laisser place à une activité intellectuelle permanente, puisque le mouvement supérieur de l'âme se trouve « complètement entravé » par les pulsions sensibles (*Timée* 43-a). Ainsi la plénitude et l'unité sont pour elle un « mode » d'être.

3. Le « modus » signifie également accord, harmonie, cadence, et plus largement la musique, au sens que prenait ce mot dans l'Antiquité : chant scandé selon des règles harmoniques et rythmiques particulières.

La notion d'accord et d'harmonie sous-tend l'ensemble du schéma mis en place par Augustin dans le *De beata vita* et dans le *De ordine*. Le « sage » a son « modus » lorsque ce qui est proprement lui (l'âme inférieure et l'âme supérieure), et ce qui est seulement à lui (son corps)¹⁷⁹, sont unis de façon harmonieuse par la vision du Principe. Fixé en Dieu par la contemplation, le sage évolue en effet dans un corps, enseigne les autres hommes, comprend

¹⁷⁵ *De diversis quaest.* LXXXIII, *Quaest.* XV, « De intellectu » : « Omne quod se intellegit comprehendit se; quod autem se comprehendit finitum est sibi; et intellectus intellegit se, ergo finitus est sibi. Nec infinitus esse uult, quamvis possit, quia notus sibi esse uult; amat enim se ».

¹⁷⁶ *De beata vita* 4, 35 : « Tant que nous ne sommes pas encore comblés par la source même [...] avouons que nous ne sommes pas encore parvenus à notre mesure et, par suite, quoique Dieu nous aide déjà, nous ne sommes pas encore sage et heureux ».

¹⁷⁷ L'âme est en effet composée d'une partie inférieure, le « composé », et d'une partie supérieure, l'âme « immobile » et « affranchie de toute responsabilité dans les fautes que l'homme commet et dans les maux qu'il subit (*Enn.* I, 1, 9) ; c'est à ce niveau que l'âme opère l'acte d'intelligence, qui est « sa vie la plus parfaite » (*Enn.* I, 1, 13).

¹⁷⁸ *Enn.* VI, 7, 5 : « Car [l'âme supérieure] ne sort pas du monde spirituel, mais restant toujours en contact avec lui, elle tient, comme suspendue à elle, l'âme inférieure ». Trad. P. Hadot.

¹⁷⁹ *De ord.* I, 6.

l'ordre d'un monde qu'il perçoit par les sens, maîtrise ses pulsions sensuelles¹⁸⁰. La structure psychique apparaît dès lors, conformément au schéma du *Timée* de Platon, comme un ensemble hétérogène destiné à faire le lien entre un domaine purement matériel et le monde Intelligible. L'unité et l'accord de l'ensemble sont conditionnés par la bonne marche du mouvement supérieur, la « caritas », qui permet à l'intellect d'engendrer en lui la « vision » de la Sagesse, selon les modalités que nous avons expliquées. L'ensemble supérieur (la « caritas » et l'intellect) joue ainsi un rôle similaire à celui du cercle du Même dans le *Timée* : il actualise le lien qui permet au sage de se conformer et de s'accorder à l'Être divin. Le mouvement de l'ensemble inférieur (partie sensitive de l'âme) s'en trouve maîtrisé et ordonné au mouvement supérieur, comme est sensé l'être le cercle de l'Autre. Le « sage » ne s'investit pas dans le monde matériel ; il y évolue, mais il demeure attaché uniquement à l'Intelligible par le lien de l'amour et de connaissance. La connaissance de soi permet d'équilibrer l'ensemble et rend viable son statut intermédiaire, en rendant possible l'existence d'un être ontologiquement et subjectivement déterminé, accordé avec lui-même (« esse cum seipse ») et avec son Principe (« esse cum Deo »). Au même titre que la *psukhé* platonicienne, l'« anima » a donc une nature propre, « qui la fait aller alternativement vers deux natures »¹⁸¹ qu'elle n'est pas : Dieu et la matière. N'étant ni l'un ni l'autre, elle peut devenir « divine » - et non proprement Dieu - en s'accordant à Dieu par participation de la Sagesse divine, ou « bestiale »¹⁸² - et non proprement animale - lorsque la connaissance du Principe ne régule pas son mouvement vers la matière, et lorsqu'elle tend à s'accorder exclusivement au monde sensible. Un tel schéma est comparable à celui du *Timée*. Il pose des problèmes similaires.

I.2.2.B. Le paradoxe de l'être en soi-même

La prise en considération des principales implications sémantiques et philosophiques du terme « modus » permet à notre avis d'éviter le contresens dans le commentaire de l'ensemble du paragraphe 35 du *De beata vita*. Ce commentaire sera pour nous l'occasion de reconstituer les étapes du processus d'unification envisagé par l'auteur et de saisir la nature du problème qui en est au cœur :

Une forme d'avertissement, qui nous met dans des dispositions telles que nous nous souvenions de Dieu, que nous le cherchions, que, rejetant toute satiété, nous ayons soif de lui, émane en quelque sorte vers nous de la source même de la Vérité. C'est le rayon que sur notre regard intérieur répand ce soleil mystérieux ; de lui dépend la vérité entière de ce que nous disons, même quand nous tremblons de nous tourner hardiment vers lui et de le regarder dans sa totalité avec des yeux encore trop malsains ou brusquement ouverts ; *alors cela n'apparaît être rien d'autre que Dieu dans sa perfection que n'entrave aucune dégénérescence*. [...] Mais cependant, tant

¹⁸⁰ *De ord.* I, 6-8.

¹⁸¹ Le philosophe doit se demander : « quid [anima] habeat proprium, quod alternat in utramque naturam » *De ordine* II, 17.

¹⁸² *De ordine* II, 31.

que nous cherchons, sans être encore comblés par la source même ou, pour nous servir de ce fameux mot, par la plénitude, avouons que nous ne sommes pas parvenus à notre mesure et, par suite, quoique Dieu nous aide déjà, nous ne sommes pas encore sages et heureux. Donc, pour les âmes, ce qui fait leur rassasiement complet, c'est-à-dire la vie heureuse, c'est la connaissance, dans la perfection de la piété, de celui par qui on est introduit dans la Vérité, de la Vérité dont on jouit, de ce grâce à quoi on est connecté à la Mesure suprême. Ces trois, pour ceux qui en ont l'intelligence, désignent un Dieu unique et une substance unique, si l'on écarte les illusions d'une superstition pleine de variations¹⁸³.

On peut distinguer quatre phases dans ce processus d'unification.

1- Le Verbe divin est à l'origine de toute connaissance (« huius est verum omne loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus »). Cette phrase nous oblige à distinguer une forme de connaissance implicite du Verbe, permanente mais non consciente, de ce qui deviendra, au terme du processus, la connaissance explicite, fruit du regard de l'âme (*oculi*). Cette vision implicite conditionne une certaine forme d'équilibre, qui n'est pas encore la « plénitude », mais permet à l'esprit d'avoir déjà une certaine activité cognitive, et donc une certaine forme d'existence intellectuelle, malgré son incomplétude.

2- La seconde phase est un appel (« admonitio »), un avertissement qui pousse l'âme à se souvenir de Dieu (« recordemur »). Bien qu'elle ne jouisse pas encore de la vision déterminée de son Principe, on peut dire que cet appel marque pour elle le début du processus de différenciation ; car il provient de ce qui n'est pas soi, et il est reçu comme tel : il émane vers nous (« ad nos ») de ce que l'on reconnaît immédiatement comme étant la « source même de la vérité » (« de ipso ad nos fonte ueritatis emanat »). Dieu qui n'était jusque là - au mieux- qu'une idée, c'est-à-dire une abstraction, une projection mentale, est désormais considéré par l'âme comme le seul objet de son désir : « ut eum pulso omni fastidio sitiamus ». Le concept de grâce n'apparaît pas explicitement dans ce texte, mais l'action divine est pourtant au cœur de ce processus : en affirmant que cet avertissement met l'âme « dans des dispositions telles que nous nous souvenions de Dieu » et le « cherchions », Augustin fait de Dieu le principe actif de la réalisation de l'âme : Dieu agit en nous, avec nous, pour nous tourner vers lui : « admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit ».

¹⁸³ *De beata vita* 4, 35 : « Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est uerum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum nulla degeneratione impediante perfectum. [...] Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturari nondum ad nostrum modum nos peruenisse fateamur et ideo, quamuis iam Deo adiuuante, nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum Deum Deum intelligentibus unamque substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt ». Traduction J. Doignon, E-A, 4/1, p.127 ; le passage que nous avons mis en italique en est une modification : J. Doignon avait traduit « alors ce qui apparaît n'est plus rien d'autre que Dieu.... », ce qui nous a semblé discutable étant donné la structure de la phrase (« nihilque aliud etiam hoc apparet esse... ») ; de même nous n'avons pas comme lui traduit « connectaris » par « uni », mais par « connecté ».

3- L'appel déclenche un mouvement de l'âme (« ut eum quaeramus ») vers la Source dont il émane. Ce mouvement est un désir exclusif, puisque l'âme rejette tout autre objet (« pulso omni fastidio ») ; il est cet « amour » par lequel l'âme tend vers son Principe¹⁸⁴. On peut dire que ce mouvement permet à l'âme d'opérer une conversion (« conuerti »), même si le verbe est employé dans ce texte par la négative, pour désigner un processus que l'esprit n'effectue pas lorsqu'il en reste à la connaissance implicite. Le verbe « conuertere » a des implications multiples. Il signifie d'abord se diriger vers, se retourner, et plus encore se métamorphoser et se trouver bouleversé (au sens négatif ou positif : être ordonné). On retrouve ces trois implications dans ce passage, puisque l'âme oriente son mouvement noétique et affectif vers Dieu en le cherchant, et s'en trouve transformée, ordonnée, unifiée. L'emploi de ce verbe, qui implique avant tout le mouvement, montre bien que l'âme est active au cours de son processus d'unification ; c'est nous-mêmes qui tremblons de tourner notre regard vers Dieu, c'est aussi nous qui le tournons vers Dieu lorsque nous percevons l'« avertissement » ; mais nous pouvons avoir l'audace de le faire (« audacter ») uniquement lorsque l'« admonitio » résonne en nous et nous met en branle (« quae nobiscum agit »). Si l'on peut dire que l'amour de l'âme est le principe actif de sa propre réalisation, elle ne fait en cela que réagir au rayonnement de ce « Soleil mystérieux », qui engendre en quelque sorte l'amour lui-même. La structure complexe de la phrase dans laquelle est employé le verbe « conuertere » exprime cette dualité. Augustin utilise en effet le verbe à l'infinitif présent passif (« conuerti ») : le regard n'est pas tourné vers Dieu lorsque nous tremblons de le faire ; il l'est lorsque nous percevons l'« admonitio » ; il l'est alors à la fois par l'âme et par Dieu, qui sont l'un comme l'autre les acteurs de ce processus.

4- La vision donne accès à la plénitude par l'union avec la Mesure suprême (« connectaris Summo modo »). Traduire « connectaris » par « uni », comme le fait J. Doignon¹⁸⁵, prête à confusion ; c'est bien d'une connexion dont il s'agit, c'est-à-dire d'un lien avec ce qui est résolument autre que l'esprit. L'âme devient un être enfin déterminé, acquiert une forme d'ipséité viable par la vision différenciée de son principe. Ici s'achève le processus de différenciation : Dieu est vu comme un objet. L'amour, la « caritas », qui a permis d'actualiser le lien avec la Sagesse, maintient logiquement l'âme dans l'état de vision¹⁸⁶.

Augustin résume le processus en ces termes :

Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid connectaris summo modo¹⁸⁷.

La Vérité est le seul objet à proprement parler de la vision intellectuelle de l'âme. On ne connaît pas le Père, « Summus modus », mais on est connecté à lui par la connaissance de la Vérité. L'esprit est vraisemblablement désigné par le pronom « a quo » : il est le « rayon » émané du « Soleil », l'« admonitio » qui permet à l'âme d'opérer sa conversion vers la

¹⁸⁴ *Soliloques* I, 3 : « Deus quem adtendere hoc est quod amare, quem uidere hoc est quod habere. Deus, cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit ».

¹⁸⁵ E-A 4/1, p. 127.

¹⁸⁶ *Soliloques* I, 14.

¹⁸⁷ *De beata uita* 4, 35.

Vérité. Il est à notre avis, comme la Vérité et contrairement au Père, complément de « cognoscere »¹⁸⁸. Les trois, Père, Fils, Esprit, sont bien une seule substance, mais Augustin les distingue par leur fonction dans le processus d'unification : le Fils est ce qui en Dieu est contemplé par l'intellect de l'âme ; L'esprit est ce qui, en Dieu, conditionne le mouvement de l'âme vers la Vérité.

Si l'Esprit peut - et doit- être connu, c'est vraisemblablement selon un mode différent de la connaissance de la Vérité, seul aspect véritable objet de la vision intellectuelle. Cette connaissance spécifique, indispensable à l'acquisition du « modus », est à notre avis une reconnaissance ou une prise de conscience, par l'âme, de l'action divine qui a rendu possible sa conversion vers la Vérité. Car Dieu n'est pas seulement l'Absolu mesurant (le Père, « Summus modus ») et l'Objet intelligible qui rend possible la connexion avec cet Absolu (le Fils, « Sagesse » de Dieu). Il est aussi le principe régulateur qui génère et ordonne la tension noétique et affective propre à l'âme ; il est l'Esprit, initiateur de l'« admonitio ». C'est en tant que tel que l'esprit doit être « connu » (« nosse »). L'homme devient un être déterminé, qui vit « avec lui-même », non seulement lorsqu'il voit la Vérité divine, mais aussi lorsqu'il saisit le caractère hybride du mouvement qui l'amène à la contemplation, en reconnaissant l'action de l'Esprit au cœur même de sa substance. Dieu est alors seulement « connu » (« nosse ») comme ce qu'il est réellement pour l'âme: une « substance unique » mais un triple objet de connaissance, à la fois *vu* hors de soi (le Fils), *reconnu* dans notre propre mouvement unifiant (l'Esprit) et deviné dans l'Absolu sans mesure (le Père).

Ce texte décrit, de manière beaucoup plus évidente que l'équation du *Phédon*, un processus d'individuation. Non seulement parce qu'il est centré sur la notion de « modus », dont le sens principal est synonyme de déterminations ontologiques, mais aussi parce que ses différentes étapes donnent à comprendre comment ce « modus » émerge d'une connaissance pleinement objectivée. L'autre élément important qui n'apparaissait pas aussi nettement dans le *Phédon*, et qui prend ici une importance fondamentale, tient aux modalités de ce processus : le mouvement unifiant de l'âme est une réaction à l'Acte divin. Ces deux points, signes d'une volonté d'approfondissement et d'explicitation de l'équation du *Phédon*, ne manquent pas de rendre plus sensible encore le problème inhérent à l'exemplarisme platonicien.

Si le « modus » est pour l'âme un *mode* d'être succédant à un autre (sens 2), on doit dire que la mesure est pour elle une qualité accidentelle, puisqu'elle l'acquiert. Elle peut vivre en effet sans « modus », et les interlocuteurs d'Augustin sont amenés à reconnaître qu'eux-mêmes n'ont pas leur « modus » propre puisqu'ils ne voient pas la Vérité¹⁸⁹. Or le mot désigne, nous l'avons vu (sens 1), sa spécificité, l'ensemble de ses déterminations

¹⁸⁸ Ce passage a fait l'objet de nombreuses lectures divergentes de la part des commentateurs (J. Doignon en propose une synthèse dans la note 19 de son édition du traité, E-A A/1, pp.151-152) ; mais tous s'accordent à dire que le groupe « a quo inducaris in ueritatem » désigne l'Esprit. Pour notre part, nous souscrivons à la lecture d'A. Solignac (Introduction des *Confessions*, E-A 13, p. 81 et la lettre inédite citée par J. Doignon dans l'introduction du *De beata vita*, E-A 4/1, p. 152), qui voit dans le pronom « per quid » une reprise renvoyant au Fils.

¹⁸⁹ *De beata vita* 4-35 : « Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos peruenisse fateamur et ideo quamuis iam deo adiuuante nondum tamen sapientes ac beati sumus ».

ontologiques, ce qu'une chose est en propre ; son ipséité donc. On doit dire alors que le « modus » est nécessairement, par définition, une qualité essentielle, sans laquelle l'âme n'est pas une âme. Paradoxalement, l'ipséité est pour elle, à la fois un état qui succède à un autre, et ce qui fait d'elle une âme à proprement parler. En effet, ce n'est pas simplement le « bonheur » qui est en question, ou tout autre qualité pouvant s'ajouter ou se retirer de l'âme sans mettre en question le fait qu'elle est une âme ; c'est bien l'intégrité même de sa substance.

Quelle véritable consistance ontologique peut découler d'un tel schéma ? Si le « modus » est pour l'âme un accident, il faut dire, avec Henri Michaux : « Il n'est pas de moi. Moi n'est qu'une position d'équilibre »¹⁹⁰. Il n'est pas de moi absolu, immuable, qui serait en quelque sorte un point de référence intangible, inhérent à ma propre substance ; *moi* est un *phénomène* résultant d'un équilibre entre le néant que je fuis et l'Etre que je ne suis pas, ne deviens jamais, et ne veut pas devenir, au risque de disparaître en tant qu'entité individuée. Nous retrouvons ici l'un des aspects du paradoxe que nous soulevions en étudiant l'œuvre de Platon : celui d'une identité à soi-même accidentelle¹⁹¹. L'aspect le plus immédiat de ce problème est évidemment lié au statut ontologique de l'« anima », dont la substance est, comme celle de la *psukhé* de Platon, intelligence et vérité sans être Vérité en soi.

Dans le *De musica*, Augustin aura des mots illustrant bien ce problème. Adoptant un point de vue anagogique, il montrera comment la structure du réel est organisé par des harmonies (numeri), principes d'unités inhérents à l'être et que l'on retrouve à chaque degré du sensible ; il montre aussi que l'être de l'âme est lui aussi constitué d'« harmonies intelligibles », mais il en parle en des termes assez problématiques :

Tous les éléments que nous énumérons à l'aide de notre sens, et tout ce qui s'y trouve, ne peuvent acquérir ni posséder les harmonies spatiales qui semblent se réaliser dans l'immobilité, sinon grâce à des harmonies temporelles qui les précèdent, profondes et silencieuses, et qui sont en mouvement. De même ces dernières, qui se développent dans les intervalles de temps, sont précédées et réglées par le mouvement vital, ce serviteur du Seigneur de toutes choses : ses harmonies n'ont pas d'instant distingués, mais sa puissance engendre le temps lui-même. Et, au dessus encore, les harmonies rationnelles et intellectuelles des âmes saintes et bienheureuses accueillent, sans aucune nature intermédiaire, la Loi même de Dieu, sans laquelle aucune feuille d'arbre ne tombe, pour laquelle tous nos cheveux sont comptés, et elles transmettent cette loi jusqu'aux lois subalternes de la terre et des enfers¹⁹².

¹⁹⁰ Postface du *Drame des constructeurs*, « bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, T. 1, p. 665.

¹⁹¹ Voir p. 45.

¹⁹² *De musica* VI, 58 : « Ista certe omnia quae carnalis sensus ministerio numeramus, et quaecumque in eis sunt, locales numeros qui videntur esse in aliquo statu, nisi praecedentibus intimis et in silentio temporalibus numeris qui sunt in motu, nec accipere illos possunt, nec habere. Illos itidem temporum interuallis agiles praecedit et modificat uitalis motus, seruiens domino rerum omnium, non temporalia habens digesta interualla numerorum suorum, sed tempora ministrante potentia; supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt ». Traduction J.L.Dumas, Bibliothèque de la Pléiade, Œuvres complètes tome 1, p. 729.

Bien qu'elles aient une fonction similaire dans l'ordonnement du monde, ces « âmes saintes » ne constituent pas l'Ame du monde de Plotin, mais les anges, natures spirituelles parfaites créées par Dieu¹⁹³. En tant que créatures, elles ne sont pas à proprement parler la Loi divine. Les « harmonies rationnelles » inhérentes à leur substance accueillent en elle cette Loi, sans aucun intermédiaire : « Legem ipsam Dei nulla interposita natura excipientes ». Augustin prend des précautions de langage pour éviter à son lecteur d'en conclure qu'un tel phénomène implique une déification, une transformation en Dieu : recevoir en soi une chose n'est pas devenir cette chose ; ce sont les « harmonies » inhérentes à sa propre substance qui accueillent la Loi divine. L'âme n'est pas la Vérité en soi. Mais en vertu de cet « accueil », elle a part dans les faits à la vérité et à l'être en soi. Elle a en elle-même des « harmonies intelligibles » grâce auxquelles elle peut ordonner la matière conformément au plan divin. Ceci ne saurait être mis en cause, puisque cela même lui est transmis directement, sans aucun intermédiaire.

Mais qu'est-ce que l'âme sans ce don de l'« harmonie » ? Quelle est la valeur de son être indépendamment de cette relation mathématique au Principe de toutes choses ? Augustin avait prévenu toute idée allant dans le sens d'un quelconque degré d'autonomie quelques paragraphes plus hauts :

Puisque l'âme par elle-même n'est rien, autrement elle ne serait pas changeante, ni ne subirait de manquement à son essence, donc, puisqu'elle n'est rien, tout ce qu'elle a d'être lui vient de Dieu. Si elle demeure à son rang, elle est vivifiée par la présence de Dieu dans son intelligence et sa conscience. Aussi possède-t-elle ce bien en son for intérieur. C'est pourquoi s'enfler d'orgueil c'est sortir de soi bien loin, et, si j'ose dire, se vider, c'est-à-dire être de moins en moins. Or sortir de soi au loin, qu'est-ce d'autre que jeter loin de soi son intimité, c'est-à-dire rendre son Dieu lointain, non par un intervalle spatial, mais par une disposition spirituelle ?¹⁹⁴

Considérée en elle-même et par elle-même, indépendamment du lien qui l'unit à Dieu, l'âme n'est rien : « per seipsam nihil [est] ». La vie ne lui est pas donnée une fois pour toute : Dieu la maintient constamment en vie par sa présence dans son intelligence et sa « conscience » (« conscientia »). Cette présence est indirecte, puisque tout objet d'intelligence est présent *dans* l'intelligence, *dans* la « conscience » non pas effectivement, mais par le biais de la représentation consciente. Augustin avait précisé les choses en *Soliloques* I, 13 : l'âme est habitée par la « vision » de Dieu (« visio qui in anima est »)¹⁹⁵. La « vision » de Dieu est le fruit de la métamorphose de l'intelligence en représentation de la Vie en soi ; une représentation ayant une valeur vivifiante.

¹⁹³Voir pp. 111-120.

¹⁹⁴ *De musica* VI, 40 : « Cum enim anima per seipsam nihil sit; non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia: cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a Deo sit; in ordine suo manens, ipsius Dei praesentia uegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid est aliud quam intima proicere; id est, longe a se facere Deum, non locorum spatio, sed mentis affectu? »

¹⁹⁵ *Sol.* I, 13.

La prise en compte des éléments contenus dans ces deux passages du *De musica* - qui ne font que développer des éléments du *De ordine*¹⁹⁶ - permettent de mieux comprendre quels sont les modalités du processus de différenciation permettant à l'âme d'acquérir son « modus » propre.

L'âme n'est donc « rien » (« nihil ») sinon la représentation de ce qu'elle n'est pas : Dieu. On ne peut pas dire qu'elle ne soit pas, puisqu'elle est un être ayant un « modus » propre; mais on ne peut dire non plus qu'elle soit quelque chose en propre, dans la mesure où ce « modus », cette détermination ontologique, naît de la conformation à un Être qu'elle n'est pas. Les « harmonies intelligibles » constituent, à la fois son intimité, ce qu'elle est au plus profond d'elle-même, ce qu'elle est de plus essentiel (« bonum habet *intimum* »), et le signe imprimé en elle de la présence de l'Autre (la « loi divine »).

On comprend alors pourquoi l'âme est « avec elle-même » quand elle est « avec Dieu » : il n'y a pas de connaissance de soi sans connaissance de Dieu, puisque se connaître c'est connaître le signe de Dieu en soi. Tout l'être de l'âme consiste dans la relation qui l'unit à Dieu. C'est du moins à cette conclusion que l'âme en arrivera inévitablement dès lors qu'elle aura saisi la valeur signifiante de ces « numeri ». C'est par la reconnaissance de son statut de signe – et plus précisément d'image – qu'elle prend conscience de ce qu'elle est en propre : rien, ou si peu, et un « rien » à ce point menacé par l'abîme, qu'elle recherchera sans cesse la présence de l'Être au cœur de sa substance. Née du constat de sa valeur de signe et de la distance qui la sépare de ce qu'il faut appeler son Référent, la « caritas » pousse l'âme à toujours s'unir à son Modèle, qu'elle doit « voir » en permanence comme un objet pour demeurer dans l'être. Ne pas se connaître en tant que signe subordonné à un Référent, et ne pas voir l'Être comme un objet entraîne l'anéantissement. Une double tension doit donc s'instaurer durablement, orientée vers deux pôles distincts : vers ces « harmonies » intimes, et vers la Source et le Modèle de ces « harmonies ». Si son mouvement n'a pas Dieu pour objet, elle n'est plus reliée à la source de l'être ; s'il n'est pas orienté vers elle-même, elle ne peut demeurer un être individué et conserver son « modus » propre. Telles sont à notre avis les implications du discours de Licentius – approuvé par Augustin – dans le *De ordine* : « sapiens prorsus ipse cum Deo est, nam et seipsum intellegit sapiens »¹⁹⁷.

Les conséquences d'un tel schéma et les problèmes qui en découlent sont multiples.

La première chose à souligner est l'inadéquation du concept moderne de « sujet » pour définir l'âme différenciée. Pourtant, l'être individué naît de l'objectivation d'un Autre (Dieu), et de l'investissement, par la conscience, de ce qui fait sa spécificité : le « bonum intimum ». Mais l'être émergent de cette double prise de conscience cadre mal avec ce que nous appelons un « sujet » ou une « personne », parce que la nature même du fondement « intime » de l'âme possède un caractère résolument transcendant. Le « bonum intimum », qui devient pour le « sage » ce que Jean-Paul Sartre nommait l'Ego, « pôle des actions, des états et des qualités »¹⁹⁸, est le reflet d'un Principe absolu que l'âme n'est pas mais qu'elle doit imiter

¹⁹⁶ *De ordine* II, 25 : « Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur [...] ».

¹⁹⁷ *De ord.* II, 6

¹⁹⁸ J.P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris, 1965, p. 54.

pour être elle-même. Si le « je » est bien une instance personnelle, l'Ego comme pôle du « je » est définitivement transpersonnel; il est un signe obligeant la conscience à s'ancrer en ce qu'il faut bien appeler un Surmoi, ou, de façon moins anachronique, un Modèle : la Sagesse divine, Exemple et fondement de tout être individué. L'âme augustinienne est un moi purement relatif, qui vit de son contact avec ce que l'on peut déjà appeler en 386 l'« interior intimo meo et superior summo meo »¹⁹⁹. Elle demeure « en elle-même » par la mise en relation avec un Etre à la fois différent d'elle, et identique à elle, mais sous une forme incomparablement « supérieure ». Dieu est comme l'âme « Sagesse », « Loi », « Intellect » ; mais de manière absolue. La Sagesse est la Matrice de l'âme, en tant qu'elle contient les Idées ou les Formes dont tout, même l'âme - est issu. Aussi est-il à la fois « plus intime » et « supérieur » à ce qui, en moi, est le plus précieux : les « harmonies » intelligibles, qui sont un don parce que l'être est pour moi un don. Comment parler alors de « sujet », au sens moderne du mot ? L'exemplarisme a des implications particulières qui rendent ce concept moderne impropre. A moins de l'utiliser dans le sens que prenait le mot à l'époque. Marius Victorinus le définissait en ces termes :

Et c'est pourquoi, l'âme est dite substance ; car toute substance est sujet. Or tout sujet est sous-jacent à quelque chose d'autre. Or l'âme est placée sous l'Intellect et l'Esprit. L'âme est donc substance²⁰⁰.

L'âme est une « substance », c'est-à-dire un être placé *sous* quelque chose d'autre : *substantia*. En tant que sujet (*sub-iectum*) elle est « placée sous » (*sub-iacet*) la Sagesse divine (« *Nous* »), qui est sa Matrice, son Modèle ontologique, et sous l'Esprit saint qui l'unit à la Sagesse par son rayonnement.

Comment une « conscience », rendue parfaite par le dédoublement de son pôle identitaire, peut-elle s'épanouir ? Comment parler de « *beata vita* » à propos d'un être qui se vit comme l'image de ce qu'il n'est pas ? Comment l'équilibre subtil d'identité et d'altérité qui l'unit à Dieu peut-il émerger et se maintenir ? Par quel processus, par quel type de prise de conscience ? Il faudra à Augustin un certain temps et beaucoup d'effort pour le montrer.

Le problème posé par un tel schéma tient à la valeur ontologique de la vérité inhérente à l'âme parfaite. Contemplant la Sagesse l'âme devient sage, ce qui veut dire qu'elle devient d'une manière ou d'une autre identique à l'objet qu'elle contemple : la Vérité. Comment la vérité inhérente à l'âme parfaite peut-elle avoir pleinement valeur de vérité si elle n'est pas la Vérité en soi ? C'est un problème soulevé par Etienne Gilson il y a plus de soixante ans en conclusion d'un ouvrage célèbre :

Dès lors, le problème de savoir comment une vérité à la fois divine par essence, et créée en nous, est possible, va se poser avec acuité dans sa doctrine [...] car s'il n'y avait pas, pour Plotin, de difficulté à concevoir que la vérité, divine par essence, puisse

¹⁹⁹ *Confessions* 3, 11

²⁰⁰ *Ad Candidum* 7, 19-22 : « Et ideo et substantia dicitur anima, quoniam omnis substantia subiectum est. Subiectum autem alteri alicui subiaceret. Subiacet autem anima *tôî nôî* et spiritui. Substantia igitur anima ». Trad. P. Hadot, « Sources chrétiennes » vol. 68, p. 141

habiter une âme également divine, il y avait pour Augustin une difficulté considérable à expliquer comment la vérité qui est divine, peut cependant devenir la vérité de la créature [...] puisque par hypothèse, Dieu n'a pas créé en nous un intellect thomiste capable de produire la vérité, mais simplement une pensée susceptible de la recevoir, comment, par quelle sorte d'influence, la lumière divine pourrait-elle s'introduire en nous sans cesser d'être divine ? Si c'est cette lumière, en tant que divine, qui brille en nous, toute notre connaissance vraie sera surnaturelle de plein droit ; si c'est une lumière simplement créée, comment possédera-t-elle encore les attributs essentiels de la divinité ? ²⁰¹

Un tel jugement n'est selon nous qu'en partie justifié. En partie, car si Etienne Gilson a bien identifié le problème inhérent à l'anthropologie augustinienne, son jugement est contestable sur deux points.

Le premier tient au fait que d'après lui, le problème du statut ontologique de l'âme, et plus précisément de la vérité présente en l'âme est une « indétermination augustinienne » ; Augustin ne l'aurait pas soulevé, et ne se serait pas attaché à le résoudre²⁰². Or nous verrons bientôt que ce problème précis fait partie d'une problématique philosophique plus vaste, que l'auteur du *De ordine* nommait la « question de l'âme », et qu'il plaçait, dès 386, au centre de la pratique philosophique. Il avait donc conscience du problème, au point d'en faire tout l'objet de la réflexion.

Le second point sur lequel l'analyse d'E. Gilson est à notre avis discutable tient à sa conception du rapport entre la *psukhé* plotinienne et le *Nous*. Si l'âme est pour Plotin une entité « divine », elle n'est pas le *Nous* pour autant ; elle est unie à lui par une relation d'image à modèle qui justement, d'après Plotin lui-même, entraîne une certaine forme d'inconsistance ontologique, et pose de fait le problème de son statut :

L'âme, elle, ne voit pas ce qu'elle possède ; en effet elle ne l'a pas engendré elle-même ; elle est, elle aussi, une image, tout comme les raisons [séminales inhérentes aux êtres sensibles]. Mais Ce d'où elle est venue, est clarté, vérité et est à titre premier, c'est pourquoi Il est à lui-même et pour lui-même ; cette image, elle, si elle ne dépend pas d'un autre et n'est pas dans un autre, ne subsiste même pas - car 'il faut qu'une image, puisqu'elle dépend d'une autre chose, soit en autre chose' (*Timée* 52-c) - à moins de rester attachée à son modèle. C'est pourquoi elle ne voit même pas, parce qu'elle ne possède même pas une lumière suffisante, et s'il lui arrive de voir, c'est qu'elle a trouvé sa perfection en autre chose et c'est autre chose, non elle-même qu'elle voit²⁰³.

Il y a bien pour Plotin, quoi qu'en dise E. Gilson, une « difficulté à concevoir que la vérité, divine par essence, puisse habiter une âme également divine ». Car l'âme n'est pas le *Nous* ; sa « lumière » propre est déficiente ; la vérité n'est pas en elle à proprement parler. C'est justement ce problème qui avait poussé Plotin à envisager la solution radicale de l'élargissement de la conscience ; ou du moins, c'est cette difficulté qu'il soulevait pour justifier cet élargissement. Le problème du statut ontologique de la *psukhé* était déjà, nous

²⁰¹ Introduction à l'étude de saint Augustin. Vrin, Paris, édition de 1987, pp.146-147.

²⁰² Idem, p. 147.

²⁰³ *Enn.* V, 3, 8. Trad. B. Ham, Cerf.

l'avons vu, inhérent à l'exemplarisme platonicien. Plotin le soulève explicitement ; il l'identifie clairement. Il n'y a rien d'étonnant à constater qu'il réapparaît dans les premiers dialogues d'Augustin, puisque l'auteur assume l'héritage platonicien, et se réclame ostensiblement de Plotin. Une telle filiation, à la fois platonicienne et plotinienne, explique peut-être, non seulement pourquoi le problème du statut ontologique de l'âme « va se poser avec acuité » dans son œuvre (Gilson) ; mais elle explique également, peut-être, aussi paradoxal que cela puisse paraître, pourquoi Augustin a pu développer avec une telle conviction et défendre avec un tel acharnement une « doctrine » que l'on juge en général spécifiquement chrétienne.

I.2.2.C. Première approche de la question des sources : Platon, Plotin et la nécessité de la grâce

Le problème du rapport de l'âme à l'Être et à la Vérité, inhérent au platonisme originel, avait été posé explicitement par Plotin, pour qui le caractère lacunaire et emprunté de la « vérité » propre à la *psukhé* était un obstacle à la réalisation du *Soi*.

Plotin rappelait dans son traité sur *Les deux matières* un principe fondamental :

L'être en puissance ne consent à passer à l'acte que par l'intervention d'un autre terme, nécessaire à la génération d'un être en acte²⁰⁴.

Ce principe, aristotélicien s'il en est, sous-tend l'interprétation du mythe du *Banquet* proposée par Plotin dans son grand traité sur l'amour (III, 5):

Eh bien, s'attachant à suivre Kronos ou, si l'on veut, le Père de Kronos, Ouranos, Aphrodite a dirigé son activité vers lui et elle a été attirée par lui et, remplie d'amour pour lui, elle a engendré l'Amour, et c'est avec cet amour qu'elle regarde vers son Père. Et son acte a produit une réalité subsistante et une substance, et tous deux regardent vers le haut [...].²⁰⁵
[...]

Que l'amour soit une réalité subsistante, une substance produite par une autre substance, inférieure sans doute à la substance qui l'a produite [le *Nous*], mais néanmoins une substance qui est réellement, il ne convient pas d'en douter. Car elle aussi, cette âme divine dont nous parlons était une substance engendrée par l'Acte qui est antérieur à elle et vivant, et qui est précisément la substance des Etants [le *Nous*]. Et regardant avec ardeur dans la direction de ce qui était la première substance – et c'était là le premier objet de sa vision – , l'âme divine a regardé vers cette première substance comme vers son bien à elle [...] et cet objet de vision était tel que le voyant ne pouvait exercer sa vision comme une chose accessoire, de telle sorte que, à cause de ce qu'on pourrait appeler le plaisir, la tension en direction de l'objet contemplé, l'ardeur intense de la vision, l'âme a engendré quelque chose à partir d'elle-même,

²⁰⁴ *Enn.* II, V, 3

²⁰⁵ *Enn.* III, 5, 2 (32-38). Trad. P. Hadot.

quelque chose qui avait une dignité qui correspondait à celle de l'âme et de l'objet de sa vision. Donc, c'est de la rencontre entre ce qui tendait intensément son activité de vision en direction de l'objet contemplé et qui s'écoulait en quelque sorte de l'objet contemplé, que l'Amour a été engendré, comme un œil rempli, en quelque sorte comme un acte de voir accompagné d'une image visuelle²⁰⁶.

Pour Plotin, l'amour est à la fois une tension vers l'objet de la vision, et l'image de l'objet née de cette tension. Cette « vision » est engendrée, certes par l'âme, mais aussi et surtout par le rayonnement du *Nous*. Il s'agit d'un phénomène de « synergie » (*synergéia*). Le mouvement de l'âme est une réaction à l'Acte générateur émané du *Nous*. Ce phénomène obéit au principe aristotélicien que nous avons rappelé : « l'être en puissance ne consent à passer à l'acte que par l'intervention d'un autre terme, nécessaire à la génération d'un être en acte ». Cette dépendance à l'égard du *Nous* dans l'émergence de l'amour entraîne une dépendance ontologique, soulignée par Plotin dans ce même traité :

[...] le noble Amour lui-même, lui qui est engendré comme une réalité subsistante, qui est toujours ordonnée à quelque chose d'autre qu'elle : le Beau (c'est-à-dire le *Nous*), et dont tout l'être consiste dans cette relation²⁰⁷.

L'âme « est réellement », elle est une « réalité subsistante » ; et à ce titre elle semble bien avoir part à l'Etre. Mais d'autre part, cette « réalité » est essentiellement « amour » ; et tout l'être de l'amour, pour partie engendré par le *Nous*, consiste dans la « relation » au *Nous*. L'amour, et avec elle la *psukhé*, dont elle constitue le fondement ontologique, est donc une forme d'être purement relatif, « ordonné à quelque chose d'autre ». L'amour est pur mouvement vers ce qui n'est pas soi, et il engendre dans la substance de l'âme une « image » de ce qui n'est pas soi. L'âme est certes un être réel, mais elle n'échappe pas pour autant aux affres de la vraisemblance : tout en elle est signe de ce qu'elle n'est pas ; elle est essentiellement une image non substantielle, dans la mesure où elle ne tient pas son être d'elle-même mais d'un principe qui n'est pas elle. C'est la raison pour laquelle le statut de *psukhé* n'est pas viable pour le « soi ». Il faut compléter ce texte par la lecture d'*Enn.* V, 3, 8, passage dans lequel Plotin montre bien que ce lien de dépendance ontologique radical entraîne l'incomplétude, et pour le « soi », une certaine forme d'aliénation²⁰⁸.

Ce qui nous intéresse dans ce long passage sur la naissance de l'amour en l'âme, ce sont les conditions posées par Plotin à cette naissance. Pour que naisse l'*eros* en l'âme, qui devient la « vision » et donc l'« image » de l'Etre divin, il faut un Acte divin. Augustin ne dit pas autre chose dans les *Soliloques*, lorsqu'il explique que la « vision » de Dieu naît du concours entre le sujet et l'objet de l'acte de voir²⁰⁹. Augustin accorde à l'« amor » ou à la « caritas » la même importance que donne Plotin à l'*Eros* dans le processus d'unification de l'âme ; aussi

²⁰⁶ *Enn.* III, 5, 3. (1-13) Trad. P.Hadot.

²⁰⁷ *Enn.* III, 5, 2 (36-39) Trad. P. Hadot.

²⁰⁸ Voir pp. 50-51.

²⁰⁹ *Soliloques* I, 6, 13. Voir pp.64-66.

bien dans les *Soliloques*²¹⁰ que dans le *De beata vita*²¹¹. Comme Plotin, il fait de l'amour pour Dieu d'abord une réaction à un Acte purement divin. Comme Plotin enfin, Augustin trace une équation identitaire présentant de fait l'âme comme un être purement relatif.

Il y a donc tout lieu de croire que l'auteur du *De beata vita* se soit inspiré, directement ou non, du passage des *Ennéades* que nous venons de commenter (*Enn.* III, 5, 2/3) pour concevoir de manière beaucoup plus précise que ne l'avait fait Platon la nature du lien qui unit l'âme à son Principe. Mais il faut s'empresse de souligner que dans ce texte Plotin met en scène, non pas l'unification du « soi » par identification avec le *Nous*, mais la *psukhé* « dans » le *Nous*, ontologiquement distincte du *Nous*, dépendante d'un principe qui n'est pas elle. La distinction est capitale.

Un certain nombre de convergences doivent être soulignée pour que soit mesurée la portée d'une telle influence, et les conséquences – durable – qu'elle n'a pas manqué d'entraîner. Augustin dira dans les *Confessions* avoir vécu une expérience unitive peu avant de rédiger ses premiers dialogues. Le récit qu'il en donne montre l'importance qu'ont jouée les *Ennéades* dans cette expérience :

Averti par ces livres de revenir à moi-même (2), j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite (3): je l'ai pu parce que tu t'es fait mon soutien. J'entrai et je vis (4) avec l'œil de mon âme [...], au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la Lumière immuable [...]. Elle n'était pas au-dessus de mon intelligence, comme de l'huile au-dessus de l'eau [...] mais elle était au-dessus de moi parce que c'est elle qui m'a fait, et moi au dessous parce que j'ai été fait par elle. Qui connaît la vérité, connaît cette lumière [...] la charité la connaît. [...] Quand pour la première fois je t'ai connu, tu m'a soulevé (2) pour me montrer qu'il y avait pour moi l'Etre à voir, et que je n'étais pas encore être capable le voir. Tu as frappé sans cesse la faiblesse de mon regard par la violence de tes rayons sur moi (2), et j'ai tremblé d'amour et d'horreur. Et j'ai découvert que j'étais loin de toi, dans la région de la dissemblance, comme si j'entendais ta voix me dire dans les hauteurs : « Je suis l'aliment des grands ; grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi, comme l'aliment de ta chair ; mais c'est toi qui sera changé en moi »²¹²

On retrouve ici les principales étapes décrites dans le *De beata vita* : l'« admonitio », qu'opère le rayonnement de la Sagesse divine (dans le cas d'Augustin à Milan par l'intermédiaire d'une lecture); le mouvement vers la Source de l'appel, mouvement qui est

²¹⁰ Dans la prière liminaire : « Deus quem adtendere hoc est quod amare, quem uidere hoc est quod habere. Deus, cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit » (I, 3) ; mais surtout en I, 6, 12 / 7,14, où l'auteur montre, conformément à l'enseignement de Paul, que la « caritas » est la condition sine qua non de la vision de Dieu.

²¹¹ *De beata vita* 4, 35. Voir p. 80.

²¹² *Confessions* VII, 16 : « Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam 'factus' es 'adiutor meus'. Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem [...]. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam [...], sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui nouit ueritatem, nouit eam, et qui nouit eam, nouit aeternitatem. Caritas nouit eam.[...] Et cum te primum cognoui, tu assumpsisti me, ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contreui amore et horrore: et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audire uocem tuam de excelso: 'cibus sum grandium: cresce et manducabis me'. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me ». Traduction de E. Tréhorel et G.Bouissou, E-A vol. 13, p 615 et 617.

« caritas », amour en acte ; la vision du Principe, saisi par l'intellect. L'auteur met nettement l'accent, d'une part sur la distinction que ce processus l'a amené à opérer entre son intelligence et l'objet de sa vision (« supra mentem meam lucem incommutabilem »)²¹³ ; d'autre part sur le rôle de Dieu, sans lequel le mouvement n'aurait pu s'opérer : « in intima mea duce te et potui, quoniam 'factus es adiutor meus' ». Le mouvement unifiant de l'âme, la « caritas », naît de l'action de Dieu, opérant au niveau le plus profond et le plus implicite de la structure de l'âme (« intima mea »). Ce processus d'unification est une synergie, concours du sujet et de l'objet de la vision: le mouvement qui lui a permis de voir l'Etre est son propre mouvement (« potui ») ; mais il a été suscité (« admonitus ») et ordonné par Dieu (« factus es adiutor meus »).

On peut dire que le récit des *Confessions* est fidèle à l'expérience qu'Augustin dit avoir vécue dix ans avant de rédiger son autobiographie, dans la mesure où tous les éléments de ce récit se retrouve dans le *De beata vita*. On peut dire aussi que le paragraphe 35 du *De beata vita* est en quelque sorte une tentative de systématisation et d'explicitation de l'expérience fulgurante qu'Augustin a vécue à Milan, quelque temps avant son séjour à Cassiciacum. Systématisation, car Augustin a tenté d'accorder les données de l'expérience au postulat fondamental de tout discours chrétien sur Dieu à cette époque: la Trinité²¹⁴.

Le phénomène de convergence, qui a été à l'origine de cette expérience, a été relevé depuis longtemps, et pour cause : Augustin lui-même le met en évidence dans son récit. Il ne s'en cache pas : les textes qui l'invitaient à « revenir en lui-même » sont les « libri platonicorum », dont la confrontation avec le prologue de l'Evangile de Jean est à l'origine de cette expérience²¹⁵. A. Solignac a mis en parallèle un nombre important d'extraits des *Ennéades* avec l'ensemble du passage (par.13 à 22)²¹⁶ ; le résultat est tout à fait convaincant, et montre que l'auteur a confronté principalement les *Ennéades* au texte de Jean.

Mais Aymé Solignac n'a pas pris en compte le texte de Plotin qui offre à notre avis de singulières résonances avec le passage que nous venons de commenter (par. 16) ; il s'agit de l'extrait du traité *Sur l'amour*, dans lequel Plotin mettait fortement l'accent, à la fois sur le caractère relatif de l'être de l'âme, et sur la fonction de l'Acte du *Nous* dans la naissance de

²¹³ L'image de la transformation de l'âme en Dieu est évidemment une figure de style, permettant à l'auteur d'évoquer le processus de conformation par lequel l'âme devient l'image parfaite de son Principe, comme le montre, s'il en était besoin, ce passage qui précède de peu celui que nous commentons (VII, 7, 11): « J'étais supérieur à elles [les créatures], mais inférieur à toi ; et c'est toi qui étais ma vraie joie pourvu que je te fusse soumis, toi qui m'avais soumis ce que tu as créé au dessous de moi. Et telle était la parfaite mesure et le juste milieu pour mon salut : rester « à ton image » et, en te servant, dominer mon corps ». L'image de la nourriture était déjà utilisée dans la question 39, que nous avons commentée page 25 : « Qu'est cela qui est pris sans être assimilé ? C'est, pour les yeux, la lumière et le son pour les oreilles. Mais cela, l'âme le prend par le corps, mais qu'est cela qu'elle assume par elle-même et qu'elle assimile en elle ? C'est une autre âme, qu'elle rend semblable à elle-même en la recevant dans son amitié. Et qu'est cela qu'elle saisit par elle-même sans l'assimiler ? C'est la vérité. Aussi faut-il bien comprendre et ce qu'il est dit à Pierre : « Tue et mange » (*Act.*, X, 13), et ce qui est dit dans l'Evangile : 'et la vie était la lumière des hommes' ».

²¹⁴ Dans le *De beata vita*, Augustin ne met pas en scène, comme dans le récit des *Confessions* un processus aboutissant à une simple vision de l'Etre, mais à une triple connaissance, dont l'objet est le Dieu trine des « mystères » chrétiens. Voir p.79-79 ; les formulations trinitaires seront étudiées plus loin (pp. 185-213) .

²¹⁵ Augustin procède à la comparaison dans les paragraphes qui précèdent immédiatement celui que nous commentons (VII, 9, 13-15)

²¹⁶ E-A 13, note complémentaire 25, pp. 682-689.

l'« amour » unifiant. On comprend mieux dès lors que l'auteur du *De beata vita* mette d'emblée l'accent sur l'importance de l'Acte divin dans le processus d'unification. Cette nécessité, rendue évidente par l'expérience de la « vision » de Milan, était présentée par l'auteur des *Ennéades* comme une conséquence logique du schéma tracé par Platon dans le *Banquet* ; mais cette nécessité est également soulignée nettement dans les *Écritures*, à la fois dans les lettres de Paul, dont Augustin prend connaissance à cette période²¹⁷, et dans le prologue de Jean²¹⁸. Aussi problématique que puisse être une telle convergence, Augustin a « vu » l'Être divin, et par conséquent compris la nature du phénomène qu'il vivait à la double lumière des *Écritures* et des *Ennéades*.

La conception plotinienne de l'*Eros* a pu servir de passerelle entre les *Écritures* et l'œuvre de Platon, que l'auteur du *Contra academicos* place au centre de l'histoire de la pensée. Il le laisse entendre lui-même en affirmant, d'une part, que l'œuvre de Platon est en tout point – exception faite de l'Incarnation – compatible avec les mystères chrétiens, et d'autre part en déclarant que Platon semble revivre en Plotin²¹⁹. Qu'est-ce qui, dans les *Ennéades*, a pu aider Augustin à concilier platonisme et christianisme ? Certainement pas, nous l'avons vu, ce qui est au cœur de la pensée plotinienne (l'identification du « soi » au Principe supérieur), mais vraisemblablement les textes dans lesquels Plotin montre que l'âme est substantiellement l'image de son Principe. N'est-ce pas, à première vue, pleinement compatible avec le fondement même de toute anthropologie chrétienne : la création de l'homme à l'image de Dieu ? Plotin donne une place fondamentale à l'amour, seul fondement ontologique de l'âme parce qu'il assure le lien avec le *Nous*, et rend possible l'émergence d'une « substance ». Un « amour » dont le *Nous* a la paternité. N'est-ce pas, là encore, pleinement compatible avec le discours de Jean dans le prologue de son Évangile ?

Un passage célèbre du *De beata vita* nous donne quelques éléments de réponse :

Après avoir lu un tout petit nombre de livres de Plotin, dont je te sais très épris et les avoir confrontés, autant que je l'ai pu, avec l'autorité de ceux qui nous ont enseigné les Mystères divins, je m'embrasais au point de vouloir rompre toutes ces amarres [...]

²²⁰

L'évêque Ambroise, qui de par sa fonction était alors le mieux autorisé à enseigner les catéchumènes, est certainement cette « autorité ». Il a permis à Augustin, qui le dit lui-même ailleurs, de comprendre en quoi l'homme est image de Dieu²²¹. Il y a donc de fortes chances pour que le dénominateur commun entre le platonisme des *Ennéades*, tel qu'Augustin l'a compris, et le christianisme enseigné à Milan ait consisté- en partie- en ces deux points :

²¹⁷ Voir A. Solignac, Introduction des *Confessions*, pp. 149-152, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 13, Paris, 1992.

²¹⁸ *Joh.* I, 1 : « Quomodo omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. [...] Ille erat lumen verum, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ».

²¹⁹ *Contra academicos*, III, 17, 37.

²²⁰ *De beata vita* 1, 4 : « lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, conlata que cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui diuina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas uellem ancoras rumpere [...] ».

²²¹ *Confessions* VI, 3, 4.

l'âme définie comme image de l'Intelligible, et l'importance de l'amour, réaction à l'Acte divin, dans le processus d'unification.

Cette hypothèse, qui semble à notre avis la seule possible, est problématique à plus d'un titre. Il y eu convergence : Augustin a éprouvé dans les faits le contact avec le Principe décrit à la fois dans le prologue de Jean, et dans les « libri platonicorum », entre ce qui doit être cru par le catéchumène (le Dieu Lumière, Verbe et Christ proclamé par Jean), et le Principe des « platoniciens ». Mais il y a eu également convergence entre un discours proclamant la dépendance radicale de l'âme à l'égard d'une « Lumière » qui l'éveille (Jean), et des textes montrant comment l'*Eros* naît dans l'âme par le rayonnement du Logos divin (Plotin). Si les textes qu'il avait eu sous les yeux avaient dit autre chose que ce que Jean avait écrit, Augustin les aurait rejetés ; or la seule différence concernait d'après lui l'Incarnation de Principe, rejeté par les « philosophes » ; le reste était identique ; et le *reste* ne concernait pas simplement « Dieu et son Verbe », mais aussi la relation unissant l'âme à son Principe. Ce qui veut dire que la nécessité de la « grâce » était déjà pour lui une certitude, un principe fondamental de l'anthropologie et de l'ontologie au moment où il rédige le *De beata vita*. La « doctrine » qu'il opposera par la suite à Pélage s'enracine d'une conviction née de cette expérience autant intellectuelle que *spirituelle*. Plotin lui donnait des éléments lui permettant de comprendre ce qu'il fallait croire ; et il le comprit en l'éprouvant par l'expérience.

Comment Augustin, qui est certainement de bonne foi lorsqu'il proclame la viabilité du plotinisme pour un chrétien dans le *Contra Academicos*, a-t-il pu ignorer ce qui est au cœur des *Ennéades* et croire que la véritable fin du « soi » plotinien est d'être *dans* un Principe qui n'est pas soi ? L'œuvre de Plotin n'est pas univoque ; elle permet toutes les récupérations parce que l'auteur adopte, nous l'avons vu, deux points de vue distincts : un point de vue ontologique traditionnel, qui sépare nettement les quatre plans de la Réalité (matière, *Psukhé*, *Nous*, Un) et le point de vue de l'expérience spirituelle, qui fait de l'âme le vecteur transitoire d'un « soi » protéiforme. On peut imaginer que l'auteur du *De beata vita* ait pris connaissance d'extraits dans lesquels seule l'unification de la *psukhé* était envisagée. La comparaison avec les *Ennéades* avait alors toutes les chances d'être concluante, dans la mesure où Plotin présentait alors la *psukhé* comme étant le domaine limité du « soi ». Mais ce n'est là qu'un aspect du plotinisme ; on doit parler de malentendu.

Il nous importe peu d'essayer de comprendre les modalités exactes de ce malentendu. Nous verrons par la suite pourquoi il a pu avoir lieu. L'important ici est qu'il ait pu avoir lieu et qu'une triple convergence se soit opérée : entre l'expérience personnelle d'une part, les Écritures d'autre part, et l'exemplarisme platonicien, dont l'un des aspects les plus essentiels – la nature de la relation entre la *psukhé* et le *Nous* – a été vraisemblablement compris à la lumière des *Ennéades*. Ce malentendu ne manque pas de rendre plus sensible encore le problème inhérent à l'exemplarisme platonicien. Plotin montre que l'âme est une « image » du *Nous* et qu'elle accède à l'Être par participation lorsqu'elle accueille en elle un « amour » issu du rayonnement du *Nous*. Un tel schéma n'est pas conçu, loin s'en faut, pour rendre viable le schéma du *Phédon*. Au contraire, Plotin souligne nettement le caractère aliénant de la relation d'image à Modèle, et invite au dépassement de l'état psychique. Il définit la vie de l'âme parfaite en montrant qu'elle est soumise à une détermination ontologique, et qu'elle est

dépendante d'un Acte qui n'est pas elle ; un Acte émanant d'un Être dont elle n'est que l'image en étant habitée par l'amour. Ces mêmes éléments permettent à Plotin de justifier le dépassement de l'état psychique : on ne doit pas être le fruit d'un Acte qui n'est pas soi ; on ne doit pas se connaître comme l'image d'un Modèle que l'on est pas, mais accéder au statut d'être *en soi*, en rejetant la détermination individualisée qui caractérise l'état psychique²²². L'identité à soi-même s'obtient par la coïncidence du sujet et de l'objet de la pensée, et par la coïncidence absolue de soi-même avec l'Acte qui nous pose dans l'être. Si nous pouvons accéder pleinement à la sphère de l'Intelligible en devenant nous même Intelligible, l'Acte divin devient pleinement nôtre. Le problème du statut ontologique de la *psukhé* trouve ainsi, de fait, une solution radicale.

Augustin aurait refusé une telle solution s'il en avait eu connaissance. Il en reste au schéma platonicien originel en mettant l'accent sur la nécessité d'acquérir une détermination ontologique (le « *modus* ») par conformation et différenciation à l'égard d'un Principe qui n'est pas soi et ne le devient jamais. Le concept d'image devient ainsi pour lui, comme pour Plotin, et conformément à la tradition anthropologique chrétienne, le seul permettant de définir la relation unissant l'« *anima* » et son Principe. L'« *anima* » qui est « avec Dieu », et « habite en Dieu » (« *in Deo habitare*, *Sol.* I, 3) est comparable à la *psukhé* plotinienne qui est « dans le *Nous* ». C'est pousser la logique platonicienne jusqu'à un point que l'auteur de la *République* n'envisageait pas clairement ; et c'est adopter un schéma que Plotin avait développé pour montrer la nécessité de son dépassement par l'identification du soi au Principe supérieur.

On trouvera difficilement une réponse claire au problème du statut de l'âme dans les premiers dialogues. Un passage du *Contra academicos* résume à lui seul cette ambiguïté :

Sat est enim ad id, quod uolo, Platonem sensisse duos esse mundos, unum intellegibilem, in quo ipsa **Veritas** habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos uisu tactu que sentire; itaque illum uerum, hunc ueri similem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima uelut expoliri et quasi serenari **veritatem**, de hoc autem in stultorum animis non scientiam sed opinionem posse generari [...] ²²³.

Le monde sensible est « image » et « [similitude] » de l'Intelligible au sens platonicien du terme : il en est « l'ombre et la trace »²²⁴. Le terme « *veritas* » est utilisé deux fois en deux sens apparemment différents : il désigne Dieu, et ce qui en l'âme en dérive. Le lien entre ces deux vérités n'est pas expliqué.

Mais contrairement à ce que disait Gilson, l'auteur du *De beata vita* avait conscience de ce problème :

²²² *Confessions* VI, 3, 4.

²²³ *Contra Academicos* III, 37 : « Il suffit à mon propos que Platon ait pensé qu'il y a deux mondes : le monde intelligible, où la Vérité habiterait ; le monde sensible, que manifestement nous appréhendons par la vue et le toucher. C'est pourquoi le premier est vrai, le second est semblable au monde vrai et fait à son image. Peuvent dériver de celui-là la vérité dans laquelle l'âme se trouve embellie et rasserenée, de celui-ci, et dans les esprits des insensés, non point la science, mais l'opinion ». Traduction de Jean-Louis Dumas.

²²⁴ Augustin utilise ces deux termes pour évoquer le sensible en *De ord.* II, 43

Est-ce qu'en effet j'ai saisi quelque chose de solide, moi pour qui la question de l'âme est encore vacillante et flottante²²⁵

La « question de l'âme » est à notre avis, principalement, celle de son statut ontologique, et celle de la nature du lien qui l'unit à son Principe. Nous allons voir que, loin d'éluder un problème qu'il feint ici d'être impuissant à résoudre, Augustin en fait explicitement la problématique centrale de ce qu'il nommait la « vraie et vénérable philosophie ».

²²⁵ *De beata vita* 1-5 : « Quid enim solidum tenui, cui adhuc de anima quaestio nutat et fluctuat? ».

DEUXIEME PARTIE

La philosophie chrétienne, réponse au problème de
l'aliénation

Nous avons pu commencer à prendre la mesure d'une pensée de l'âme dans son rapport au Principe, et déterminer un cadre précis, strictement platonicien, dans lequel cette pensée est redevable de Plotin et de Porphyre. Notre analyse nous a donné des éléments permettant peut-être de mieux comprendre en quoi Augustin est l'héritier d'une problématique séculaire : en en restant au schéma platonicien originel et en n'adoptant pas la « solution » plotinienne au paradoxe de l'être en soi-même, Augustin rendait ce paradoxe plus sensible encore. Avant de tenter de montrer comment ce problème précis est posé par l'auteur lui-même et situé au cœur de la démarche dialectique, il nous faut commencer par aborder le problème de l'aliénation. La façon dont il est posé par Augustin a son importance pour la compréhension de ce qui fait la spécificité de son projet philosophique.

II.1. Le problème de l'aliénation et la quête de l' « origine »

II.1.1 Le modèle de l'aliénation (*De musica* VI, 39-42)

II.1.1.A. L'aliénation comme rupture de l'équilibre identitaire

Pour Augustin, le caractère ordonné de la Création est évident à qui sait l'observer¹ ; la « perversion » qui règne dans les « affaires humaines » l'est tout autant². De ce double constat naît un paradoxe :

C'est là le paradoxe le plus fourni en question, que les membres de la puce soient admirablement ordonnés et distribués, tandis qu'en même temps, la vie humaine est secouée et agitée par l'incohérence de troubles innombrables³.

Le problème soulevé dans le prologue du *De ordine* est, entre autres, celui de l'incapacité de l'homme à occuper la place qui lui a été assignée dans l'ordre du monde. Avant même d'évoquer cet ordre avec ses interlocuteurs, Augustin soulève un paradoxe qui motivera le changement d'orientation du dialogue au second livre : l'évidence de l'ordre du monde rend le problème de l'aliénation de l'homme plus sensible encore ; car l'homme est la seule créature désordonnée dans un monde parfaitement agencé. Comment expliquer l'aliénation,

¹ *De ord.* I, 2. « Mais qui a l'esprit assez aveugle pour hésiter à donner à la puissance et à la régulation divine la part de raison qui, dans les mouvements des corps, est indépendante de l'organisation et de la volonté humaine ? ».

² *De ord.* I, 1.

³ *De ord.* I, 2 « Enim hoc ipsum est plenius quaestionum, quod membra pulicis disposita mire atque distincte sunt, cum interea humana uita innumerabilium perturbationum inconstantia uersetur et fluctuet ».

quelles sont ses causes et surtout comment y parer ? Voilà les questions que l'on est amené à se poser d'emblée, au terme d'un constat opéré dès le prologue de l'œuvre.

Augustin donne quelques éléments de réponse au problème de l'aliénation dans ce même prologue, en déployant la traditionnelle métaphore du cercle :

Et ne t'étonne pas que l'âme, qui cherche à embrasser plus de choses, souffre d'autant plus de l'indigence ; car, de même que dans un cercle, aussi étendu qu'on veut, il n'y a qu'un point médian où tout converge - les géomètres l'appellent *centre* (« *kentron* »)-, et quoique les portions de la circonférence entière puissent être divisées à l'infini, il n'y a rien cependant en dehors de ce point unique, qui serve à mesurer également tout le reste et qui commande à tout par une sorte de droit d'égalité ; et si l'on veut s'en écarter vers une direction quelconque, on perd tout, dans la mesure où l'on tend vers une foule de choses ; de même l'esprit, qui s'est répandu hors de lui-même (« a seipse fusus »), se brise sous l'effet d'une sorte d'infini et s'épuise dans une véritable indigence, étant donné que sa nature le force à chercher partout l'unité et que la multiplicité ne lui permet pas de la trouver »⁴.

Ce texte met en scène ce que l'on appelle la rupture de l'équilibre identitaire. Partant d'un état d'unité, dans lequel il est établi dans une relation objectivée avec le Centre universel, l'esprit « perd tout » en s'en écartant, et en cherchant dans la multiplicité des êtres ce qu'il ne peut trouver qu'en Dieu. Il passe ainsi d'un état de plénitude et d'unité ontologique, à un état d'« indigence ». Emile Zum Brunn a bien montré que l'opposition ontologique traditionnelle entre le « minus esse » et le « magis esse », jouait un rôle fondamental dans l'œuvre d'Augustin⁵. On la retrouve ici. Elle est indissociable d'une autre opposition : entre l'unité et l'éclatement de l'être. En s'unissant à l'Un qui est Dieu (« Unum »), l'esprit est un ; en s'unissant au multiple (« multitudo »), il subit l'éclatement de son être (« inmensitate quadam diuerberatur »).

Mais une autre opposition est à l'œuvre, plus fondamentale selon nous : entre l'être « hors de soi » d'une part (« a seipse fusus ») et l'« être en soi-même ». Cette notion apparaîtra plus loin dans le dialogue, mais elle sous-tend déjà le passage que nous commentons. L'indigence ontologique n'est pas seulement due à l'éloignement de la source de l'être, mais aussi à la rupture de l'équilibre identitaire que nous avons longuement évoqué précédemment. Nous avons vu que le fait d'être « avec Dieu » par l'amour et la connaissance permet d'être « avec

⁴ *De ord.* I, 3 : « Nec mirere, quod eo egestatem patitur magis, quo magis appetit plura conplecti. ut enim in circulo quantumvis amplo unum est medium, quo cuncta conuergunt, quod *kentron* geometrae uocant, et quamuis totius ambitus partes innumerabiliter secari queant, nihil tamen est praeter *illud unum*, quo cetera pariliter dimetiantur et quod omnibus quasi quodam aequalitatis iure dominetur, hinc uero in quamlibet partem si egredi uelis, eo amittuntur omnia, quo in plurima pergatur, sic animus a se ipse fusus inmensitate quadam diuerberatur et uera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere et multitudo inuenire non sinit ».

⁵ « Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin », in *Recherches augustiniennes*, vol. 6, 1969, pp. 9-102 ; voir surtout pp. 17-24. L'opposition entre la pauvreté et la richesse ontologique à l'œuvre dans ces textes est probablement d'origine néoplatonicienne, et plus particulièrement porphyrienne, comme l'a montré A. Solignac, « Réminiscences.... » pp. 457-460. Augustin oppose le « minus esse » au « magis esse » principalement dans les *Confessions* (XIII, 4-6) ; mais cette opposition sous-tend également l'anthropologie des premiers dialogues, sous une forme différente (« egestas / fructuositas », *De beat. vit.* 4, 30 ; « nequitia, frugalitas », idem 2, 8 ; « egestas, pauperies / unum », *De ord.* I, 3).

soi-même » ; à l'inverse, on dira que le fait de ne plus avoir de relation objectivé avec le « Centre » universel entraîne une dépossession de soi : l'âme, ou l'esprit –Augustin jongle avec les deux concepts dans ses premières œuvres - ne se prend plus elle-même comme objet d'amour et de connaissance ; elle est totalement a-référencée, privée des deux pôles de la connaissance et de l'affectivité qui la maintenaient dans l'être et dans l'unité : elle-même et Dieu. Elle cherche ailleurs qu'en elle-même et en Dieu l'assise ontologique dont elle est désormais privée. D'où l'expression singulière: « animus a seipse fusus immensitate quadam diuerberatur et uera mendicitate conteritur ». Ce n'est pas parce qu'elle est indigente qu'elle devient a-référencée ; c'est parce qu'elle est a-référencée qu'elle tend vers le néant. L'ordre causal a ici son importance.

Nous trouvons confirmation de cette lecture dans un autre texte, plus clair quant aux mécanismes aboutissant à l'aliénation. Il s'agit d'un large extrait du dernier livre du *De musica* que nous prenons en compte dans notre étude parce qu'il reprend et développe tous les éléments que nous venons de relever. Ce passage s'étend des paragraphes 39 à 42 du livre VI du *De musica*. Le paragraphe 40 doit être analysé en premier, parce qu'il décrit le processus de manière globale.

40. En général, l'amour de l'action qui détourne du Vrai a sa source dans l'orgueil, par lequel l'âme préfère imiter Dieu, plutôt que servir Dieu. C'est donc à bon droit qu'il est écrit dans la sainte Ecriture : « Le commencement de l'orgueil est d'abandonner Dieu », et « le commencement de tout péché, c'est l'orgueil ». Or on ne peut mieux montrer la nature de l'orgueil que par cette autre parole de l'Ecriture : « Pourquoi s'enorgueillit ce qui est terre et cendre, alors qu'il dissipe ses richesses intimes en sa vie extérieure ? » (*Eccl.* X, 14, 15 ; 9, 10). Car l'âme n'est rien par elle-même, autrement elle ne serait pas changeante et ne subirait pas d'imperfection dans son essence ; n'étant donc rien par elle-même, tout ce qu'elle a d'être lui vient de Dieu, et lorsqu'elle demeure à son rang, Dieu, par sa présence, la fortifie en son esprit et en sa conscience. Elle possède donc là un bien tout intérieur. Aussi, pour elle, s'enfler d'orgueil c'est se répandre à l'extérieur, et pour ainsi parler, s'épuiser, c'est-à-dire être de moins en moins. Or se répandre au dehors, qu'est-ce autre chose que dissiper ses richesses intimes, c'est-à-dire rendre son Dieu lointain, non par un intervalle de lieu, mais par les affections du cœur ? ⁶

Augustin mêle ici les termes philosophiques employés dans le *De ordine* et le *De beata vita* à des citations scripturaires. Le schéma s'en trouve justifié du point de vue chrétien, mais il n'est pas modifié. L'équilibre ontologique de l'âme est déterminé par une double polarisation.

⁶*De musica* VI, 40 : « 40. Generalis uero amor actionis, quae auertit a uero, a superbia proficiscitur, quo uitio deum imitari, quam Deo seruire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sanctis libris: 'initium superbiae hominis apostare a Deo'; et, 'initium omnis peccati superbia'. Non potuit autem melius demonstrari quid sit superbia, quam in eo quod ibi dictum est: 'quid superbit terra et cinis, quoniam in uita sua proiecit intima sua?' Cum enim anima per seipsam nihil sit; non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia: cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a deo sit; in ordine suo manens, ipsius dei praesentia uegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid est aliud quam intima proicere; id est, longe a se facere Deum, non locorum spatium, sed mentis affectu ? ». Traduction Finnaert / Thonnard, E.A vol. 7, p. 445-447.

Dieu doit être présent à l'âme ; il doit être connu, aimé, servi (« servir ») ; en d'autres termes, il doit être considéré par l'âme comme le référent absolu de ses pensées et de ses actes. La relation à Dieu est une relation noétique objectivée : il est présent à la conscience (« Dei praesentia [...] in mente atque conscientia »). Dieu est le premier pôle assurant l'équilibre psychique ; il est le principe de cohésion externe de l'âme.

L'âme a en elle un « bien intime » (« bonum intimum »), qu'il faut mettre en parallèle avec le « Loi divine » imprimée en l'âme, évoquée dans le *De ordine*⁷. Ce « bien » lui vient de Dieu : « ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a Deo sit ». Il est logiquement, nous l'avons vu, le fruit de la relation objectivée que l'âme entretient avec Dieu. Car seul l'âme du « sage » a en elle, comme imprimée, la loi « divine ». Le « bonum intimum » est cette « loi », principe de cohésion interne de tout l'édifice psychique, pôle de l'activité intellectuelle, fondement ontologique et identitaire propre à l'âme.

Le lien entre ces deux pôles peut être mieux appréhendé à l'aide d'un autre passage du *De musica* :

Les harmonies (« numeri ») rationnelles et intellectuelles des âmes saintes et bienheureuses accueillent, sans aucun intermédiaire, la Loi même de Dieu, sans laquelle aucune feuille ne tombe, pour laquelle tous nos cheveux sont comptés, et elles transmettent cette loi jusqu'aux lois subalternes de la terre et des enfers⁸.

Dieu est « Nombre en soi » (« Numerus ipse »)⁹. Le mot a plusieurs sens en latin : il signifie nombre, harmonie, ou encore rythme. Nous n'irons pas plus avant dans l'analyse de la notion, qui nous demanderait d'étudier en détail les six livres du *De musica*. La « loi divine », qui est un ensemble de « nombres rationnels », est « transmise » aux créatures intellectuelles. Elle permettra au « sage » de mener une activité rationnelle, ou aux anges, évoqués ici par l'expression « âmes saintes et bienheureuses »¹⁰, de soumettre la matière à l'ordre fixé par Dieu.

On trouve ainsi chez l'homme des « numeri » à tous les niveaux de l'activité psychique. Au niveau supérieur de l'âme, les « rationales numeri » sont la « loi divine ». Ils constituent le centre de l'âme, le pôle interne de l'activité intellectuelle, et le fondement de son être propre. Cette loi divine permet à l'âme de vivre dans un corps, et plus largement de mener une existence ordonnée dans un monde façonné par le « Nombre » divin, et qui en porte la trace. En effet, si le monde est lui-même ordonné numériquement, on ne peut le connaître et y vivre qu'en le percevant et en y agissant selon la loi du nombre. Aussi trouve-t-on également des « numeri » dans les niveaux inférieurs de l'activité psychique : l'âme connaîtra le monde par « les nombres du jugement sensible » (« sensuales numeri ») ; elle pourra se souvenir par « les nombres de mémoire » (« recordabiles numeri »), et éprouver du plaisir dans ses perceptions par les « nombres de la sensation ». A l'origine tous ces niveaux sont liés ; il n'y a pas de

⁷ *De ord.* II, 25.

⁸ *De musica* VI, 58 : « Supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt ».

⁹ *De ord.* II, 43 (ce passage délicat sera commenté pp. 267-268).

¹⁰ Pour l'identification de ces « âmes saintes », voir pp. 111 et suivantes.

solution de continuité entre le niveau psychique supérieur du nombre (la loi divine), et ses ramifications inférieures. L'âme pourra alors explorer le monde, le connaître et en jouir sans remettre en cause son équilibre, parce qu'elle a dans la conscience à la fois la loi divine et Dieu. En tant que « Numerus ipse », Dieu est l'ultime Référent de tous les niveaux inférieurs du nombre ; tous s'y rapportent, en sont pour ainsi dire le signe. Toute sensation, tout plaisir éprouvé au contact du monde sera pour l'âme une occasion de remonter la voie du nombre, par une sorte de mécanique infallible, qui la fait passer sans heurt d'un niveau numérique à l'autre, jusqu'à atteindre l'empreinte de la « loi » gravée en elle, pour s'épanouir enfin en Dieu. Par ce mouvement anagogique l'homme dans son entier se trouve unifié.

Ce bel édifice est remis en cause par le péché originel, évoqué par Augustin dans le paragraphe 40. La « superbe », ou l'« orgueil » est, comme son nom l'indique (*superbia*), un désir de se situer au-dessus de son « rang » (« ordo »). L'âme tente d'échapper à son statut relatif, qui en fait un serviteur de Dieu, et cherche à « imiter Dieu » (« Deum imitari ») de façon pernicieuse, en se prenant elle-même comme l'unique référent de son mouvement noétique et affectif, et plus largement, en tentant de s'ériger au rang d'unique référent du monde qui l'entoure. Cessant volontairement et délibérément de prendre Dieu comme Centre absolu, elle efface pour ainsi dire la « loi divine » gravée en elle, et se prive de son « bien intime » : puisque ce bien est le fruit de la présence de Dieu à la conscience, il disparaît lorsque Dieu n'est plus un objet de conscience. L'âme n'est plus, ni « avec Dieu », ni « avec elle-même ». La polarisation identitaire de l'âme est détruite, entraînant l'écoulement, l'indigence, la chute vers le néant : « Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse ».

Augustin explique les modalités de ce processus dans les autres paragraphes (39, 41, 42). Il montre dans le paragraphe 39 comment la structure numérique devient pernicieuse dès lors que l'âme est privée de son double référent :

Ainsi donc l'amour de l'action contre les passions successives de son corps détourne l'âme de la contemplation des choses éternelles, sollicitant ses regards par le soin du plaisir sensible : ce qu'elle fait par les nombres sentis (*occursoribus numeris*). Elle se détourne encore et devient inquiète par son amour de l'action sur les corps, ce qu'elle fait par les nombres proférés (*progressoribus numeris*). Elle s'en détourne par les souvenirs et les imaginations, ce qu'elle fait par les nombres de mémoire (*recordabilibus numeris*). Elle s'en détourne, enfin, par l'amour de la connaissance frivole de ces choses, ce qu'elle fait par les nombres du jugement sensible (*sensualibus numeris*)¹¹ où résident certaines règles qui se plaisent à imiter l'art : de là naît la curiosité, ennemie de la paix, comme son nom l'indique et incapable, à cause de sa frivolité, de saisir la Vérité¹².

¹¹ Sur ces différents « nombres », voir *De musica* IV, 5, et note complémentaire 76, E.A vol. 7. Le terme « jugement » n'apparaît pas dans le texte, mais Thonnard et Finnaert l'ajoutent à raison dans leur traduction : la tournure « nombres sensibles », traduction littérale de « *sensuales numeri* », est trop ambigu ; on doit ces « règles » permettant de comprendre l'univers matériel des « nombres sentis » (« *occursoribus numeris* »), évoqués en premier. Augustin lui-même utilise ailleurs les tournures « *judiciales numeri* » (VI, 16) ou « *examinatores numeri* » (VI, 41) pour les désigner.

¹² *De musica* VI, 39 : « Amor igitur agendi aduersus succedentes passiones corporis sui, auertit animam a contemplatione aeternorum, sensibilis uoluptatis cura eius auocans intentionem: hoc autem agit occursoribus numeris. Auertit etiam amor de corporibus operandi, et inquietam facit: hoc autem agit progressoribus numeris. Auertunt phantasiae atque phantasmata: et haec agit recordabilibus numeris. Auertit denique amor uanissimae

Ces types de nombres ne sont pas d'ordre intellectuel. Les plus élevés d'entre eux sont qualifiés de « sensuales numeri ». Ils contiennent au mieux « certaines règles qui se plaisent à imiter l'art » : « quibus insunt quasi regulae quaedam artis imitatione gaudentes ». Cet « art » est probablement l' « Ars Dei », le Fils de Dieu, mais aussi le « bien intime », la « loi » gravée en l'âme qui participe de la Sagesse divine. Comme la Sagesse elle-même, et comme les « rationales numeri » qui en participent, les nombres inférieurs sont bien des « règles » permettant d'acquérir une certaine forme de connaissance de l'univers exploré. Mais ils n'ont aucune valeur de vérité, au sens propre du terme, parce qu'ils ne sont pas d'ordre intellectuel. Ils ne sont que les ultimes avatars de la « loi divine »; ils l'« imitent ».

Ayant un besoin vital du Nombre en soi qu'est Dieu, n'ayant plus dans la conscience ni Dieu, ni sa « loi », l'âme tente de compenser la vacuité qui désormais l'habite en provoquant en elle des résonances numériques. Elle se répand dans une quête effrénée d'unité ayant le monde comme objet, parce que cette exploration du sensible fait résonner en elle les niveaux inférieurs du nombre. Elle prend le signe pour le référent, et se vide de son être.

Ce processus est motivé en premier lieu par la « superbia », désir de devenir à soi-même son seul et unique référent, son unique centre noétique et affectif. Dès lors que l'âme cherche à devenir, comme Dieu, une forme absolue de l'être, il est logique qu'elle finisse par se complaire dans un état où le seul rapport qu'elle entretient avec elle-même la met en relation uniquement avec les niveaux inférieurs du nombre en elle. En effet, dès lors que la contemplation de Dieu a cessé, et que la loi divine se trouve de fait évacuée de la conscience, les nombres inférieurs perdent leur statut de signe de la Vérité pour se revêtir du statut usurpé de vérité. La relation au monde devient l'occasion de jouir de ces nombres, donc de soi, à l'exclusion du Centre universel. Paradoxalement, l'âme peut se complaire dans une jouissance ayant elle-même pour objet, alors que ce plaisir non-référencé la détourne à la fois de Dieu et de son « bien intime ».

C'est dans la relation avec les autres âmes que le caractère singulier de ce processus apparaît le plus nettement :

41. Or, ce que l'âme désire, c'est de se soumettre les autres âmes, non pas ce qui lui était permis de droit divin, mais des âmes raisonnables, ses compagnes dont elle partage le sort sous une loi commune : agir sur celle-ci, c'est le désir de l'âme orgueilleuse ; et cette action lui semble supérieure à l'action sur les corps, autant que toute âme excelle sur tout être corporel. Mais agir sur les âmes raisonnables, non pas au moyen du corps, mais par soi-même, Dieu seul le peut. Cependant, notre condition de pécheurs permet aux âmes d'avoir quelque action sur d'autres âmes, en influençant leurs corps par des signes, soit naturels, comme la physionomie ou les gestes, soit conventionnels, comme les paroles [...]¹³.

cognitionis talium rerum: et hoc agit sensualibus numeris, quibus insunt quasi regulae quaedam artis imitatione gaudentes: et ex his curiositas nascitur ipso curae nomine inimica securitati, et uanitate impos ueritatis ».

¹³ *De musica* VI, 41 : « Iste autem animae appetitus est sub se habere alias animas; non pecorum, quas diuino iure concessum est, sed rationales, id est, proximas suas, et sub eadem lege socias atque consortes. de his autem appetit operari anima superba, et tanto excellentior uidetur haec actio quam illa de corporibus, quanto anima omnis omni corpore est melior. Sed operari de animis rationalibus, non per corpus, sed per seipsum, solus Deus potest. Peccatorum tamen conditione fit, ut permittantur animae de animis aliquid agere, significando eas

42. Ainsi donc, ces mouvements produits par l'âme en agissant sur les autres âmes qui lui sont soumises ou attachées, ressemblent aux « nombres proférés », car l'âme y agit comme elle ferait sur son propre corps. Les mouvements qu'elle produit en désirant s'unir ou se soumettre d'autres âmes reviennent aux « nombres sentis » ; car elle y agit comme elle ferait dans ses sens, s'efforçant de s'assimiler ce qui lui est pour ainsi dire appliqué du dehors, et de rejeter ce qui lui résiste. Et la mémoire, recueillant ces deux mouvements, en fait comme des « nombres de mémoire », car, de la même façon qu'en ceux-ci, les souvenirs, les souvenirs et les images de ces sortes d'actions la mettent en une tumultueuse effervescence. Il n'y manquent pas non plus ces « nombres du jugement », aptes au rôle d'examineurs pour apprécier en ces actions quels mouvements sont aisés ou malaisés, et nous n'hésiterons pas à les appeler, eux aussi d'ordre sensible, parce qu'ils sont des signes sensibles par lesquels les âmes agissent aussi les unes sur les autres. Quoi d'étonnant si l'âme, embarrassée par ces préoccupations si nombreuses et si grandes, se détourne de la contemplation de la Vérité ?¹⁴

Motivée par un désir de domination universel, l'âme ne veut pas seulement que les autres âmes lui soient soumises (« subditis »), elle veut les « assimiler » (« admoveatur ») ou se les « agréger » (« aggregare », par. 41)¹⁵. Une telle illusion est possible dans la mesure où ce désir d'« action » (« actio ») sur l'âme d'autrui entraîne l'émission de nombres sensibles ayant, de fait, l'âme dominante pour référent. La domination s'opère en effet par la parole, qui fait intervenir les « nombres sentis » ; elle fait intervenir les « nombres de mémoire » et ceux du jugement (« examinatores numeri »). C'est l'être psychique dans son ensemble, ou plutôt ce qu'il en reste à la suite du déréférencement, qui est concerné. La domination entraîne la sollicitation de « nombres » dont le référent est l'âme dominante, à l'exclusion de tout le reste ; elle provoque en l'autre des mouvements, des actes ou des paroles dont le référent est aussi l'âme dominante. Au paragraphe 39 Augustin montrait comment l'âme se perdait dans le monde sensible en y cherchant ses propres résonances ; le même processus régit ses rapports aux autres. Tout ce qui est perçu, toute âme fréquentée doit être le prolongement d'un moi en quête de ses propres résonances. Les âmes qui ne peuvent être assimilées, parce qu'elles résistent à cet impérialisme d'un moi en crue, sont purement et simplement rejetées (« repellatur », par. 42), ce qui est une manière d'en nier l'existence.

moventes per alterutra corpora, uel naturalibus signis, sicut est uultus uel nutus, uel placitis, sicut sunt uerba [...] ».

¹⁴ *De musica* VI, 42 : « Motus igitur quos exserit anima de inhaerentibus sibi, et subditis animis, progressoribus illis sunt similes; agit enim tanquam de corpore suo. Illi autem motus quos exserit, aggregare sibi aliquas uel subdere cupiens, in occursorum numero deputantur. Agit enim tanquam in sensibus id moliens, ut unum secum fiat, quod uelut extrinsecus admoveatur, et quod non potest repellatur. Et hos utrosque motus excipit memoria, et recordabiles facit, simili modo in phantasiis et phantasmatis actionum talium tumultuosissime exaestuans. Nec illi tanquam examinatores numeri desunt, qui sentiant quid in his actibus commode siue incommode moueatur, quos item sensuales appellare non pigeat, quia sensibilia signa sunt quibus hoc modo animae ad animas agunt. His tot et tantis intentionibus anima implicata, quid mirum, si a contemplatione ueritatis auertitur? ».

¹⁵ Il est intéressant de noter qu'Augustin a lui-même été victime d'un tel phénomène, auquel il donne dans le *De ordine* une valeur universelle. Dans les *Confessions* VI, 6, 11, il décrit en effet en ces termes l'abatement qui était le sien à la mort de son ami le plus proche : « Je m'étonnais en effet que le reste des mortels vécût, parce que celui que j'avais chéri comme s'il n'eût pas dû mourir était mort ; et je m'étonnais plus encore, puisque j'étais un autre lui-même, de vivre, lui mort. Quelqu'un a bien parlé, en disant de son ami : c'est la moitié de mon âme. Car j'ai éprouvé moi-même que mon âme et son âme n'avaient été qu'une âme en deux corps ».

La matière est régie par la Providence, qui exerce une action constante sur le monde sensible pour le maintenir dans un ordre qui en fait le signe du Créateur ; tout dans l'univers témoigne de la présence indirecte du Principe régulateur, et n'a d'existence qu'en tant que signe de Dieu. Un lien complexe de signe à Référent est donc instauré entre le Principe et son œuvre ; lien dont l'âme elle-même est un élément, puisque la présence de Dieu dans sa conscience en fait le signe le plus manifeste du Principe universel. C'est un lien de même nature que l'âme tente d'instaurer elle-même à son profit, dans la mesure où le monde qui l'entoure n'a de valeur pour elle qu'en tant que signe de son pouvoir et prolongement d'elle-même.

Elle obtient évidemment l'effet inverse de celui qu'elle recherche. Au cours de cette exploration impérieuse du monde qui l'entoure, son propre intellect est mis en sommeil au profit de la partie inférieure de l'âme, seule mise à contribution. L'Ego comme pôle échappe à la conscience, au même titre que la Sagesse divine. L'homme devient « un inconnu pour lui-même »¹⁶, il n'est plus ni « avec lui-même », ni « avec Dieu ». Toute tentative de domination sur le monde et sur les autres aboutit paradoxalement, non pas à un élargissement et à un affermissement du moi, mais à une forme de dissolution de soi dans les objets qu'elle tente d'assimiler. L'anéantissement évoqué au paragraphe 40 est le fruit d'une absence totale de polarisation identitaire qui plonge l'âme dans un état d'indétermination subjective. L'âme ne considère plus le sensible et les autres âmes comme des objets distincts de soi, mais comme un domaine que le « moi » doit investir en le soumettant. Ce processus touche aussi la relation qu'elle entretient avec son Principe. Car Dieu n'est pas simplement occulté ; il est « imité » (par. 40). L'âme tente d'élargir en toute connaissance de cause la sphère du moi au Principe de toutes choses en s'érigant volontairement et consciemment au rang de référent absolu. L'oubli de Dieu survient par la suite ; il n'est pas la cause de la chute, mais la conséquence de la « superbia ». L'équilibre identitaire est ainsi totalement rompu : les deux pôles identitaires de l'âme – l'ego (le « bonum intimum ») et Dieu- sont occultés ; l'âme n'investit plus son domaine propre par la conscience de soi ; elle n'entretient plus de relation objectivée, ni avec Dieu, ni avec son environnement, ni avec elle-même. Le mécanisme infallible de la jouissance, qui permettait de faire déboucher la connaissance de toutes choses sur la contemplation du Principe et la saisie de soi, par le processus de référence, laisse la place à une logique implacable de l'aliénation.

¹⁶ *De ordine* I, 3.

II.1.1.B. Aliénations plotinienne et augustinienne : les limites d'une convergence

Le modèle augustinien de l'aliénation entretient de nombreux points communs avec certains passages des *Ennéades*, « sources » potentielles des premiers dialogues.

L'idée que l'âme ne pâtit pas lorsqu'elle est liée à un corps est formulée par Plotin à plusieurs reprises¹⁷. Elle sous-tend l'ensemble de notre texte : l'âme agit (« agere » par. 39) lorsqu'elle explore le monde de la sensation ; seul son corps pâtit (« Amor igitur agendi aduersus succedentes passionis corporis sui » par. 39) parce qu'il est en contact avec le monde sensible, et parce que l'âme elle-même lui imprime des mouvements en tentant de le maîtriser. Mais plus largement, on peut dire que le mouvement décrit dans ce texte trouve son corollaire dans un passage précis des *Ennéades*. Il s'agit du premier chapitre du traité *Sur les trois hypostases qui sont principes* (Enn. V, 1, 1) :

D'où vient que les âmes ont oublié Dieu leur Père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? Le principe du mal, pour elles, c'est l'audace, la génération, la différence première, et la volonté d'être à elles-mêmes. Joyeuses de leur indépendance, elles usent de la spontanéité de leur mouvement pour courir à l'opposé de Dieu : arrivées au point le plus éloigné, elles ignorent même qu'elles viennent de lui : comme les enfants, arrachés à leur père, et élevés longtemps loin de lui, s'ignorent eux-mêmes et ignorent leur père. Ne le voyant plus et ne se voyant plus elles-mêmes, elles se méprisent parce qu'elles ignorent leur race. Elles estiment tout le reste, et il n'est rien qu'elles n'admirent plus qu'elles-mêmes¹⁸

A la « superbia » fait écho l'« audace » de l'âme, qui s'élève délibérément au dessus de son rang en tentant de jouir de l'un des principaux attributs de l'Intellect divin : le statut d'être absolu, l'autarcie, ou le fait d'être « à soi-même ». L'oubli de « Dieu » n'est donc pas la cause de la dispersion de la *psukhé*, mais, comme pour Augustin, la conséquence d'un mouvement dont l'audace est à l'origine. L'âme oriente alors son activité « à l'opposé de Dieu », vers le monde sensible. Elle finit par ne plus exercer, ni l'activité réflexive, ni la contemplation du *Nous*, garantes jusque là de son équilibre. Le vrai « moi » (la partie supérieure de l'âme) et le *Nous*, qui sont aussi pour Plotin les deux pôles de la vie psychique, sont en dehors du champ de la conscience, et l'on peut dire qu'elle « s'ignore elle-même » en même temps qu'elle ignore son « Père ». On peut dire à la fois qu'elle se « méprise », parce qu'elle délaisse ce qui fait sa valeur propre (l'activité intellectuelle) et qu'elle n'admire rien plus qu'elle-même, puisqu'elle se fait le centre de tout. La conséquence est aussi paradoxale qu'elle l'est chez Augustin : la *psukhé*, motivée par la volonté d'élargir son être, est privée de toute consistance ontologique et d'assise identitaire ; elle se dissout dans une vaine quête :

En se portant vers ce qui est en dessous [de l'Intelligible], elle va vers le non-être. Et c'est ce qu'elle fait lorsqu'elle se porte vers elle-même, elle produit une image d'elle sans réalité. Elle-même est sans terrain solide, et perd toute détermination fixe ; et son

¹⁷ Enn. III, 6, 1/6 et I, 1. Conformément à l'enseignement d'Aristote (*De Anima* 405-b / 406-a).

¹⁸ Enn. V, 1, 1. Trad. E. Bréhier.

image est tout ce qu'il y a de plus indéterminé et obscur ; privée de raison et d'intelligence, cette image est à une très grande distance de l'être¹⁹.

Cette « image » de soi-même « sans réalité » est la sensation²⁰, sur laquelle débouche immanquablement toute tension vers soi qui n'est pas conditionnée par la vision du Principe intelligible. Cette projection de soi-même dans la matière est paradoxalement le fruit, comme pour Augustin, d'une volonté d'être « à soi-même », débarrassé de son statut d'être relatif. Les conséquences semblent en tous points identiques : l'âme est privée à la fois de détermination ontologique et identitaire ; gonflée d'orgueil (« elle n'admire rien plus qu'elle-même ») elle tend vers le non-être, et au vrai moi se substituent les résonances du moi que sont les sensations.

Mais le processus d'aliénation évoqué par Plotin est-il véritablement comparable à celui décrit par Augustin ? Plotin évoque la « sortie de soi » dans un passage célèbre, qui peut nous aider à comprendre en quoi les deux auteurs ont une conception finalement sensiblement différente du processus d'aliénation. Il s'agit du premier chapitre du traité *Sur les nombres* :

De fait, est multiple toute chose qui, incapable d'incliner vers soi-même, s'écoule et s'étend en s'éparpillant ; si elle est totalement privée de l'Un dans cet écoulement, elle devient une multiplicité dans laquelle ce qui unit l'une à l'autre ses parties n'existe plus ; si en revanche, dans le cours de cet écoulement, elle devient quelque chose de stable, elle devient une grandeur. Mais qu'y a-t-il de redoutable dans la grandeur ? Pour un être conscient, il y aurait là quelque chose de redoutable, car il aurait conscience de s'éloigner de lui-même et de s'écarter au loin. En effet, tout être cherche non pas autre chose mais soi-même, et sortir de soi n'est que vanité ou nécessité ; et tout existe davantage, non pas lorsqu'il devient multiple ou grand, mais lorsqu'il s'appartient : il s'appartient lorsqu'il est incliné vers lui-même. Quant au désir qui tend vers cette manière là d'être grand, il est le fait de qui ignore la manière véritable d'être grand, et de qui s'efforce non pas là où il faut mais hors de soi ; s'efforcer vers soi-même, c'est toujours s'efforcer vers le dedans. Et la preuve en est l'effet de la grandeur : si l'objet est divisé au point que chacune de ses parties s'appartienne, ces parties existent chacune à part, mais non pas l'objet initial lui-même ; s'il doit exister, il faut que chacune de ses parties tendent vers l'unité. Par conséquent, il existe quand il est, d'une certaine manière, un, et non pas quand il est grand. Il y a donc un effet de la grandeur, et pour autant qu'il dépend de la grandeur, il se détruit ; mais en ce qu'il possède d'unité, il se possède soi-même²¹.

Le mouvement « vers le dedans » est le seul moyen de rendre viable la multiplicité de l'être. Il est garant de la stabilité, qui met un terme à l'écoulement et à l'éclatement de l'être à partir de l'Unité primordiale. La « grandeur » découlant de ce mouvement « vers le dedans » est comparable au « modus » augustinien : elle fixe l'être, qui jusque là se dispersait, dans une détermination ontologique. Jusqu'à ce point de l'analyse, on peut dire que le processus d'aliénation évoqué dans ce texte est comparable à celui que l'auteur du *De musica* décrit minutieusement.

Mais ce qui semble être au premier abord une obscurité inhérente à la phraséologie plotinienne doit attirer notre attention. Un premier indice d'une divergence profonde tient

¹⁹ Idem.

²⁰ *Enn.* V, 2, 1.

²¹ *Enn.* VI, 6, 1. Traduction collective, Vrin, Paris, 1980.

dans le fait que Plotin cherche à montrer en quoi la multiplicité, inhérente à la détermination ontologique, n'est pas une chose bonne en soi. Au contraire, « le grand par lui-même est d'autant plus désordonné et laid »²².

On peut parler d'un point de divergence dans la mesure où pour Augustin le « modus », corollaire de la « grandeur » plotinienne, est le fruit d'un mouvement qui n'est pas uniquement orienté vers le Principe : l'âme est à la fois « avec Dieu » et « avec elle-même » par la pensée. Le « modus », résultant de cette double tension (vers soi et vers Dieu), est pour l'« anima » synonyme de béatitude, et ne comporte aucun caractère négatif. Or Plotin met l'accent sur un élément complètement absent du discours augustinien : la « grandeur » est en soi redoutable ; pour un être « conscient », le fait d'être « grand » est terrible en ce qu'il est le fruit d'un éloignement de soi-même. L'état évoqué dans cette phrase n'est plus l'écoulement vers la multiplicité évoqué au début du paragraphe, puisque la « grandeur » y met justement un terme en conférant à l'être la stabilité de la mesure. Pour Plotin elle ne saurait donc en aucun cas être synonyme de plénitude. Pourtant, Plotin n'a de cesse d'affirmer que l'être unifié tend vers lui-même, s'incline vers lui-même. Comment expliquer ce paradoxe apparent ?

La grandeur a des implications à la fois négatives et positives. Positives d'abord, en ce qu'elle marque la fin du processus d'éloignement de l'Un. L'âme met un terme à sa chute en se concentrant en elle-même, ce qui lui donne une détermination ontologique, une « mesure » (*metron*). Mais ce faisant elle se différencie de son Principe. Ce phénomène est évoqué en des termes pour le moins allusifs par Plotin : « quant au désir qui tend vers cette manière là d'être grand, il est le fait de qui ignore la manière véritable d'être grand, et de qui s'efforce non pas là où il faut mais hors de soi » (*Enn.* VI, 6, 1). Cette « manière là d'être grand » est à notre avis une tension orientée exclusivement vers soi-même, vers chacune des parties qui composent l'être conscient. Elle est évoquée ailleurs dans les *Ennéades* :

Vous ne dites plus de vous-mêmes, voilà quel je suis ; vous laissez toutes limites pour devenir l'Etre universel. Et pourtant vous l'étiez dès l'abord ; mais comme vous étiez quelque chose en outre, ce surplus vous amoindrissait ; car ce surplus ne venait pas de l'Etre [...] mais du non-être. Par ce non-être vous êtes devenu quelqu'un.²³

On devient quelqu'un ou quelque chose de déterminé en traçant des « limites » strictes dans ce qui, en soi, ne doit pas avoir de limites subjectives. On devient alors une âme particulière, déterminée au plan subjectif (je suis cela), isolée de l'universalité de l'Etre intelligible ; un être qui se définit essentiellement par la différence qui le sépare de l'Intelligible. Pour un être conscient, il y a là « quelque chose de redoutable », car il a conscience de s'éloigner du Soi essentiel qu'est le *Nous*. Cet éloignement devient manifeste dès lors que le « soi » se comprend comme étant seulement l'image de l'Etre qu'il aspire à devenir²⁴. A cette détermination subjective, fruit d'une tension vers soi-même qui stabilise l'être mais engendre la distance avec le Modèle ontologique, et par conséquent une certaine forme d'aliénation,

²² Idem, lignes 28-29.

²³ *Enn.* VI, 5, 12. Traduction E. Bréhier

²⁴ *Enn.* V, 3, 4. Voir p. 52.

s'oppose un second type de tension, non limitée à « soi » en tant qu'entité subjective déterminée, mais orientée « vers le dedans ». C'est en effet par l'intériorité que la pensée atteint la sphère du *Nous* et peut tendre vers l'Un en coïncidant avec le *Nous emphron*. Le « soi » acquiert alors une « grandeur » tout autre : celle du *Nous* lui-même, et l'on peut dire qu'il « s'appartient », puisqu'il jouit de la coïncidence du sujet et de l'objet de la pensée propre à l'Intellect divin ; il est ce qu'il contemple et acquiert une dimension élargie à la totalité intelligible.

Mais nous avons vu dans la partie précédente que les déterminations ontologiques du *Nous emphron* ne sont pas viables pour le soi. Elles doivent elles-mêmes être dépassées parce que ces déterminations, aussi étendues soient-elles, donne une « grandeur » qui, en définitive, isole l'Etre de l'Un. Le *Nous emphron* doit en effet constamment se penser lui-même pour demeurer l'Etre intelligible déterminé ; cette activité intellectuelle centrée sur soi l'isole de son Principe. Le soi doit donc dépasser la sphère de la grandeur intelligible, comme il a dépassé la grandeur psychique, pour faire corps avec le *Nous eron*, qui vit dans l'indétermination, fruit d'une vision non différenciée de l'Un²⁵. Le vrai lieu de soi – le *Nous eron* – est dépourvu de grandeur. Contrairement au « modus » augustinien, la « grandeur » plotinienne est donc, en définitive, et dans une certaine mesure, synonyme d'aliénation. Plotin voit en elle un obstacle à la réalisation du « soi », là où Augustin y voit au contraire le degré suprême d'accomplissement d'un moi cantonné à la sphère de l'« anima ».

Les limites de l'« influence » plotinienne apparaissent plus nettement encore si l'on s'interroge sur les causes de la chute de l'âme dans le discours augustinien, et si on les compare à celles que Plotin allègue pour rendre compte de l'émergence de l'âme individuelle dans un corps. La conscience plotinienne ne doit pas se contenter de siéger dans une forme d'être dépendant d'un Modèle ou plus largement d'un Principe qu'elle n'est pas ; elle doit dépasser le statut d'image pour faire investir le monde des Formes, puis dépasser le monde des Formes, jusqu'à investir un lieu dépourvu de détermination ontologique et noétique. Paradoxalement, on peut dire qu'un tel mouvement est comparable dans une certaine mesure à la volonté d'« imiter Dieu » évoquée en *De musica* VI, 40 ; volonté qui naît, elle aussi, d'un refus du statut d'être relatif. C'est en refusant la distance avec son Principe que le « soi » plotinien acquiert la plénitude ; en devenant lui-même la Totalité intelligible ; c'est aussi en refusant cette distance et en se faisant centre de tout que l'âme augustinienne déchoît. Si, dans ses conséquences, l'aliénation augustinienne est comparable à l'état de la *psukhé* coupée de l'Intelligible, elle est, dans ses causes, assez comparable au processus d'intensification du « soi » plotinien....En dépit des nombreuses similitudes que l'on peut relever, le modèle de l'aliénation est fondamentalement différent chez nos deux auteurs. On peut même ajouter que ces similitudes rendent les différences à la fois plus délicates à déceler, et plus manifestes lorsqu'elles sont relevées. L'identité des concepts utilisés et plus largement, l'identité des points de vue adoptés par nos deux auteurs (un points de vue identitaire) peuvent laisser penser qu'Augustin s'est inspiré des *Ennéades* pour concevoir aussi bien l'état d'aliénation que celui de plénitude. Mais ce que nous disions en commentant le schéma de l'unification est valable pour le processus menant à la chute de l'âme : les *Ennéades* ont nécessairement

²⁵ Voir pp. 54-56.

fait l'objet d'une lecture partielle. Les passages dans lesquels Plotin souligne l'aspect positif de la grandeur ont pu l'aider. Mais en aucun cas le douzième paragraphe du traité VI, 5, et le commentaire qu'en a donné Porphyre dans sa *Sentence* XL, ne sauraient être considérés comme de véritables « sources »²⁶ ; car Plotin et Porphyre y font très clairement de l'objectivation du Principe et de la détermination subjective - et par conséquent de la « grandeur » -, le principal obstacle à l'épanouissement du « soi ».

II.1.1.D. Le discours chrétien : l'aliénation, le péché et la grâce du Christ

Augustin fait intervenir dans le long passage du *De musica* que nous avons analysé une série de notions spécifiquement chrétiennes. En faisant de la « superbe » et de la volonté d'imiter Dieu la cause essentielle de la chute de l'âme, l'auteur fait allusion de façon claire au péché originel²⁷. D'autre part, bien que le texte biblique ne soit pas cité explicitement, l'ensemble du passage est construit autour de l'affirmation de I.Jean, 2, 16 : tout ce qui est dans le monde est « concupiscence de la chair et concupiscence des yeux et ambition du monde »²⁸. Le processus menant à la concupiscence de la chair et des yeux est expliqué au paragraphe 39, dans lequel l'auteur montre comment l'âme tente de jouir de son « action » sur les corps ; celui qui mène à l'« ambition », c'est-à-dire à la domination sur les autres âmes, est expliqué dans les paragraphes 41 et 42 ; enfin la « concupiscence des yeux », ou la « curiositas », est évoquée au paragraphe 39. Augustin fait le lien entre l'exhortation de Jean et des extraits de l'*Ecclésiaste* (par. 40), qui font de la « superbia » la cause de tout dérèglement : « Initium omnis peccati superbia » (*Eccl.* X, 15) ; « Initium superbiae hominis apostare a Deo » (*Eccl.* X, 14). Par ce jeu de références, l'auteur se fonde sur l'ensemble du corpus scripturaire : l'ancien Testament (*Genèse*, *Ecclésiaste*) et le nouveau Testament (première Lettre de Jean). Si la « superbe » est présentée comme la cause essentielle de l'aliénation, c'est donc avant tout parce qu'elle l'est dans le texte biblique ; elle est en quelque sorte le postulat fondamental de toute anthropologie chrétienne, et c'est sur ce postulat que l'auteur fonde son discours. C'est donc dans un cadre proprement chrétien, immédiatement perceptible pour un lecteur du temps, qu'interviennent des notions plotiniennes et porphyriennes (le nombre, la présence à Dieu par la conscience, la sortie de soi).

Le cadre chrétien implique nécessairement des différences importantes. Pour Plotin la « chute » de l'âme est un processus naturel ayant pour conséquence la génération du monde sensible. Aucun jugement à caractère moral n'est porté, même s'il est évident que l'état psychique inférieur n'est pas viable pour le « soi »²⁹. La conscience pourra naturellement

²⁶ Comme le pense A.Solignac, « Réminiscences porphyriennes et plotiniennes dans le début du 'De ordine' de saint Augustin », *Archives de philosophie* 20, 1957, pp. 446-465, dans la note complémentaire 23 des *Confessions*, E.A vol.13 pp. 679-681.

²⁷ *Gen.* III, 5 : « eritis sicut dii, cognoscentes bonum et malum »

²⁸ 1, Jn. 2, 16. La *Vetus latina* portait probablement : « quia omne quod in mundo est, desiderium est carnis, et desiderium oculorum, et ambitio saeculi ». C'est en ces termes en effet qu'Augustin cite le texte dans le commentaire qu'il a donné de l'ensemble de cette lettre (*In Iam Epist. Joan.* II, 10)

²⁹ Voir p. 47.

regagner la sphère de l'Intelligible parce qu'elle est l'expression d'une vie complexe, qui s'enracine dans l'Intellect. En effet, l'âme demeure toujours fixée dans l'Intelligible à son niveau supérieur ; l'égarement narcissique de l'âme inférieure engendre un état d'aliénation tout relatif, car nous ne cessons pas pour autant d'être dans l'Intelligence divine. C'est une partie de nous seulement qui siège dans le corps, le vrai moi restant dans l'Intelligence. Cette dualité a une conséquence qu'il faut garder à l'esprit : le domaine du « soi » embrassant à la fois le Modèle (*Nous*) et l'image (*psukhé*), l'Acte engendrant en l'âme l'amour unifiant est proprement nôtre, puisqu'il émane d'un niveau de l'être (le *Nous*) avec lequel la conscience est amenée à coïncider. L'« amour » qui nous unit à l'Etre est proprement nôtre, puisque nous sommes l'Etre.

Augustin propose un schéma tout différent. Si l'âme est pour lui un édifice complexe, la conscience a un domaine bien délimité : la sphère de l'âme. Le « je » n'est pas multiple et c'est bien lui, dans son entier, qui est entraîné dans la quête effrénée de ses propres résonances sensibles. L'ancrage identitaire dans l'Intelligible ne survit pas au processus de déstructuration psychique. Le fait que la sphère du moi se limite à l'« anima », et qu'une partie du « soi » ne demeure pas en permanence dans la contemplation unifiante a ici une conséquence particulière. Si l'amour unifiant émane en dernier lieu de l'Intelligence divine – et c'est bien le cas pour Augustin comme pour Plotin³⁰ –, il nous habite mais n'est pas tout à fait nôtre, car nous ne sommes pas l'Intelligence divine, à quelque niveau que ce soit. Ce n'est pas un Modèle que nous sommes amenés à devenir (le *Nous*) qui est à l'origine de notre amour unifiant, mais un principe distinct de nous. On ne doit plus simplement parler d'« amour » (*eros*) mais de « caritas » ; la charité est une grâce donnée par un Principe qui n'est pas soi.

Dans son mode de fonctionnement normal, le mouvement vital, l'« intentio » tend à mettre la conscience en relation noétique et affective avec elle-même et avec le monde qui l'entoure selon un ordre défini. Le monde est objectivé, et la conscience investit le lieu de l'« intimité », ce qui la met en relation différenciée avec son Modèle. Le même mouvement, la quête de « nombres », qui est à l'origine le principe interne d'unification de la conscience, devient un principe de dispersion : l'âme est tout entière occupée à trouver en elle et dans son environnement sensible des résonances numériques ; le mouvement vital occulte le vrai moi et le Principe numérique de l'univers, au lieu de les découvrir. L'aliénation est devenue pour l'homme une seconde nature recouvrant la nature originelle pour laquelle il a été créé. Son propre mouvement, l'« intentio », est au service de sa ruine ; et il n'en a pas d'autre.

Dans une telle vision de la condition humaine, aucune possibilité n'est offerte à l'âme de rétablir son équilibre originel par ses propres forces. Car son propre mouvement est au service de sa ruine ; elle tend à la vie en allant à la mort, telle Orata croyant remplir sa propre béance par l'accumulation de biens matériels³¹. Un fleuve ne remonte pas son propre courant. Seule l'« admonitio » émanant de la Sagesse divine elle-même peut rétablir l'« intentio » dans ses gonds, et faire naître en l'âme cette « soif » de Dieu qui lui permettra de rétablir une polarisation identitaire viable.

³⁰ La « soif de Dieu » est le fruit du rayonnement de la Sagesse. *De beat. vit.* 4, 35

³¹ Exemple donné en *De beata vita.* 4, 26

Le Christ est évoqué implicitement mais à notre avis clairement en *De musica* VI, 43 ; Augustin y souligne également la nécessité de rétablir le lien de la charité³² ; et de fait, une telle dénaturation de l'âme, qui reste le domaine limité du moi, une telle déviation des mécanismes psychiques ne laisse pas d'autre recours à l'âme qu'une intervention divine. Une intervention adaptée aux contingences de la chute : elle doit être extérieure, par l'incarnation du Principe, c'est-à-dire par la manifestation dans le monde sensible, qui est désormais le seul univers de l'âme, d'un Principe qu'elle est devenue incapable de connaître durablement et de façon objectivée par l'intellect. Comme nous l'avons vu en analysant le schéma de l'unification de l'âme proposé en *De beata vita* 4, 35, cette intervention est également intérieure : elle s'opère par un « avertissement » (« admonitio »), fruit du rayonnement de la Sagesse divine, seule capable de rétablir le mouvement vital dans ses gonds, pour faire naître en l'âme la « soif » de Dieu, ou la « charité »³³. Il s'agit d'autre chose que de l'*Eros*. Augustin a d'emblée pensé la condition de l'homme en fonction du cadre chrétien dans lequel il inscrit ses développements. La grâce divine, opérant à la fois par le Verbe et le Christ, cette même grâce dont Augustin sera amené plus tard à défendre avec acharnement, Ecritures en main, l'absolue nécessité, est déjà pour lui une évidence, dès ses premiers textes.

³² L'« autorité » de l'ensemble des Ecritures est invoquée ; cette autorité commande « d'aimer Dieu et notre Seigneur » (« ut diligamus Deum et Dominum nostrum ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente »). Le « Seigneur » est le Christ, dans la « joie » duquel l'âme est invitée à entrer (« et intret in gaudium domini sui »). D'autre part, Augustin met en place au paragraphe 42 la fameuse dialectique de la Patrie et de la Voie : la Patrie est la Vérité, que l'âme déchue peut encore voir, à la suite d'un travail sur soi ; mais elle ne peut « s'y établir » (« quo fit ut non simul habeat anima nosse in quibus consistendum sit, et posse consistere »). La voie menant à la Patrie intelligible est le Christ.

³³ Voir p. 78.

II.1.2. Modèle angélique et modèle adamique : la dialectique des deux états

Ce passage du *De musica* (VI, 39-42) pose de sérieux problèmes d'interprétation. Augustin évoque en effet l'âme en général, celle de tout homme et non celle d'Adam. Pourtant il est question d'une chute : Augustin part d'un état d'unité initial, pendant lequel l'homme jouit de la contemplation effective de Dieu (par. 39), et duquel il déchoît, par « orgueil », conformément au récit de la Genèse qui sous-tend implicitement le texte et prend ainsi une valeur exemplaire (par. 40). Tout homme, quel qu'il soit, aurait donc connu la plénitude de la vision, se serait détourné de la contemplation unifiante, et subirait les conséquences d'un processus qu'il aurait lui-même initié, avant de naître dans un corps mortel. La théorie de la préexistence des âmes sous-tendrait l'ensemble du passage. Tel pourrait être *une* lecture de ce texte ; un texte qui, il faut le dire, pose de fait la question de l'origine de l'âme sans y apporter aucune réponse.

Mais dire que la préexistence de l'âme est pour Augustin un fait acquis est déjà le fruit d'une extrapolation. Si le texte pose le problème, l'intention d'Augustin n'est pas ici de faire de la préexistence un postulat fondamental de toute réflexion sur la condition présente de l'homme. Il ne se privera pas d'aborder directement et tout à fait explicitement ce problème à de nombreuses reprises, dès le *De libero arbitrio*, sans jamais y apporter de solution³⁴. Cette question a fait l'objet de nombreux débats depuis le milieu du vingtième siècle, notamment autour de l'interprétation de R. J. O'Connell, pour qui, en bon plotinien, Augustin croyait en la préexistence et en la chute de l'âme dans le monde matériel sans jamais l'avouer³⁵. Cette lecture a été mise en cause; elle est en effet contestable en bien des points ; elle oblige notamment celui qui la soutient à ne pas croire Augustin quand il avoue lui-même n'avoir aucune certitude sur la question³⁶.

Pourtant, des éléments troublants apparaissent dès les premiers dialogues. Augustin fait de la question de l'« origine » de l'âme un problème fondamental que le philosophe devra résoudre pour parvenir à la contemplation de son Principe³⁷. Il a par ailleurs cette formule énigmatique :

En effet, il y a deux questions, l'une sur l'âme, l'autre sur Dieu. La première fait que nous nous connaissons nous-mêmes, la seconde que nous connaissons notre origine. Celle-là est pour nous plus douce, celle-ci plus chère ; celle-là nous rend dignes d'une vie heureuse, celle-ci nous rend heureux³⁸.

³⁴ Dès le *De libero arbitrio* III, 56-58, où Augustin propose quatre hypothèses relatives à l'origine de l'âme, dont les deux dernières impliquent la préexistence. Cette question reviendra souvent dans son œuvre, notamment dans le *De genesi ad litteram*, dont le dixième livre lui est entièrement consacré sans qu'une solution soit proposée. Dans l'un de ses derniers textes, le *Contra Iulianum*, Augustin fera cet aveu : « me nescire confiteor » (II, 168).

³⁵ *St. Augustine's early theory of man*, A.D. 386-391, Cambridge, Mass. 1968.

³⁶ Notamment par G. Madec, qui a bien exposé les problèmes posés par cette interprétation dans la note complémentaire 18 de l'édition du *De libero arbitrio*, E.A 6, pp. 580-583 (3^e édition).

³⁷ En *De ord.* II, 17.

³⁸ *De ord.* II, 47 : « Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo. Prima efficit, ut nosmet ipsos nouerimus, altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista carior, illa nos dignos beata uita, beatos haec facit ».

L'« origine » de l'âme est Dieu. A partir de là, plusieurs hypothèses sont possibles. On peut envisager l'idée que l'âme individuelle est issue d'une entité préexistant à l'incarnation de l'être psychique dans un corps mortel. Dans le *De ordine*, Augustin évoque d'ailleurs l'« âme qui est en nous et celle qui est partout » : « aut in nobis quaque est animam »³⁹. La formule est typiquement plotinienne⁴⁰ ; on ne s'est pas privé d'y voir une allusion à l'Ame universelle de Plotin, et à tirer les conséquences d'un tel rapprochement : si Augustin évoque l'âme du monde c'est qu'il croit en la préexistence ; l'âme individuelle est pour lui une émanation de l'Ame universelle, à laquelle elle était intégrée avant sa chute. Chute évoquée, semble-t-il, en *De ordine* II, 31 : « Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet ». Le schème « progressus » / « regressus » est d'ailleurs typiquement plotinien et porphyrien, et même cicéronien⁴¹ ; il implique a priori la préexistence. Selon une telle lecture, la « Raison » évoquée abondamment dans le *De ordine*, et dont la fonction est d'ordonner l'univers, ne serait en définitive que l'Ame du monde, identifiée par Augustin à l'Esprit-Saint, troisième Personne de la Trinité⁴².

Or si l'on considère qu'Augustin croyait en la préexistence, et que l'Ame universelle était pour lui l'Ame du monde plotinienne, on en arrive à remettre en cause la cohérence de l'anthropologie et de la théologie de ces premiers textes. En effet, si la Raison du *De ordine* - qui est Dieu - est bien l'Ame du monde plotinienne, on doit également comprendre le processus d'unification selon des modalités plotiniennes, impliquant la désobjectivation du Principe, et l'on aboutit sur à une aporie : l'âme est Dieu, ou, sans aller jusque là, le « je » doit entretenir avec l'Intellect divin la même relation que le « soi » plotinien avec le *Nous*. C'est à cette conclusion qu'aboutit l'analyse d'Olivier du Roy⁴³. D'autre part, l'identification de la « Raison » avec l'Ame universelle de Plotin oblige à voir à l'œuvre dans ces textes la logique de la procession des hypostases, incompatible avec le consubstantialisme nicéen revendiqué par Augustin. Olivier de Roy soulève lui-même ce problème, et invoque pour l'expliquer le manque d'expérience de l'auteur⁴⁴.

Il existe une autre lecture possible, qui permet de mettre en parallèle cette « âme qui est partout » avec le concept d'âme universelle, sans remettre en cause la cohérence du *De ordine*, et sans que cela n'implique la théorie de la préexistence de l'âme.

Une certaine tradition philosophique chrétienne avait pour une bonne part intégré le concept d'âme du monde dans le cadre de la théologie nicéenne. Victorinus en est un bon exemple :

63. [...] C'est donc cela : l'être de l'âme [son essence] est « selon l'image » du Père et du Fils, tandis que son être *de telle manière* [son essence individué, déterminée] est « selon la ressemblance ». L'âme est donc consubstantielle en son unité, et elle est de

³⁹ *De ord.* II, 30.

⁴⁰ Comme le rappelle J. Doignon, E.A 4/2, p. 255, qui met ce texte en parallèle avec *Enn.* 4, 3, 1.

⁴¹ *Enn.* I, 6, 8. Chez Cicéron, *Cato* 21, 77. Comme le remarque J. Doignon, note 151 E.A 4/2, le retour au Ciel est l'une des formules récurrentes de l'*Hortensius*, pour peu que nous le connaissions (Frag. 115, Grilli). D'autre part, ce schème fondamental structure le discours du *De regressu animae* de Porphyre, que l'on peut reconstituer en partie à l'aide des nombreuses citations que contiennent le livre X de *La Cité de Dieu*.

⁴² C'est la lecture d'O du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité*..., pp. 120 et sv.

⁴³ Idem, pp. 143-147.

⁴⁴ Ibid. pp.158-159.

substance semblable, en sa triple puissance ; elle s'engendre elle-même, se meut elle-même, est toujours en mouvement, étant source et principe des mouvements dans le monde, comme le Père et le Fils sont eux-mêmes, créateur, et précause et préprincipe du mouvement de l'âme.

64. J'ajoute encore en secret, un grand mystère. De même que la trinité la plus divine qui est trinité une, en tant qu'elle est par soi, a produit, par mode de rayonnement, l'âme dans le monde intelligible, constituant, en son hypostase propre, cette âme que nous appelons substance au sens propre du mot, de même l'âme, trinité une, elle aussi, mais seconde, a achevé la manifestation dans le monde sensible, parce que cette âme, tout en restant là-haut, a engendré des âmes qui viennent en ce monde. C'est donc cela aussi qui est « selon l'image et la ressemblance »⁴⁵.

L'âme est « selon l'image » et « selon la ressemblance » de Dieu pour plusieurs raisons, dont seulement deux sont évoquées ici par Victorinus. La première tient au caractère à la fois unifié et multiple de son être. Il faut distinguer en elle l'être en puissance de l'être actualisé. Ces deux formes d'être sont bien une même substance : l'âme, « consubstantielle en son unité » (« in sua unalitate et simil substantia ») ; consubstantielle avec elle-même, car son être en puissance est de même nature que son être en acte.

D'autre part, l'âme, entité une et multiple, rayonne comme la Trinité divine : elle engendre un mouvement (« motio ») qui est « source et principe des mouvements dans le monde ». Le mouvement qui maintient l'univers dans l'être et l'unité, a l'Ame du monde pour origine. La ressemblance entre cette âme et Dieu est à la fois structurelle (unité multiple) et fonctionnelle (cette unité multiple a une fonction régulatrice dans l'univers).

Mais Victorinus distingue pourtant très nettement l'âme du monde de son Principe⁴⁶. Elle est une substance propre (« propriam substantiam »), ontologiquement dépendante d'un Principe qui n'est pas elle, la Trinité divine, « précause et préprincipe du mouvement de l'âme ». Aussi sa capacité d'auto-génération et d'auto-motion, comme son pouvoir de régulation de l'univers sont-ils relatifs. Elle n'est pas un être absolu, mais reste un être « selon l'image » ; un « sujet », par définition « sous-jacent » (« subiectum ») à quelque chose d'autre : la Trinité, qui lui donne l'être et lui transmet le pouvoir régulateur⁴⁷.

Nous verrons par la suite que la théologie victorinienne a vraisemblablement inspiré les premières formulations trinitaires d'Augustin, et plus largement son anthropologie. Les textes portent des traces évidentes d'une telle influence⁴⁸. Ce qui nous intéresse ici c'est la place accordée par Victorinus à l'Ame du monde dans l'ordre du Réel, et son utilité pour sa démarche théologique.

⁴⁵ *Adversus Arium* I, 63, 27-33 / 64, 1-8 : « 63. [...]Ista ergo, esse animae iuxta imaginem patris et filii, sic autem esse iuxta similitudinem. *homoousion* ergo etiam ipsa in sua unalitate, et simili substantia in triplici potentia; ipsa <se> generans ergo, ipsa se movens et semper in motu, in mundo motionum fons et principium, sicuti pater et filius ipsius animae motionis et creator et praecausa et praeprincipium. 64. Adhuc dico in occulto mysterium magnum. Sicuti divinius trinitas unalis, secundum quod per se, effulgenter fecit animam in mundo intellectibili in subsistentiam et propriam substantiam, quam proprie dicimus substantiam, sic anima, trinitas unalis secunda, explicavit imaginationem in sensibili mundo, ipsa anima semper quae sursum sit mundanas animas gignens. Et istud ergo iuxta imaginem et similitudinem ». Trad. P. Hadot, S.C 68, p. 385.

⁴⁶ Victorinus nie constamment la consubstantialité de l'âme et de Dieu. Voir *Adv. Arium* I, 56, I, 61 et III, 12.

⁴⁷ *Ad Candidum* 7, 7, 19-22 : « Et idcirco et substantia dicitur anima, quoniam omnis substantia subiectum est. Subiectum autem alteri alicui subiaceret. Subiaceret autem anima *tôi nôi* et spiritui. Substantia igitur anima ». Voir p.83.

⁴⁸ Voir pp 121-122 et 188-215.

L'âme du monde n'est pas divine à proprement parler ; elle n'est pas l'Esprit-Saint, mais une substance propre, première créature de Dieu, dont le rôle est à la fois d'engendrer les âmes individuelles, et d'actualiser la création en « engendrant » le monde sensible. Victorinus raconte en effet la chute de l'âme dans un autre texte, qui ne va pas sans rappeler Plotin et Porphyre⁴⁹. Il faut selon lui distinguer deux chutes ; la première est conforme à l'ordre divin : l'âme devient, en se détournant du *Nous*, « la mère des choses d'ici-bas » ; elle donne vie au monde. Une fois actualisée cette « puissance de vivification », elle doit remonter vers la Lumière, et le peut, « grâce à la faible étincelle qui lui en reste : son *Nous* propre ». Nous sommes là dans l'ordre de la Création, dont la phase finale, la conversion, assure la cohésion de l'être, qui doit d'abord, naturellement, s'éloigner du Principe pour exister en tant qu'entité individuée. On ne peut donc parler d'une chute à proprement parler, si l'on entend par là celle des mauvais anges et celle d'Adam. Si elle ne procède pas à cette conversion, l'Ame « est entraînée vers le bas » et déchoît de son rang ; c'est alors pour elle la chute véritable. L'Ame du monde est donc une instance non divine ayant pour fonction d'actualiser l'acte créateur en transmettant la vie à la fois aux créatures sensibles et intellectuelles. Mais cela n'implique pas nécessairement que les âmes individuelles, auxquelles elle transmet la vie venant de Dieu, aient préexisté en elle. Libre au commentateur de le dire ; Victorinus ne le dit pas, laissant un vide dont Augustin héritera.

C'est que l'Ame du monde a une fonction particulière dans son discours. Elle n'est évoquée dans l'*Adversus Arium* que pour illustrer le propos théologique. Son mode de fonctionnement constitue le *modèle* de l'âme en général, au sens moderne et scientifique du terme : il constitue une équation théorique permettant de mieux comprendre ce que l'âme

⁴⁹ *Adv. Arium* I, 61 (7-27): « L'âme a donc été créée comme l'image de la vie. Et l'âme, avec son *nous* propre, qui lui vient de celui qui est le *Nous*, est puissance de vie intellectuelle : ce n'est pas le *Nous* lui-même, mais quand elle regarde vers le *Nous*, elle est pour ainsi dire comme le *Nous* (« respiciens quasi *Nous* est »). Car là-bas, toute vision est union. Mais si elle s'incline vers le bas et se détourne du *Nous*, c'est elle-même et son propre *nous* qu'elle entraîne alors vers le bas : elle devient alors seulement intellectuelle. Si par contre elle demeure en cet état, elle est la mère des choses qui sont au-dessus de ciel, elle est lumière, non pas la Lumière véritable, et pourtant lumière, grâce au *Nous* qui lui est propre. Mais si elle regarde vers les choses inférieures, étant désormais pleine de désir et d'audace, elle devient une puissance de vivification, faisant vivre le monde et ce qui est dans le monde, même la pierre, selon son mode propre de pierre : et elle devient cette puissance, accompagnée du *nous* qui lui est propre. En effet, puisque l'âme est un *logos*, mais non le *Logos*, puisqu'elle est placée au milieu, d'un côté des esprits et des intelligibles, d'un autre côté, de la matière, son *nous* propre lui permettant de se tourner vers les uns comme vers les autres, l'âme, ou bien, devient divine, ou bien descend au niveau des seulement intellectuels. En effet, il ne dépend que de sa propre liberté, et, après avoir été privée de la vraie Lumière, elle est ramenée vers elle, grâce à la faible étincelle qui lui en reste : son *nous* propre ; car elle reste, pour le moins, un seulement existant. Mais si elle est prise de vertige, elle est entraînée vers le bas ». (« Imago igitur vitae anima effecta est. Anima autem cum suo *nôî*, ab eo qui *nous* est, potentia vitae intellectualis est, non *Nous* est, ad *noun* quidem respiciens quasi *nous* est. Visio enim ibi unitio est. Vergens autem deorsum et aversa a *nôî*, et se et suum *noun* trahit deorsum, intellegens tantum effecta, non iam ut intellegens et intellegibile. Sed si sic perseveraverit, eorum quae super caelum sunt mater est, lumen, non verum Lumen et quidem cum suo proprio *nôî* lumen. Si vero in inferiora respicit, cum sit petulans, potentia vivificandi fit, vivere quae faciat et mundum et ea quae in mundo usque ad lapidem lapidum more, ipsa etiam cum *nôî* facta. Etenim cum quidam *logos* sit anima, non *logos*, cum que in medio spirituum et intellegibilium et *tês hulês*, proprio *nôî* ad utraque conversa, aut divina fit aut incorporatur ad intellegentia. Etenim suae licentiae est et privatione veri luminis propter scintillam tenuem proprii *tou nou* rursum vocatur, quoniam quidem solum *on* est. Tenebrata autem deorsum ducitur »). Ce mouvement de chute et de remontée est typiquement néoplatonicien ; on le retrouve chez Plotin dans l'évocation de la constitution du *Nous*, et dans les *Oracles chaldaïques* (Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, T.I pp. 188-198), même si Victorinus prend le soin de l'intégrer dans un schème fondamental de procession, d'éloignement et de remontée propre à l'économie trinitaire de type nicéen.

individuelle est dans son rapport à Dieu. Ceci est flagrant en ce qui concerne le texte que nous avons cité dans le corps de notre développement (*Adv. Arium* I, 63-64): la fonction génératrice de l'âme du monde permet de mieux comprendre en quoi toute âme, même déchue, est faite selon « l'image et selon la ressemblance » de Dieu. De même, on peut dire que le processus de vivification du monde sensible par l'âme universelle évoquée en *Adversus Arium* I, 61⁵⁰ permet de mieux comprendre l'état de l'âme individuelle déchue. Comme l'âme du monde, elle vit détournée de la vraie « Lumière » ; « entraînée vers le bas », elle est seulement un « existant » (*on*), privée de sa véritable dimension ontologique. Les modalités de sa conversion s'inscriront dans le schéma de conversion de l'Ame universelle, archétype de toute créature intellectuelle : elle pourra elle aussi remonter jusqu'au *Nous* grâce à « la faible étincelle » qui lui reste de la Lumière intelligible. Elle aura parcouru, elle aussi, le « mouvement circulaire » qui part du Père pour retourner vers le Père, conformément au schème universel régissant toute forme de vie. Un schème universel en effet, puisqu'il régit en premier lieu l'économie trinitaire : le mouvement vital naît du Père ; ce mouvement est l'Esprit ; il devient le Logos, le Fils, pleine « manifestation de la totalité du divin », ou encore « Image » du Père ; il revient ensuite au Père par un mouvement de conversion. Au cours de ce mouvement, lors de la manifestation du divin par le déploiement de l'Image qu'est le Logos, naît l'Ame universelle ; Victorinus la nomme « image de l'image »⁵¹. L'Ame suivra la même révolution : d'abord unie au Logos, elle s'en éloigne, donne naissance au sensible, puis retourne vers le Logos après avoir ordonné la matière.

Mais si l'âme déchue opère elle aussi le mouvement circulaire universel, l'état d'aversion est pour elle permanent et dénaturé, alors qu'il était transitoire et naturel pour l'Ame du monde, à qui est assigné le rôle de vivifier le sensible. La conversion de l'âme déchue sera une rédemption, et non une phase normale dans le processus de création. Sa remontée obéira à des modalités certes universelles, mais adaptées à sa condition déchue : elle pourra s'unir au Logos divin par l'action du Christ, dispensateur de ce que Victorinus nommait le « mystère de la vie »⁵².

L'important est pour Victorinus de prendre en compte le fait psychique dans son ensemble, et de comprendre la relation de l'âme à Dieu en partant, non pas seulement de l'âme déchue, mais aussi – et surtout – de l'âme telle que Dieu l'a créée, de manière à comprendre quel statut lui a été assigné par Dieu. Ce point de vue est certes contestable, dans la mesure où ce n'est pas l'âme du monde qui a été faite « à l'image de Dieu » dans le récit biblique, mais l'homme. On peut suspecter Victorinus d'intégrer un élément étranger au christianisme dans sa réflexion théologique. Mais la notion d'Ame du monde, en plus de lui fournir un modèle utile pour l'élaboration de son discours théologique et anthropologique, donne les moyens de comprendre comment la promesse d'une vie angélique pourra se réaliser. Car le destin de l'homme est à terme la vie angélique, ce qui implique, d'une manière ou d'une autre,

⁵⁰ Voir note précédente

⁵¹ *Adv. Arium*. I, 61 (1-6) : « Erecta motione cyclica, cyclicam dico quod a *sêmeiōi* in *sêmeion*, hoc est a patre in patrem, in apparentia istius motionis et divinitatis universae et *tou logou* et filii extitit iussione dei imago iuxta imaginem et similitudinem dei, imago imaginis, hoc est filii. Imago enim patris filius, ut demonstratum est ».

⁵² Voir note 125, p. 131.

l'accession à un statut supérieur, qui fera de l'homme le co-régulateur de l'univers après la rédemption par la Croix⁵³.

Augustin adopte une perspective similaire. L'âme humaine, telle qu'elle est dans ce monde, est loin de réaliser toutes les virtualités conférées par Dieu à l'être psychique. La souffrance et l'ignorance de l'état présent ne sont pas propres à l'âme telle que Dieu l'a créée ; Augustin écrira bientôt : « non est natura instituti hominis, sed poena damnati »⁵⁴. Ce principe a poussé Augustin à concevoir des équations identitaires parfaites dès ses premières œuvres. Equations tendant à montrer comment le « modus », c'est-à-dire l'unité ontologique découle de la contemplation effective de la Trinité, dont aucune âme incarnée ne jouit dans les faits en cette vie. Dès 389, il ira plus loin et fera de l'ange, créature occupant une place importante dans l'Écriture, le modèle de tout être intellectuel. On le voit apparaître sans qu'il ne soit nommé en un passage du *De musica* que nous avons déjà commenté :

Et, au dessus encore, les harmonies rationnelles et intellectuelles des âmes saintes et bienheureuses accueillent, sans aucune nature intermédiaire, la Loi même de Dieu, sans laquelle aucun feuillage d'arbre ne tombe, pour laquelle tous nos cheveux sont comptés, et elles transmettent cette loi jusqu'aux lois subalternes de la terre et des enfers⁵⁵

La nature spirituelle parfaite est encore désignée par le terme « anima », ce qui instaure de fait un parallèle très net avec l'homme, dont Augustin vient d'expliquer les modalités de connaissance tout au long des développements du dialogue. Ces « âmes saintes » sont le modèle de l'âme en général. L'état de plénitude ontologique dont elles jouissent leur permettent de vivifier le monde sensible en soumettant la matière à la Loi de l'harmonie (numerus) ; fonction comparable certes à la *psukhé* universelle de Plotin, mais aussi et surtout à l'âme supérieure de Victorinus, avec laquelle ces « âmes saintes » entretiennent le plus de points communs. Car elles ne sont pas divines, contrairement à l'Ame universelle de Plotin ; elles ne constituent pas une ultime hypostase émanée du Principe, mais sont une création à part entière.

Pour Augustin l'ange, les âmes saintes et bienheureuses (*De musica* VI, 58) ou encore l'« Ame qui est partout » (*De ordine* II, 30), jouent le rôle de modèle pour l'âme de l'homme. Dans sa première grande apologie du christianisme, le *De vera religione*, rédigé vers 390, l'ange apparaîtra nommément plusieurs fois et toujours comme archétype de la nature intellectuelle, qu'il s'agisse des bons ou des mauvais anges⁵⁶. Au plan pratique, cette fonction

⁵³ Mat. 22, 30 : « In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli in caelis ».

⁵⁴ *De lib. arbitrio*, II, 52.

⁵⁵ *De musica* VI, 58 : « Supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt ». Traduction J.L. Dumas, Bibliothèque de la Pléiade, Œuvres complètes tome 1, p. 729.

⁵⁶ Augustin rappelle le destin angélique de l'homme au paragraphe 50 du *De vera religione* : « La vie de ce peuple, dans sa phase temporelle, va de l'avènement du Seigneur dans l'humilité à son retour dans la gloire, au jour du jugement. Après quoi, le vieil homme ayant disparu, ce sera la transformation qui nous promet une vie angélique : 'Tous nous ressusciterons, mais nous ne serons pas tous transformés' (I, Cor.15, 51). Le peuple saint ressuscitera pour voir en lui les restes du vieil homme transfiguré en l'homme nouveau ». L'ange de lumière et le diable sont les modèles positifs et négatifs de l'homme (par. 26). L'ange joue un rôle important dans l'œuvre

de modèle est patente dès les premiers textes dans lesquels Augustin déploie véritablement une anthropologie. On peut en prendre la mesure en se remémorant ce qu'il disait en racontant à sa manière la chute de l'âme en *De musica* VI, 39-42. L'âme est entraînée vers le sensible parce que l'exploration du monde fait résonner en elle des « numeri ». Car le monde est lui aussi, comme l'ange qui transmet la Loi divine, et comme l'âme humaine qui peut aussi la recevoir, agencée selon le nombre. Le nombre structure toute forme d'être. Aussi l'âme privée de vision est-elle attirée irrésistiblement vers les niveaux inférieurs du nombre parce que les nombres sensibles lui rappellent à la fois son « bien intime » et son Principe. Elle pensera trouver son bien en imprimant des nombres dans la matière, ou en les découvrant, donnant à son mouvement vital une orientation aliénante. L'acte vivifiant auquel l'ange procède se retrouve en effet chez l'homme, à une échelle bien plus réduite : lorsqu'il construit un bâtiment, par exemple, selon les règles de l'harmonie, soumettant sans en avoir conscience la matière à la Loi divine⁵⁷. Les modalités de la chute sont comprises par Augustin à la lumière du processus normal de vivification, dont la responsabilité incombe à l'âme parfaite. Il suit en cela Victorinus. Et l'on peut aller jusqu'à se demander s'il ne s'est pas inspiré de Victorinus pour concevoir la relation viciée qu'entretient l'âme déchue avec les nombres sensibles. Evoquant la descente de l'Ame, Victorinus déclarait en effet :

Elle est entraînée vers les ténèbres. En effet les parties supérieures de la matière, qui sont aussi les plus pures, ayant force pour être animées, donnent occasion à la lumière, pour que, si l'on veut, elle descende vers ce qui lui est apparenté. C'est pourquoi il a été dit : 'Tu sépares aussi ces choses'⁵⁸.

La lumière intelligible est « logos » pour Victorinus⁵⁹. Dans la logique augustinienne nous dirions qu'elle est « ratio », équivalent latin du terme *logos*. Or la raison et le nombre sont une même chose pour Augustin⁶⁰. Pour lui -comme pour Victorinus- la matière donne l'occasion à l'âme de se détourner de l'Intelligible parce qu'elle est apparentée à la lumière, donc au nombre. Elle a « force pour être animée » parce qu'elle peut être aisément soumise à la loi du nombre, ce que l'âme déchue ne manquera pas de faire, en s'y perdant, parce que l'action régulatrice ne fait intervenir en elle que des niveaux inférieurs du nombre. La fascination pour les « ténèbres », que l'âme peut illuminer en les ordonnant, parce qu'elles sont aptes à recevoir la « lumière », se retrouve dans les « préoccupations si nombreuses et si grandes » évoquées par Augustin *De musica* VI, 41. Pour Augustin comme pour son prédécesseur latin, l'aliénation de l'âme déchue est pensée selon le processus normal de régulation de l'univers opéré par l'ange. Un processus conçu selon le schème « progressus » / « regressus », qui prend ainsi une valeur universelle et n'implique pas nécessairement la préexistence.

d'Augustin ; il l'évoquera toujours comme la « nature spirituelle » parfaite, modèle de l'âme, condition idéale dont jouiront les justes ; par exemple dans le livre IV du *De genesi ad litteram*, que nous évoquerons en conclusion de ce travail (pp. 287-291)

⁵⁷ *De ord.* II, 34. Un bâtiment est bien construit lorsqu'il obéit aux lois de la proportion et de l'harmonie, qui découlent de Dieu lui-même, Nombre en soi (II, 43).

⁵⁸ *Adv. Arium* I, 61(23-27): « Tenebrata autem deorsum ducitur. Etenim summitates *tês hulês* puriores, animandi vim habentes, causa sunt lumini, vel ut in sua descenderet. Quare enim dictum est: 'et ista discernis' ».

⁵⁹ Le terme est utilisé dans la phrase précédant ce passage ; cf note 51, p. 113.

⁶⁰ *De ord.* II, 48: « [...] nihil aliud quam numerum esse rationem ».

C'est donc à notre avis l'ange qui est visé en *De ordine* II, 30, par la périphrase « aut in nobis usque quaque est animam ». Augustin n'en dit rien, probablement par crainte de dévoiler prématurément ce que Victorinus nommait « un grand mystère caché »⁶¹. L'existence d'une créature intellectuelle parfaite offre aux interlocuteurs d'Augustin bien des possibilités de se perdre, et pose des problèmes considérables, dont justement celui de la préexistence. Il faut en effet montrer que le récit de la *Genèse* décrit la création de l'ange, alors que le mot n'apparaît pas une seule fois dans le texte ; il faut aussi expliquer le lien unissant l'ange à l'homme ; car si l'ange est le modèle de l'homme, ne peut-on dire que l'homme est un ange déchu ? Comment comprendre alors le récit de la chute ? Augustin ne parviendra à intégrer la création de l'ange dans une interprétation cohérente de la *Genèse* que tardivement, et après plusieurs essais avortés, dans son magistral *De genesi ad litteram*⁶² mais cette œuvre n'apportera aucune réponse au problème de la préexistence⁶³.

Quoi qu'il en soit, ce long détour montre que l'auteur ne vise pas la préexistence lorsqu'il parle d' « origine » dans ses premiers textes, mais, selon nous, la condition idéale de la nature spirituelle, dont l'âme a moins la nostalgie que le désir. Peut-être ce désir naît-il de la nostalgie ; mais cela importe peu. Le long passage du *De musica* que nous avons commenté au début de cette partie a pour but d'amener le lecteur à prendre conscience du fait que le comportement de la plupart des hommes face au réel est vicié, dénaturé, et que l'homme vit dans un état fort éloigné de celui auquel il aspire naturellement. L'état idéal, décrit au début du passage (VI, 39) et surtout dans le dernier paragraphe du traité (VI, 59) constitue le point de référence permettant de comprendre l'état présent de l'âme privée de vision effective. Il s'agit, non pas d'éveiller chez l'interlocuteur la nostalgie d'une vie parfaite qu'il aurait vécue, mais de lui faire comprendre à quel type d'existence correspondent les désirs qu'il sent poindre en lui, et surtout de lui donner les moyens de comprendre la mécanique de l'aliénation.

Dans les paragraphes 40 à 42 du sixième livre du *De musica*, Augustin construit ce que l'on peut appeler un modèle adamique. Bien que le premier homme ne soit pas nommé, le processus décrit rappelle le drame originel, qui prend une valeur universelle. Tout homme le réactualise en voulant, sans le savoir la plupart du temps, « imiter Dieu ». Cela n'implique pas que toute homme ait goûté au fruit défendu dans une existence antérieure.

Ces deux modèles, angélique et adamique, donnent au lecteur les moyens de comprendre que l'homme déchu n'est pas un « monstre incompréhensible ». L'aliénation est devenue pour lui une seconde nature, en quelque sorte rationnelle, elle aussi, parce qu'elle s'inscrit dans l'ordre du monde. Augustin met en place ce que l'on peut appeler une dialectique des deux états, qui imprime une dynamique très forte au discours. Voilà ce que nous sommes, et voilà ce que nous voulons être ; nous ne sommes pas ce que nous voulons être. L'argumentation du *De beata vita* met en place d'une façon plus évidente cette dialectique. Nous évoquerons plus

⁶¹ *Adv. Arium* I, 64 (1) : « Adhuc dico in occulto mysterium magnum »

⁶² La création de l'ange, placée au rang de modèle de la « nature spirituelle », est décrite dans les quatre premiers livres du *De genesi ad litteram*.

⁶³ La question sera l'objet du dixième livre du *De genesi ad litteram* ; Augustin n'apportera aucune réponse, se contentant de montrer quels problèmes posent pour les différentes hypothèses que l'on peut être amené à formuler. Voir E.A vol. 49, notes complémentaires 43 et 44.

loin en détail la structure de cette œuvre. Contentons nous de dire pour le moment que la vision de Dieu n'est pas évoquée jusqu'aux derniers paragraphes de l'œuvre. Augustin amène progressivement ses interlocuteurs à admettre que le bonheur réside dans le « modus » de l'âme, avant de montrer dans les paragraphes 33 à 35 que ce « modus » découle de la vision effective, directe de la Sagesse divine. Le lecteur et les interlocuteurs sont donc amenés à constater, et à « avouer » qu'ils vivent eux aussi dans un état d'aliénation, puisqu'ils ne jouissent pas encore de la vision effective de la Sagesse divine:

Tant que nous cherchons, sans être encore comblés par la source même et, pour nous servir de ce fameux mot, par la plénitude, **avouons** (« fateamur ») que nous ne sommes par encore parvenus à notre mesure (« modus ») et, par suite, quoique Dieu nous aide déjà, nous ne sommes pas encore sages et heureux⁶⁴

Si les interlocuteurs du dialogue ne vivent pas dans la débauche et la stupidité, ils n'échappent pas pour autant à l'aliénation. Elle n'est pas le triste privilège des hommes ayant choisi l'amour des biens terrestres ; elle frappe aussi celui qui s'engage dans la recherche du vrai Bien sans le voir encore comme un objet⁶⁵. Il y a certes des degrés dans l'aliénation. L'homme charnel est « perdu »⁶⁶ ; l'amoureux de la Sagesse est aidé par Dieu⁶⁷ ; mais l'un comme l'autre sont plongés dans un état similaire, auquel seule la vision effective peut mettre un terme, parce qu'il n'y a pas pour Augustin d'état intermédiaire entre la plénitude du « modus » et la déliquescente découlant du mouvement hors de soi ; entre le bonheur de la vision et la misère de l'absence de vision : « nihil esse medium inter miserum et beatum »⁶⁸. Et l'amoureux du Bien aura, comme Augustin, le triste avantage par rapport à l'homme charnel, de vivre dans la conscience douloureuse de son état⁶⁹. Certes, Dieu « aide déjà », mais l'absence de vice n'est pas pour autant l'union « chaste » avec Dieu. L'âme ne doit jamais céder à la tentation de l'oubli de la réalité de sa condition, mais opérer au contraire le constat de sa propre indigence ; un constat qui ne va pas de soi, tant la pente vers le plaisir immédiat procuré par les trois concupiscences est devenue pour ainsi dire naturelle. Cette

⁶⁴ *De beata vita* 4-35 : « Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos peruenisse fateamur et ideo quamuis iam deo adiuuante nondum tamen sapientes ac beati sumus »..

⁶⁵ En *De ordine* I, X, 29, lorsque Trygétius met en cause involontairement la divinité du Christ, et ne souhaite pas que ses paroles « fussent consignées par écrit », Licentius insiste pour qu'elles le soient ; Augustin réprimande alors Licentius, qui en est gêné ; sa gêne provoque le « rire » de Trygétius. Augustin réagit alors en ces termes : « N'êtes-vous pas sensibles à la masse d'ignorance et de ténèbres qui nous recouvrent ? [...] Est-ce là votre sursaut vers Dieu et la vérité ? Ô si vous voyiez avec des yeux aussi enflammés que les miens dans quels périls nous traînons, de quelle démence malade ce rire est le signe ! Ô si vous voyiez cela, combien rapidement, instantanément vous changeriez ce rire en pleurs ! Malheureux, ne savez-vous pas où nous sommes ? Avoir l'esprit noyé, c'est le sort commun à tous les ignorants, mais ce n'est pas d'une seule et même façon que la sagesse offre son secours et sa main aux noyés. Il en est, croyez-moi, il en est qui sont appelés en haut, et il en est d'autres qui se laissent aller vers les profondeurs. Ne veuillez pas, je vous prie, redoubler mes misères. Qu'il me suffise d'avoir mes blessures, moi qui, tout en demandant à Dieu, avec des pleurs presque quotidiens, qu'elles se guérissent, me convainc souvent moi-même que je suis pourtant trop indigne d'être guéri aussi vite que je le veux [...] ».

⁶⁶ *De beata vita* 2, 8.

⁶⁷ *De beata vita* 4, 35.

⁶⁸ *De beata vita* 4, 24.

⁶⁹ Voir note 65 p. 119.

prise de conscience de l'aliénation représente une étape décisive dans le processus d'accession à la plénitude *originelle*. En opposant de façon radicale la plénitude parfaite de la vision à l'anéantissement de l'existence déréférencée, Augustin fait de l'aliénation le problème majeur de tout homme, qu'il en ait conscience ou non.

Au sortir du *De beata vita*, le lecteur, chez qui le maître du jeu est parvenu à susciter le désir d'une condition parfaite, se pose plusieurs questions. Comment parvenir à une forme d'ipséité viable en cette vie ; comment se soustraire durablement au chaos, au désordre, au sentiment d'aliénation qui témoigne selon Augustin, non pas du mal être d'un individu, mais de la lucidité de l'homme sur sa condition ? Comment rendre Dieu présent à la conscience de manière objectivée, et rétablir l'équilibre identitaire de l'âme ? Par quelle méthode ? Tel est l'enjeu du *De ordine*, qui va placer le problème de l'âme au centre de la « vraie philosophie ».

II. 2. Quelle philosophie pour quelle religion ?

II.2.1. La confession nicéenne

Le *De ordine* contient un certain nombre d'affirmations clefs montrant qu'Augustin tient à ancrer son projet philosophique dans le cadre du christianisme de son temps. Considérant probablement qu'une telle caractéristique tient de l'évidence, le catéchumène ne s'attache pas à développer son propos et se contente de faire référence aux fondements du christianisme nicéen de manière parfois allusive, pour nous, lecteurs modernes. Nos efforts porteront dans un premier temps sur ces déclarations, dont nous tenterons de mesurer les implications.

Dans un article récent, Nello Cipriani⁷⁰ a remis en cause l'analyse d'Olivier Du Roy⁷¹ en montrant que l'auteur du *De ordine* s'inspirait davantage d'Ambroise et de Marius Victorinus que des *Ennéades* de Plotin pour mettre en place ses premières formulations du dogme trinitaire. N. Cipriani propose ainsi une relecture intéressante d'un passage clef du dialogue, dans lequel l'auteur définit ce qu'est pour lui la « vera et germana philosophia » :

Double est la voie que nous suivons, quand l'obscurité des choses nous ébranle : la raison ou au moins l'autorité. La philosophie promet la raison et à peine libère-t-elle un tout petit nombre d'hommes ; toutefois elle les contraint non seulement à ne pas dédaigner nos mystères, mais à les comprendre, eux, exclusivement, comme ils doivent être compris ; et la vraie, l'authentique philosophie n'a aucune autre tâche que d'enseigner l'essence du Principe de toutes choses, la grandeur de l'Intellect qui demeure en Lui et la nature de ce qui émane de Lui pour notre salut, sans aucune dégénérescence, lui que, comme Dieu unique et tout puissant et avec cela tri-puissant, Père, Fils, et Esprit-Saint, les Mystères vénérables, qui libèrent les peuples par une foi sincère et inébranlable, proclament de façon ni confuse (« confuse »), comme le font certains, ni ignominieuse (« contumelieuse »), comme le font beaucoup. Quant à ce que représente le fait qu'un Dieu si grand a daigné assumer et prendre en charge à cause de nous, ce corps de notre espèce même, plus cela paraît vil, plus cela est plein de clémence et plus cela est, en largeur et en hauteur éloigné d'une certaine superbe des esprits⁷².

Les adjectifs « confuse » et « contumelieuse » sont employés par Ambroise pour dénoncer l'arianisme et le sabellianisme dans le *De Spiritu Sancto*⁷³. L'utilisation du terme « potentia »

⁷⁰ «Fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di s.Agostino ». *Augustinianum* 34, Roma, 1994. Pages 255-312.

⁷¹ *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*. Etudes Augustiniennes, Paris, 1966, pp. 111-171.

⁷² *De ordine* II, V, 16 : « Duplex enim est uia, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas mouet, aut rationem aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et uix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria sed sola intellegere, ut intellegenda sunt, cogit, nullumque aliud habet negotium, quae uera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit, quem unum deum omnipotentem, eumque tripotentem patrem et filium et sanctum spiritum, docent ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant. Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos deus adsumere atque agere dignatus est, quanto uidetur uilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe alteque remotius ».

⁷³ *Adv. Arium* 2, 12, 142. Cité par N. Cipriani, « Fonte cristiane... ». p.264.

pour désigner la « Personne » divine est également caractéristique du discours victorinien⁷⁴ ; tout comme la périphrase « principium sine principio », désignant le Père, et le nom « Intellectus » pour désigner le Fils⁷⁵. Fait plus significatif, - que N. Cipriani n'a pas relevé - on ne compte que trois occurrences du nom « tripotens » dans l'ensemble du *Corpus Christianorum* : deux dans l'*Adversus arium* de Victorinus, la troisième dans le passage du *De ordine* que nous commentons⁷⁶.

L'hypothèse d'une influence victorinienne permet peut-être de saisir le sens de la formule ambiguë : « in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit ». Aucune Personne divine n'est explicitement nommée; le verbe « emanare » peut renvoyer à l'Esprit-Saint, mais la périphrase « sine ulla degeneratione » semble évoquer la procession du Verbe, alors que l'expression « in nostram salutem » évoque plus particulièrement son incarnation (le Christ). Esprit-Saint, Verbe et Christ sont ainsi identifiés sans être assimilés. Cette formulation rappelle le schéma victorinien. Marius Victorinus situe en effet le Christ, non seulement au niveau du Logos, du Fils⁷⁷, mais aussi au niveau de l'Esprit-Saint. Ainsi, « le Christ, manifestation sensible, devient, après sa mort, l'Esprit-Saint, principe de connaissance intelligible »⁷⁸, car « Jésus est l'Esprit manifesté, l'Esprit-Saint est Jésus caché »⁷⁹. Formulation originale dont le texte que nous commentons (*De ord.* II, 16) porte à notre avis la trace⁸⁰.

Ces rapprochements sémantiques et conceptuels montrent que l'auteur du *De ordine* a pris connaissance, directement ou non, des travaux de Victorinus, et en a intégré des aspects fondamentaux pour approfondir l'enseignement d'Ambroise sur la Trinité. On peut dire que le jeune Augustin se situe tout à fait explicitement dans le cadre de l'orthodoxie nicéenne, telle qu'elle était formulée par ses deux prédécesseurs latins⁸¹. La dénonciation de l'arianisme et du sabellianisme, visés par les adjectifs « confuse » et « contumeliose », en témoigne implicitement pour nous, mais tout à fait clairement pour les contemporains d'Augustin, qui

⁷⁴ N. Cipriani, art. cit. On peut ajouter, à l'appui du rapprochement opéré par Cipriani, que l'*Adversus Arium* compte à lui seul plus de deux cents occurrences du mot (202 exactement ; source CETEDOC, 1996, entrée « potenti* »)

⁷⁵ N. Cipriani, art. Cit., p.265.

⁷⁶ CETEDOC, édition de 1996 ; entrée « tripot* ».

⁷⁷ Par exemple, *Adv. Arium* I, 13, où Logos et Christ sont exactement synonymes pour l'auteur (« Quod Logos, hoc est Iesus uel Christus et aequalis est patri et inferior ... »), et IV, 33, 2/4 : « le Fils a existé avant d'être dans la chair ; et c'est le même Fils qui a été dans la chair, celui qui a été 'engendré avant les siècles', celui qui 'est monté au ciel et qui en est descendu' [...] »

⁷⁸ P. Hadot, S.C vol. 68, T.I, p. 83. Voir par exemple *Adv. Arium* III, 8, 30-36 : « car [le Logos] est vie, car il est connaissance, agissant pour le salut des âmes par ces deux mystères : par le mystère de la croix et ainsi par la vie, parce qu'il fallait nous délivrer de la mort, et par le mystère de la connaissance, par l'Esprit-Saint, parce que celui-ci nous a été donné pour maître, qu'il nous a tous enseigné ». IV, 17, 16- : « De toute nécessité, l'Esprit-Saint est donc dans le Christ, ou bien est le Christ lui-même ; et c'est par le Christ qu'il a toutes choses, parce que de la vie qu'est le Christ, la pensée tire son hypostase ('substitutit intelligentia') ». IV, 33, 20-24 : « Quant à l'Esprit-Saint, nous avons déjà exposé en nombreux traités qu'il est Jésus-Christ lui-même, mais, sous un autre mode, Jésus Christ caché, intérieur, dialoguant avec les âmes, leur enseignant toutes ces choses et leur donnant les pensées qui viennent de Lui ». Traduction P. Hadot.

⁷⁹ Idem. Cf *Adv. Arium* III, 15-16.

⁸⁰ Nous reviendrons plus en détail sur cette formulation dans la partie suivante. Voir pp. 189-195.

⁸¹ La consubstantialité des trois Personnes est rappelée tout à fait clairement par Augustin dans cette autre profession de foi que constitue le paragraphe 35 du *De beata vita* : « ces trois-là désignent un Dieu unique et une substance unique, si l'on écarte les illusions d'une superstition pleine de variation ». Le paragraphe s'achève par une citation du second hymne d'Ambroise (*Hymn.* II, 32 : « Foue peccantes Trinitas »).

venaient d'affronter, en cette année 386, les derniers soubresauts de l'arianisme en Italie du nord⁸².

Cette lecture est confirmée par l'emploi du terme « mysteria ». Le mot, si riche de sens à l'époque, désigne ici non seulement l'Écriture, qui doit être comprise convenablement, mais peut-être plus encore le « symbole » de Nicée, le « credo », considéré par les catholiques comme l'expression fidèle du message évangélique⁸³. On peut dire en effet que le symbole « proclame » de façon claire la consubstantialité des trois personnes et l'Incarnation du Logos divin sans aucune forme de « dégénérescence », contrairement aux symboles pleins de « confusion » et d'« ignominie », élaborés par les ariens et les sabelliens⁸⁴. Cette proclamation des « mystères » est donc à notre avis celle qu'Ambroise nommait le « symbolum romanae ecclesiae »⁸⁵, qu'il opposait aux « symbola » des « hérétiques » dans sa catéchèse⁸⁶, et dont chaque fidèle devait répéter, « proclamer » en quelque sorte, les articles durant l'office liturgique. Celui-là même, qui, scandé par les fidèles quelques mois plus tôt lors du fameux épisode de la « basilica portiana »⁸⁷, avait été au cœur d'événements dramatiques, à la suite

⁸² Voir note 87, p. 123.

⁸³ Ambroise, *Explanatio symboli*, 5 : « ipse de nobis iudicaturus est. Cave ergo detrahare ei, quem iudicem habiturus es! Quare hoc mysterium? Numquid non unum iudicium est patris et filii et spiritus sancti? ». Le terme au singulier désigne un article du symbole (ici : « Le fils viendra juger les vivants et les morts). De même dans le *De Spiritu Sancto*, Ambroise évoque un autre article du symbole, le mystère de la rédemption par la crucifixion : « Iam tunc igitur in mysterio declaratum est, quia dominus Iesus in carne sua totius mundi peccata crucifixus aboleret nec solum delicta factorum, sed etiam cupiditates animorum ». Ce texte est cité par Augustin en *De doctrina christiana* IV, 46. Dans le *De Cain et Abel* Ambroise met en garde ses fidèles en ces termes : « Caue ne incaute symboli uel dominicae orationis diuulges mysteria ». Le terme au pluriel désigne à la fois l'ensemble des articles du symbole (le credo) et du notre Père. On peut comprendre ce texte différemment et dire que ce pluriel est la somme de deux singuliers (le mystère du credo et celui du symbole) ; mais le passage de l'*Explanatio symb.*, 5 que nous avons cité montre que chacun des articles constitue un mystère. Il n'est donc pas illégitime de comprendre « mysteria » comme désignant à la fois les Écritures et la somme des points fondamentaux de la foi nicéenne (le « Symbole »).

⁸⁴ Pour l'opposition des symboles orthodoxe et « hérétiques », voir Ambroise, *Expl. Symb.* 2.

⁸⁵ *Expl. Symb.* 4. Ce que nous appelons aujourd'hui le symbole nicéen.

⁸⁶ *Explanatio symboli*, 4.

⁸⁷ L'affrontement virulent qui opposa l'évêque à l'Impératrice Justine (qui souhaitait mettre la « basilica portiana » à la disposition des ariens), date de mars / avril 386 (semaine sainte), six mois seulement avant la rédaction de ce texte. Durant cet épisode dramatique, les « catholiques » s'enfermèrent dans les basiliques milanaïses, menacées tour à tour par la troupe, et chantèrent pour la première fois des psaumes et des hymnes « à la mode orientale » (*Conf.* IX, 17,15). On sait, par un texte d'Ambroise – *Contra Auxentium*, 34 –, que le peuple assiégé par le « parti arien » « proclamait » chaque jour par le chant la Trinité. Deux hypothèses sont possibles : soit les fidèles ont bien scandé « le symbole d'une foi véritablement trinitaire opposée à l'arianisme » (Serge Lancel, *Saint Augustin*, p. 120, note b) ; soit ils ont proclamé indirectement le symbole par le biais des hymnes ambrosiens, qui furent chantés en cette occasion. Ces hymnes orchestrent en effet les thèmes fondamentaux du symbole nicéen, quand elles n'en imitent pas la formulation proprement dite (*Hymn.* 3, 29-32 : « Nos credimus natum Deum / partumque uirginis sacrae / peccata qui mundi tulit / ad dexteram sedens Patris ». *Hymn.* 2, 1-4 : « Splendor paternae gloriae / de luce lucem proferens / lux lucis et fons luminis / dies dierum illuminans ». *Hymn.* 4, 29-32 : « Christum rogamus et Patrem, Christi Patrisque Spiritum, unum potens per omnia ; foue pecantes, Trinitas »). Augustin, qui relate les faits dans les *Confessions* (IX, 7, 15), était présent à Milan durant ces événements, auxquels il n'a pas assisté personnellement. Mais sa mère, qui cite le quatrième hymne dans le *De beata vita* 4, 35 (« foue pecantes, Trinitas »), faisait partie des « assiégés ». Il y a donc tout lieu de croire qu'au moment de la rédaction du *De ordine*, Augustin connaissait non seulement les articles du symbole, mais aussi le contenu des hymnes ambrosiennes, qui les reprenaient. Ces hymnes deviendront bientôt pour lui l'expression la plus bouleversante de sa foi nouvelle. En se remémorant le moment où il les a entendus peu avant son baptême, Augustin écrira en effet dans les *Confessions* (IX, 6, 14) : « Que j'ai pleuré dans tes hymnes et tes cantiques, aux suaves accents des voix de ton Église qui me pénétraient de vives émotions ! Ces voix coulaient

desquels l'« orthodoxie » avait triomphé de l'« hérésie » arienne sans violence, et pour ainsi dire, *avec l'aide de Dieu*⁸⁸.

Ce passage est, à notre avis, une profession de foi dont la nature est évidente, dès lors que l'on garde à l'esprit non seulement les parallèles conceptuels que l'on peut établir avec les œuvres théologiques d'Ambroise et de Victorinus, mais aussi le contexte pour le moins agité dont il témoigne assez explicitement⁸⁹.

Cette profession de foi intervient à un moment important dans l'exposé du projet philosophique, qui occupe le second livre du *De ordine* ; Augustin y définit en effet la « vera et germana philosophia ». Une définition surprenante pour deux raisons. La première tient à l'objet assigné à la « philosophie ». Si cette dernière implique en amont, nous le verrons, les sciences libérales et parmi elles la dialectique héritée de l'Ecole néoplatonicienne, elle culmine dans ce que l'on peut appeler la *théologie*, le mot étant compris au sens originel du terme : dire Dieu. Elle est en effet un enseignement (« doceat ») portant sur l'essence du Dieu trine et les modalités du salut de l'homme par la croix, à l'exclusion de tout autre « mystère » : « tamen non modo non contemnere illa mysteria sed sola intellegere, ut intellegenda sunt, cogit, nullum que aliud habet negotium ». Elle est limitée par conséquent à la compréhension des données essentielles de la foi chrétienne telle qu'elle était formulée par le symbole de Nicée.

Le second élément rendant cette définition inhabituelle pour nous tient au type de compréhension qu'elle doit susciter pour celui qui la pratique. L'expression « compréhension des mystères » (« mysteria intellegere »), peut être comprise de deux manières différentes. On peut penser au premier abord qu'elle renvoie à une forme traditionnelle – pour nous – de compréhension des données de la foi ; entendons par là que l'esprit serait amené à percer le voile du discours figuré des « mystères » (les Ecritures et les sacrements) et à se *représenter* le Principe comme une forme d'unité trine. Mais on doit alors s'empresser de remarquer que l'enseignement engendrant ce type de compréhension est l'une des fonctions de l'évêque. Le discours du « philosophe » doit se distinguer d'une manière ou d'une autre de celui de l'évêque.

dans mes oreilles, et la vérité se distillait dans mon cœur ; et de là sortaient en bouillonnant des sentiments de piété » (« conmotus acriter »).

⁸⁸C'est durant cet épisode que les reliques de Gervais et Protais furent *miraculeusement* découvertes par Ambroise ; elles furent la cause de guérisons tout aussi *miraculeuses*, qui, sans aller jusqu'à convertir l'impératrice Justine, retint du moins « son délire de persécution ». *Conf.* IX, 7, 16.

⁸⁹ L'analyse d'O. du Roy est incomplète sur ce point. *L'intelligence de la foi...*, p. 125 : « La philosophie enseigne donc la même Trinité que la foi chrétienne (...). Aussi, avant de la traduire dans le langage clair et assuré de 'nos mystères', la désigne-t-il d'abord en termes néo-platoniciens : le Principe, l'Intellect et l'Emanation ». Du Roy voit dans ce texte deux moments distincts : d'une part un exposé trinitaire faisant appel à des concepts exclusivement néo-platoniciens, d'autre part une profession de foi dans le Christ, voie du salut qui seule peut rendre viable pour l'homme une Trinité que les néoplatoniciens ont eux aussi découverte sans pouvoir l'atteindre (p. 125). Faute de ne pas avoir eu connaissance du précédent victorinien, ou de ne l'avoir pas décelé, O. du Roy n'a pas saisi la profonde cohérence de ce texte, qui identifie sans les assimiler le Christ et l'Esprit. Si le vocabulaire utilisé par Augustin l'est aussi par les « platonicii », il l'est également par ses prédécesseurs latins (Ambroise et surtout Victorinus), et Augustin a respecté dans ce texte ce qui fait la spécificité de la Trinité chrétienne par rapport à la triade néoplatonicienne y intégrant le Christ.

Le sens du passage s'éclaire si l'on prend en compte les implications réelles du verbe « intellegere ». Parmi les nombreux exemples que l'on peut relever de son utilisation dans les premiers dialogues, citons les plus significatifs :

1. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum Deum deum *intelligentibus* unamque substantiam exclusis uanitatis uariae superstitionis ostendunt⁹⁰.

2. Iam aspectum sequitur ipsa uisio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est uere perfecta uirtus, ratio perueniens ad finem suum, quam beata uita consequitur. Ipsa autem uisio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex *intelligente* et eo quod *intelligitur*: ut in oculis uidere quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, uideri nihil potest⁹¹.

Dans ces deux textes, Augustin utilise le verbe « intellegere » pour désigner la relation noétique unissant l'âme parfaite à son Principe, compris comme le Dieu trinitaire proclamé par les « mystères » (texte 1). Il s'agit d'une connaissance effective, ayant cela de commun avec la vision qu'elle est objectivée (texte 2). Eminemment pratique, elle n'est pas le fruit d'une représentation abstraite découlant d'un discours théorique, mais l'activité ultime de l'intellect tendu vers son Principe, qu'il atteint dans les faits. Cette forme d'intelligence du « mystère » constitue la fin de l'âme, la « vie heureuse », où l'union à Dieu est consommée (Texte 1).

C'est à notre avis de ce type de connaissance dont il est question dans le passage que nous commentons. A la « philosophie » est assignée un rôle essentiel : permettre à l'âme qu'elle enseigne de jouir de la connaissance effective de Dieu, par un discours qui non seulement respecte les postulats fondamentaux énoncés par les « mysteria », mais n'a d'autre but que de leur donner sens, en en faisant le moyen exclusif permettant la mise en relation effective de l'âme avec son Principe.

Il faut, pour réaliser pleinement l'importance accordée par Augustin à la « philosophie » dans sa conception du christianisme, mettre ce paragraphe en relation avec deux autres passages du *De ordine*. Dans le premier, l'auteur tente de définir la relation entre l'« autorité » religieuse et la « raison » du philosophe. Ses implications sont donc immenses, et il sera plus loin l'objet d'un commentaire approfondi⁹². Ce qui nous intéresse pour le

⁹⁰ *De beata vita* 4, 34 : « Donc, pour les âmes, ce qui fait leur rassasiement complet, c'est-à-dire la vie heureuse, c'est la connaissance, dans la perfection de la piété, de celui par qui l'on est introduit dans la vérité, de la vérité dont on jouit, de ce grâce à quoi on est uni à la Mesure suprême. Ces trois, pour ceux qui en ont l'intelligence, désignent un Dieu unique et une substance unique, si l'on écarte les illusions d'une superstition pleine de variations ».

⁹¹ *Sol.* I, 6, 13. « Le regard aboutit à la vision de Dieu, qui en est la fin : non que le regard cesse d'exister, mais il n'a pas d'objet plus grand vers où se porter : et c'est en cela que consiste la véritable perfection de la vertu, la raison parvenue à sa fin, avec pour conséquence la vie heureuse. Or la vision même, c'est cette conception qui est dans l'âme et qui s'achève par le concours du sujet concevant et de l'objet conçu, de même que pour les yeux, implique de voir deux termes, le sens qui voit et l'objet sensible : supprimez l'un ou l'autre, impossible qu'il y ait vision ». Trad. P. de Labriolle, E.A., vol. 5, p. 53.

⁹² Voir pp. 143-147.

moment est l'importance donnée à la « philosophie », désignée ici par les termes « raison » et « disciplines libérales », par rapport à la pratique religieuse traditionnelle :

Il n'y a que l'autorité qui ouvre la porte à tous ceux qui désirent apprendre les grands biens secrets. Celui qui y est entré suit sans aucune hésitation les préceptes d'une vie excellente. Devenu apte à l'instruction, il apprendra alors seulement de quelle raison étaient dotés ceux-là même [les préceptes émanant de l'autorité] qu'il a suivis avant ceux de la raison, [il apprendra ensuite] ce qu'est en soi la raison, qu'après le berceau de l'autorité il suit et saisit, maintenant qu'il est solide et capable, et ce qu'est l'Intellect où il y a le Tout, ou plutôt qui est lui-même le Tout, et ce qu'est le Principe du Tout indépendant du Tout. A un tel savoir peu d'hommes peuvent parvenir en cette vie ; pour ce qui est de le dépasser, nul ne peut y arriver même après cette vie. Quant à ceux qui se contentant de la seule autorité auront donné leur soin avec constance seulement aux bonnes mœurs et aux désirs droits, ou par dédain ou par incapacité de s'instruire dans les disciplines libérales excellentes, je ne sais comment les qualifier d'heureux, du moins pendant leur vie parmi les hommes ; néanmoins je crois inébranlablement que, après qu'ils ont quitté ce corps, ils sont libérés avec d'autant plus de facilité ou de difficulté qu'il ont vécu plus ou moins bien⁹³.

Les « grands biens secrets » (« bona magna et occulta ») sont probablement les « mystères », et principalement le mystère trinitaire, dont Augustin livre ici une formulation assez étonnante. Si la « porte » menant à cette compréhension est ouverte par l'autorité des hommes d'Eglise, et plus encore, par celle du Christ⁹⁴, c'est néanmoins par la philosophie, voie de la « raison », que l'âme peut acquérir le « savoir » ultime (« cognitionem »), la compréhension du mystère, par laquelle elle s'unit dans les faits à son Principe. Quant à la voie religieuse que nous serions tentés de qualifier de traditionnelle, elle est, sans être dénigrée par l'auteur, reléguée au rang de pratique secondaire : elle ne permet pas d'atteindre la « vie heureuse » en cette vie. Une hiérarchie assez nette est ainsi instaurée, qui fait de la voie de la « raison », ou « philosophie », l'aboutissement de la démarche religieuse chrétienne. Car elle est une discipline pleinement libératoire, même si elle ne l'est que pour une élite: « Philosophia rationem promittit et uix paucissimos liberat » (*De ord.* II, 16)

La dernière phrase du passage que nous commentons au début de ce chapitre (II, 16) ne remet donc pas en question le bien fondé d'une démarche philosophique proprement chrétienne:

⁹³ *De ord.* II, 26 : « [Itaque quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini uideatur esse salubrior, ratio uero aptior eruditibus, tamen, quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus nouit, qualem se debeat praebeere docentibus et quali uita esse docilis possit], euenit, ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas ianuam. Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione uitae optimae praecepta sectatur, per quae, cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit, et quid intellectus, in quo uniuersa sunt, uel ipse potius uniuersa, et quid praeter uniuersa uniuersorum principium. Ad quam cognitionem in hac uita peruenire pauci, ultra quam uero etiam post hanc uitam nemo progredi potest. Qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque uotis constanter operam dederint aut contemnentes aut non ualentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum inter homines uiuunt, nescio quomodo appellem, tamen inconcusse credo, mox ut hoc corpus reliquerint, eos, quo bene magis minusue uixerunt, eo facilius aut difficiliter liberari ».

⁹⁴ L'autorité du Christ est évoquée en effet dans le paragraphe suivant (27).

Quant à ce que représente le fait qu'un Dieu si grand a daigné assumer et prendre en charge à cause de nous, ce corps de notre espèce même, plus cela paraît vil, plus cela est plein de clémence et plus cela est, en largeur et en hauteur éloigné d'une certaine superbe des grands esprits⁹⁵.

Cette phase est une allusion au discours paulinien, sur lequel certains auteurs et non des moindres s'appuyaient pour rejeter en bloc ou partiellement la tradition philosophique dite *païenne*. Il n'est pas innocent de voir l'auteur recourir à un lieu commun du discours apologétique au moment où il définit la « vera et germana philosophia » ; cette allusion lui permet de proposer une perspective nouvelle.

La « superbe » est pour Augustin, nous l'avons vu, un mal universel, et, pourrait-on dire, le mal par excellence dont tous les autres découlent⁹⁶. Elle n'est pas le triste privilège du « philosophe », exposé, comme tout homme, à ce danger. Dans la grande allégorie du voyage maritime, déployée dans le long prologue du *De beata vita*, la « montagne » de l'orgueil est présentée comme une tentation s'offrant à l'apprenti philosophe avant que celui-ci n'aborde « la terre ferme » de la « vie heureuse », par le « port de la philosophie ». Ce port est le lieu sûr par excellence, où la volonté divine mène l'âme impuissante, à l'abri des « tempêtes de cette vie », c'est-à-dire de l'erreur autant que de cette « orgueilleuse passion d'une gloire absolument vide »⁹⁷. L'âme – y compris celle du philosophe – peut se libérer de la « superbe » par une soumission à l'autorité du Christ qui semble, au premier abord, défier l'entendement, mais ne défie que l'orgueil : le « mystère » de l'incarnation est « éloigné d'une certaine superbe des esprits ». Mais il est clef de toute connaissance rationnelle, le fondement sur lequel le « vrai » philosophe construit l'ensemble de sa démarche. Loin de condamner la philosophie dans son ensemble, cette allusion au discours paulinien permet de distinguer une bonne, ou plutôt une « vraie et vénérable » philosophie d'une philosophie erronée. La philosophie erronée rejette l'autorité du Christ. Et c'est probablement Porphyre, ennemi acharné du christianisme dont Augustin fera son interlocuteur privilégié dans la *Cité de Dieu*, qui est implicitement désigné dans ce passage. Ceux qui rejettent l'autorité du Verbe incarné ne sauraient être appelés des « philosophes » au sens que l'auteur vient de donner à la discipline. Les seconds à être exclus du champ de la « vera et germana philosophia » sont – traditionnellement dans une certaine apologie chrétienne⁹⁸ – ceux qui refusent l'existence d'une réalité intelligible à laquelle le monde sensible est subordonné. Ce sont principalement les matérialistes, dénoncés dans le *Contra academicos*⁹⁹. Augustin évoque ailleurs dans le *De ordine* cette seconde catégorie qu'il oppose aux vrais philosophes :

⁹⁵ *De ord.* II, 16 : « Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus adsumere atque agere dignatus est, quanto uidetur uilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe atque remotius ».

⁹⁶ Voir pp. 100-103.

⁹⁷ *De beata vita* 1, 3.

⁹⁸ Sur la distinction des « vrais philosophes » et des « philosophes de ce monde », cf R. Holte, *Béatitude et sagesse...*, pp. 112-138. Augustin s'inscrit dans une certaine tradition d'éclectisme et d'ouverture à l'égard de la philosophie « platonicienne », dont Clément est l'un des représentants les plus éminents.

⁹⁹ *Contra Ac.* III, 38-42.

Pour que tu n'ignores rien, mère, ce mot grec, par lequel on désigne la philosophie, se dit en latin 'amour de la sagesse'. De là vient que les divines Ecritures, auxquelles tu es si vivement attachée, prescrivent de se détourner et de se moquer, non des philosophes en général, mais des philosophes de ce monde. Qu'il y a un autre monde, très éloigné des yeux d'ici-bas, monde que contemple l'intelligence d'un petit nombre d'homme sains, le Christ lui-même l'indique bien quand il dit, non pas: Mon royaume n'est pas du monde, mais: 'Mon royaume n'est pas de ce monde' (*Joh.* 18, 36). Car quiconque pense qu'il faut fuir toute philosophie nous engage à rien d'autre qu'à ne pas aimer la Sagesse¹⁰⁰

Dans ce texte, Augustin utilise l'Evangile pour justifier la démarche rationalisante, en montrant que la « vraie philosophie » n'est en rien condamnée par les Apôtres. Elle est présentée au contraire comme une démarche fidèle au message évangélique, en tant que la « Sagesse » à aimer et à poursuivre par l'amoureux du savoir est non seulement le Verbe divin, mais aussi le Verbe incarné dont le discours est transmis par les Ecritures. C'est un discours quelque peu inhabituel dans la tradition des apologistes chrétiens¹⁰¹.

La philosophie est ainsi présentée comme la solution au problème de l'aliénation, et plus encore ; ne pouvant être exercée en dehors du cadre de la religion chrétienne, elle représente aux yeux de l'auteur la quintessence du comportement religieux chrétien, en tant qu'elle permet une mise en relation effective de l'âme avec son principe.

Le lecteur en arrive sans peine à cette conclusion en concentrant ses efforts, comme nous venons de le faire, sur quelques passages clefs du *De ordine*. Mais qu'en est-il dans le fond ? Ces passages sont-ils seulement des déclarations de principe visant à intégrer de fait la tradition philosophique gréco-latine dans un cadre religieux qui lui est étranger ? Augustin propose-t-il au contraire d'emblée une vision cohérente, intégrant tout en la transformant en profondeur la démarche philosophique traditionnelle dans le cadre religieux chrétien ? C'est la cohérence de cette démarche syncrétique qu'il faut maintenant éprouver.

II.2.2. Les fondements théologiques d'une philosophie chrétienne

Un certain nombre d'éléments permettent d'affirmer que l'auteur du *De ordine* ne s'est pas contenté d'intégrer sans le transformer l'antique idéal de sagesse. Des différences fondamentales apparaissent, malgré d'évidentes similitudes.

Augustin n'envisage aucune forme d'autonomie dans les modalités de l'activité rationnelle. Tout raisonnement vrai est le fruit du rayonnement de la Sagesse divine, « soleil »

¹⁰⁰ *De ord.* I, 32 : « Nam ne quid, mater, ignores, hoc Graecum uerbum, quo philosophia nominatur, Latine amor sapientiae dicitur. Unde etiam diuinae scripturae, quas uehementer amplecteris, non omnino philosophos, sed philosophos huius mundi uitandos atque inridendos esse praecipunt. Esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur, satis ipse Christus significat, qui non dicit. Regnum meum non est de mundo, sed : « regnum meum non est de hoc mundo ». Nam quisquis omnem philosophiam fugiendam putat, nihil nos uult aliud quam non amare sapientiam ».

¹⁰¹ Les Ecritures sont convoquées par Augustin pour justifier l'importance qu'il accorde à la philosophie, là où elle était utilisée par bon nombre d'apologistes pour en minorer l'utilité. Cf. R. Holte, *Béatitude...* pp. 112-138.

de l'esprit¹⁰². Nello Cipriani a bien montré que l'« admonitio »¹⁰³ qui est à l'origine du processus d'unification évoqué en *De beata vita* 4, 35, n'est pas un enseignement délivré par des philosophes, mais avant tout un appel intérieur, fruit de l'action de l'Esprit Saint au cœur de l'« anima »¹⁰⁴. La dialectique s'offre ainsi à l'esprit comme une méthode d'investigation grâce à laquelle pourra s'épanouir l'« intentio »¹⁰⁵ suscitée intérieurement par cette « admonitio » d'origine divine. C'est à cette condition seulement que la « philosophie » peut être un « port » ouvert à l'âme en proie aux « tempêtes » d'une existence privée de la vision du Principe¹⁰⁶. Mais le rôle de Dieu ne se limite pas à susciter l'« intentio ». Le Fils de Dieu est l'« Intellect »¹⁰⁷, l'« Ordo » personnifié¹⁰⁸, la « Loi divine » qui « contient et gouverne ce monde »¹⁰⁹. De même qu'il instaure un ordre dans l'univers, il prescrit à celui qu'il « appelle » un ordre dans les mœurs¹¹⁰ et dans les études¹¹¹. Il existe en effet une « discipline » (« disciplina »), un enseignement secret que Dieu transmet à ceux qui l'aiment¹¹². Cette « disciplina » est double. Elle est d'une part la « science des sciences », la « dialectique », qui « enseigne à enseigner et à apprendre », révèle à l'âme sa nature propre¹¹³ ; une méthode grâce à laquelle l'âme peut progressivement réactiver les traces de la Loi divine inscrites en elle¹¹⁴. Cette « discipline » est aussi la « science des nombres », grâce à laquelle l'âme peut découvrir la « nature de l'unité » à la fois en elle et en Dieu, et par là même parvenir à la connaissance d'elle-même et de Dieu¹¹⁵. Pour Augustin, cette « disciplina » est à ce point enracinée dans la Vérité divine qu'elle est identifiée explicitement

¹⁰² De ce « soleil mystérieux », qui est le Fils, dépend « la vérité entière de ce que nous disons, même quand nous tremblons de nous tourner hardiment vers Lui et de le regarder dans sa totalité avec des yeux encore trop malsains ou brusquement ouverts ». *De beata vita* 4-35. La dépendance radicale de toute activité rationnelle à l'égard du Fils de Dieu semble avoir échappé à O. Du Roy, *L'intelligence de la foi...*p.123 : « si l'autorité est essentiellement le Christ, la raison est essentiellement la philosophie néoplatonicienne ». O. du Roy est critiqué sur ce point par G. Madec, *Saint-Augustin et la philosophie*, p.20 : « le Christ, lui, est non seulement *Auctoritas*, en tant qu'homme, mais aussi *Intellectus* en tant que Dieu, principe de toutes choses ».

¹⁰³ *De beata vita* 4, 35 : « Admonitio autem quaedam, quae nobis cum agit, ut deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat ».

¹⁰⁴ « Fonti cristiane... », pp.272-273.

¹⁰⁵ On peut établir un lien entre l'« intentio » qui sous-tend le raisonnement dans la pratique des disciplines (*De ord.* II, 17) et le mouvement de recherche (« quaeremus ») suscité par l'« admonitio », *De beata vita* 4, 35

¹⁰⁶ Voir l'allégorie maritime dans le prologue du *De beata vita*, 1,1 / 3.

¹⁰⁷ *De ordine* II, IV, 16.

¹⁰⁸ *De ordine* II, VII, 23 : « L'ordre a toujours existé auprès de Dieu » (« apud Deum », expression tirée littéralement du Prologue de l'Evangile de Jean, et qui renvoie au « Logos »)

¹⁰⁹ *De ord.* I, 1.

¹¹⁰ *De ord.* I, 27.

¹¹¹ *De ord.* II, 46 : « ordo studiorum eruditionis »

¹¹² *De ord.* II, 24-25.

¹¹³ *De ord.* II, 38 : « Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret notaret digereret proderet que ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant? ». Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid uelit, quid ualeat.»

¹¹⁴ *De ord.* II, 25 : La « loi divine » est « inscrite dans les âmes des sages », c'est-à-dire des hommes qui sont parvenus à la connaissance effective de Dieu.

¹¹⁵ *De ord.* II, 47. La « discipline même de la philosophie » (« ipsa philosophiae disciplina ») est à la fois la dialectique et la science des nombres ; elle permet à l'âme de saisir la « nature de l'unité » (« quid sit unum »), d'abord dans son propre mode de fonctionnement, ensuite dans cette « Loi suprême et cet Ordre suprême », qu'est la Sagesse divine.

au Fils de Dieu¹¹⁶. L'esprit appelé par Dieu suivra donc un « ordo studiorum » instauré par Dieu lui-même, puisque la « dialectique »¹¹⁷ et la « science des nombres » sont pour l'auteur directement issues de la Sagesse divine. Après avoir « [appelé] en haut » les hommes par une « admonitio » intérieure, Dieu leur offre ainsi le « secours » de sa « Sagesse »¹¹⁸, un secours on ne peut plus concret, consistant en une double méthode d'investigation rationnelle, révélée par Platon et codifiée depuis des siècles ; poursuivant son action, Dieu guide le « philosophe » dans la pratique qu'il a instaurée lui-même, puisque seul un acte de la volonté divine, un « numen », peut montrer à l'homme la vérité dans les méandres du mouvement dialectique¹¹⁹.

Tous les éléments que nous venons d'accorder sont également présents dans le discours philosophique traditionnel. La notion d'« intentio », mouvement vital engendrant la connaissance, est un concept typiquement cicéronien¹²⁰. Plotin et Porphyre portaient eux aussi du principe que le rayonnement du *Nous* est à la source de toute connaissance vraie. Plotin, comme Augustin, accordait à la dialectique une place centrale dans la vie du « philosophe » : elle permet d'atteindre la connaissance des Êtres car elle tient ses principes du *Nous* lui-même¹²¹. Son traité *Sur la dialectique* témoigne vraisemblablement d'une volonté de rétablir la dialectique platonicienne dans sa fonction originelle, et de son opposition à l'égard de l'usage technique et théorique qu'en avaient fait notamment les stoïciens¹²². Elle devait permettre à l'âme d'atteindre le Bien lui-même, soit par une montée anagogique à travers les différents degrés de la réalité, soit par une démarche impliquant au préalable la pratique des sciences libérales¹²³. A première vue, Augustin s'est contenté de transposer sans ménagement la conception néoplatonicienne de la pratique philosophique dans le cadre du christianisme.

Mais le parallèle a des limites. La plus évidentes tient au rôle attribué au Verbe incarné dans le processus d'unification. Si la « disciplina » par excellence – la « dialectique- joue pour Augustin le rôle que lui assignaient Plotin et Porphyre, c'est que le « vrai » philosophe a préalablement accepté les remèdes proposés par le Christ :

¹¹⁶ *De ord.* II, 47 : « Cet enseignement (disciplina) est la Loi même de Dieu, qui, fixée en lui et demeurant toujours inébranlable, est, pour ainsi dire, inscrite dans les âmes des sages, de manière qu'ils sachent que leur vie est d'autant meilleure et plus noble qu'ils la contemplent plus parfaitement dans leur intelligence et la gardent plus attentivement dans leur vie ».

¹¹⁷ Au-delà de la logique, Plotin évoque une certaine « dialectique », celle dont parle Platon au sixième livre de la République (534-a) et dont l'objet n'est pas le discours, mais le Bien, qu'elle permet à l'âme d'atteindre par degrés. Voir *Enn.* I, 3, 4.

¹¹⁸ *De ordine* I, 29.

¹¹⁹ *Contra academicos* III, 6, 13 : « Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini, quid si uerum, cum breuiter tum etiam pie.... ». En *De ord.* II, 28, Alypius, suscitant l'admiration d'Augustin, déclare que le « sage » ne peut vivre sans un « secours divin ». C'est Dieu qui « inspire » à Augustin une solution à l'objection académicienne (*De beata vita* I, 14), et lui donne des « réponses admirables » par l'intermédiaire des jeunes gens (*De ordine* II, IV-12). En *De ordine* I, VI, 19, Licentius prononce des paroles provenant « d'une inspiration inconnue »).

¹²⁰ *De ord.* II, 17 : « Uideamus tamen, quousque progredi uestra latens possit intentio ». Cicéron, *Tusc.* 2, 1, 3. Sénèque, *Epist.* 106, 7. Comme l'a noté J. Doignon (E.A 4/2, note 73, p. 213), Augustin « l'assimile à la *uis naturae* de Cicéron, *De fin.* 5, 25, 43, qui, d'abord obscure, doit progresser par la prise de conscience ».

¹²¹ *Enn.* I, 3, 5 : « D'où la dialectique tire-t-elle ses principes ? C'est l'Intelligence qui lui donne des principes évidents, à condition que l'âme puisse les recevoir ; de là la série de ses opérations [...] ». Trad. E. Bréhier.

¹²² Voir E. Bréhier, notice de sa traduction du traité I, 3 (*Sur la dialectique*), *Ennéades*, Belles Lettres, Paris 1997, Tome I, pp. 60-61.

¹²³ Voir la notice d'E. Bréhier à sa traduction du traité I, 3, « Belles Lettres », tome I, pp.60-61.

‘La science des disciplines libérales bien mesurée et retenue produit, en vue d’embrasser la vérité, des amants plus allègres, plus persévérants, plus fervents, afin que leur désir soit plus ardent, leur assiduité plus constante, leur attachement enfin plus délicat : voilà ce qu’on appelle, Licentius, la vie heureuse’. Et quand on prononce ce mot, tout le monde se dresse et les mains en quelque sorte sont tendues pour demander si l’on aurait quelque chose qu’on puisse donner à des hommes qui sont en manque et qui sont entravés par des maladies diverses. ‘Mais quand la Sagesse se met à leur prescrire de supporter le médecin et de se laisser soigner avec de la patience, ils retombent sur leurs haillons et consumés par l’échauffement qu’ils produisent, ils grattent les démangeaisons de leurs plaisirs douloureux avec trop de complaisance pour être ramenés, en supportant et en subissant les directives d’un médecin un peu sévère et pénible pour les maladies, à la santé de gens bien portants comme à la lumière. C’est pourquoi, se contentant de ce nom et de cette idée d’un Dieu suprême, comme d’une obole, ils vivent misérablement, ils vivent malgré tout. Ce sont d’autres hommes, ou pour parler avec plus de vérité, d’autres âmes que, tandis qu’elles ont en charge un corps, recherchent l’époux le meilleur et le plus beau, pour qu’elles soient dignes désormais de la chambre nuptiale ; pour elles, ce n’est pas vivre, mais vivre d’une façon heureuse qui les satisfait. [...] Arrache la malédiction de cette sensualité hideuse et de ces embrasements empoisonnés, d’où viennent ces effets pitoyables ; ensuite, élève-toi entièrement à la louange de l’amour pur et sincère par lequel les âmes dotées de science et embellies par la vertu s’unissent à l’Intellect par la philosophie et non seulement évitent la mort mais encore jouissent de la vie la plus heureuse’¹²⁴.

Augustin fait du Christ la clef de la démarche philosophique, d’une façon qui trahit à notre avis l’influence d’un des plus grands « philosophes » chrétiens du quatrième siècle latin: Marius Victorinus. Pour Victorinus, l’âme est amenée, pour enfin saisir la Vérité, à soumettre sa démarche à ce qu’il nommait le « mystère de la vie » et le « mystère de la connaissance ». Le mystère de la vie est l’incarnation et la passion du Christ, qui permet à l’homme de s’abstraire du monde sensible ; le mystère de la connaissance est le rayonnement de Esprit Saint, qui, poursuivant l’œuvre du Christ, enseigne l’âme et lui permet d’embrasser la Vérité¹²⁵.

Ces deux « mystères » sont évoqués dans ce texte. La « Sagesse », c’est-à-dire le Christ, purifie, libère de la malédiction (« execratio ») qui semble désigner ici le péché originel ; une

¹²⁴ *De ordine* I, 8, 24. « Nam eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta et alacriores et perseuerantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae ueritati, ut ardentius appetant et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius, quae uocatur, Licenti, beata uita. Qua nominata omnes sese erigunt et quasi adtendunt in manus, utrum habeas, quod dare possis egentibus uariisque morbis impeditis. Quibus sapientia cum praecipere coeperit, ut medicum perferant seque cum aliqua patientia curari sinant, in pannos suos recidunt, quorum concalefactione tabificati scabiem uoluptatum aerumnosarum scalpunt libentius, quam ut monita medici paulum dura et morbis onerosa perpetiando atque subeundo ualeitudini sanorum lucique reddantur. Itaque illo summi dei nomine ac sensu tamquam stipe contenti uiuunt miseri, uiuunt tamen. Alios autem uiros uel, ut uerius loquamur, alias animas, dum hoc corpus agunt, iam thalamo suo dignas coniux ille optimus ac pulcherrimus quaerit, quibus non uiuere sed beate uiuere satis est [...] Arripe illius foedae libidinis et incendiorum uenenatorum execrationem, quibus miseranda illa contingunt, deinde totus adtollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae doctatae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam et non solum mortem fugiunt uerum etiam uita beatissima perfruuntur ». Trad. J. Doignon, E.A 4/2, pp. 127-129

¹²⁵ *Adv. Arium* III, 8, 30-36 : « car [le Logos] est vie, car il est connaissance, agissant pour le salut des âmes par ces deux mystères : par le mystère de la croix et ainsi par la vie, parce qu’il fallait nous délivrer de la mort, et par le mystère de la connaissance, par l’Esprit-Saint, parce que celui-ci nous a été donné pour maître, qu’il nous a tous enseigné ». Augustin reprend l’idée en *De beata uita* 4, 35 : du rayon émanant du « Soleil » intelligible, c’est-à-dire de l’Esprit, « dépend la vérité entière de ce que nous disons ».

malédiction qui rend l'âme esclave de la sensualité (« lidido ») et l'empêche d'exercer l'activité qui lui est propre. Le Christ est donc le médecin de l'âme¹²⁶. Il en est aussi le guide : par sa vie et par son sacrifice, il exhorte l'âme, lui « ordonne de ne pas être la proie des sens », lui rappelle sa nature, lui montre qu'elle doit, comme lui-même, « s'envoler vers l'intellect » et délaisser la chair¹²⁷. Il est enfin le maître, il « enseigne » par ses paroles et par ses actes, qui donnent à l'âme déchue des éléments lui permettant de comprendre à terme ce qu'est Dieu pour elle : « doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam »¹²⁸. Ces trois fonctions du Christ (guérison, enseignement, exhortation) sont inséparables puisqu'elles sont agissantes en un même lieu, l'Eglise, et selon des modalités particulières, qui empêchent de dissocier le rituel de l'enseignement proprement dit :

L'autorité [Le Christ] doit enseigner sa puissance par ses actes, sa clémence par l'humilité, sa nature par l'instruction, toutes choses qui sont révélées avec plus de secret et de solidité dans l'initiation aux réalités sacrées, où la vie des hommes de bien se purifie très facilement, non par les circonlocutions de la raison, mais par l'autorité des mystères¹²⁹.

Les termes « secretius » et « traduntur » indiquent assez clairement que le lieu de la purification est l'Eglise, puisque le contenu du symbole aussi bien que la signification du rituel ne devaient pas être dévoilés aux non-initiés. Ils étaient révélés seulement dans les murs de la basilique, lors de la catéchèse baptismale. Le terme « mysteria » désigne certainement les Ecritures, puisqu'il est question d'« autorité », sous entendue « divine » ; mais il peut également désigner, selon l'acception ambrosienne du mot, « l'explication des sacrements » à laquelle se livrait l'évêque, qui en avait la prérogative. Ces mêmes sacrements sont en effet désignés par le terme « sacri ». L'espace liturgique devient le lieu où la triple fonction du Christ (exhortation, purification et enseignement) s'opère sans que chacune ne soit véritablement dissociée des deux autres : la « nature » de Dieu est révélée dans l'initiation aux « sacri » ; l'enseignement du Christ purifie, et le rituel qui en reproduit les gestes, enseigne l'âme. Le Christ est donc le maître qui seul peut rendre la pratique philosophique opératoire et en faire une activité libératoire parce qu'il est aussi le médecin de l'âme ; il devient la personnification de la philosophie, considérée traditionnellement comme un remède aux maladies de l'âme¹³⁰.

Le rôle de Esprit Saint est évoqué de façon plus discrète en *De ordine* I, 24. Son action est à notre avis désignée par la phrase : « élève-toi entièrement à la louange de l'amour pur et

¹²⁶ *De ord.* I, 24. Voir D. Doucet, « Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint-Augustin », *Augustinianum* 39, 1989, pp.447-461.

¹²⁷ *De ord.* II, 27 : « Quousque se propter ipsum depresserit, et non teneri sensibus, quibus uidentur illa miranda, sed ad intellectum iubet euolare simul demonstrans, et quanta hic possit et cur haec faciat et quam parui pendat ».

¹²⁸ *De ord.* II, 27.

¹²⁹ Idem : « Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia sacris, quibus initiamur, secretius firmiusque traduntur, in quibus bonorum uita facillime non disputationum ambagibus sed mysteriorum auctoritate purgatur ».

¹³⁰ D. Doucet, « Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint-Augustin », in *Augustinianum* 39, 1989, pp.447-461.

sincère par lequel les âmes dotées de sciences et embellies par la vertu s'unissent à l'Intellect par la philosophie »¹³¹. Cet « amor », comparable à la « caritas » que nous avons déjà rencontrée¹³², est le mouvement propre de l'âme, l'« intentio » qui lui permet de mener jusqu'à son terme sa quête de Vérité. Or ce mouvement unifiant est d'origine proprement divine ; il naît de cette « forme d'avertissement » qui, émanant de la Sagesse divine elle-même, « nous met dans des dispositions telles que nous nous souvenions de Dieu, que nous le cherchions, que, rejetant toute satiété, nous ayons soif de Lui »¹³³. Cette force liante propre à l'âme se doit d'être louée, comme on louerait une chose qui n'est pas tout à fait nôtre, parce qu'elle a Dieu pour origine et pour fondement. Cette « louange » est une reconnaissance de l'action de Esprit Saint au cœur de l'âme, et constitue, nous l'avons vu, une première étape dans la prise de conscience de soi et dans la connaissance de Dieu¹³⁴. En l'âme s'opère donc le « mystère de la connaissance », qu'elle doit reconnaître, et qui lui permet, consciente qu'elle est animée d'une force qui reste un don, de s'éveiller progressivement à la Vérité annoncée par les Ecritures.

En *De ordine* I, 24, Augustin recourt à la fois au vocabulaire biblique et à des images que l'on peut qualifier de néoplatoniciennes, ou plus largement, à des images propres à la tradition philosophique au sens large. L'« époux le meilleur » est à la fois le Christ et l'« Intellect », moyen et fin de l'épanouissement de l'« amour » qui habite l'âme, conformément à la tradition exégétique chrétienne¹³⁵. Mais la métaphore amoureuse était également propre à la tradition néoplatonicienne¹³⁶, de même que l'image du sanctuaire était commune à la tradition biblique (la « chambre nuptiale » du *Cantique*) et à la tradition philosophique¹³⁷.

Par ces allusions à ces deux traditions, Augustin ne propose pas une forme de syncrétisme philosophique faisant du christianisme un cadre religieux propice, parmi d'autres, à l'épanouissement de la démarche dialectique. Le passage de la connaissance théorique, ou « discursive », à la vision effective de l'Être intelligible était le but de la dialectique définie par Platon et louée par Plotin. Cette phase cruciale de dépassement de la connaissance

¹³¹ *De ordine* I, 24 : « [Arripe illius foedae libidinis et incendiorum uenenatorum execrationem, quibus miseranda illa contingunt], deinde totus ad tollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae dotatae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam et non solum mortem fugiunt uerum etiam uita beatissima perfruuntur ».

¹³² Voir pp. 64-65.

¹³³ *De beata vita* 4, 35 : « Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat ».

¹³⁴ Voir pp. 79-81.

¹³⁵ L'image de l'époux et de la chambre nuptiale est tirée du *Cantique des cantiques*. Le texte que nous commentons annonce les formules les plus radicales d'Augustin ; par exemple, *De sermone Domini in monte*, 41 : « Coniugium uero cum illo simul nobis in unum redactis quasi unius coniugis erit, qui nos de prostitutione huius saeculi sui sanguinis effusione liberauit. Necesse est ergo ut oderit ea quae transeunt discipulus Christi in his quos secum ad ea uenire desiderat quae semper manebunt ; et tanto magis haec in eis oderit, quanto magis eos diligit ».

¹³⁶ D. Doucet, « Porphyre, Ambroise, Augustin : l'époux des âmes : 'De bono mortis' 1, 14, 30 ; *De ordine* I, 24 », *Revue d'Etudes Augustiniennes* 41, 1995 pp. 231-252 : *l'époux des âmes*, pense que l'auteur du *De ordine* a pu enrichir l'image biblique de l'époux par des éléments plotiniens. La métaphore amoureuse est en effet récurrente dans les *Ennéades* ; par exemple I, 6, 7.

¹³⁷ Augustin parle ailleurs du « sanctuaire sacré de la philosophie ». *De ord.* I, 31 : « facile per aureas depictasque ianuas ad sacrosancta philosophiae penetralia perducuntur ». On trouve cette image chez Sénèque (*Epist.* 52, 15 ; 95, 64 ; 103, 4) et chez Macrobie (*Sat.* 7, 1) ; rapprochement suggéré par J. Doignon, note 136 de sa traduction du *De ordine*.

théorique est évoquée dans le texte que nous commentons (*De ord.* I, 24) ; mais Augustin montre que le Christ constitue pour le « philosophe » la pierre d'achoppement. Car celui qui refuse de suivre les prescriptions du « médecin » doit se contenter de la « misère » découlant d'une forme de connaissance purement discursive : « itaque illo summi dei nomine ac sensu tamquam stipe contenti uiuunt miseri, uiuunt tamen ». La réussite du processus décrit par les « platoniciens » est conditionné par la purification que seul le Christ peut opérer, et par le rayonnement de Esprit Saint, conformément au double « mystère » - spécifiquement chrétien celui-là - défini par Victorinus. L'intégration de l'antique « philosophie » dans le cadre de la religion chrétienne est donc bien réelle. Cette intégration ne se limite ni à des déclarations de principe, ni à la juxtaposition d'images d'origines diverses ; elle repose sur les principes fondamentaux d'une anthropologie et d'une théologie chrétienne, tels que Marius Victorinus les avait posés.

Ainsi se dessine une vision complexe et pour nous paradoxale de la « philosophie » ; elle fait du Fils de Dieu, manifesté (le Verbe) et incarné (« le Christ) le principe et la fin de la pratique dialectique, érigée au rang de discipline libératoire, et présentée comme seul moyen permettant à un nombre limité d'esprits de s'unir dans les faits à Dieu en cette vie ; celle-là même dont Platon et Plotin avaient vanté l'utilité.

II.2.3. Dialectique « platonicienne » et christianisme : une intégration problématique ?

On établit souvent un rapprochement entre la conception augustinienne de la « philosophia » et l'acception cicéronienne du mot¹³⁸. Il est vrai que l'*Hortensius* a durablement marqué le jeune Augustin. Dans cet ouvrage perdu, Cicéron posait le principe d'une volonté commune de bonheur¹³⁹ ; bonheur qui peut être atteint par la possession d'un bien à la fois conforme à notre volonté et à notre nature¹⁴⁰. Ce bien est la connaissance, à laquelle notre vie doit être consacrée¹⁴¹. La « philosophia » est donc pour Cicéron une quête et un amour de la « sagesse », en tant qu'elle est un savoir acquis et une attitude raisonnée face au monde.

Augustin s'inspire largement de l'*Hortensius* pour construire l'argumentation du *De beata vita*¹⁴², mais propose en définitive une conception de la « philosophie » fort différente de celle de Cicéron. La « sagesse » à connaître et à aimer n'est pas pour lui un état de l'âme, mais avant tout le Principe suprême, objet de connaissance, Etre s'il en est, que l'âme doit

¹³⁸ Par exemple, G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, p. 17-18.

¹³⁹ Si l'on en croit Augustin lui-même, qui cite l'*Hortensius* en *De Trinitate* XIII, 4, 7

¹⁴⁰ *De Trinitate* XIII, 5, 8 et XIV, 9, 12.

¹⁴¹ *De Trinitate* XIV, 19, 26 : « 'quapropter', [Cicero] inquit, 'ut aliquando terminetur oratio, si aut exstingui tranquille uolumus cum in his artibus uixerimus, aut si ex hac in aliam haud paulo meliorem domum sine mora demigrare, in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est' ».

¹⁴² La volonté commune de bonheur, la nécessité de poursuivre un bien conforme à la fois à notre volonté et à notre nature, bien qui n'est pas d'ordre matériel mais intellectuel, sont les points forts de l'argumentation du *De beata vita*. Voir pp. 222-231.

poursuivre et peut atteindre, jouissant par là même de la connaissance de la vérité en soi. L'âme doit aussi se connaître en tant qu'être relatif à la Sagesse divine¹⁴³ ; si bien que la « science des choses divines et humaines » - définition traditionnelle de la « philosophia » - est pour Augustin la connaissance de soi et de Dieu¹⁴⁴. Éloignée de toute forme de probabilisme et d'encyclopédisme, elle limite en dernier lieu le domaine de la connaissance à soi et à Dieu, faisant de la connaissance du Vrai, objectivé, circonscrit à Dieu, la condition non seulement possible à l'homme, mais indispensable à l'épanouissement de l'âme. Cette conception de la « philosophia » implique le refus de s'attacher à tout autre objet qu'à l'Être intelligible, une volonté de consacrer sa vie à la connaissance de l'Être et de soi en tant que dépendant de l'Être. Elle est donc bien plus proche de l'antique idéal platonicien de la « philosophia » que du discours cicéronien¹⁴⁵. Une parenté qui n'est pas occultée, mais au contraire revendiquée par l'auteur du *Contra Academicos* :

37. [...] Platon, ajoutant à l'humour et à la finesse socratique qu'il maintint dans les questions morales, la connaissance des choses divines et humaines, acquise avec zèle auprès de ceux que j'ai évoqué, et la rattachant à cette science en quelque sorte formatrice et juge des autres disciplines – la dialectique –, qui était la sagesse elle-même ou la condition nécessaire de la sagesse, Platon passe pour avoir édifié la philosophie parfaite. Mais ce n'est le moment de parler d'elle. Il suffit à mon propos que Platon ait pensé qu'il y a deux mondes : le monde intelligible, où la vérité habiterait ; le monde sensible, que manifestement nous appréhendons par la vue et le toucher. C'est pourquoi le premier est vrai, le second est semblable au monde vrai et fait à son image. Peuvent dériver, de celui-là la vérité dans laquelle l'âme se trouve embellie et rassérénée, de celui-ci, et dans les esprits des insensés, non point la science, mais l'opinion. Mais quoi que l'on fasse dans ce monde-ci grâce aux vertus qu'il nommait civiles, semblables aux vraies vertus, inconnues sauf de quelques sages, cela ne pouvait être appelé que vraisemblable.

38. Ces idées et d'autres du même genre, les successeurs de Platon me paraissent les avoir conservées autant qu'il ont pu, et gardées comme des mystères¹⁴⁶.

¹⁴³ *De ord.* II, 5 : « Sapiens prorsus ipse cum Deo est. Nam et se ipsum intellegit sapiens ». *De ord.* II, 25 : la Loi divine, c'est-à-dire la Sagesse, le Verbe, est « inscrite dans les âmes des sages » (« quasi transcribitur »).

¹⁴⁴ Sur la définition de « philosophia », voir G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, pp. 15-16. L'étymologie traditionnelle de « philosophia » est rappelée en *Contra academicos* I, VI, 16 : « la sagesse est la science des choses divines et humaine ». Mais ce n'est qu'un postulat de départ. Toute l'argumentation du traité vise à prouver que la connaissance de la « vérité » est possible ; une vérité objectivée qui est Dieu, ou le « monde intelligible » (III, 38). La définition traditionnelle est ainsi repensée : ce vers quoi il faut tendre par la connaissance est à la fois soi-même et Dieu, en tant qu'il est Vérité : le sage s'applique à soi et à Dieu, il est tendu vers soi et vers Dieu (*Contra ac.* I, 23 : « in se atque in Deum semper tranquillius intenditur »).

¹⁴⁵ En *De Trinitate* XIV, 26, Augustin reprochera à Cicéron d'avoir promis aux hommes la félicité dans la vie future même s'il se sont attachés à connaître des objets mortels. Cf. R. Holte, *Béatitude et sagesse*, pp. 14-18, 63-70 et 97-109. La « philosophie » comme attachement à un objet immuable et éternel est le dénominateur de la plupart des définitions de la « philosophie ». Alcinoos, *Didascalikos* I, 1-6 : « La philosophie est une aspiration vers la sagesse ou encore l'affranchissement de l'âme qui se détourne du corps, quand nous nous tournons vers les être intelligibles et vers ce qui existe véritablement : la sagesse est la science des réalités divines et humaines ». Voir aussi Nicomaque de Gerasa, *Introduction arithmétique*, 2, 5 et 4, 9-10. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 159. La connaissance de soi, objet du célèbre oracle de Delphes, était également fondamentale pour le « philosophe ». Elle joue évidemment pour Plotin un rôle de premier plan, selon des modalités qui lui sont propres. Sur l'importance de l'oracle de Delphes, voir notamment G. O'Daly, *The Plotinus Philosophy of the Self*, pp. 7-19.

¹⁴⁶ *Contra academicos* III, 37 : « [...] Igitur Plato adiciens lepori subtilitatis Socraticae, quam in moralibus habuit, naturalium diuinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memoravi diligenter acceperat, subiungensque quasi formatricem illarum partium iudicemque dialecticam, quae aut ipsa esset aut sine qua

Augustin ne donne pas encore son avis personnel; il se contente d'énoncer une opinion commune : « perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam ». La philosophie est considérée habituellement comme la philosophie parfaite ; mais pas par lui. Tout en présentant ce résumé du « platonisme » comme une opinion commune, Augustin prend la précaution de le débarrasser de tous les éléments qui pourraient faire obstacle à son intégration dans le cadre de ce qu'il qualifiera bientôt de « seule philosophie parfaitement vraie » : le christianisme.

Bien qu'étant présenté comme la synthèse d'opinions communes ayant cours sur la pensée de Platon, ce texte est loin d'être dénué d'arrière-pensées. Augustin évite en effet toute référence au « Premier Dieu » de Plotin et de la seconde partie du Parménide de Platon, cette unité ontologiquement distincte du monde des Formes, qui introduirait une hiérarchie dans la structure de l'Être divin et rendrait son discours incompatible avec le mystère trinitaire¹⁴⁷. Il évite également de définir le statut de l'âme, et la nature précise du lien qui l'unit au monde des Formes : le lien entre la Vérité divine est la vérité inhérente à l'âme n'est pas expliqué. Ce faisant, il met en relief, de fait, l'ambiguïté inhérente, nous l'avons vu, au platonisme originel ; mais il évite surtout de cautionner tout discours visant à établir un type de relation non différenciée entre le « soi » et l'Intelligence divine.

Que reste-t-il du platonisme originel dans un tel exposé ? Une esquisse d'ontologie (les « deux mondes »), une éthique (se désengager du sensible et ne s'attacher qu'à l'Intelligible), une énigme (la relation de l'âme à Dieu), qui sera au centre de la seconde partie du *De ordine*, et une discipline: la « dialectique ». La « dialectique » est présentée dans ce texte comme étant la seule méthode d'investigation rationnelle permettant une mise en relation effective avec l'Être intelligible ; elle est le chemin qui mène à la sagesse : « sine qua omnino Sapientia esse non posset ». C'est principalement sur la dialectique qu'Augustin va porter son effort d'intégration tout au long de son exposé.

Le récit se poursuit (*Contra Ac.* III, 38). Après la mort de Platon, le matérialisme a triomphé et les académiciens ont dû « très prudemment et utilement [dissimuler] tout à fait la

omnino sapientia esse non posset, perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam, de qua nunc disserere temporis non est. Sat est enim ad id, quod uolo, Platonem sensisse duos esse mundos, unum intellegibilem, in quo ipsa ueritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos uisu tactuque sentire; itaque illum uerum, hunc ueri similem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima uelut expoliri et quasi serenari ueritatem, de hoc autem in stultorum animis non scientiam sed opinionem posse generari; quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas uirtutes, quas ciuiles uocabat, aliarum uerarum uirtutum similes, quae nisi paucis sapientibus ignotae essent, non posse nisi ueri simile nominari. 38. haec et alia huius modi mihi uidentur inter successores eius, quantum poterant, esse seruata et pro mysteriis custodita ».

¹⁴⁷ La distinction Un (le « Premier Dieu » pour Plotin) / *Nous* / *Psyché* universelle n'apparaît pas dans les premiers dialogues. Malgré les apparences. L'Un est en effet évoqué en *De ord.* I, 3, mais nous verrons plus loin que le terme implique les trois Personnes divines; l'âme du monde l'est également ; mais nous avons vu qu'elle ne désigne probablement pas un principe divin mais les « âmes saintes et bienheureuses ». Toute « hénologie » (Définition du Bien suprême comme unité absolue dont dépendent des principes secondaires) est ainsi écartée ; ce qui pousse G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, p. 18, à dire que le Platon en question n'est pas celui des philosophes que nous appelons aujourd'hui les « néoplatoniciens » : « Si l'on s'en tient à la définition stricte du 'néoplatonisme', selon laquelle c'est 'la doctrine qui cherche dans la seconde partie du *Parménide* le centre générateur du platonisme' (J. Trouillard), Augustin ne fut jamais 'néoplatonicien' ».

doctrine de l'Académie, et [l'enfouir] comme de l'or que [devraient] un jour découvrir les successeurs ». Ils se sont transmis secrètement la doctrine « comme des mystères » : « pro mysteriis custodita ». Face à l'hostilité des hommes, les philosophes ont préféré adopter une position défensive en prônant un scepticisme radical, seul moyen pour eux de lutter contre le matérialisme¹⁴⁸. Ainsi serait né la Nouvelle Académie et l'école sceptique, dont Augustin vient de démonter les positions dans les livres précédents... Une attitude aussi étrange que le scepticisme absolu, si contraire à la nature d'une âme dont la connaissance est la nourriture, ne pouvait être au fond, à l'origine du moins, qu'une stratégie.

La notion de « mystère » amène le lecteur chrétien, à qui s'adresse ce récit, à dédoubler la notion de révélation. Celle-ci s'est opérée par le biais de la Loi et des prophètes, mais aussi par celui des platoniciens, dépositaires d'un enseignement divin, ayant valeur de « mystère », c'est-à-dire d'enseignement secret permettant à l'âme d'entrer en relation avec Dieu. Qualifié de « sacrosancta » au paragraphe 38, l'enseignement de Platon, et plus précisément la dialectique, est en effet présenté dans le *De ordine*, nous l'avons vu, comme étant issu de la Sagesse divine. Les héritiers de Platon ont dû taire la vraie nature de cet enseignement, comme les Prophètes ont dissimulé la vraie portée de leur message sous le voile d'un langage figuré. L'image traditionnelle de l'« or »¹⁴⁹ sera par ailleurs souvent utilisée par Augustin pour désigner la « philosophie ». Dans le *De doctrina christiana*, par exemple, il établira un rapprochement explicite entre les chrétiens et les Juifs de l'Ancien Testaments s'appropriant l'or et l'argent des Egyptiens à leur sortie d'Egypte (Ex. 3, 22) : les chrétiens doivent réclamer aux « philosophes » leurs « enseignements » comme « à d'injustes possesseurs ». Si le ton n'est pas aussi polémique en 386, l'idée fondamentale, comme l'image utilisée pour l'exprimer (« l'or »), est la même : Les « philosophes platoniciens » jouent un rôle similaire à celui des juifs : ils ont été les dépositaires privilégiés de la vérité divine¹⁵⁰. L'émergence de la philosophie Platonicienne entre ainsi dans le plan divin ; elle est voulue par Dieu ; mais elle a ses limites. Elle est véridique mais ne se suffit pas à elle-même. Les persécutions dont l'Académie a été victime, et sa métamorphose apparente en école du probabilisme montre que leur enseignement n'a pas l'efficacité nécessaire à la conversion du genre humain à l'amour de la Sagesse, comme le discours et l'œuvre des prophètes n'ont pu – dans la perspective d'Augustin – convertir réellement le peuple élu. L'expression utilisée pour définir le mode de vie des plus purs des platoniciens en témoigne discrètement : ils ont pu « tendre vers un style de vie plus qu'humain » (« plus quam humanam consuetudinem uindicarint »), mais ils n'ont pas vécu la vie « divine » à laquelle le « sage » est appelé¹⁵¹.

Augustin poursuit son récit et en arrive à Plotin :

Ainsi, peu de temps après cette époque, cette figure de Platon, la plus pure et la plus lumineuse de la philosophie, chassa les nuées de l'erreur et resplendit principalement

¹⁴⁸ *Contra ac.* III, 38.

¹⁴⁹ *Contra ac.* III, 38 : « occultasse penitus academiae sententiam et quasi aurum inueniendum quandoque posteris obruisse »

¹⁵⁰ cf. R. Holte, *Béatitude et sagesse*, pp. 121- 122. L'image de l'or est un topos patristique. R. Holte évoque par ailleurs « l'identité de la pensée exprimée en 397 » (*De doctrina christiana*) et celle de 386 (*Contra academicos*) ».

¹⁵¹ L'âme parfaite est qualifiée de « divina » en *De ord.* II, 31.

en Plotin, philosophe platonicien que l'on trouve si semblable à son maître que l'on devrait penser, sinon qu'ils ont vécus ensemble, du moins (parce qu'il y a entre eux un si grand intervalle de temps) que Platon revit en Plotin ¹⁵²

L'enseignement de Plotin n'a de valeur aux yeux d'Augustin que dans la mesure où il est identique en tous points à celui de Platon. C'est une lecture réductrice des *Ennéades*, dans la mesure où la portée proprement spirituelle de la pensée de Plotin, qui en fait toute l'originalité¹⁵³, n'est absolument pas prise en compte dans ce texte.

Presque imperceptiblement, Augustin impose une conception nouvelle. Au début du développement (II, 38), la « philosophie » en question était celle de Platon, traditionnellement considérée comme « parfaite » par les hommes cultivés. Bien qu'il ait pris le soin d'en réduire la portée de manière à lui donner un visage conforme aux exigences du christianisme, elle était néanmoins présentée comme la pensée d'un homme. Après avoir introduit un certain nombre d'éléments poussant le lecteur à établir un parallèle entre l'histoire du « platonisme » et le développement du judaïsme, il en vient à évoquer de nouveau Platon, d'une manière sensiblement différente. A présent, Platon est le représentant ou la figure - sous entendu par « illud » - la plus pure d'une chose nommée « philosophia » : « adeo post illa tempora non longo interuallo omni perucacia pertinacia que demortua os illud platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum ». Il est donc le représentant le plus éminent d'une attitude qui le dépasse, et dont Plotin est à son tour le représentant privilégié, en tant qu'il professe lui aussi le dépassement du sensible et l'amour de la Sagesse divine. La « philosophie » dont il est question n'est donc pas réductible à la pensée des deux « philosophes » qui l'ont le mieux représentée ; il faut distinguer la « philosophia » des « philosophes ». Augustin donne au concept une dimension transpersonnelle lui permettant d'assimiler la pensée des deux hommes, et du même coup d'en relativiser la portée. Car si vraie qu'elle puisse être, cette pensée n'en demeure pas moins l'expression la plus pure d'une « philosophie », que Platon et Plotin n'ont pas véritablement élaborée eux-mêmes, mais qui a resplendi en eux.

Ce glissement de sens permet d'intégrer le *platonisme* dans ce qui est pour Augustin la quintessence de l'attitude philosophique:

Il a fallu bien des siècles et bien des discussions pour que parvienne à se décanter ce que je considère comme la seule philosophie parfaitement vraie. Cette philosophie n'est pas celle de ce monde, que nos mystères (« sacra ») abominent à très juste titre, mais celle de l'autre monde, l'intelligible, auxquelles les plus grandes subtilités de la raison humaine ne pourraient ramener les âmes aveuglées par les ténèbres multiformes de l'erreur et enfouies sous l'énorme amas des souillures corporelles, si le Dieu souverain n'avait cédé à un mouvement de clémence à l'égard de son peuple, et si l'autorité prédominante de l'Intelligence divine ne s'était inclinée jusqu'à se soumettre au corps humain, afin que, sous l'impulsion non seulement de ses préceptes, mais

¹⁵² *Contra ac.* III, 41 : « Adeo post illa tempora non longo interuallo omni perucacia pertinaciaque demortua os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit maxime in Plotino, qui Platonius philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos uixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille reuixisse putandus sit ».

¹⁵³ Nous entendons par dimension « spirituelle » le processus d'unification du « soi » par désobjectivation du principe supérieur décrit par Plotin dans la plupart de ses traités.

aussi de ses œuvres, les âmes fussent en mesure de rentrer en elle-même et qu'elles pussent, même sans débat ni discussion, retrouver le goût de la patrie (« *resipiscere patriam* ») ¹⁵⁴.

L'expression « *una et verissima philosophia* » peut susciter des interprétations diverses.

R. Holte pense qu'elle désigne le christianisme parce que l'incarnation est clairement évoquée dans la dernière partie du passage; O. du Roy pense au contraire qu'il s'agit de la philosophie de Plotin, évoquée dans le paragraphe précédent; enfin, G. Madec pense qu'il « n'y a pas lieu de trancher entre l'une et l'autre, parce que, dans l'esprit d'Augustin, le plotinisme et le christianisme sont en accord sur le monde intelligible, autrement dit sur Dieu et son Verbe, lieu des idées, contre le matérialisme de la philosophie de ce monde » ¹⁵⁵. Sans « trancher » de manière radicale, on peut cependant tenter de préciser les choses, car Augustin instaure un ordre entre ces deux composantes de la « *philosophia* » que sont pour lui le christianisme et le « platonisme ».

C'est la première fois qu'Augustin donne son avis (« *opinor* »). Le platonisme a été qualifié au début de l'exposé de philosophie « parfaite », mais il s'agissait d'une opinion commune. Il est évident que le « platonisme » est impliqué dans l'expression « *una et vera philosophia* » puisque l'auteur déclare qu'il a fallu bien des siècles pour que se « décante » la véritable « philosophie », celle-là même dont il entretient ses interlocuteurs depuis le début du développement. Mais il est tout aussi évident que la « *vera philosophia* » est d'abord le christianisme, car Augustin insiste sur le fait que seul le Christ permet à l'homme, qu'il soit instruit ou non, de « rentrer en lui-même », retour qui est le but de la « philosophie ».

La seule manière de démêler cette apparente confusion est de comprendre le terme « *philosophia* » non pas au sens d'une doctrine propre à tel ou tel auteur, mais d'abord au sens d'une attitude morale et intellectuelle fondée sur la croyance en un Principe intelligible vers lequel l'âme doit faire « retour ». Dans ce paragraphe Augustin rappelle en effet les principes fondamentaux de la « philosophie » dans les mêmes termes qu'au paragraphe 37, lorsqu'il présentait la pensée de Platon ; mais il ne s'agit plus ici du platonisme à proprement parler, mais d'un « amour de la Sagesse », qui motivait déjà Platon et Plotin dans leur quête, mais qui a été rendu universel par l'enseignement du Christ. Augustin tente de montrer que l'avènement du christianisme, qui s'impose au début du quatrième siècle, après la mort de Plotin, ne constitue pas une rupture dans l'histoire de la pensée. L'enseignement du Christ porte sur les mêmes points que celui de Platon et de Plotin, à la différence qu'il est universel et peut fonder le retour en soi-même sans obliger l'âme à subir les « *diputationes* », si

¹⁵⁴ *Contra academicos* III, 19, 42 : « [...] ut imperitis minusque attentis dissentire uideantur, multis quidem saeculis multisque contentioneibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una uerissimae philosophiae disciplina.. Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitae numquam ista ratio subtilissima reuocaret, nisi summus deus populari quadam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et resipiscere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent ». Traduction de Jean-Louis Dumas, Bibliothèque de la Pléiade, Œuvres I, p. 82

¹⁵⁵ G. Madec donne son opinion et résume celle de Holte et celle de Du Roy dans *Saint Augustin et la philosophie*, p. 19.

importantes dans l'enseignement de l'Ecole¹⁵⁶. Le Christ est donc pour Augustin le point d'aboutissement de toute l'histoire de la pensée humaine, en tant qu'il rend opératoire de façon universelle un enseignement que les « philosophes » ont vainement tenté d'imposer avant lui (Pythagore et Platon) ou sans lui (Plotin). Le christianisme est par conséquent la « philosophie parfaitement vraie », c'est-à-dire un enseignement similaire à celui qui a été professé depuis Platon, mais décanté (« eliquata est »), univoque, accessible et rendu manifeste à tous les hommes parce qu'il offre son vrai « visage ».

Plotin est en effet, comme Platon, une « figura », une esquisse, une figure qui, par définition, renvoie à quelqu'un ou quelque chose d'autre. John O'Meara a bien montré que l'idée de l'incarnation est l'argument fondamental du traité, qui doit aboutir à la découverte du « visage de la philosophie » évoqué sans être identifié au début du second livre¹⁵⁷. Ce « visage » est le Christ¹⁵⁸ ; il n'est pas une « figure » renvoyant à quelqu'un d'autre ; il est le Référent, le vrai père de l'enseignement que n'ont fait que transmettre les philosophes. Cet enseignement est la « verissima philosophia » parce qu'il est professé par la Vérité elle-même, et non par des hommes inspirés par la Vérité, comme l'ont été Platon et Plotin.

Augustin instaure ainsi un lien de subordination entre les deux doctrines, comparable dans une certaine mesure à celui qui unit, dans l'esprit des chrétiens du temps, le judaïsme et le christianisme. Il existe en effet entre le « vrai visage de la philosophie » et ses « figures les plus purs » (Platon et Plotin) le même rapport qu'entre les Prophètes et le Messie. Augustin n'hésite d'ailleurs pas à relativiser en toute sérénité et sans ménagement l'autorité de Platon et de Plotin dans les *Soliloques*, texte contemporain du *Contra Academicos* : ils ont dit vrai, mais il n'est pas sûr qu'ils aient saisi la portée de ce qu'ils disaient¹⁵⁹. Le Christ est la seule autorité infaillible ; il la confesse sans ambiguïté dans la suite du texte (*Contra Ac.* III, 44) :

C'est pour moi une certitude que je ne m'écarterai absolument pas de l'autorité du Christ, car je n'en trouve pas de plus puissante. Quant à ce qu'il faut poursuivre avec toute la subtilité de la raison (car je suis désormais en des sentiments tels que je désire

¹⁵⁶ *De ord.* I, 27 : « Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia sacris, quibus initiamur, secretius firmitusque traduntur, in quibus bonorum uita facillime non disputationum ambagibus sed mysteriorum auctoritate purgatur ».

¹⁵⁷ « Néoplatonisme in the Conversion of Saint Augustine », *Dominican Studies* 3 (1950), cité par R. Holte, *Béatitude et sagesse*... p. 95. Au début du second livre (II, 6), Augustin déclare avoir découvert le « vrai visage de la philosophie » ; mais il ne l'identifie pas encore : « tunc uero quantulocumque iam lumine asperso tanta se mihi philosophiae facies aperuit, ut non dicam tibi, qui eius incognitae fame semper aristi, sed si ipsi aduersario tuo, a quo nescio utrum plus exercearis quam inpediaris, eam demonstrare potuissem, ne ille et baias et amoena pomeria et delicata nitidaque conuiuia et domesticos histriones, postremo quidquid eum acriter commouet in quascumque delicias abiciens et relinquens ad huius pulchritudinem blandus amator et sanctus mirans anhelans aestuans aduolaret ». Ce « visage », qui a répandu sur Augustin une « lumière » et s'est montré « avec une telle grandeur » ne saurait être Plotin. Ce passage fait référence à l'expérience d'unification relatée en *Conf.* VII, 16 ; il ne peut s'agir que de l'Intelligence divine, qu'Augustin déclare avoir « vu » distinctement (uidere) ; les « libri platoniorum » n'ont été qu'un moyen, au même titre que le Prologue de Jean.

¹⁵⁸ En *Contra ac.* II, 6. Le Christ est également désigné implicitement par le biais de personnages mythologiques : Protée, « image de la Vérité », seule « divinité » pouvant « montrer à l'homme ce qu'est le vrai » (III, 6, 13) ; Hercule qui « écrase » le scepticisme de Carnéade, et ouvre à l'homme la voie de la connaissance (II, 2, 6). Voir R.J. O'Connell, « The Visage of Philosophy at Cassiciacum », dans *Augustinian studies* 25, 1994, pp. 65-76.

¹⁵⁹ *Sol.* I, 9 : « Sed quid ad nos? Nunc illud responde: si ea, quae de deo dixerunt Plato et Plotinus, uera sunt, satisne tibi est ita deum scire, ut illi sciebant? » Augustinus : « Non continuo, si ea, quae dixerunt, uera sunt, etiam scisse illos ea necesse est ».

avec impatience saisir la Vérité, non seulement par la foi, mais aussi par l'intelligence), j'ai confiance de pouvoir trouver, pour le moment, chez les platoniciens un enseignement qui ne répugne pas à nos mystères¹⁶⁰

La dialectique héritée de Platon était présentée au début du développement comme la seule méthode rationnelle permettant à l'esprit de s'unir dans les faits à la Sagesse divine. Ce texte confirme cette position : l'expression « subtilissima ratio », qui désigne à notre avis la reine des sciences, a pour but de permettre à l'âme de saisir la Vérité divine par l'intelligence. Mais deux éléments importants l'intègrent pleinement dans le cadre de la religion chrétienne tout en relativisant la portée. Le premier tient à la relation établie par l'auteur entre la dialectique et la « foi », Non seulement la « raison » n'exclut pas la foi dans le Christ mais elle l'implique, car ce qui doit être compris par la raison doit être d'abord l'objet de la foi, socle, fondement sur lequel doit être bâtie la démarche rationnelle. Le second élément témoignant d'une réelle intégration de la dialectique dans le cadre de la religion chrétienne tient à la façon dont l'auteur en relativise la véracité. Augustin souhaite « pour le moment » s'inspirer des pratiques de l'Ecole, à la condition que l'enseignement des platoniciens ne soit pas incompatible avec les « mystères » chrétiens qui demeurent pour lui incontestables: « mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere » ; ce n'est pas le cas pour les « quasi mysteria » des philosophes.

Cette volonté d'inscrire la pratique dialectique dans le cadre de la foi chrétienne, et de l'y subordonner s'explique fort bien si l'on garde à l'esprit le contexte religieux de l'époque. En cette fin de quatrième siècle, l'attitude hostile de Plotin à l'égard des pratiques théurgiques n'était plus de mise¹⁶¹ ; les « philosophes » s'adonnaient fréquemment aux cultes des divinités, et se soumettaient ainsi – dans l'esprit d'Augustin - à l'autorité des « esprits de l'air » et des « idoles trompeuses », dont il dénonce l'influence pernicieuse dans le *De ordine*¹⁶² et le *De beata vita*¹⁶³. Loin d'être autonome, et de constituer à elle seule une voie de salut, l'attitude « philosophique » prenait forme à cette époque dans le cadre d'une « religion », supposant un rituel purificateur et un corpus faisant autorité¹⁶⁴.

¹⁶⁰ *Contra ac.* III, 43 : « Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio ualentiores. Quod autem subtilissima ratione persequendum est - ita enim iam sum affectus, ut quid sit uerum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem - apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, repertum esse confido ».

¹⁶¹ Dans sa *Vie de Plotin*, Porphyre raconte que Plotin refusait de s'adonner aux cultes traditionnels ; c'est peut-être aussi la raison pour laquelle son enseignement, au même titre que celui de Platon est qualifié par Augustin de « purgatissimum et lucidissimum ». L'attitude d'un Jamblique à l'égard des « mystères » *païens* était toute différente (son *De mysteriis* justifiait la théurgie). Plus proche d'Augustin, Marius Victorinus lui avait donné un bon exemple de ce qu'était l'attitude des « philosophes » à l'égard des cultes traditionnels; il avait, avant sa conversion, « adoré les idoles et pris part aux mystères sacrilèges », *Conf.* VIII, 2, 3.

¹⁶² *De ordine* II, 9, 27. Augustin met en garde son lecteur contre le caractère trompeur de la théurgie, qui met l'âme dans un état de soumission à l'égard des « esprits de l'air » ; l'autorité du Christ est la seule « solide », « vraie », « supérieure ».

¹⁶³ *De beata vita* 4, 33

¹⁶⁴ Les *Oracles chaldaïques*, censés contenir une révélation divine livrée par le biais d'un langage figuré, ont joué un rôle important dans le développement du néoplatonisme. Ce texte faisait autorité, notamment pour Porphyre, qui s'en est largement inspiré pour élaborer son ontologie. Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, pp. 258-268. Quant au rituel, il a été l'objet de débat, comme en témoigne la querelle opposant Jamblique et Porphyre. Dans son *De mysteriis*, véritable traité de Théurgie, Jamblique montre que l'âme doit se purifier en se soumettant à des *thélètes*, entités divines intermédiaires (comme la lune et le soleil). Porphyre a lui-même fini

Dans ce contexte, qui doit être pris en considération à la lecture de ce texte, la subordination du mouvement dialectique aux « mystères » énoncés par le Christ, et la soumission du philosophe à son autorité constituent *naturellement* et pour ainsi dire *logiquement* pour Augustin la seule solution permettant au rationalisme platonicien de s'épanouir sans rien sacrifier à l'irrationalité de la théurgie, qui est pour lui l'œuvre des « démons ». Ce qui est ainsi proposé n'est ni plus ni moins que l'accomplissement de l'antique idéal de la « philosophie » que les anciens n'ont pu réaliser. Le christianisme est pour notre auteur le seul creuset dans lequel la plus haute forme de rationalité peut enfin prendre une valeur pleinement opératoire, parce qu'il offre un cadre religieux fiable conditionnant une réelle purification de l'âme et de la raison. La conjonction de la tradition philosophique et de la religion chrétienne marque pour Augustin le début d'un âge d'or, le moment clef de l'histoire de la pensée, qui voit les deux aspects de ce qu'il faut bien appeler la révélation divine entrer en convergence : les « mystères » au sens propre, ceux du christianisme, peuvent être *compris* – « intellegere » - grâce à un « enseignement » et surtout une méthode d'investigation rationnelle – la dialectique - dont l'origine est proprement divine et dont Pythagore, Platon et Plotin n'ont été que les dépositaires. Aux chrétiens donc d'utiliser l'« or » des « platoniciens » pour comprendre les « mystères » au sens propre que sont la Trinité et l'Incarnation ; à eux, et à eux seuls de goûter, non pas au style de vie « plus qu'humain » des philosophes, mais à une condition « divine » en s'unissant à Dieu par la médiation du Christ. Tel est du moins « l'espoir » du jeune Augustin ; « pour le moment ».

Il est à notre avis ambigu de dire que l'expression « una et verissima philosophia » renvoie indifféremment au christianisme et au platonisme ; comme si un tel mélange ne posait pas de problèmes insurmontables ! Il faut souligner d'abord qu'Augustin instaure un lien de subordination entre les deux doctrines, ou plutôt, selon sa propre perspective, entre les deux aspects de la révélation divine. Cette « verissima philosophia », a été définie dans le *De ordine* comme la science devant mener à l'intelligence des mystères chrétiens ; elle ne saurait être à proprement parler la philosophie de Plotin, puisque l'incarnation est l'un de ces « mystères » ; elle est une démarche rationnelle proprement chrétienne, qui subordonne la réflexion plotinienne à l'intelligence des « mystères ». Il y a là contradiction dans les termes ; Augustin ne le sait pas encore en 386.

par s'y soumettre, si l'on en croit Augustin, *De ciuit. Dei*. X, 9 : « Porphyre lui-même promet bien, en effet, une certaine purification de l'âme, mais non sans hésiter, et dans une dissertation qu'on dirait gênée d'elle-même ». Il s'agit probablement du *De regressu animae*, longuement cité dans ce dixième livre. Cette hésitation est peut-être le résultat d'efforts visant à intégrer la théurgie sans rien sacrifier aux exigences de la rationalité. La nécessité d'une religion fondant la pratique philosophique était une évidence pour tous ; la question se posait donc de savoir quelle religion, c'est-à-dire quels rituels. En *De vera religione* 3, Augustin affirme : « à l'ère chrétienne la question ne se pose plus de savoir de la religion à laquelle il faut adhérer de préférence à toute autre et qui conduit dans les faits à la Vérité et au bonheur » ; il s'agit, on l'aura compris, du christianisme, qui pour Augustin s'impose – selon lui - sans peine face à la théurgie, de par son caractère éminemment rationnel.

II.2.4 Les modalités d'une philosophie religieuse : « autorités » et « raison »

Dans un long passage du *De ordine*, qui s'étend des paragraphes 25 à 27 du second livre, Augustin tente de définir la relation unissant les deux aspects de la voie du salut : l'« autorité » et la « raison ». D'une complexité rare, ce texte met en place un schéma dont il n'est pas facile d'identifier les protagonistes, et dont il n'est pas évident d'accorder les éléments.

II.2.4.A. Quelle éthique, quels « hommes » et quelles « autorités » ? Identification des termes du schéma

En *De ordine* II, 25, Augustin propose une éthique, qu'il juge indispensable aussi bien au philosophe qu'à l'homme du commun. Un premier problème est posé par la nature de cette éthique. Virgilio Pacioni a établi un parallèle systématique entre les principes moraux du paragraphe 25, et *La vie de Pythagore* de Jamblique¹⁶⁵. Un tel degré de coïncidence ne saurait être le fruit du hasard. En faisant le bilan de la discussion, Alypius décèlera d'ailleurs sans peine dans cet « *ordo vitae* » l'ombre de Pythagore, dont Augustin fera lui-même l'éloge avant de clore définitivement le débat¹⁶⁶. Dans l'esprit d'Augustin, l'« *ordo vitae* », indispensable au « retour vers la Raison », est donc commun au christianisme et à la tradition philosophique tardive (Jamblique) qui voit en Pythagore l'un de ses pères.

Deux types d'autorité humaine sont évoqués dans le paragraphe suivant (26):

II, 26. [...] L'autorité est première dans le temps, la raison l'est par la nature de la chose [...] Bien que l'autorité des hommes de bien paraisse plus salubre à la foule ignorante et que la raison paraisse mieux convenir aux savants, cependant, parce que nul ne devient savant que s'il était ignorant, et parce que, lorsqu'on est ignorant on ne sait comment on doit se livrer à ceux qui vous instruisent et par quel genre de vie on peut être apte à l'instruction, il s'ensuit qu'il n'y a que l'autorité qui ouvre la porte à tous ceux qui désirent apprendre les grands biens secrets. Celui qui y est entré suis sans aucune hésitation les préceptes d'une vie excellente, par lesquels, devenu apte à l'instruction, il apprendra alors seulement de quelle raison étaient dotés les préceptes qu'il a suivis avant ceux de la raison, ce qu'est en soi la raison, qu'après le berceau de l'autorité, il suit et saisit, maintenant qu'il est solide et capable, et ce qu'est l'intellect, où il y a le Tout – ou plutôt qui est lui-même le Tout – et ce qu'est le principe du Tout indépendant du Tout. A un tel savoir, peu d'hommes peuvent parvenir en cette vie ; pour ce qui est de le dépasser, nul ne peut y arriver même après cette vie. Quant à ceux qui, se contentant de la seule

¹⁶⁵ *L'unità theoretica del De ordine di S. Agostino*, Millenium Romae, Rome, 1996, pp. 237-244.

¹⁶⁶ *De ord.* II, 53 : Alypius : « N'as-tu pas montré à découvert aujourd'hui presque sous nos yeux cette science vénérable et presque divine tenue et reconnue à juste titre pour être celle de Pythagore, tandis que tu nous as indiqué avec brièveté et clarté les règles de vie et moins les voies que les campagnes et les plaines liquides elles-mêmes de la science, et aussi où étaient les sanctuaires mêmes de la vérité, objets d'une grande vénération pour ce personnage, ce qu'ils étaient, quelle sorte d'homme les recherchaient [...]. 54. [Augustin] Quant à la mention que tu as faite de Pythagore, je crois que cela t'es venu à l'esprit par je ne sais quel secret de cet ordre divin. Car une chose tout à fait indispensable m'a complètement échappé, chose que, chez ce personnage, s'il faut en croire les écrits confiés à notre mémoire [...], j'ai l'habitude d'admirer et, comme tu sais, de vanter par des éloges presque quotidiens : c'est qu'il ne confiait la science du gouvernement de l'Etat à ses auditeurs qu'en dernier ressort, quand ils étaient déjà savants, déjà parfaits, déjà sages, déjà heureux ».

autorité, auront donné leur soin avec constance seulement aux bonnes mœurs et aux désirs droits, ou par dédain ou par incapacité de s'instruire dans les disciplines libérales, je ne saurais les qualifier d'heureux, du moins durant leur vie parmi les hommes ; néanmoins je crois inébranlablement que, après qu'ils ont quittés ce corps, ils sont libérés avec plus de facilité ou de difficulté, selon qu'ils ont vécu plus ou moins bien¹⁶⁷.

Augustin évoque d'abord l'autorité des « hommes de biens » (« bonorum auctoritas »). Cette autorité est d'ordre moral : s'y soumettre revient à suivre « sans hésitation les préceptes d'une vie excellente ». Elle prépare et conditionne la démarche philosophique « [ouvrant] la porte » à celui qui veut « apprendre les grands biens secrets ». Elle est le « berceau » au sein duquel l'âme opère un processus de gestation qui la rend apte à s'élancer vers son Principe. Mais cette autorité a également une certaine dimension intellectuelle, puisqu'elle « guide l'homme pour qu'il apprenne » : « ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione ». Cette autorité fonde par conséquent un « ordo uitae » qui ne se limite pas à une éthique, mais prend également une valeur pédagogique. Sa dimension rationnelle n'est pas évidente au premier abord, mais sera reconnue a posteriori par celui qui aura quitté le « berceau de l'autorité » : « tum demum discet et *quanta ratione* praedita sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem ».

Le paragraphe 26 ne donne pas à lui seul suffisamment d'éléments pour permettre d'identifier de façon formelle cette « bonorum auctoritas ». Elle peut être celle de l'évêque et des hommes d'Eglise, seuls aptes à purifier l'âme par le baptême et à dévoiler les « mysteria », ouvrant ainsi « la porte » de la connaissance. Mais à ce stade de l'argumentation, elle peut être également celles des « philosophes » dont l'enseignement théorétique reposait toujours sur une éthique, ayant une fonction purificatrice. Quoi qu'il en soit, l'important pour la suite est de souligner qu'Augustin n'émet aucune réserve et ne procède à aucune mise en garde à l'égard de cette première forme d'autorité humaine. Elle est présentée comme un appui sûr et une autorité efficace, puisque le disciple en suivra les préceptes « sans aucune hésitation » (« sine ulla dubitatione »). On peut aller jusqu'à dire que l'un des buts de ce paragraphe est de rendre sensible cette universalité et cette efficacité, montrant par là même que la soumission à cette « autorité » est un passage utile, sinon indispensable, à toutes les catégories d'esprit.

Au paragraphe 27, Augustin procède à une opposition et renouvelle le schéma autorité / raison :

¹⁶⁷ *De ordine* II, 26. « [...] Itaque quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini uideatur esse salubrior, ratio uero aptior eruditibus, tamen, quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus nouit, qualem se debeat praebeere docentibus et quali uita esse docilis possit, euenit, ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas ianuam. Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione uitae optima praeepta sectatur, per quae, cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit, et quid intellectus, in quo uniuersa sunt, uel ipse potius uniuersa, et quid praeter uniuersa uniuersorum principium. Ad quam cognitionem in hac uita peruenire pauci, ultra quam uero etiam post hanc uitam nemo progredi potest. Qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque uotis constanter operam dederint aut contemnentes aut non ualentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum inter homines uiuunt, nescio quomodo appellem, tamen inconcusse credo, mox ut hoc corpus reliquerint, eos, quo bene magis minusue uixerunt, eo facilius aut difficiliter liberari ».

II.27. L'autorité est en partie divine, en partie humaine, mais celle qui est appelée divine est vraie, solide supérieure. A son propos, il faut craindre l'étonnante tromperie des puissances de l'air qui, par des actes divinatoires et quelque pouvoir sur des objets concernant les sens, ont l'habitude de séduire très aisément les âmes curieuses des biens périssables ou avides de pouvoirs fragiles ou encore craignant les prodiges insignifiants. L'autorité qui doit donc se nommer divine est celle qui, non seulement dans des signes sensibles dépasse tout pouvoir humain, mais encore lui indique jusqu'où, en assumant l'homme même, elle s'est abaissée pour lui et qui ordonne de ne pas être la proie des sens auxquels ces miracles se font voir, mais de s'envoler vers l'Intellect, en montrant en même temps ce dont celui-ci est capable, pourquoi il le fait et le peu de cas qu'il en fait. Car elle doit sa puissance par des actes, sa clémence par l'humilité, sa nature par l'instruction, toutes choses qui sont révélées avec plus de secret et de solidité dans l'initiation aux réalités sacrées. L'autorité humaine, elle, est trompeuse la plupart du temps, cependant elle paraît mériter d'exceller chez ceux qui, dans la mesure où les saisit l'intelligence, d'ignorants, donnent de nombreuses marques de leur savoir et qui ne vivent pas autrement qu'ils prescrivent de vivre. Si sont venus à eux en plus quelques dons de la fortune, dont l'usage puisse les faire paraître grands et le mépris plus grands encore, c'est la chose de toutes la plus difficile de blâmer à juste titre celui qui leur fait confiance, quand ils donnent des préceptes de vie¹⁶⁸.

L'auteur commence par opposer deux formes d'autorité surhumaine. La première est celle du Christ, absolument fiable (« uera, firma, summa »). La seconde est celle des « êtres animés de l'air », autrement dit des démons ; elle trompe, séduit, détourne l'âme de la Sagesse divine en suscitant en elle la « curiosité » : « *potentias decipere animas facillime consueverunt aut periturarum fortunarum curiosas aut fragilium cupiditas potestatum aut inanum formidulosas miraculorum* ».

Augustin met ensuite en relation ce qu'il convient d'appeler la seule « autorité divine » - celle du Christ- à une nouvelle forme d'autorité « humaine ». Cette dernière s'oppose à la « *bonorum auctoritas* » dans la mesure où elle trompe la plupart du temps : « *plerumque fallit* ». Mais cette nouvelle autorité humaine peut être utile, à la condition d'être incarnée par des hommes dont le mode de vie est en accord avec le « savoir » qu'ils professent. Un savoir dont l'orientation est double. C'est d'abord un savoir d'ordre moral, puisqu'il fonde des « préceptes de vie » (« *uiuendi praecepta* », 27) ; mais il est aussi d'ordre intellectuel. Il s'agit selon nous de l'enseignement des philosophes, désignés implicitement au paragraphe 26 : le fidèle suit « la raison » (« *rationem* ») après le « berceau de l'autorité ». Le paragraphe s'achève en effet sur un éloge implicite de Mallius Théodorus, dédicataire de l'œuvre,

¹⁶⁸ *De ord.* II. 27 : « *Auctoritas autem partim diuina est, partim humana, sed uera firma summa ea est, quae diuina nominatur. In qua metuenda est aeriorum animalium mira fallacia, nonnullas quae potentias decipere animas facillime consueverunt aut periturarum fortunarum curiosas aut fragilium cupiditas potestatum aut inanum formidulosas miraculorum. Illa ergo auctoritas diuina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem sed et ipsum hominem agens ostendit ei, quousque se propter ipsum depresserit et non teneri sensibus, quibus uidentur illa miranda, sed ad intellectum iubet euolare simul demonstrans, et quanta hic possit et cur haec faciat et quam parui pendat. Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia sacris, quibus initiamur, secretius firmiusque traduntur, in quibus bonorum uita facillime non disputationum ambagibus sed mysteriorum auctoritate purgatur. Humana uero auctoritas plerumque fallit, in eis tamen iure uidetur excellere, qui, quantum imperitorum sensus capit, multa dant indicia doctrinarum suarum et non uiuunt aliter, quam uiuendum esse praecepiunt. Quibus si aliqua etiam fortunae munera accesserint, quorum appareant usu magni contemptuque maiores, difficillimum omnino est, ut eis quisque uiuendi praecepta dantibus credens recte uituperetur* ».

philosophe chrétien et moraliste amateur de Plotin¹⁶⁹. Porphyre semble visé implicitement lui aussi dans la mise en garde adressée au lecteur contre la séduction des théurges¹⁷⁰. Il l'est encore, semble-t-il, tout au long du paragraphe, puisque Augustin utilise des tournures proches du *De regressu animae* pour évoquer l'action du Christ¹⁷¹. Toutes les conditions sont donc réunies pour que l'on puisse voir dans cette « auctoritas humana » celle des « philosophes » qui, par orgueil comme Porphyre, rejettent l'autorité du Christ et se soumettent aux théurges¹⁷², ou qui mènent au contraire une vie conforme à la raison, comme Theodorus. Ces deux types de philosophe ont cela de commun que leur autorité n'est ni universelle, ni absolument fiable.

Il existe par conséquent une distinction de fait entre les deux formes d'autorité humaine évoquées dans ce texte. La seconde étant celle des philosophes (27), la première ne peut être que celle des hommes d'Eglise (26). Le premier argument que l'on peut alléguer en faveur de cette interprétation tient à la façon dont Augustin établit un lien entre leur autorité et celle de Dieu. Le paragraphe 26 contient l'une des formulations trinitaires les plus importantes des premiers dialogues ; elle est une expression du « mystère » par excellence qu'est la Trinité. Nous aurons l'occasion d'y revenir en détail dans la partie suivante. Le terme « ratio », qui désigne probablement l'Esprit Saint dans l'exposé trinitaire¹⁷³, est aussi utilisé pour désigner ce qui est au cœur de l'enseignement des « boni ». Ceux-ci, ou plutôt leurs enseignements, sont « pourvus » d'une « raison » qui a permis à l'esprit d'avancer « sans aucune hésitation » sur le chemin qui mène en dernier lieu à la connaissance de la Trinité. Comme celle du Christ, leur autorité impose facilement les « préceptes d'une vie excellente ». Quel autre enseignement que celui de l'évêque, ou du prêtre, peut être à ce point mis en relation avec le mystère trinitaire ? Qui d'autre est qualifié pour enseigner les « mystères » que sont la Trinité et l'incarnation, évoqués clairement dans ce texte¹⁷⁴ ? Et quelle autre autorité peut-elle, du

¹⁶⁹ Comparer la description de ce paragraphe à l'éloge explicite de Mallius Theodorus en *De beata vita* I, 5 et *De ord.* I, 31. Mallius Theodorus était un personnage important, Préfet du Prétoire retiré dans l'otium philosophique, d'où l'allusion à la « fortune » et à l'apparence de grandeur.

¹⁷⁰ Cela n'a pas échappé à J. Doignon (E.A 4/1, note 22) et V. Pacioni (*L'unita teoretica...*, pp. 247-254). L'un et l'autre établissent un parallèle probant entre la diatribe d'Augustin contre la théurgie et le livre X de la *Cité de Dieu*. La séduction des puissances de l'air est évoquée ici dans les mêmes termes que ceux qu'utilise Porphyre dans le *De regressu animae*, cité par Augustin dans sa grande apologie (*De ciuit. Dei* X, 10 : « detestanda facilia » ; X, 27 : « deceptorum ludificatio »). Porphyre avait décelé le caractère pernicieux de la théurgie, mais avait fini par s'y rallier, rejetant l'autorité du Christ et lui préférant – selon Augustin – celle des « puissances de l'air » (X, 9).

¹⁷¹ P. Hadot « Citations de Porphyre chez Augustin », *Revue d'Etudes Augustiniennes* 6, 1960, pp. 241-143, pense que l'allusion si particulière de l'œuvre du Christ au paragraphe 26 est inspirée de Porphyre lui-même. Dans le *De Ciuitate Dei*, X, 9 Augustin taxera de « dissertations sans rigueur » (« sententis alternantibus fluctuare ») les raisonnements déployés par Porphyre pour justifier la théurgie, expression que l'on peut mettre en parallèle avec la « disputationum ambages » opposés au paragraphe 27 à la toute puissance du Christ. Ce rapprochement suggéré par J. Doignon, BA 4/2, NC. 22, p. 361. Autant de parallèles avec le *De regressu animae* de Porphyre ne pouvait échapper à un homme comme Mallius Theodorus

¹⁷² Ceux-là même qui sont visés implicitement en II, 16.

¹⁷³ Voir pp. 212-213.

¹⁷⁴ D'après Ambroise, *De paenitentia*, I, 2, 8, « c'est un don de l'Esprit-Saint que la fonction du prêtre » (« Munus enim Spiritus Sancti est officium sacerdotis »). Or le terme « ratio », utilisé pour désigner le cœur de leur enseignement est mis en relation avec la Personne trinitaire que l'auteur nomme « Ratio » ; cette « Raison » est, dans cette formulation trinitaire venant clore le paragraphe, l'Esprit Saint (voir p.211). Augustin soulignera lui aussi clairement le caractère sacré du sacerdoce en *De utilitate credendi* 10, 24, où il définira les prêtres en

point de vue d'Augustin, s'imposer aussi « facilement » à la « foule des ignorants », quand on garde à l'esprit les difficultés voire les dangers auxquels les « platoniciens » ont dû faire face lorsqu'ils ont voulu enseigner à la « foule » la doctrine des « deux mondes »¹⁷⁵?

Dès lors que les termes de ce schéma complexe sont identifiés, la cohérence de ce texte ressort plus nettement, et avec elle, celle d'une certaine vision de la « philosophia christiana », dont Augustin expose ici des principes fondamentaux.

II.2.4.B. L'autorité du Christ, « berceau » du philosophe

Augustin montre que l'« ordre » supposé mener l'homme à la vie heureuse se fonde sur deux traditions distinctes. Il existe d'abord un ordre que l'on peut qualifier de *philosophique*, dans la mesure où il repose sur l'autorité de penseurs a priori non chrétiens, et sur l'autorité divine des théurges. Il propose sur une éthique viable, universelle (25), commune, nous l'avons vu, à la tradition néoplatonicienne et au christianisme. L'enseignement des philosophes est d'une aide précieuse pour l'érudit, tant du point de vue moral que du point de vue scientifique. An plan moral (« uiuendi praecepta », 27), cet enseignement est valable s'il est professé par des hommes vertueux. Au plan intellectuel, il est jugé indispensable: après avoir grandi dans le « berceau de l'autorité » des hommes d'Eglise, l'âme est amenée à suivre les représentants de la « raison » (« rationem », 26), qui sont les dialecticiens.

On peut être tenté de considérer que la pratique philosophique traditionnelle constitue aux yeux d'Augustin une voie autonome, viable pour le savant qui peut ainsi espérer parvenir à la vie heureuse sans inscrire sa démarche dans le cadre de la religion chrétienne. Car on trouvera dans les livres des philosophes à la fois une éthique indispensable à l'épanouissement de la pensée, et la part de « raison » nécessaire à l'élaboration du mouvement dialectique.

Mais plusieurs éléments viennent relativiser la viabilité de cet ordre philosophique. Le plus important tient à la valeur des rituels purificateurs auxquels bien des philosophes ont fini par souscrire. Ces rituels soumettent l'âme aux « êtres animés de l'air », dont l'action a pour conséquence d'aiguiser la curiosité de l'âme envers le sensible, la détournant de l'Intellect (27). Résultat paradoxal puisque les « philosophes » préconisent la fuite du sensible et le retour vers l'Intellect. La « philosophie », au sens étymologique du terme, s'en trouve dévoyée.

La pratique religieuse chrétienne repose, comme l'ordre philosophique, sur l'éthique universelle (25). Mais celle-ci est incarnée par des « hommes de bien » dont l'autorité est fiable parce qu'elle est fondée sur la Sagesse divine elle-même. Contrairement aux « philosophes », en effet, les hommes d'Eglise ouvrent « facilement » la « porte » de la connaissance, parce qu'ils mènent l'âme à une réelle purification à l'égard du sensible, par l'initiation aux « sacra », dont ils sont seuls aptes à lever le « secret »: « quae omnia sacris, in quibus bonorum uita facillime non disputationum ambagibus, sed mysteriosum auctoritate

ces termes : « quae ad praecolendum et ad praecurandum animum sunt diuinitus constituta » (« ceux que Dieu a établis pour guérir et former l'esprit »).

¹⁷⁵ L'impuissance des philosophes à enseigner les foules est évoquée en *Contra Ac.* III, 38.

purgatur » (27). Par cette initiation, c'est l'autorité du Christ elle-même qui est rendue manifeste, puisque l'explication des « sacra » s'opère à l'aide des Ecritures (les « mystères ») dont le Christ est le centre. Cette autorité humaine et celle du Christ s'en trouvent impliquées de fait, la première n'ayant de valeur que dans la mesure où elle permet à l'âme de se référer à la Sagesse elle-même. Cette interprétation est à notre avis justifiée dans la mesure où les termes « sacra » et « mysteria », employés de conserve, impliquent le rituel, dont les hommes d'Eglise sont les maîtres d'œuvres.

L'ordre philosophique constitue d'autant moins une voie autonome que tout homme quel qu'il soit doit, semble-t-il, passer par le « berceau » de l'autorité du Christ :

[...] itaque quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini uideatur esse salubrior, ratio uero aptior eruditibus, tamen, quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus nouit, qualem se debeat praebere docentibus et quali uita esse docilis possit, euenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiatur nisi auctoritas ianuam¹⁷⁶.

« Euenit » peut signifier « il arrive que » ; c'est ainsi que l'a compris Jean Doignon¹⁷⁷. Selon cette traduction, la soumission du futur savant à l'autorité de l'homme d'Eglise représenterait un cas particulier : « il arrive que » le futur savant ait besoin d'elle pour se voir ouvrir la « porte » menant aux « grands biens secrets ». Car après tout, « nul ne devient compétent que s'il était incompétent ». Mais ce serait une exception (en dépit de « nihil » !). Exception dont, faut-il le rappeler, le cas Augustin fait partie¹⁷⁸. La règle voudrait que les deux aspects de la voie du salut représentent deux alternatives, deux possibilités différentes offertes à deux types d'hommes différents : le philosophe d'une part, l'homme du commun de l'autre.

Mais une lecture différente peut être proposée. « Euenit » signifie également « il s'ensuit que » ; c'est ainsi que le traduit Sophie Dupuy-Trudelle¹⁷⁹, et c'est ainsi que nous le comprenons. « Euenit » ouvre une proposition consécutive : « si l'autorité des hommes de bien paraît plus salubre à la foule des ignorants (« uideatur esse salubrior »), et si « la raison paraît mieux convenir aux savants » (« ratio uero aptior eruditibus »), « cependant » (« tamen ») il n'y a pas de savant qui n'ait commencé par être ignorant (« quia nullus

¹⁷⁶ *De ord.* II, 26 : « [...] Bien que l'autorité des hommes de bien paraisse plus salubre à la foule ignorante et que la raison paraisse mieux convenir aux savants, cependant, parce que nul ne devient savant que s'il était ignorant, et parce que, lorsqu'on est ignorant on ne sait comment on doit se livrer à ceux qui vous instruisent et par quel genre de vie on peut être apte à l'instruction, il s'ensuit qu'il n'y a que l'autorité qui ouvre la porte à tous ceux qui désirent apprendre les grands biens secrets ».

¹⁷⁷ E.A 4/2, p. 241

¹⁷⁸ Augustin fut initié aux « grands biens secrets » par Ambroise qui, non seulement lui fit comprendre le sens profond de l'Ecriture dans ses sermons, mais aussi la nature spirituelle de l'âme. Cf. *Confessions* VI, 3-8. Evoquant les premiers moments de sa conversion il déclare en VI, 8 : « Puisque nous étions sans force pour trouver la vérité par un raisonnement limpide, et que pour ce motif nous avions besoin de l'autorité des saintes Lettres, j'avais déjà commencé à croire que, d'aucune façon, tu n'aurais accordé à cette Ecriture une autorité aussi prépondérante désormais par toute la terre, si tu n'avais pas voulu, et que par elle on crût en toi, et que par elle on te cherchât ». (« Ideo que cum essemus infirmi ad inueniendam liquida ratione ueritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri uoluisses »).

¹⁷⁹ Oeuvres, tome I, p. 164, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1998.

hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus nouit »); « il s'ensuit donc » (« euenit »), que seule l' « autorité » ouvre « la porte » des « grands biens secrets », même au futur « savant ».

Ces « biens » sont en effet les mêmes que ceux évoqués dans le paragraphe suivant (27). Augustin se montre alors plus précis ; il s'agit de la « nature » de l'intellect divin, de sa « clémence », et de sa « puissance ». Autrement dit il s'agit à la fois du chemin que l'âme doit suivre pour être heureuse (la clémence du Christ) et de la Patrie à laquelle il doit parvenir (l'Intelligible). Ces « biens » sont énoncés dans les « mystères » - les Ecritures – que seul l'évêque peut expliquer. Ils sont secrets, cachés¹⁸⁰. Après avoir appris de l'évêque par quel moyen l'âme peut revenir dans sa Patrie intelligible, l'homme est « apte à l'instruction ». L'autorité est donc « première dans le temps », même pour le philosophe. L'autorité chrétienne sous ses deux formes : relative, lorsqu'elle est incarnée par les hommes d'Eglise qui mènent l'âme jusqu'à la « porte », et absolue concernant le Christ, principe purificateur, « chemin », et donc porte s'il en est, donnant accès à la connaissance de la Sagesse.

Augustin ne dira pas autre chose quatre ans plus tard dans son *De vera religione* :

Voilà pourquoi le traitement qu'en sa bonté ineffable la Providence divine applique à l'âme est beau, lui aussi, dans ses degrés et son développement. Il comprend autorité et raison. L'autorité réclame la foi et prépare l'homme à réfléchir. La raison conduit à la compréhension et à la connaissance. En fait, l'autorité ne va jamais sans la raison, puisqu'on doit examiner à qui l'on doit croire ; et d'autre part, la Vérité connue avec évidence est la suprême autorité. Mais comme nous sommes en plein temporel, dont l'amour nous retient loin de l'éternel, le traitement premier non pas par sa nature et son excellence, mais dans le temps, sera, pour ainsi dire, un traitement temporel, appelant au salut non des savants mais des croyants. C'est sur la place où l'on est tombé qu'il faut s'appuyer pour se relever ; c'est précisément sur les formes charnelles qui nous captivent que nous prendrons appui pour connaître celle que la chair ne manifeste pas. J'appelle en effet formes charnelles celles que l'on peut percevoir au moyen de la chair, c'est-à-dire des yeux, des oreilles et des autres sens corporels. Que ces formes charnelles ou corporelles retiennent notre amour, c'est, dans l'enfance, nécessaire, dans l'adolescence, quasi-nécessaire ; mais ensuite, avec le progrès de l'âge, ce n'est plus nécessaire¹⁸¹

¹⁸⁰ *De ord.* II, 27 : « Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia sacris, quibus initiamur, *secretius* firmitusque traduntur, in quibus bonorum uita facillime non disputationum ambagibus sed *mysteriorum auctoritate* purgatur ». « Secretius » fait écho à « occulta », utilisé pour qualifier les « grands biens » dans le paragraphe précédent.

¹⁸¹ *De vera religione* 14, 45 : « Quamobrem ipsa quoque animae medicina, quae diuina prouidentia et ineffabili beneficentia geritur gradatim distincteque pulcherrima est. Tribuitur enim in auctoritatem atque rationem. Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem. Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit, quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui credendum sit, et certe summa est ipsius iam cognitae atque perspicuae ueritatis auctoritas. Sed quia in temporalia deuenimus et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem uocat, non naturae excellentia, sed ipsius temporis ordine prior est. [...] Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere, ut surgat. Ergo ipsis carnalibus formis, quibus detinemur, nitendum est ad eas cognoscendas, quas caro non nuntiat. Eas enim carnales uoco, quae per carnem sentiri queunt, id est per oculos, per aures ceteros que corporis sensus. His ergo carnalibus uel corporalibus formis inhaerere amore pueros necesse est, adolescentes uero prope necesse est, hinc iam procedente aetate non est necesse ».

Cette enfance et cette adolescence sont celles de l'humanité, qui a eu besoin des « miracles » et des prodiges pour s'élever au culte du Dieu unique¹⁸². Mais elles sont aussi celles de chaque homme. Les miracles ayant cessé, les seules traces qui en demeurent sont les Ecritures. Pour opérer sa renaissance, l'homme doit commencer par avoir foi dans les Ecritures, dont les récits miraculeux éveillent en lui le désir de la Sagesse par des moyens adaptés à son infirmité. C'est la raison pour laquelle l'autorité du Christ est indispensable au renouvellement de l'âme déchue. Le Christ donne à l'homme des « signes sensibles » qui « [dépasse] tout pouvoir humain » ; mais contrairement aux « êtres animés de l'air », ces prodiges ne poussent pas l'âme à concentrer son attention sur des objets sensibles, et par là même, à le détourner de l'Intellect. Par son incarnation et son sacrifice, il « ordonne [au contraire] de ne pas être la proie des sens auxquels ces miracles se font voir », et enseigne l'âme sur « nature » (*De ord.* II, 27). Tout homme passe donc par l'enfance et doit, par conséquent, se fier dans un premier temps à l'autorité des « hommes de bien », qui l'initient aux « réalités » sacrées en lui dévoilant les « mystères », rendant ainsi l'autorité du Christ à nouveau manifeste par des moyens adaptés à sa condition : les « sacra », expliqués à l'aide de l'Ecriture. L'âge adulte, la maturité intellectuelle n'implique pas l'abandon de l'autorité divine, avec laquelle l'âme vient d'être mise en relation. Le philosophe dépasse l'enseignement des « boni uiri » pour soumettre son raisonnement à la Raison divine elle-même, « suprême autorité » : « certe summa est ipsius jam cognitione atque perspicuae veritatis auctoritas » (*De vera rel.* 45). Seul un « numen » peut montrer au philosophe « ce qui est vrai »¹⁸³. Ce « numen » est pour lui comme pour tout homme le Christ, signe de Dieu et Dieu lui-même, sur lequel repose la démarche dialectique.

II.2.4.C. La religion philosophique

Dans le *De vera religione*, rédigé quatre années après les premiers dialogues, Augustin aura des formules significatives pour illustrer sa conception du fait religieux chrétien. Evoquant le rapport entre la « philosophie » et la religion chrétienne, il affirmera :

Ainsi la conviction, essentielle au salut des hommes, que la philosophie, c'est-à-dire la recherche de la sagesse, n'est pas une chose et la religion une autre chose, existe et se manifeste par le fait même que ceux dont nous n'approuvons pas la doctrine ne participent pas non plus avec nous aux saints mystères¹⁸⁴

Les termes utilisés dans cette phrase ont des implications particulières qu'il faut préciser avant de tenter d'en comprendre la portée.

¹⁸² *De vera rel.* 27, 50

¹⁸³ *Contra academicos* III, 6, 13 : « Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini, quid si uerum, cum breuiter tum etiam pie... »

¹⁸⁴ *De vera rel.* 8 : « Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant ». Trad. J. Pegon, E.A vol. 8.

Augustin ne parle pas de la philosophie d'une part, et d'autre part de la religion chrétienne considérée comme une démarche globale, impliquant à la fois l'éthique, les pratiques rituelles, les dogmes fondamentaux et la réflexion qu'ils suscitent de la part de ceux que nous appelons aujourd'hui les théologiens. Par le terme « religio » seules sont à notre avis désignées les pratiques religieuses et l'Écriture qui les fonde : les « sacramenta ». Ce que nous appelons aujourd'hui la théologie, c'est-à-dire la réflexion intellectuelle sur les données de la foi, est désignée par le terme « philosophia ». Il ne s'agit pas en effet de n'importe quelle réflexion à caractère ontologique et métaphysique, mais d'une démarche fondée sur les « mysteria », que la « philosophie » a pour seule tâche d'expliquer. Augustin avait défini le mot en ces termes en *De ordine* II, 16, et le texte que nous commentons présuppose cette définition : le philosophe vit pour l'intelligence des « mystères », auxquels il est autorisé à participer, au même titre que n'importe quel fidèle.

Dans le *De vera religione*, Augustin ne dira pas que la « philosophie » et la « religion » sont une même chose ; il dira qu'elles ne sont pas « autre chose ». Il ne les confond pas, mais les inscrit dans une même démarche ayant le Dieu trine pour fin et le Christ comme moyen. Une démarche globale, qui commence par la pratique rituelle et culmine dans l'approche rationnelle des « mystères ».

Cette conviction que les deux attitudes ne sont pas « autre chose » est selon lui « capitale » pour le salut des hommes : « quod est humanae salutis caput ». Capitale car une pratique religieuse irrationnelle et une quête de la Sagesse areligieuse priverait l'homme de la possibilité d'entrer en relation avec son Principe. Dressant plus loin la liste de ceux qu'il écarte de la discussion sur la « vraie religion », Augustin a des mots illustrant bien l'importance égale qu'il accorde à ces deux aspects de la voie du salut :

Laissons donc de côté ceux qui ne sont ni philosophes dans leur pratique religieuse, ni religieux dans leur philosophie ; ceux ensuite qui, entêtés dans une fausse conviction ou un dissentiment, se sont détournés de la règle de foi et de la communion de l'Eglise catholique ; ceux enfin qui ont refusé la lumière des saintes écritures et la grâce du peuple spirituel, autrement dit la nouvelle alliance¹⁸⁵

Les philosophes refusant la participation aux « mystères », et les partisans d'une conception obscurantiste du fait religieux, rejoignent dans « l'erreur » la cohorte des « hérétiques » rejetés de la discussion sur la nature de la « vraie religion ». Si l'exclusion des deux dernières catégories d'*égérés* (juifs et « hérétiques ») n'a malheureusement rien d'étonnant sous la plume – virulente – d'un « Père » de l'Eglise, la dénonciation des deux premières attitudes peut sembler surprenante aux yeux d'un lecteur moderne. Car ces deux attitudes opposées viennent avant toutes les autres dans la liste des comportements à éviter. « Ensuite » (« et hic ») vient l'hérésie ; mais d'abord la négation de la valeur proprement philosophique de la religion chrétienne, et le rejet des « mystères », qui enlèvent au christianisme les moyens de rétablir l'âme dans son intégrité initiale, ou, plus simplement, les moyens de parer

¹⁸⁵ *De vera rel.* 12 : « Repudiatis igitur omnibus, qui neque in sacris philosophantur nec in philosophia conserantur, et his, qui uel praua opinione uel aliqua similitudine superbientes a regula et communione ecclesiae catholicae deuiarunt, et his, qui suarum scripturarum lumen et spiritalis populi gratiam, quod nouum testamentum uocatur habere noluerunt, quos quanta potui breuitate perstrinxi ». Trad. J. Pegon, E.A vol. 8.

efficacement au sentiment d'aliénation. Le *De vera religione*, dont personne n'a jamais songé à contester la *christianité*, ne fait en cela que reprendre et que reformuler clairement les idées exprimées par Augustin quatre ans plus tôt dans le *De ordine*.

II.3. Le problème de l'âme au cœur de la « double voie » du salut

II.3.1. Le « retour en soi-même » par la « philosophie ».

Le mot « philosophia » et ses dérivés sont employés en deux sens différents dans le *De ordine*.

Un premier sens, global, est largement utilisé dans le premier livre ; il englobe à la fois les disciplines préparatoires, faisant appel aux facultés discursives de l'âme, et l'activité proprement contemplative qui en est l'aboutissement¹⁸⁶.

Un second sens, plus spécifique, désigne plus précisément l'activité contemplative, à l'exclusion du mouvement discursif qui la prépare. C'est en effet, nous dit Augustin, « par la philosophie » que « les âmes dotées de sciences et embellies par la vertu s'unissent à l'intellect »¹⁸⁷. Le mot désigne alors l'activité unitive permettant de rétablir l'âme dans son unité par la contemplation de la Vérité divine. Augustin parle du « cœur » ou de « centre de la philosophie » pour désigner cette activité¹⁸⁸.

Ces deux types d'activité, discursive et contemplative, constituent chacune une phase du processus de retour en soi-même. Nous allons tenter d'en reconstituer les étapes en nous efforçant de démêler le cours pour le moins allusif de l'exposé.

L'ensemble de la démarche philosophique est évoqué dans un passage important du second livre :

Si on n'a pas cédé [aux fausses images des choses que nous dénombrons] et si on a ramené à un principe unique, simple, vrai et certain tout ce qui est dispersé, selon une large variété, à travers tant de sciences [...] on ne cherche plus au hasard ces réalités divines, qui méritent non plus seulement d'être crues, mais encore d'être contemplées. Mais celui qui, ou étant encore esclave des désirs et convoitant des biens périssables ou qui même en les fuyant ou en vivant dans la pureté, mais en ignorant ce qu'est le néant, la matière informe, une forme sans vie, le corps [...] celui donc qui ne sachant pas cela voudra enquêter et débattre, je ne dis pas de ce Dieu suprême qu'on connaît mieux en ne le connaissant pas, mais de son âme même, se trompera autant qu'on peut le plus se tromper. Mais il aura plus de facultés pour acquérir ces connaissances, s'il a saisi les nombres simples et intelligibles ; il les saisira, si, fort de son esprit [...] il aura parcouru tout ce qui du cycle des sciences a été rappelé¹⁸⁹.

Avant d'aborder la problématique philosophique proprement dite, en tentant d'enquêter à la fois sur l'âme et sur Dieu, l'homme doit maîtriser les principes fondamentaux de l'ontologie traditionnelle, rappelés dans ce texte par une série d'interrogations « typiquement

¹⁸⁶ Par exemple *De ord.* I, 5 ; I, 8 ; I, 10.

¹⁸⁷ *De ord.* I, 24 : « [...] animae doctae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam ».

¹⁸⁸ *De ord.* I, 16 : « in mediam philosophiam ».

¹⁸⁹ *De ord.* II, 16, 44. « Quibus si quisque non cesserit et illa omnia, quae per tot disciplinas late uarieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex uerum certumque redegerit, [...] non temere iam quaerit illa diuina non iam credenda solum uerum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda. Quisquis autem uel adhuc seruus cupiditatum et inhians rebus pereuntibus uel iam ista fugiens casteque uiuens, nesciens tamen, quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, [...] quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa sua quaerere ac disputare uoluerit tantum errabit, quantum errari plurimum potest. Facilius autem ista cognoscet, qui numeros simplices atque intellegibiles comprehenderit. porro istos comprehendet, qui et ingenio ualens [...] memoratum disciplinarum ordinem, [...], fuerit persecutus ».

néoplatoniciennes »¹⁹⁰. Seule la pratique des sciences libérales donne à l'esprit les clefs permettant de les résoudre.

Le propos d'Augustin est assez déroutant, puisqu'il débute par la fin du processus dialectique – la réflexion sur l'âme et sur Dieu –, et s'achève par sa phase préliminaire : l'exercice préparatoire des sciences libérales. L'ordre est donc le suivant :

- l'esprit commence par pratiquer les « arts libéraux »
- ces « arts » lui permettent d'intégrer des notions, de comprendre des lois qui lui donneront la possibilité d'intégrer les grands principes de l'ontologie traditionnelle
- Une fois maîtrisés ces grands principes, il pourra aborder de front le problème de l'âme et celui de la nature de Dieu. C'est à ce niveau que s'ouvre le champ de la « philosophie » proprement dite, considérée comme une activité unifiante. Cette ultime étape commence par le retour en soi-même – l'homme « enquête et débat sur son âme même », et s'achève par le retour vers la Raison divine – il enquête sur Dieu.

Cet ordre implique une continuité, puisque chaque étape prépare la suivante en donnant à l'esprit des clefs. C'est cette continuité que nous allons nous attacher à comprendre, en parcourant d'un bout à l'autre le « cycle » des « disciplines ».

Une première sous partie se limitera à étudier le processus jusqu'au moment où l'âme est supposée parvenir à la connaissance de soi ; dans une seconde partie, nous tenterons de comprendre comment Augustin concevait le passage de la connaissance de soi à celle de Dieu.

II.2.3.A. « Redire in semet ipsum »¹⁹¹ : la double formulation du problème de l'âme

Nous allons voir qu'Augustin classe les sept sciences en deux groupes : les « sciences du nombre » (astronomie, géométrie, arithmétique, musique) et les sciences appartenant au « domaine du signifier », c'est-à-dire les sciences du langage (grammaire, rhétorique, dialectique). Les sciences mathématiques sont évidemment fondées sur la notion de « numerus », mais les sciences du langage le sont aussi, d'une façon moins directe. Chacune est une étape dans un processus anagogique, par lequel l'esprit est amené progressivement à remonter des « traces » des nombres inhérentes à la matière ordonnée jusqu'aux « nombres simples et intelligibles » eux-mêmes, qui président intérieurement à son activité rationnelle¹⁹².

Ce processus est donc un processus d'intériorisation, par lequel l'âme est amenée, par degrés, à cesser toute activité sensible, pour atteindre le cœur de sa substance. Cette longue

¹⁹⁰ Pour I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1984, pp. 127-128, ces questions sont « autant de chapitres d'une ontologie néoplatonicienne ». On trouve en effet des questions similaires chez Porphyre et Proclus. Voir aussi D. Doucet, « La vérité, le vrai et la forme du corps. Lecture de saint Augustin : *Soliloques* II, 18, 32 », *Revue de Sciences Philosophiques*, 77, 1993, pp. 556-557.

¹⁹¹ *De ord.* II, 30

¹⁹² *De ord.* II, 42 : « His igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quas in se ipsa cogitando atque uolendo intuebatur uerissimas, in his autem, quae sentiuntur, umbras earum potius atque uestigia recalebat ».

étape préliminaire fait de l'homme un « docte » (« doctis », II, 47) ; elle lui donne en effet les moyens techniques d'aborder la problématique philosophique fondamentale, en la familiarisant avec la notion de « nombre » et d'« harmonie » (« numerus »), qui lui permettront, à terme, de comprendre sa propre substance et d'appréhender l'Intellect divin, qui est Nombre en soi. Mais au-delà de cet aspect technique, cette étape préliminaire constitue surtout une étape cruciale dans le processus de retour en soi-même, dans la mesure où l'esprit est amené à se désengager du sensible et reste tourné exclusivement vers lui-même¹⁹³.

C'est au terme de cette première étape que commence véritablement le champ de la « philosophie », considérée comme une activité théorétique, ou de l'« ordo studiorum sapientiae » ; cet « ordo » fait de l'homme un « sage ». Deux questions fondamentales doivent alors être posées. La première a l'âme pour objet :

D'où l'âme tire-t-elle son origine ou que prend-elle en charge ici-bas, quelle distance la sépare de Dieu, quel est son caractère propre, qui la fait aller alternativement vers deux natures, jusqu'à quel point elle meurt et comment on peut prouver qu'elle est immortelle, de quelle importance jugez-vous l'ordre qu'il faut adopter pour discuter de ces questions ? D'une importance tout à fait grande et certaine, mais de cela nous parlerons plus tard, brièvement, si nous avons le temps. Pour l'heure, je veux que vous receviez de moi cet avis que, si quelqu'un a l'audace de se précipiter sur l'étude de ces questions au hasard et sans suivre l'ordre des disciplines, il devient curieux au lieu d'être studieux, crédule au lieu d'être savant, sans foi au lieu d'être prudent¹⁹⁴.

L'âme doit prendre conscience de ce qui la sépare à la fois de Dieu (« quod distet a Deo »), et de la matière, cette autre « nature » vers laquelle elle est tentée d'orienter son mouvement. Quel est donc le *propre* de l'âme (« proprium ») ? Comment prend-elle en charge un corps sans être corporelle ? Dans quelle mesure est-elle « immortelle » et vient-elle de Dieu sans

¹⁹³ C'est probablement pour mieux mettre en relief la fonction du cycle, pensée pour permettre à l'âme d'amorcer le « retour en soi-même », qu'Augustin n'a pas cru bon de construire son texte à la manière d'un exposé scolaire, structuré en plusieurs étapes délimitées chacune par une discipline. Il ne fait intervenir explicitement la notion de degrés (« gradus ») qu'au paragraphe 41, en parlant de « quatrième degré ». Cette allusion rend légitime le découpage proposé par Sophie Dupuy-Trudelle dans sa traduction (Bibliothèque de la Pléiade, œuvre complètes tome 1). Elle propose d'en distinguer sept. Il est vrai que l'on trouve plusieurs schémas anagogiques articulés en sept degrés dans l'œuvre d'Augustin (par exemple, dans l'ordre chronologique : *De quantitate animae*, 70-79 ; *En. In Ps. 11*, 7 ; *De serm. Domini in monte*, I, 10-12 ; *De doctrina christiana* II, 9-11). Le premier degré correspond dans notre texte à la « litteratio », à l'écriture et au calcul (par. 35) ; le second à la grammaire (par. 36) ; le troisième à la dialectique et à la rhétorique (par. 38). Il y a bien sept disciplines, et sept « degrés ». Mais chaque « degré » ne se limite pas à une discipline donnée. Le premier n'en fait intervenir aucune (écriture et calcul ne sont pas à proprement parler des « disciplines », mais ce que S. Trudelle-Dupuis nomme des « matières »), et le troisième en compte deux (dialectique et rhétorique). Il faut donc distinguer les « disciplines » des « matières » évoquées à chaque « degré ». L'idée présidant à ce découpage largement implicite (seul un « quatrième » degré est évoqué explicitement par Augustin) est à notre avis que chaque « degré » est une étape dans le processus de « retour », qu'il soit ou non centré sur une discipline traditionnelle. Les trois premiers « degrés » ont en commun de faire intervenir le sens de l'ouïe ; les quatre suivants mêleront le sens de la vue (géométrie, astronomie), et l'ouïe (musique et poésie). L'ordre qui préside à cet exposé n'est pas scolaire ; Augustin ne suit pas l'ordre de succession des disciplines, mais marque les étapes du « retour en soi-même ».

¹⁹⁴ *De ordine* II, 17 : « Anima uero unde originem ducat quidue hic agat, quantum distet a deo, quid habeat proprium, quod alternat in utramque naturam, quatenus moriatur et quomodo immortalis probetur, quam magni putatis esse ordinis, ut ista discantur? Magni omnino atque certi, de quo breuiter, si tempus fuerit, post loquemur. Illud nunc a me accipiatis uolo, si quis temere ac sine ordine disciplinarum in harum rerum cognitionem audet inruere, pro studioso illum curiosum, pro docto credulum, pro cauto incredulum fieri ».

être la Vie en soi ? On voit comment la question du statut de l'âme dans son rapport au Principe, telle que nous l'avons posée dans notre première partie, est au cœur de cette série d'interrogations.

Au plan pratique, on ne saurait répondre à cette série de questions sans *découvrir*, et par-là même investir la partie supérieure de l'âme qui en fait un être rationnel, distinct par définition à la fois du corps auquel elle donne vie et du Principe qui lui donne vie. La résolution du problème du « propre » permet d'atteindre la véritable connaissance de soi, en tant qu'être immatériel auquel un corps distinct de soi est subordonné, et en tant qu'être subordonné à un Principe intelligible qui n'est pas soi. Ainsi peut s'opérer la triple différenciation – à l'égard du corps, de Dieu, et de soi-même - indispensable à l'« être en soi-même » (« esse in seipso »).

Au plan théorique on ne saurait répondre à cette série de questions sans définir précisément le lien qui unit l'âme à son Principe. Posant la question du « propre », la raison en quête d'unité en viendra tôt ou tard à faire le constat de ce que nous avons appelé le paradoxe de l'être en soi-même, dont on peut dire qu'il constitue le problème essentiel à résoudre.

La question de l'âme est formulée- nous venons de voir en quels termes - avant que ne débute la grande prosopopée de la « raison ». Cette longue prosopopée, que nous étudierons plus loin en détail, aboutit à une autre formulation, obéissant cette fois aux exigences de la mise en scène. Il est intéressant de nous pencher sur cette seconde formulation du problème de l'âme, car ce nouveau texte nous donne des éléments permettant de saisir ce qui fait la continuité et la cohérence de la démarche. Parvenue au terme de son mouvement de retour en soi-même, la « raison » en vient à envisager le problème du rapport qu'elle entretient avec un Nombre en soi, principe d'harmonie dont elle finit par concevoir la nécessité :

Dans toutes ces sciences, tout se présentait [à la raison] en rapport avec des nombres (« numerosa »), lesquels ressortaient cependant avec plus d'évidence dans ces mesures (« dimensionibus ») qu'elle considérait dans leur parfaite vérité, tandis qu'elle réfléchissait et méditait en elle-même ; mais dans les choses qui relèvent des sens, elle repassait plutôt leur ombre et leur traces. Alors elle se dressa fortement et eut une grande présomption : elle osa prouver que l'âme est immortelle. Elle exposa tout avec soin, elle saisit fort bien que son pouvoir était très grand et que tout le pouvoir qu'elle avait était un pouvoir dû aux nombres. Elle fut frappée d'une chose extraordinaire et se mit à soupçonner qu'elle était peut-être ce nombre lui-même, qui servait à mesurer toute chose, ou que, si elle ne l'était pas, il était cependant le terme où elle s'évertuait à parvenir¹⁹⁵.

L'identification du « Nombre » en question peut sembler délicate si l'on fait abstraction du procédé littéraire utilisé par Augustin. Il s'agit d'une prosopopée mettant en scène la « raison » humaine inventant et parcourant l'ensemble du cycle des « disciplines » libérales. Augustin cultivera l'ambiguïté tout au long de l'exposé, employant le terme « ratio » à la fois

¹⁹⁵ *De ord.* II, 43 : « In his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quas in se ipsa cogitando atque uolendo intuebatur uerissimas, in his autem, quae sentiuntur, umbras earum potius atque uestigia relegebat. Hic se multum crexit multumque praesumpsit, ausa est inmortalem animam conprobare. Tractauit omnia diligenter, percepit prorsus se plurimum posse et quidquid posset numeris posse. Mouit eam quoddam miraculum et suspicari coepit se ipsam fortasse numerum esse eum ipsum, quo cuncta numerarentur, aut si id non esset, ibi tamen eum esse, quo peruenire satageret ».

pour désigner l'âme et Dieu, sans jamais préciser explicitement de quelle « raison » il s'agit¹⁹⁶. Ce procédé rend problématique l'identification du référent de l'activité rationnelle; il ne manque pas de mettre le lecteur dans l'embarras, et l'amène, de fait, à se poser lui-même la question du « propre » de l'âme, avant même qu'elle ne soit formulée au terme de l'exposé. Le passage que nous venons de citer constitue ce moment clef, où la « raison » aborde ce problème de front. Constatant que la matière rendue harmonieuse ne contient pas de « nombre » à proprement parler, mais seulement des « traces » d'« harmonies », elle réalise qu'elle peut atteindre ces « harmonies » en se concentrant en elle-même (« in se ipsa cogitando atque uolendo intuebatur uerissimas »); elle en arrive à formuler le dilemme que tout dialecticien ne manquerait pas d'énoncer: elle est le « Nombre en soi », le principe d'harmonie indivisible qui sert à « mesurer toutes choses »; si elle ne l'est pas, il est évident que sa rationalité dépend du lien qui l'unit au « Nombre » absolu, vers lequel elle doit tendre pour trouver la plénitude¹⁹⁷.

La première hypothèse ne saurait être viable pour Augustin; elle équivaut à identifier l'âme au Principe universel, car Dieu seul sert à « mesurer toutes choses »¹⁹⁸. La seconde hypothèse est un constat: si l'âme n'est pas le Nombre, elle est par essence relative au Nombre, et ne trouve de réelle consistance ontologique que dans son rapport au Nombre. Ce constat entraîne inévitablement une question, qu'Augustin ne formule pas explicitement dans ce paragraphe: quelle est la nature du lien l'unissant au Principe universel, et lui donnant part à la Vérité sans qu'elle ne soit la Vérité? Autrement dit quel est le « propre » de l'âme? Car la définition du lien avec la Vérité implique de fait la compréhension de la nature psychique.

Augustin a formulé une première fois clairement le problème du « proprium » au paragraphe 17; ce questionnement initial ouvrait le développement sur les « disciplines », et complétait la définition de la « vera et germana philosophia » du paragraphe 16: si la vie heureuse est atteinte par la compréhension des « mysteria », seul but de la « philosophie » (II, 16), la question du « propre » de l'âme n'est pas moins importante pour le bon déroulement du processus: « magni omnino atque certi » (II, 17). Mais l'auteur n'avait pas vraiment expliqué pourquoi. C'est chose faite au paragraphe 43. Le problème du rapport de l'âme à Dieu s'impose naturellement au terme du mouvement anagogique, et avec lui, un ordre des études dans lequel le problème de l'âme occupe une place centrale, décisive, puisque c'est en résolvant ce problème que l'esprit parviendra à la connaissance unifiante de son Principe.

En effet, à l'image de la « raison » mise en scène dans la prosopopée, l'âme peut être tentée de « s'emporter elle-même vers la suprême béatitude de la contemplation des choses divines », au sortir des sciences du langage; elle peut, de manière présomptueuse, chercher à aborder directement la « question de Dieu » sans s'en être donné les moyens. « Pour ne pas tomber de haut elle [doit chercher] des paliers et se [frayer] un chemin à travers les possessions de son ordre »¹⁹⁹, et poursuivre son effort en pratiquant les sciences des nombres. La phrase que nous venons de citer sert de transition entre la présentation de ces deux cycles :

¹⁹⁶ Voir pp. 254-260.

¹⁹⁷ Nous commenterons ce passage de manière plus approfondie dans la partie suivante (pp. 268-274)

¹⁹⁸ Pour l'identification du « nombre » en question, voir p. 272.

¹⁹⁹ *De ord.* II, 39: « Hinc se illa ratio ad ipsarum diuinarum rerum beatissimam contemplationem rapere uoluit. Sed ne de alto caderet, quaesiuit gradus atque ipsam sibi uiam per suas possessiones ordinemque molita est ».

celui des sciences du langage et celui des sciences du nombre; mais elle pourrait être utilisée pour illustrer l'importance du problème du moi. Car au sortir des « sciences du langage », l'âme ne s'est pas encore découverte comme entité mathématique ; comment pourrait-elle prétendre connaître son Principe si elle ne comprend pas la notion de « nombre » et d' « harmonie », présente à la fois dans le monde, en elle et en Dieu ? Le « chemin à travers les possessions de son ordre » est celui du retour en soi-même par les mathématiques qui lui révèlent la loi des nombres. Elle ne tombera pas de haut si elle se comprend comme un être ayant part à la vérité des « nombres », et dont la relation au Principe des nombres est pour elle facteur d'unité. Rien n'est plus familier à l'âme que l'âme elle-même, et rien n'est plus proche de Dieu que l'âme dans l'ordre du Réel ²⁰⁰; rien par conséquent ne saurait lui offrir de base plus solide pour fonder la connaissance de son Principe que la connaissance de soi. Le problème de l'âme, et plus précisément, le problème du moi, tel que nous l'avons défini, devient, au terme de la grande prosopopée de la « raison », un problème fondamental ; il est pour Augustin la clef de tout du processus d'unification.

La question que l'on doit alors se poser tient aux modalités de la connaissance de soi. Comment doit-elle être posée dans le détail et de quelle manière peut-elle être résolue ? Quelques éléments de réponse nous sont donnés, sous la forme des deux séries d'interrogations traditionnelles qui ont été l'objet de notre analyse. Elles encadrent le dilemme du rapport au « Nombre ». La première formulation du problème, en II, 17, c'est-à-dire avant le début de la grande prosopopée, est constituée d'une série de questions sur la « nature » et le « propre » de l'âme par rapport au monde et à Dieu. La seconde, qui suit immédiatement la formulation du dilemme (II, 44), fait intervenir les genres traditionnels de l'être et doit par conséquent nourrir une réflexion à caractère ontologique. Augustin déclare que c'est en y répondant que l'âme parviendra dans un premier temps à la connaissance de soi. Comment situer la problématique ontologique traditionnelle (II, 44) par rapport à la question du « propre » de l'âme (II, 17)? Augustin ne le dit pas. Il appartient au lecteur de tenter de reconstituer le processus à partir du peu d'éléments qui lui sont fournis.

On peut relever un certain nombre de points communs entre les deux paragraphes. En II, 44, la première partie des interrogations ont soit la matière soit la vie corporelle pour objet : « ce qu'est le corps, les caractéristiques attachées au corps, le lieu, le temps, l'existence dans un lieu, dans le temps ». Le second ensemble de questions a la vie intellectuelle pour objet : « le mouvement indépendamment du lieu, le mouvement stable, l' « aevum », ce qu'est n'être pas dans un lieu et n'être pas nulle part, ce qu'est être hors du temps et toujours ». C'est bien de la vie de l'âme humaine dont il est ici question, puisque l'auteur ne parle pas de l'« éternité », attribut divin, mais l' « aevum » (« quid sit aevum »), traditionnellement considéré comme l'atemporalité dont jouissent les âmes des justes²⁰¹. Cette orientation à la fois sensible et intellectuelle de la vie psychique correspond aux deux aspects de la « nature » de l'âme évoqués dans l'autre série d'interrogations (II, 17). Les deux séries (II, 17 et II, 44)

²⁰⁰ *De ord.* II, 46 : « inter eius et Dei nihil uelint omnino distare ».

²⁰¹ Il s'agit en effet du « tempus aeternus » évoqué par Paul en *Tit.* I, 2, et qu'Augustin comprend comme étant l' « aevum » dont parlait également Cicéron, notamment dans l'*Hortensius* (cité par Augustin en *De Trin.* XIV, 12. Voir aussi *Quaest.* 72).

sont donc liées : elles ont la vie psychique comme dénominateur commun, si bien que l'on peut à notre avis considérer qu'elles renvoient à la même phase du processus d'unification en jouant chacune un rôle qui leur est propre : la question sur le « propre » de l'âme (II, 17) oriente la réflexion d'ensemble, en posant clairement le problème général qui doit être réglé en répondant à chacune des autres questions; le dilemme formulé au paragraphe 43 précise les données du problème en montrant de quelle manière la réflexion doit être menée ; enfin, la problématique ontologique traditionnelle (II, 44) nourrit la réflexion en fournissant des concepts, des outils permettant de la mener à bien.

Un autre passage nous donne une vue d'ensemble et permet d'appréhender la portée et la cohérence de cet ordre des études :

Pour que personne ne pense que nous avons embrassé un domaine très vaste, je dis plus nettement et plus brièvement que nul ne doit aspirer à la connaissance de ces sujets sans une espèce de double science de la discussion de qualité et de la puissance des nombres. Si quelqu'un pense que c'est encore très important, qu'il connaisse très bien les nombres seuls ou la dialectique seule. Si cela est encore démesuré, qu'il sache parfaitement seulement ce qu'est l'unité dans les nombres et quelle portée elle a, non point encore dans cette Loi suprême et cet Ordre suprême de toutes choses, mais dans ce que nous pensons et faisons chaque jour en tout genre. Car ce savoir est recueilli désormais par la discipline même de la philosophie, et on n'y trouvera rien de plus que la question de la nature de l'unité, mais d'une manière beaucoup plus profonde et plus divine. En effet, il y a deux questions, l'une sur l'âme, l'autre sur Dieu²⁰²

Les sciences du nombre et la logique - qualifiée ici de « scientia bonae disputationis » - constituent le moyen privilégié de se préparer à « la discipline même de la philosophie ». Cette activité préparatoire permet à l'âme de comprendre dans un premier temps la nature de l'unité (« unum ») dans des objets qui sont à sa portée : les nombres ou le discours. L'étape suivante est à la fois le dépassement et prolongement de l'activité logico-mathématique. Les sciences du nombre et la dialectique, désignée par la tournure « ipsa philosophiae disciplina » permettent à l'âme, non plus d'exercer sa raison en analysant le discours ou un objet sensible, comme auparavant, mais d'exercer une activité intellectuelle ayant désormais elle-même pour Dieu pour objets. Elle passera donc de l'étude d'une multiplicité d'éléments (mots, parties d'une figure géométrique), éléments qu'elle rend harmonieux en pratiquant les Arts, à l'étude de sa propre substance, principe d'unité de ce qu'elle accorde, puis à la compréhension de Dieu, Principe d'unité universel. Cette continuité est rendue possible par le fait qu'elle est, elle aussi, à son plus haut niveau, une substance mathématique, constituée d'« harmonies » ou de « nombres intelligibles » (« numeri »)²⁰³. Le même type d'activité est ainsi exercé d'un bout à l'autre du processus, mais « d'une manière beaucoup plus profonde et beaucoup plus

²⁰² *De ord.* II, 47 : « Et ne quisquam latissimum aliquid nos complexos esse arbitretur, hoc dico planius atque breuius, ad istarum rerum cognitionem neminem adspirare debere sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerorum. Si quis etiam hoc plurimum putat, solos numeros optime nouerit aut solam dialecticam. Si et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat, quid sit unum in numeris quantumque ualeat nondum in illa summa lege summoque ordine rerum omnium, sed in his, quae cotidie passim sentimus atque agimus. Excipit enim hanc eruditionem iam ipsa philosophiae disciplina et in ea nihil plus inueniet, quam quid sit unum, sed longe altius longeque diuinius. Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo ».

²⁰³ *De ord.* II, 41-43.

divine » (« longe altius longeque diuinus ») dès lors que cette activité a l'âme puis Dieu pour objet.

Une telle conception du processus philosophique n'est pas originale. La dialectique – et non la logique – consistait en l'étude des genres premiers de l'être dans la tradition néoplatonicienne. Selon Plotin, cette étude était censée permettre à l'âme d'unifier sa propre substance par une mise en relation avec l'Intelligible. Ayant cela de commun avec la logique, elle était une méthode permettant de définir, de distinguer, de classer en genres, à la différence que son objet n'est plus le discours mais l'être²⁰⁴. Augustin, qui définit l'activité dialectique dans les mêmes termes que Plotin²⁰⁵, inclut dans sa liste des questions ontologiques fondamentales (II, 44) trois des cinq genres premiers du *Sophiste*. On y reconnaît sans peine, en effet, le mouvement (« motus »), le repos (« stabilis motus ») et l'être (« quid sit praeter tempus et semper »), apparaissant dans une formulation proche des *Sentences* de Porphyre²⁰⁶. Le genre de l'Autre, apparaît plus indirectement, par le biais d'une opposition mettant en scène plusieurs modalités contraires de l'être : « quid sit et nusquam esse et nusquam non esse et numquam esse et numquam non esse ». Augustin insiste fortement sur le fait que cette réflexion, centrée sur les catégories ontologiques fondamentales, est indispensable à toute recherche sur la nature de l'âme²⁰⁷.

Aucun exemple pratique de ce type de démarche, proprement dialectique pour Plotin, ne nous est donné dans le *De ordine*. Il faut attendre les *Soliloques* et le *De immortalitate animae*. Il en est de même pour la science des nombres. La géométrie jouera un rôle important dans le *De quantitate animae*. Augustin obligera son interlocuteur à concevoir des figures ayant une « largeur », une « longueur » et une « profondeur » telle qu'il est impossible d'en voir dans la réalité. Il s'agit de figures paradoxalement sans « dimension » spatiale mais pourtant bien réelles et bien présentes à l'esprit qui les conçoit²⁰⁸. Il faut donc penser l'esprit comme une réalité incorporelle, et plus encore, comme un être dénué de toute « dimension », fût-elle incorporelle, puisqu'il peut se représenter des figures sans dimension matérielle. L'esprit est en cela comparable au point formant le centre d'un cercle ; il reste indivisible, sans dimension, bien que la figure s'y fonde pour se déployer dans l'espace²⁰⁹. Une telle démarche a pour but de préparer l'esprit à « se voir lui-même »²¹⁰.

²⁰⁴ *Enn.* II, 3, 5. « [La dialectique] arrête nos errements à travers les choses sensibles, en se fixant dans l'intelligible, et c'est là qu'elle borne nos activités ; elle éloigne le mensonge et nourrit notre âme, selon le mot de Platon, dans la plaine de la Vérité ; elle use de la méthode platonicienne pour discerner les espèces d'un genre, pour définir et arriver aux genres premiers ; par la pensée, elle fait de ces genres des combinaisons complexes, jusqu'à ce qu'elle ait achevé de parcourir le domaine intelligible ; puis, par une marche inverse, celle de l'analyse, elle revient au principe. A ce moment, elle est en repos tant qu'elle est dans le monde intelligible ; elle ne fait plus de recherche curieuse ; elle se ramasse en une unité ; de là-haut, elle considère la logique qui traite de propositions et des syllogismes, et les lui laisse comme on laisse à d'autres l'art d'apprendre à écrire ». Trad. E. Bréhier.

²⁰⁵ *De ord.* II, 38 : « definire, distribuere, conligere ». Voir pp. 262-263.

²⁰⁶ I. Hadot, *Arts libéraux*, pp. 127-128.

²⁰⁷ *De ord.* II, 44 : « celui qui voudra enquêter et débattre, je ne dis pas sur ce Dieu suprême qu'on connaît mieux en ne le connaissant pas, mais sur son âme même, se trompera autant qu'on peut le plus se tromper ».

²⁰⁸ Le raisonnement s'étend des paragraphes 10 à 23 du *De quantitate animae*.

²⁰⁹ *De quant. an.* 14, 23-34. .

²¹⁰ *De quant. an.* 14, 24 : « se animus uideat ».

La « dialectique » et la « science des nombres » permettent ainsi à l'âme de se désengager du sensible et de se retirer en elle-même, sans véritable solution de continuité. Car l'effort de l'âme est centré d'un bout à l'autre sur les mêmes notions. L'exemple le plus frappant est celui de la science des nombres, puisque l'âme est amenée à comprendre toujours un même objet, l'« unité » (II, 47), ou le « nombre » (II, 43), d'abord dans le sensible, puis en elle, avant d'être amenée à comprendre l'Unité en soi qui est Dieu. La réflexion demeure centrée sur les mêmes concepts d'un bout à l'autre, qui permettent de rendre compte de tous les niveaux de l'être, et jouent ainsi le rôle de fil conducteur permettant à l'esprit de remonter sans rupture l'échelle des êtres.

La voie dialectique offre la même possibilité d'un mouvement sans rupture. Par sa formulation, la liste des questions ontologique traditionnelle (II, 44) épouse le mouvement d'ensemble du processus de purification et de retour en soi-même : c'est un mouvement anagogique qui part du « néant » pour aboutir à l'être intellectuel²¹¹. Mais ce mouvement n'est pas seulement anagogique ; car la liste repose sur les couples traditionnels matière-forme, repos-mouvement, être-néant, qui interviennent plusieurs fois pour désigner plusieurs niveaux différents de l'être²¹². L'âme fonde ainsi sa démarche sur des concepts qui peuvent être utilisés pour appréhender des niveaux différents de l'être, ce qui lui permet de passer sans heurt d'un niveau à l'autre.

II.2.3.B. « Regressus in Rationem »²¹³ : La « question » de la nature de Dieu

Augustin poursuit son exposé en montrant toujours dans le même paragraphe (II, 47) comment le problème de l'âme est lié à la « question sur Dieu » :

En effet, il y a deux questions, l'une sur l'âme, l'autre sur Dieu. La première fait que nous nous connaissons nous-mêmes, la seconde que nous connaissons notre origine.

²¹¹ *De ord.* II, 44 : « sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid exanime in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aevum, quid sit nec in loco esse nec nusquam, quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse et numquam esse et numquam non esse ». Le « mouvement stable » et le « mouvement indépendant du lieu » s'appliquent à l'être intellectuel ; selon I. Hadot, *Arts libéraux* 127-128, les dernières questions (« quid sit et nusquam esse et nusquam non esse et numquam esse et numquam non esse ») désignent les étants ou les intelligibles en regard du temps et du lieu (*Sent.* 27, 44). On peut donc parler de progression anagogique dans la formulation de ces questions, puisque la première porte sur le néant et les dernières sur l'Intelligible.

²¹² La notion de mouvement, par exemple, intervient pour la compréhension d'un objet sensible (« quid motus secundum locum »), et intelligible (« quid motus non secundum locum [...] quid stabilis motus ») ; il en est de même, plus implicitement, pour les notions de matière et de forme. L'hypothèse de l'existence d'une matière intelligible était défendue par Plotin dans son traité II, 4 ; l'Alexandrin y montre que la *psykhé* est le réceptacle des Formes (chap. 3), et par conséquent la matière du monde intelligible ; le *Nous* est formé, déterminé à partir d'un état non différencié ; il est d'abord « matière » (« *hylé* ») lorsqu'il émane du Bien, avant son retournement vers le Bien. Le concept de « materia informis », évoqué par Augustin en II, 44 ne désigne donc pas un type d'être (le sensible non formé), mais l'état primitif de l'être aussi bien sensible qu'intellectuel ; il peut donc être utilisé pour expliquer la structure ontologique des différents types d'être, ce qu'Augustin ne manquera pas de faire dans son grand commentaire de la Genèse (*De genesi ad litteram.* I, 9).

²¹³ *De ord.* II, 31

Celle-là est pour nous plus douce, celle-ci plus chère ; celle-là nous rend dignes d'une vie heureuse, celle-ci nous rend heureux ; celle-là, la première, est pour ceux qui s'instruisent, celle-ci pour ceux qui sont déjà instruits. Tel est l'ordre des études de la sagesse, par lequel chacun devient capable de comprendre l'ordre des choses, c'est-à-dire de connaître les deux mondes et le Père lui-même de l'univers, dont il n'y a d'autre connaissance dans l'âme que celle de savoir combien on l'ignore²¹⁴.

En répondant à la « question sur Dieu », dont Augustin ne dit pas grand chose dans le *De ordine*, l'âme parvient à la « beata vita », c'est-à-dire, d'après le traité du même nom, à la connaissance effective de Dieu²¹⁵. Selon la définition de la « vera et germana philosophia » donnée en *De ord.* II, 16, on peut dire que cette « question sur Dieu » porte plus précisément sur le « mystère » trinitaire²¹⁶. Elle ne saurait donc être résolue sans que la démarche dialectique ne se fonde sur les Ecritures, comprises à la lumière du Symbole. On peut en déduire que cette question ressortit du champ de ce que nous appelons aujourd'hui la théologie : elle a la Parole divine comme fondement, le Dieu trine pour objet, et le Christ comme clef de voûte, à la fois par son discours et son action. Mais elle ne se limite pas à cela ; et il faut, pour tenter de saisir ce qui fait la spécificité d'une telle démarche, essayer de comprendre comment s'articulent les deux « questions » fondamentales.

L'importance de la question de l'âme pour la réussite de l'ensemble du processus est nettement soulignée dans ce texte : c'est en y répondant que l'homme se montre « digne » (« dignus ») de la « vie heureuse » en cette vie, c'est-à-dire de l'acquisition du « modus » par la contemplation du Principe. Le terme « dignitas » renvoie certainement à la vertu et à la pureté de l'âme. Cette vertu est double : elle est à la fois morale et intellectuelle, sanctionnant l'aptitude de l'esprit à s'élever jusqu'à la contemplation du Principe, à la suite d'un travail sur soi opéré sous la conduite du Christ, maître et médecin²¹⁷.

Augustin ne précise pas de quelle manière l'âme passe de la connaissance de soi à celle de Dieu. On peut néanmoins déduire de ce texte que le processus s'opère sans véritable solution de continuité.

En effet, les « genres » de l'être constituent le fondement de la réflexion sur l'Intelligible dans la tradition néoplatonicienne²¹⁸. Nous venons de voir qu'Augustin en fait des outils permettant à l'âme de se connaître elle-même ; mais le texte dans lequel il en dresse la liste n'exclut pas que ces genres ou catégories puissent être utilisés pour fonder également une

²¹⁴ *De ord.* II, 47 : « Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo. Prima efficit, ut nosmet ipsos nouerimus, altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista carior, illa nos dignos beata uita, beatos haec facit, prima est illa discentibus, ista iam doctis. Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intellegendum ordinem rerum, id est ad dinoscendos duos mundos et ipsum parentem uniuersitatis, cuius nulla scientia est in anima nisi scire, quomodo eum nesciat ».

²¹⁵ *De beata vita* 4, 35.

²¹⁶ *De ord.* II, 16

²¹⁷ L'apprentissage des sciences libérales, qui mène à la connaissance de soi, « purifie et cultive l'esprit » (*De ord.* I, 4 : eruditioni operam dederis, qua purgatur et excolitur animus nullo modo ante idoneus, cui diuina semina committantur ». Mais l'autorité du Christ peut seule préserver l'âme de cette « sensualité hideuse » et la guider efficacement dans son parcours dialectique en lui permettant de passer de l'idée de Dieu à sa réalité (*De ord.* I, 24) ; la « dignité » en question est donc, pour une part essentielle, le fruit de l'action du « médecin » et du « maître » de l'âme.

²¹⁸ Plotin en donne un bon exemple dans son traité *Sur les trois hypostases qui sont principes* (Enn. V, 1), dont on est sûr qu'Augustin a eu connaissance (il le cite explicitement en *De ciuit. Dei.* X, 23). Au chapitre 4, Plotin définit la pensée pure, activité propre au *Nous*, à l'aide des cinq genres du *Sophiste*.

réflexion sur la nature du Principe²¹⁹. On peut en dire de même de la « science des nombres ». On sait en effet par l'intermédiaire de Clément d'Alexandrie que l'analyse géométrique était utilisée par les médioplatoniciens et les néopythagoriciens pour permettre à l'esprit de concevoir le Logos, au terme d'un processus anagogique. Partant d'une figure géométrique tridimensionnelle, l'esprit en vient, par degrés, à concevoir le point spatial, puis la « monade » ; il doit ensuite passer – selon Clément – de la « monade » à la « grandeur » Christ²²⁰ ; une « grandeur » sans dimension, qui rend le « Tout-puissant » intelligible à l'esprit. Clément s'est largement inspiré des philosophes de son temps, et de telles pratiques se sont transmises jusque dans le néoplatonisme²²¹. Quoi qu'il en soit des intermédiaires par lesquels Augustin a pu en prendre connaissance, on peut dire que ce type de démarche est visé dans le texte que nous commentons (II, 47) :

Et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat, quid sit unum in numeris quantumque ualeat nondum in illa summa Lege summoque Ordine rerum omnium, sed in his, quae cotidie passim sentimus atque agimus²²².

La compréhension de la « nature de l'unité » par la « science des nombres » ne doit « pas encore » (« nondum ») permettre l'intellection du Verbe divin, désigné ici par les termes « summa lex » et « summus ordo ». Elle doit au préalable fonder la connaissance de soi. Mais un « deinde » suit logiquement le « nondum ». Rien n'empêche alors de considérer que cette démarche anagogique n'ait dû, dans l'esprit d'Augustin, aboutir en dernier lieu à l'intellection du Principe. Ce « deinde » correspondrait alors au processus de mise en relation de l'âme avec l'« Unum » par la connaissance de soi, évoqué assez clairement dans le prologue de l'œuvre²²³. Un processus cognitif sans véritable solution de continuité, puisqu'il s'agirait de

²¹⁹ Contrairement aux apparences, car Augustin déclare en II, 44 : « celui qui voudra enquêter et débattre, je ne dis pas de ce Dieu suprême qu'on connaît mieux en ne connaissant pas (summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo), mais de son âme même, se trompera ». Or, ce « Dieu suprême » est certainement le « Summus modus » évoqué en *De beata vita* 4, 34, avec lequel l'âme est « connectée » sans qu'il ne soit pour elle l'objet d'une vision intellectuelle. Mais il est difficile de concevoir que le Verbe divin, que l'âme peut contempler, ne puisse être atteint au terme du mouvement dialectique ; cela serait contraire à la définition platonicienne et plotinienne du mot.

²²⁰ *Stromates* V, 70 : *Mégéthos*. Voir p. 181.

²²¹ Le traité *Sur les nombres* (VI, 6) de Plotin est largement inspiré de la tradition néopythagoricienne. L'Alexandrin établit une relation entre l'Être et le Nombre, et entre le Bien et l'Un en soi. Au paragraphe 17, il envisage l'existence de figures primordiales, inhérentes à la structure de l'Être (« là-haut elles ne sont pas des formes qui résident en autre chose qu'elles, mais, comme elles s'appartiennent à elles-mêmes, elles n'ont jamais besoin de s'étendre [...] toujours donc, dans l'Être la figure est une ») ; ces figures primordiales sont également présentes au niveau de l'Âme (le « Vivant en soi »), de façon dérivée mais toujours sans dimension : elle « se divisent », c'est-à-dire « se répartissent entre chacun des intelligibles, à la façon dont le Vivant se répartit » ; elles fondent ainsi l'être de chacune des entités incorporelles constituant le « Vivant » (« elles sont données au corps de là-haut, comme par exemple, si tu veux, au feu de là-haut [est donnée] la pyramide de là-haut »). Les corps d'ici-bas en sont les ultimes avatars (« c'est pourquoi le feu d'ici-bas, lui aussi, veut l'imiter, bien que, par la faute de la matière, il ne le puisse, et les autres éléments font de même selon l'analogie »). L'ensemble du Réel est donc pensé comme un vaste ensemble allant de la figure spatiale (monde sensible), à la figure incorporelle individuée (dans le Vivant), puis à la figure incorporelle indivise (dans l'Être), puis enfin à l'Un.

²²² *De ord.* II, 47 : « Si cela est encore démesuré, qu'il sache parfaitement seulement ce qu'est la nature de l'unité dans les nombres et quelle portée elle a, non point encore dans cette loi suprême et dans cet ordre suprême de toutes choses, mais dans ce que nous pensons et faisons chaque jour en tout genre ».

²²³ *De ord.* I, 3 : « Ita enim sibi animus redditus, quae sit pulchritudo uniuersitatis, intellegit, quae profecto ab uno cognominata est idcircoque illam uidere non licet animae, quae in multa procedit sectaturque auiditate

passer d'une entité mathématique unifiée – l'âme elle-même - à une forme d'unité absolue, l'« Unum », qui est Dieu. Nous verrons bientôt que l'« Unum » évoqué en I, 3 et dans la dernière partie du dialogue n'est pas pour Augustin synonyme de l'*Hen* plotinien, mais renvoie à Dieu dans sa globalité, Père, Fils, Esprit²²⁴. Le Père, « Summus modus », ne pouvant être saisi par l'intellect, l'Unité avec laquelle l'esprit est établi en relation noétique au terme du processus d'abstraction est logiquement le Fils de Dieu. La suite du processus permet à l'âme de se connecter au Père, par une démarche apophatique: « on connaît mieux ce Dieu suprême en ne le connaissant pas »²²⁵. Le mouvement dialectico-mathématique aboutirait par conséquent à une double activité intellectuelle : d'abord une forme de connaissance positive, ayant la Sagesse divine, l'Etre déterminé comme objet, qui est l'Unité manifestée à l'esprit ; et en second lieu une forme de connaissance négative, ayant pour but la « connexion » non intellectuelle avec le Père, Unité non révélée à l'intelligence²²⁶.

Cette conclusion est logique si l'on se réfère à la tradition philosophique dont Augustin se réclame dans le *Contra Academicos*. On trouve en effet une formule équivalente à l'expression « qui scitur melius nesciendo » du *De ordine* dans une sentence de Porphyre²²⁷ ; ce type de propos, visant à faire du Principe absolu une entité hors de portée de l'intelligence est également caractéristique du discours plotinien. Mais Clément utilisait déjà une expression similaire dans ses *Stromates*²²⁸, témoignant probablement d'une pratique courante dans l'Ecole dès le moyenplatonisme²²⁹. Pour le théologien d'Alexandrie, cette démarche apophatique consistait en une négation des principaux genres de l'être, autant d'éléments que nous retrouvons dans le *De ordine*, et qui nous invitent à ne pas nous contenter de « sources » uniquement néoplatoniciennes.

pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse uitari. Multitudinem autem non hominum dico sed omnium, quae sensus attingit. Nec mirere, quod eo egestatem patitur magis, quo magis appetit plura conplecti. ut enim in circulo quantumvis amplo unum est medium, quo cuncta conuergunt, quod *kentron* geometrae uocant, et quamuis totius ambitus partes innumerabiliter secari queant, nihil tamen est praeter *illud unum*, quo cetera pariliter dimetiantur et quod omnibus quasi quodam aequalitatis iure dominetur, hinc uero in quamlibet partem si egredi uelis, eo amittuntur omnia, quo in plurima pergitur, sic animus a se ipse fusus immensitate quadam diuerberatur et uera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere et multitudo inuenire non sinit ».

²²⁴ Voir pp.196-198

²²⁵ *De ord.* II, 44.

²²⁶ Cette « connexion » a-noétique avec le Père est évoquée en *De beata vita* 4, 35 (« connectaris Summo Modo »). Voir pp. 79-81.

²²⁷ D'après W. Theiler, « Porphyrios und Augustin », dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 173, n. 29, la phrase « qui scitur melius nescendo » fait écho à une formule de la *Sentence* 25.

²²⁸ *Strom.* V, 71, 3

²²⁹ Laura Rizzerio, « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie : dialectique platonicienne ou expérience d'union chrétienne », dans *Revue d'Etudes Augustiniennes*, 44 (1998), pp. 159-179.

Conclusion :

Le processus de « retour » vers la Raison par la « philosophie » s'articule en trois phases.

La phase initiale correspond à l'ignorance de soi évoqué en I, 3²³⁰. Elle a pour conséquence directe l'incompréhension de l'ordre du monde, et pousse l'homme à soulever la question du mal²³¹.

La seconde phase est une activité intellectuelle préparatoire. La pratique des disciplines permet à l'âme de se désengager du sensible et de se découvrir en tant qu'instance raisonnable. Elle procède à une purification intellectuelle à l'aide d'une activité encore discursive, qui engendre déjà une certaine forme de connaissance de soi²³². Cette étape correspond au début du « retrait en soi-même » (« redire in semetipsum », II, 30).

La troisième phase engendre la connaissance de soi et débouche sur la contemplation du Principe. L'activité discursive laisse place à l'« intuition » des « harmonies intelligibles », fondement de la substance de l'âme²³³, puis, en dernier lieu, à la contemplation de la Sagesse divine elle-même, qui permet une mise en relation avec le Père, « Summus modus ». Parvenue à ce point ultime, l'âme jouit de la stabilité en soi-même (« in se manens ») évoquée en II, 6 ; elle est passée de l'indigence ontologique à la richesse en délaissant des objets inertes (le sensible) et en s'unissant à elle-même et à la source de la Vie²³⁴.

L'unité et la continuité du processus tient à l'objet du mouvement dialectique : c'est toujours le « nombre » et l'« unité » que l'âme devra tenter de comprendre, aussi bien dans le sensible qu'en elle-même et en Dieu, en utilisant la même méthode : la distinction, la division et la définition. On peut parler de procédé analogique : le monde, l'âme et Dieu ne sont pas compris indépendamment l'un de l'autre. Car l'unité et le nombre sont en Dieu mais aussi dans le monde et en l'âme parce que Dieu les a fait. Aussi c'est en portant ses efforts sur les deux éléments communs à toute forme d'être – le nombre et la mesure – que l'âme parviendra à la connaissance béatifiante, révélant ainsi un lien complexe d'analogie entre le Créateur et son œuvre.

Le fait de dire que la connaissance de Dieu confère à l'âme la « vie heureuse » n'est pas original ; c'est l'un des postulats fondamentaux du christianisme. Ce qui frappe en revanche,

²³⁰ « Homo sibi ipse est incognitus ». *De ordine* I, I, 3.

²³¹ Idem.

²³² C'est en arrivant à la dialectique, science du langage, que « la raison se découvre elle-même » : « in hac se ipsa ratio demonstrat » (*De ord.* II, 38) ; le caractère raisonnable de l'âme est « démontré » ; il s'agit donc d'une forme de connaissance discursive, et pas encore d'une véritable intellection de soi.

²³³ *De ord.* II, 43 : « in his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quas in se ipsa cogitando atque uolendo intuebatur uerissimas ». L'objet de la connaissance est la vérité, et le mode en est la « cogitatio », l'« intuitio », l'« intellectio » (II, 42 : « intelligentia contineret ») ; il s'agit donc d'une activité proprement intellectuelle et non plus discursive.

²³⁴ D. Doucet, « Porphyre, Ambroise, Augustin : l'époux des âmes : 'De bono mortis' I, 14, 30 ; *De ordine* I, 24 », *Revue d'Etudes Augustiniennes* 41, 1995 pp. 231-252, propose une autre tripartition centrée sur l'amour. Selon I, 3 et I, 24, il faut en effet distinguer trois degrés d'évolution de l'amour humain ; le premier est l'amour des objets sensibles ; au plan ontologique, il est facteur d'indigence ; le second correspond au retrait en soi-même, à l'identification de l'homme à la partie rationnelle de l'âme ; enfin le troisième degré est l'union à l'« époux », la mise en relation effective de l'âme avec le Christ-Verbe, qui au plan ontologique, confère à l'âme la richesse.

c'est l'importance donnée par Augustin à la « question sur l'âme ». Elle est formulée à cinq reprises dans le dialogue, sans qu'aucune réponse ne soit jamais donnée. Parce que le problème est de taille : il s'agit de réduire ce que nous avons appelé le « paradoxe de l'être en soi-même ». L'élucidation du Mystère divin, conditionnant le bonheur et le salut de l'homme, dépend de la résolution de ce problème. Car dans les faits, le processus dialectique ne laisse aucune possibilité à l'âme d'espérer comprendre Dieu sans avoir compris d'abord ce qui fait son unité, son « proprium ». La « question de l'âme » devient ainsi un autre mystère, fondamental, une « énigme », qu'il faut expliquer avant de prétendre « s'emporter vers les Réalités divines ».

Bien des éléments de ce processus dialectique sont communs à la tradition néoplatonicienne ; chacun en conviendra²³⁵. Et l'on peut aller jusqu'à dire que la problématique de l'âme, telle qu'elle est posée par Augustin, est probablement héritée des *Ennéades*, peut-être par l'intermédiaire de Porphyre. Nous avons vu en effet que Plotin posait le problème du rapport au principe supérieur à chaque étape de l'ascension du Soi jusqu'à l'Un. Etant donné qu'Augustin n'apporte aucune réponse explicite au dilemme du nombre, et qu'il accorde à la dialectique un rôle similaire à celui que lui donnait Plotin, rien n'empêche, à première vue, de voir dans son exposé une réorchestration assez fidèle du mouvement d'unification du « soi » cher à l'alexandrin. Et pourtant nous pouvons déjà affirmer à ce stade de notre analyse que l'auteur du *De ordine* propose un projet foncièrement différent de celui de Plotin, de par ses implications religieuses, et de par la nature du bouleversement qu'il est censé engendrer dans l'âme.

Il vient immédiatement à l'esprit, en effet, tant Augustin insiste sur ce point dans le *De ordine*, que le cadre dans lequel doit s'opérer la quête philosophique est proprement chrétien, scripturaire et confessionnel²³⁶. Le Christ est à la fois le Principe et la fin de la quête dialectique, nous l'avons vu. Dans les faits, la pratique philosophique est pensée pour être menée dans le cadre de l'« Ecclesia », et c'est à cette condition seulement qu'elle peut être une réponse viable au problème de l'aliénation. D'autre part, et c'est là le plus important, la « raison » du *De ordine* ne donnera pas la même réponse au dilemme du Nombre que ne le fait le *hemeis* de Plotin. Le processus dont ce dilemme constitue le cœur est nécessairement pour Augustin un processus d'individuation, et non de divinisation au sens plotinien du terme. La vénérable « dialectique » entre au service d'un dessein qui, malgré les apparences, dépasse

²³⁵ I. Hadot, op. cit. p. 132, comme, D. Doucet, « Porphyre, Ambroise, Augustin : l'époux des âmes : 'De bono mortis' I, 14, 30 ; De ordine I, 24 », Revue d'Etudes Augustiniennes 41, 1995 pp. 231-252, voit dans le *De regressu animae* de Porphyre la source de cette conception de la « philosophie ». De nombreux points – notamment la reprise typiquement porphyrienne autant que chrétienne du thème de l'amour – sont en effet comparables au peu d'éléments qui nous ont été transmis de l'œuvre du tyrien. On a pu noter d'autre part de nombreux points communs avec Plotin et Porphyre en étudiant les modalités du processus de « retour » : citons principalement la liste des questions ontologiques, la double valeur accordée à la dialectique, la géométrie et l'arithmétique, qui fondent à la fois l'activité préparatoire et la connaissance de soi et du Principe. On peut bien sûr ajouter que la notion de nombre et d'unité, si importante dans le dialogue, joue un rôle fondamental dans l'ontologie plotinienne (*Enn.* VI, 6)

²³⁶ Différence qui n'a pas échappé à D. Doucet, « Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint-Augustin », in *Augustinianum* 39, 1989, pp.447-461. I. Hadot néglige quant à elle ce point important.

largement, de par ses implications religieuses, l'idéal dialectique formulé par Platon dans la *République* et reste profondément étranger à la spiritualité de Plotin et de celle de Porphyre.

A ce titre, il est intéressant d'essayer de comprendre comment Augustin a jugé possible le retour en soi-même par la seule « autorité », proposant ainsi un projet d'ensemble profondément enraciné dans le christianisme.

II.3.1. Le « retour en soi-même » par l' « autorité ».

La voie philosophique, telle qu'elle vient d'être décrite, est destinée à une élite. La plupart des hommes se contenteront de suivre la voie religieuse traditionnelle et devront attendre la mort pour goûter à la « vie heureuse »²³⁷. Mais cela n'implique pas qu'Augustin considère la voie de l'autorité comme foncièrement différente de celle de la raison : « duplex enim est uia, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas mouet, aut rationem aut certe auctoritatem ». C'est l'unité de cette « double voie du salut » qu'il nous faut maintenant tenter de comprendre.

Le premier élément à souligner est le caractère rationnel de la pratique religieuse traditionnelle :

L'autorité qui doit donc se nommer divine est celle qui, non seulement dans des signes sensibles dépasse tout pouvoir humain, mais encore lui indique jusqu'où, en assumant l'homme même, elle s'est abaissée pour lui et lui ordonne de ne pas être la proie des sens, auxquels ces miracles se font voir, mais de s'envoler vers l'Intellect, en montrant en même temps ce dont celui-ci est capable, pourquoi il le fait et le peu de cas qu'il en fait. Car il doit enseigner sa puissance par des actes, sa clémence par l'humilité, sa nature par l'instruction, toutes choses qui sont révélées avec plus de secret et de solidité dans l'initiation aux réalités sacrées (« quae omnia sacris »), où la vie des hommes de bien se purifie très facilement, non par les circonlocutions de la raison, mais par l'autorité des Mystères²³⁸.

Le terme « sacrum », si riche de sens, désigne probablement ce que nous appelons aujourd'hui le « sacrement ». Mais cela ne signifie pas que la « voie de l'autorité » se limite à la pratique sacramentelle ; ou plus précisément, cela n'implique pas que la pratique sacramentelle se limite à une gestuelle dénuée de tout contenu intellectuel. Ce ne sont pas en effet les « sacrements » en eux-mêmes qui prennent une valeur purificatrice pour Augustin, mais l' « initiation » aux sacrements : « quae omnia sacris quibus initiamur ». Or cette initiation était fondée, si l'on en croit Ambroise, sur les Ecritures, avec lesquelles chaque acte liturgique

²³⁷ *De ord.* II, 27.

²³⁸ *De ordine* II, 27 : « [...] Illa ergo auctoritas diuina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem sed et ipsum hominem agens ostendit ei, quo usque se propter ipsum depresserit, et non teneri sensibus, quibus uidentur illa miranda, sed ad intellectum iubet euolare simul demonstrans, et quanta hic possit et cur haec faciat et quam parui pendat. Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia sacris, quibus initiamur, secretius firmiusque traduntur, in quibus bonorum uita facillime non disputationum ambagibus sed mysteriorum auctoritate purgatur ».

était mis en relation pour prendre sens. Pour l'évêque de Milan, les « mysteria » étaient « l'explication même des sacrements » à partir des Ecritures : « ipsam rationem sacramentum »²³⁹. C'est en ce sens qu'il faut, selon nous, accorder les trois termes « sacra » / « mysteria » / « secreta » sur lesquels repose ce texte. Dévoiler les « mystères » avant le baptême c'est, selon les mots mêmes de l'évêque de Milan, « commettre une trahison plutôt que d'enseigner une tradition »²⁴⁰. L'acte purificateur consiste en un double dévoilement : celui du sens profond, « secret » de l'Ecriture, et celui du sens, également « secret », d'une pratique liturgique qui devait rendre la Parole vivante, opératoire pour le « fidèle ».

On peut déduire de ce texte que la pratique sacramentelle prend tout son sens aux yeux d'Augustin – comme aux yeux de son « maître » Ambroise - lorsqu'elle est un enseignement pour le fidèle²⁴¹. L'aspect intellectuel de cet enseignement est d'autant mieux souligné dans ce texte que l'interlocuteur du « fidèle » n'est pas ici, comme on l'attendrait, le Christ « médecin », mais le Christ docteur : il enseigne (« doceat »). En II, 16, Augustin donnait par ailleurs à l'« autorité » et à la « raison » une seule et même fonction, mettre fin aux troubles engendrés par l'ignorance : « Duplex enim est uia, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas mouet, aut rationem aut certe auctoritatem ». Dans le texte que nous commentons (*De ord.* II, 27), l'enseignement de l'autorité a pour objet la « nature » de Dieu, et celle de l'âme, puisque le Christ montre par son exemple qu'elle est intellectuelle et doit s'abstraire du sensible pour « s'envoler vers l'Intellect » divin. Il porte aussi sur le moyen par lequel l'âme peut recouvrer son intégrité initiale : la « clémence » et la « puissance » du Verbe incarné qui permet à l'âme de se purifier. Il a donc pour but de permettre la prise de conscience de soi en tant qu'être intellectuel, et d'engendrer une certaine forme de connaissance de Dieu. La « question sur l'âme » et la « question sur Dieu » en forment donc le cœur, sous une forme certes réduite, doctrinale, puisqu'elles ne sont pas destinées à être l'objet de l'investigation dialectique.

La similitude des deux aspects de la voie du salut apparaît également en *Contra academicos* III, 42²⁴². Augustin pose dans ce texte à la fois le principe de la viabilité du christianisme, indépendamment de toute démarche dialectique, tout en établissant un parallèle assez net entre la « philosophie » telle qu'il l'évoque dans le *De ordine*, et la « voie de l'autorité ». La mécanique de l'aliénation, qui plongeait l'âme dans une relation déstructurante avec le réel, est désamorcée par la manifestation de l'Intelligible. En prenant forme dans un corps de chair le Principe permet à l'âme de rétablir en effet partiellement la double polarisation identitaire sur laquelle repose son équilibre ontologique : le Principe devient un objet de connaissance, il n'est plus exclu du champ de la conscience ; et le vrai lieu

²³⁹ *De mysteriis*, I, 2.

²⁴⁰ Idem

²⁴¹ R. Holte, *Béatitude et sagesse...*, pp. 323-324. Augustin restera fidèle à cette conception large et mystagogique du « sacramentum », puisqu'il emploiera le mot pour désigner à la fois le sacrement au sens moderne du mot (par exemple « sacramentum baptismi Christi », *De libero arbitrio* III, 23, 67 ; et plus largement « ritus sacramentorum », *De vera religione* 5, 9) et l'exégèse allégorique (Cf. *Confessions* VI, 5, 8).

²⁴² *Contra academicos* III, 19, 42 : « Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitus numquam ista ratio subtilissima reuocaret, nisi summus deus populari quadam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et resipiscere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent ».

du « soi », la partie supérieure de l'âme, peut être à nouveau partiellement investie : « excitatae animae redire in semet ipsas et resipiscere Patriam ». A ce titre, on peut, comme l'a fait R. Holte²⁴³, rapprocher la « fides » augustinienne de la *pistis* de Clément d'Alexandrie : la *pistis* permet la *prolepsis*, saisie indirecte de Dieu, connu obscurément comme dans un miroir²⁴⁴ ; mais connu en tant qu'objet distinct de soi et reconnu en tant que Principe de soi. La connaissance de soi en tant qu'être relatif dépendant d'un Principe qui n'est pas soi est la condition sine qua non d'une relation ordonnée avec le Réel.

Nous souscrivons pleinement à la démarche de R. Holte²⁴⁵, qui propose d'appliquer à l'interprétation du *De ordine* la conclusions du *De Magistro* :

Au sujet de toutes les réalités dont nous avons l'intelligence, ce n'est pas celui qui parle qui résonne au dehors, c'est la Vérité, qui préside intérieurement à l'esprit lui-même, et que nous consultons, avertis peut-être par les mots pour la consulter. Or celui que nous consultons est celui qui enseigne, le Christ dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur, c'est-à-dire la Sagesse de Dieu immuable et éternelle²⁴⁶.

Cette théorie de l'illumination est déjà esquissée en *De beata vita* 3, 17 et 4, 35. Le Christ, qui rend les hommes heureux en « demeurant parmi nous, ne cesse de nous présenter des plats (c'est-à-dire de la nourriture spirituelle, des connaissances), que nous « arrêtons de manger par faiblesse, satiété ou affairément » (3, 17). Si l'on se situe dans le cadre de la pratique religieuse traditionnelle, conçue, rappelons-le, comme un enseignement dont le rituel constitue le cadre, il faut dédoubler la fonction pédagogique de la Sagesse divine. En tant que Verbe divin, elle enseigne à la fois intérieurement et secrètement (4, 35²⁴⁷) ; et en tant que Verbe incarné, elle enseigne par la parole sensible et par des actes (les miracles). En *De ord.* II, 27), Augustin explique en effet que l'« autorité enseigne (« doceat ») sa puissance par ses actes, sa clémence par l'humilité, sa nature par l'instruction (« praeceptione »). Cet « enseignement » et cette « instruction » sont assurément ceux du Verbe incarné, restitués par les Evangiles. Or le rituel est expliqué à l'aide de cet enseignement, puisque, nous venons de le voir, les « mysteria » évoqués en *De ord.* II, 27 ne sont rien d'autre que « l'explication même des sacrements » à l'aide de l'Ecriture (Ambroise, *De misteriis*, I, 2). Les « mots » (« verba ») qui avertissent l'homme de revenir à l'intérieur, évoqués plus tard dans le *De magistro* sont, pour le fidèle suivant l'autorité, ceux de l'Ecriture ; « mots » que l'esprit pourra comprendre par le rayonnement intérieur du Verbe divin.

En résumé, on peut dire que les Ecritures sont des signes sensibles du Verbe intelligible, qui préside intérieurement à toute activité intellectuelle (*De beata vita* 4, 34) ; les « mots »

²⁴³ R. Holte, *Béatitude...* p. 317.

²⁴⁴ Idem p. 185 (voir *Stromate* II, 16, 3 ; VII, 57, 3).

²⁴⁵ Ibid, pp. 329-334

²⁴⁶ *De magistro* 11, 38 : « De uniuersis autem, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus ueritatem, uerbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei uirtus atque sempiterna sapientia [...] ».

²⁴⁷ *De beata vita* 4, 35 : « Hoc interioribus luminibus nostris iubar Sol ille secretus infundit. Huius est uerum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus, nihil que aliud etiam hoc apparet esse quam deum nulla degeneratione impediante perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est simul que est omnipotentissimus Deus ».

qu'elle contient (« verba ») sont autant de curseurs manifestes invitant l'esprit à dépasser l'Écriture pour s'unir au Verbe divin habitant dans « l'homme intérieur ». Étant donné que le rituel est pensé pour être le cadre privilégié dans lequel la Parole est déchiffrée, on peut en déduire que la pratique religieuse traditionnelle est conçue pour permettre à l'esprit de passer du signe du Verbe divin (l'Écriture), au Verbe divin lui-même. C'est un processus d'objectivation du Principe dont l'étape cruciale est pour le fidèle une sorte de retour en soi-même, dans la mesure où l'acte signifiant invite l'esprit à prendre connaissance puis à dépasser un signe extérieur (l'Écriture) pour s'en référer à la Sagesse elle-même, avec laquelle l'âme est en contact par delà l'intériorité. La dialectique repose sur un processus identique : l'âme est invitée à saisir d'abord les « ombres et les traces » du « nombre » dans le sensible, pour ensuite se comprendre en tant que « nombre » et enfin s'en référer au Nombre en soi, à Dieu²⁴⁸.

On peut alors comprendre pourquoi l'auteur du *De ordine* ne parle pas de deux voies du salut, mais bien d'une « double voie » : « Duplex enim est uia ». Premièrement parce que ces deux aspects de la « voie » sont un enseignement ayant le même objet, fondés l'un comme l'autre sur un processus de signification du Verbe divin. Deuxièmement parce qu'ils offrent, dans une certaine mesure, la possibilité d'un rétablissement de la double polarisation identitaire. Enfin, il s'agit de deux aspects d'une même « voie » parce que le dialecticien devra lui aussi fonder sa démarche sur le dévoilement des « mystères ». L'autorité ne s'efface pas devant la raison ; elle fonde sa démarche.

Le projet du *De ordine* surprend par son caractère ambitieux, mais aussi par sa grande cohérence. Émanant d'un jeune catéchumène qui avait découvert et adopté depuis peu - et à peu près en même temps - la philosophie des « platoniciens » et la religion de son enfance, on imagine mal qu'il ait pu, par les seules forces de son génie - pourtant bien réelles, nous le verrons par la suite - opérer lui-même, à partir de rien, une synthèse aussi aboutie, intégrant pleinement l'antique dialectique dans le cadre de la religion chrétienne sans la dénaturer. Ce projet s'inscrit nécessairement dans une tradition.

²⁴⁸ *De ord.* II, 43 : « In his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quas in se ipsa cogitando atque uolendo intuebatur uerissimas, in his autem, quae sentiuntur, umbras earum potius atque uestigia recalebat. Hic se multum erexit multum que praesumpsit, ausa est immortalem animam conprobare. Tractauit omnia diligenter, percepit prorsus se plurimum posse et quicquid posset numeris posse ».

II.4. Seconde approche de la question des sources : l'hypothèse alexandrine.

Rares sont les auteurs chrétiens qui nous ont laissé le témoignage d'un tel projet. Un nom pourtant s'impose avec une certaine évidence : Clément d'Alexandrie, qui propose dans les *Stromates* un projet similaire à celui du *De ordine*.

Aucun élément ne permet d'affirmer que le jeune Augustin ait pris connaissance de l'œuvre de Clément, directement ou non. Nous ne savons d'ailleurs pas si cette œuvre avait été traduite en latin. Nous n'avons pas de trace claire d'une influence directe sur les grandes figures du quatrième siècle. L'œuvre de Victorinus par exemple, pourtant si caractéristique par son éclectisme philosophique, n'y fait jamais référence directement. Au cours des deux siècles qui séparent les *Stromates* du *De ordine*, bien des choses avaient changé. Le « platonisme » sur lequel le dialecticien chrétien avait la possibilité et le devoir de s'appuyer n'offrait pas le même visage ; et l'Ecole d'Alexandrie, avait mauvaise presse auprès des théologiens. Nous ne souhaitons pas chercher à prouver qu'il existe une filiation directe – démarche illusoire –, mais plutôt à montrer que le projet d'Augustin s'inscrit dans une tradition ancienne d'éclectisme, dont Clément constitue pour nous une figure de référence, dans la mesure où il en est le représentant le plus ancien que nous connaissions, mais aussi et surtout parce qu'il est, avec Augustin, l'un des rares auteurs chrétiens ayant proposé un projet abouti, nous ayant été transmis, et ne laissant dans l'ombre aucun problème soulevé par l'éclectisme prôné par bon nombre d'auteurs de l'Antiquité.

On doit à Ragnar Holte d'avoir établi, le premier, des parallèles significatifs entre le projet éclectique du *De ordine* et le syncrétisme philosophique des *Stromates*²⁴⁹. Son travail a largement nourri les pages qui vont suivre. C'est pourtant une voie différente que nous souhaiterions suivre, en mettant en parallèles les textes eux-mêmes, de manière à montrer, avec peut-être d'avantage de précision, qu'il existe une flagrante similitude.

II.4.1. Le gnostique de Clément et le sage d'Augustin

Conformément à la tradition platonicienne, dans laquelle il s'inscrit, Clément considère que la connaissance est vitale pour l'âme, créature rationnelle²⁵⁰. La connaissance de son Principe, et connaissance de soi dans son rapport au Principe :

‘Connais’ dit le sage, « en vertu de quoi tu es né, de qui tu es l'image, quelle est ton affinité avec le divin, et autres sujets semblables »²⁵¹.

La connaissance est, pour ainsi dire, un perfectionnement de l'homme en tant qu'homme, car elle lui confère, par la science des choses divines, la plénitude de son caractère, de sa vie, et de sa raison, dans l'harmonie et l'accord raisonnable avec elle-même et avec le Logos [...] ²⁵².

²⁴⁹ *Béatitude et sagesse*, pp. 111-190 et surtout 177-190.

²⁵⁰ *Strom.* V, 63, 8. « Ignorer le Père, c'est la mort, comme aussi le connaître, c'est la vie éternelle, par la participation à la puissance de l'impérissable ».

²⁵¹ *Idem.* V, 23, 1.

²⁵² *Ibid.* VII, 55, 1

Quand [la connaissance] aboutit à l'amour, elle établit dès ici bas une relation d'amitié entre le sujet connaissant et l'objet connu. Et peut-être un tel homme possède-t-il dès ici bas par participation l'égalité avec les anges. En tout cas, après avoir atteint dans la chair la situation finale la plus éminente, il ne cesse de passer, comme il se doit à un état supérieur, et il se hâte vers la maison du Père pour atteindre la véritable demeure du Seigneur, à travers l'heptade sainte, afin d'y devenir, en quelque sorte, une lumière stable et demeurant dans son être propre, absolument immuable à tous égards »²⁵³. Le sage « se tient debout inébranlable » (*estanaï asaletos*) [...] ²⁵⁴.

Le gnostique est « convaincu que l'organisation du monde est excellente ; aussi est-il entièrement satisfait de ce qui arrive »²⁵⁵.

La mise en relation effective de l'âme avec son Principe s'opère par la contemplation du Logos divin et par la connaissance de soi. Cette mise en relation de sujet à objet conditionne la stabilité et la plénitude ontologique de l'âme, qui atteint à la fois l'accord avec ce qu'elle doit être et l'accord avec Dieu ; elle devient par la connaissance de l'image qu'elle est, le reflet ou le « porteur de Dieu »²⁵⁶. Cet « accord » est entretenu, conditionné par l'« amour », acte liant. Clément prend soin de préciser que cette union n'entraîne aucune forme d'identification²⁵⁷. Le sage peut donc, en cette vie, entretenir une relation d'ordre noétique avec Dieu, et loin de rejeter le monde, le comprendre en tant que création ordonnée²⁵⁸. Devenu par participation l'égal des anges, il peut jouir en cette vie d'une forme d'ipséité viable.

La notion d'accord avec soi-même et avec Dieu, l'état de plénitude et de stabilité ontologique qu'elle entraîne, dès cette vie, rappellent évidemment le schéma mis en place par Augustin et Licentius dans le début du second livre du *De ordine*²⁵⁹. Clément souligne comme Augustin la nécessité d'une double polarisation identitaire. L'importance de la notion d'amour pour l'établissement d'une relation de sujet à objet est soulignée par Augustin dans les *Soliloques* et dans le *De ordine*. La compréhension de l'ordre du monde et le dépassement du problème du mal sont les privilèges du « sage » selon Augustin²⁶⁰.

Le « gnostique » chrétien de Clément réalise, comme le « sage » d'Augustin et peut-être plus explicitement encore, l'idéal platonicien du « philosophe » :

C'est là que pour le gnostique culmine l'assimilation au Dieu sauveur, autant que le peut la nature humaine, s'il devient parfait, est-il dit, 'comme le Père qui est dans les cieux'²⁶¹

²⁵³ Ibid. VII, 57, 4.

²⁵⁴ Ibid. VII, 46, 7.

²⁵⁵ Ibid. VII, 46, 4.

²⁵⁶ Le gnostique est *theophoros*, ibid. VII, 82, 2.

²⁵⁷ Ibid. VII, 88, 5.

²⁵⁸ L'« heptade sainte » renvoie au récit de la Genèse et désigne probablement l'ensemble de la création, opérée en sept jours ; ce n'est pas le monde considéré de façon empirique qui est jugé excellent et utilisé par le gnostique pour parvenir jusqu'à la « maison du Seigneur », mais l'univers ordonné selon ce qui est relaté dans le récit biblique.

²⁵⁹ *De ord.* II, 6 : « immobilis et in se manens ». *De ord.* II, 5 : « Sapiens prorsus ipse cum Deo est nam et se ipsum intellegit sapiens ».

²⁶⁰ *De ord.* II, 25.

²⁶¹ *Strom.* VI, 104, 2.

Reprenant mots pour mots les termes utilisés par Platon dans le *Théétète*, Clément intègre pleinement l'idéal du *spoudaios* dans le cadre de la religion chrétienne, en faisant du « dieu » à imiter - évoqué par Platon - le Christ, le « Dieu sauveur ». Celui-ci est à la fois le protreptique (il exhorte, éveille), le médecin (il guérit), le pédagogue (il dispense un enseignement moral), et le maître de l'âme (il instruit)²⁶² ; quadruple fonction dont on trouve des échos assez nets dans le *De ordine*²⁶³.

II.4.2. Principe et fin de la vraie philosophie

En tant qu'objet, la « sagesse » que l'âme doit poursuivre est pour Clément le Fils de Dieu, terme de « l'amour de la sagesse »²⁶⁴. En tant qu'état, la « sagesse » est une connaissance objective « des choses divines et humaines »²⁶⁵, c'est-à-dire selon Clément, l'intelligence ou la compréhension de soi-même et de Dieu :

La connaissance et la compréhension ferme des intelligibles doivent être appelées sciences ; le travail de celles-ci, en ce qui concerne les choses divines, est d'examiner ce qu'est la Première cause, ce qu'est aussi celui 'par l'intermédiaire de qui tout a été fait et sans lequel rien n'a été fait' ; et encore ce que sont les choses divines en tant qu'elles pénètrent et en tant qu'elles contiennent [...]. 3. En ce qui concerne, en outre, les choses humaines, il s'agit de ce qu'est l'homme lui-même, de ce qui est conforme à sa nature, de ce qu'il en est pour lui de l'agir ou du pâtir, de ce que sont ses vertus et ses vices, de la questions des biens et des maux et des intermédiaires²⁶⁶.

Dieu est pour le gnostique un triple objet de connaissance, en tant qu'il est Père (« la Première cause »), Fils (« celui par qui tout a été fait »), Esprit (« il pénètre et contient toutes

²⁶² Pour cette quadruple fonction du Christ, voir *Pédagogue* I, 1, 3 et I, 3, 3 : « De même que les malades du corps ont besoin du médecin, pour ceux dont l'âme est faible il faut un pédagogue, pour qu'il guérisse nos passions : nous irons ensuite au maître qui nous guidera, en préparant notre âme à devenir pure pour accueillir la connaissance, et en la rendant capable de recevoir la révélation du Logos ». *Protrep.*, 111, 2 : « Si, en effet nous avons pour maître celui qui a rempli toutes choses des manifestations de sa sainte puissance, par la création, le salut et la bienfaisance, par ses lois, ses prophéties, et ses enseignements, ce maître désormais nous enseigne tout, et par le Logos le monde entier est devenu une Athènes et une Grèce ».

²⁶³ *En Strom.* VII, 8, 6, Clément définit en effet la fonction pédagogiques du Christ en des termes très proches de ceux utilisés par Augustin : « Ce n'est pas en effet ce qu'il était qui a été vu par ceux que la faiblesse de la chair rendait incapables de saisir, mais en assumant une chair sensible il est venu montrer ce qui était possible aux hommes par l'obéissance aux commandements ». *De ord.* II, 27 : « L'autorité qui doit se nommer divine est celle qui, non seulement dans des signes sensibles dépasse tout pouvoir humain, mais encore lui indique jusqu'où, en assumant l'homme même, elle s'est abaissée pour lui et qui ordonne de ne pas être la proie des sens, auquel ses miracles se font voir, mais de s'envoler vers l'intellect, en montrant ce dont celui-ci est capable, pourquoi il le fait et le peu de cas qu'il en fait ».

²⁶⁴ *Strom.* VI, 55, 2 : « Chez nous, on appelle 'philosophes' ceux qui sont épris de la Sagesse créatrice et éducatrice de l'univers, c'est-à-dire épris de la connaissance du Fils de Dieu, tandis que, chez les Grecs, il s'agit de ceux qui s'occupent des discours sur la vertu ».

²⁶⁵ *Strom.* VI, 54 2-3 : « La sagesse de son côté, est une connaissance solide des réalités divines et des réalités humaines, puisqu'elle est la sorte de saisie ferme et invariable qui embrasse le passé, le présent et l'avenir ; c'est elle que le Seigneur nous enseigne par sa venue et par les prophètes. Elle est effectivement invariable, transmise par un discours grâce à la volonté qui la rend totalement vraie, puisqu'elle a été connue par l'intermédiaire du Fils ».

²⁶⁶ *Strom.* VII, 17, 2

choses »). Selon Augustin, l'intelligence du mystère trinitaire constitue la « question sur Dieu », que la « vraie philosophie » a pour seule tâche d'enseigner²⁶⁷. D'autre part, l'évocation des Personnes divines est assez semblable chez nos deux auteurs²⁶⁸.

Bien que Clément ne fasse pas intervenir dans ce texte le problème de l'immortalité, on peut dire que la réflexion sur les « choses humaines » est assez semblable à la « question de l'âme » telle qu'elle est formulée dans le *De ordine*. Il s'agit, pour Clément comme pour Augustin, de comprendre sa « nature », et son mode de fonctionnement. La principale différence entre les deux exposés tient à l'importance accordée par Augustin à la prise de conscience de soi en tant qu'être spécifique²⁶⁹ ; mais Clément lui accorde la même importance ailleurs²⁷⁰.

Cette double connaissance – de soi et de Dieu –, en quoi consiste la « philosophie » véritable, suppose la foi. Elle est pour Clément « la base de la vérité »²⁷¹, le socle sur lequel toute démarche rationnelle doit se fonder. La philosophie telle qu'elle est présentée dans les *Stromates* n'est pas en effet une activité purement spéculative, mais consiste essentiellement en une explication « scientifique » des données de la foi ; elle ne se limite pas, par conséquent, à la rationalisation des « mystères », qui reste le seul moyen de parvenir à la contemplation du Principe²⁷². Le Christ maître apparaît dès lors comme le fondement de la démarche philosophique dans la mesure où son enseignement livre la clef des « prophéties », et plus largement des Ecritures, que la philosophie a pour fonction de dévoiler²⁷³. Seule la « philosophie chrétienne » est vraie. Elle peut seule être une voie de salut, dans la mesure où, par son discours, la Sagesse elle-même éduque le « gnostique » et l'enseigne sur la nature de Dieu »²⁷⁴. Augustin se situera de fait dans la tradition dont Clément constitue pour nous un témoin privilégié en donnant à la « vera et germana philosophia » pour *seul et unique* but de permettre la compréhension des « mysteria », au nombre desquels il faut compter l'Incarnation²⁷⁵.

²⁶⁷ *De ord.* II, 16 : « [...] uera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantus in eo maneat intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit ».

²⁶⁸ On peut comparer ce passage de Clément avec *De ord.* II, 26 : « [...] et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit, et quid intellectus, in quo uniuersa sunt - uel ipse potius uniuersa - et quid praeter uniuersa uniuersorum principium » ; et *De ord.* II, 16 : « [...] quod sit omnium rerum principium sine principio quantus que in eo maneat intellectus quid ue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit ».

²⁶⁹ *De ord.* II, 17 : « Anima uero unde originem ducat quidue hic agat, quantum agat a deo, quid habeat proprium, quod alternat in utramque naturam, quatenus moriatur et quomodo immortalis probetur ».

²⁷⁰ La relation de l'âme à Dieu est évoquée par exemple en *Strom.* V, 23, 1 : « 'Connais' dit le sage, « en vertu de quoi tu es né, de qui tu es l'image, quelle est ton affinité avec le divin, et autres sujets semblables' ».

²⁷¹ *Strom.* II, 31, 3

²⁷² *Strom.* II, 48, 1 : « Si la gnose des gens qui se croient sages –hérétiques, barbares, ou philosophes grecs- est, selon l'Apôtre, une gnose qui enfle, elle apparaît au contraire disposée à croire, cette gnose dont on peut dire qu'elle est une démonstration scientifique des vérités transmises par la vraie philosophie ».

²⁷³ *Strom.* II 52, 3 : « La prophétie, à son tour, est une pré-gnose, et la gnose est l'intelligence de la prophétie »

²⁷⁴ *Strom.* V, 87, 1 : « il faut, pour être sauvé, avoir appris du Christ la Vérité ». Id. VII, 6, 1 : le Christ est « le maître qui éduque par des mystères le gnostique ». *Strom.* II, 48, 3 : « Et n'est-il pas probable que, seule, la démonstration que nous faisons est vraie, puisqu'elle vient des Saintes Ecritures, des Saintes Lettres et de la sagesse que l'Apôtre appelle 'enseignée par Dieu' ? ».

²⁷⁵ *De ord.* II, 16 : « Nullumque aliud habet negotium ».

Le lien instauré par Clément entre la foi et la raison offre de nombreux points communs avec l'exposé du *De ordine*. La *pistis* n'est pas en effet pour nos deux auteurs une croyance non rationnelle. Si la foi dans le Christ sauve, c'est parce qu'elle est d'abord un enseignement adapté à la condition de l'âme ; elle est une forme concise de connaissance rationnelle, une prévisualisation anticipée de Dieu²⁷⁶, par lequel l'âme trouve un équilibre minimal. La « gnose » est, quant à elle, le développement de cette connaissance minimale, poussée jusqu'à la compréhension réelle des « choses divines et humaines »²⁷⁷, et par conséquent à la vision effective du principe engendrant l'accord de l'âme avec elle-même et avec Dieu. Si bien que l'on peut parler d'une double voie du salut, dont le Christ est la clef et que seul le « gnostique » empruntera jusqu'à son terme.

La Sagesse n'est pas simplement le terme du mouvement noétique de l'âme ; elle en est aussi le moyen, pour Clément comme pour Augustin. Elle l'est d'abord en tant que Verbe incarné enseignant la « voie » par son témoignage²⁷⁸ ; il l'est également en tant que Logos immuable enseignant l'âme intérieurement²⁷⁹. Elle l'est enfin en tant qu'Esprit saint, dont le rayonnement permet à l'âme de passer de la foi en Dieu à la vision effective du Logos²⁸⁰. Enfin, l'objet final de la connaissance reste pour Clément « le Fils » ; l'Esprit est moyen et le Père demeure l'« Inconnaissable », l'« abîme »²⁸¹. Dieu est donc pensée comme un triple objet dont la nature suscite un processus de connaissance comparable en tout point avec celui évoqué par Augustin en *De beata vita* 4, 35 : l'Esprit appelle, illumine, mène à la vision du Logos, par le biais duquel le Père est connu sans être vu par l'intelligence. On peut aller jusqu'à dire que ce que Victorinus nommait le « mystère de la vie » et le « mystère de la connaissance » - dont Augustin s'est vraisemblablement inspiré - était déjà développé par Clément. Certes l'Alexandrin bâtit son discours à l'aide d'un vocabulaire et de références

²⁷⁶ « Prolepsis ». Voir *Stromate* II, 16, 3 ; VII, 57, 3.

²⁷⁷ *Strom.* VII, 57, 3 : « la foi est donc la connaissance abrégée, pour ainsi dire, de l'indispensable, et la connaissance est la démonstration ferme et assurée des doctrines reçues par la foi ; elle est édifiée sur la foi grâce à l'enseignement du Seigneur, amenant à la certitude inébranlable et à la compréhension scientifique ». Voir le développement dans son ensemble (*Strom.* VII, 55, 1 – 66, 1), et le commentaire qu'en a donné J. Moingt, « La gnose de Clément d'Alexandrie dans son rapport avec la foi et la philosophie », *Recherche de Science religieuse*, 2 (1950), tome XXXVII, pp. 195-251.

²⁷⁸ *Pédagogue* II, 6 : « quant à la pédagogie de Dieu, c'est l'indication de la route droite de la vérité en vue de la contemplation de Dieu ». *Strom.* VII, 6, 1 : « Tel est le maître qui éduque par des mystères le gnostique ». Les mystères désignent probablement les Ecritures.

²⁷⁹ *Proptrep.* 75, 1 : « Faire ou dire quelque chose sans le Logos de vérité, c'est tout comme marcher sans pieds ». *Protrep.* , 111, 2 : « [...] ce maître désormais nous enseigne tout [...] ».

²⁸⁰ *Strom.* VI, 104, 1 : « De même que Moïse, par l'effet de sa conduite juste et de sa conversation intime avec Dieu qui lui parlait, se mit à avoir sur le visage une coloration éclatante de gloire, de même l'âme juste, grâce à une puissance divine de bonté mise en contact avec elle par une visite, par la prophétie et par l'activité de gouvernement, reçoit l'impression d'une sorte d'éclat intellectuel semblable à la chaleur du soleil, un magnifique sceau de justice, une lumière unie à l'âme par un amour continu, porteur de Dieu et porté par lui ». Cette visite de l'Esprit est évoquée plus loin, VI, 155, 4 : « ce qui est particulier, réellement seigneurial et souverain, ce que le croyant reçoit par surcroît après sa foi solide, c'est l'Esprit saint qui le visite ».

²⁸¹ *Strom.* V, 71, 5 : le Père « peut seulement être connu par l'effet de la puissance qui vient de Lui. Car l'objet de la recherche est sans forme et invisible, et la grâce de la connaissance vient de Dieu par le Fils ». V, 82, 4 : « c'est par grâce divine et par le Logos seul qui vient de Dieu qu'on peut concevoir l'Inconnu »

bibliques qui lui sont propres, mais il propose une économie du salut en définitive assez proche de celle qu'ont développée après lui nos deux auteurs latins²⁸².

II. 4. 3. « Philosophie grecque » et christianisme

Comme plus tard Augustin, Clément distinguait plusieurs types de « philosophies ». Une première distinction oppose la « philosophie grecque » à la « philosophie barbare »²⁸³. Clément entend par « barbare » l'enseignement transmis par Dieu à Moïse dévoilé par l'avènement du Christ maître. La « philosophie » étant pour Clément l'aspiration à la Sagesse divine, le véritable « philosophe de Dieu » est celui qui, après la mort, prend place parmi les anges et jouit de la vision qu'il a poursuivie au cours de son existence terrestre en se soumettant à l'autorité du Christ²⁸⁴. Ayant la Sagesse elle-même comme principe et comme fin, la « philosophie barbare » est « invariable », « totalement » ou « parfaitement vraie »²⁸⁵. Ce caractère d'absolue vérité de la sagesse, issue de l'activité philosophique, tient au fait qu'elle n'est pas le fruit d'une élaboration intellectuelle. Elle est transmise par le Christ lui-même et demeure la récompense de la foi en son enseignement²⁸⁶. Elle est en cela comparable à la « vera et germana philosophia » ou à la « verrissimae philosophiae disciplina » d'Augustin²⁸⁷.

La réalité désignée par le terme « philosophie grecque » est plus complexe au premier abord:

J'appelle philosophie non la doctrine des stoïciens, de Platon, d'Epicure ou d'Aristote, mais tout ce qui, dans chacune de ces doctrines, a été bien dit et enseigne la justice ainsi que la sagesse et la piété²⁸⁸

Tout ce qui a été dit de juste par ces hommes, auxquels il faut ajouter bien des poètes grecs²⁸⁹, est réuni en un vaste ensemble d'idées dont le dénominateur commun est une certaine parenté

²⁸² La vie et l'enseignement du Christ, médecin et Pédagogue, ont pour Clément une fonction similaire à celle que lui attribuait Victorinus (voir p.128-129). Clément déclare en effet : « [l'homme doit, renonçant à tout, étant encore vivant, 'porter le signe' [du Christ], 'porter avec soi la mort' ; c'est cela vivre en homme de connaissance libre de la chair ; c'est par cela que la gnose est une mort selon la raison, qui éloigne et retire l'âme des passions et la conduit vers la vie du bien agir » (trad. J. Moingt, Art. cité, p. 210). Mais ce mystère de la vivification par la mort de l'âme aux passions n'est pour Clément que le début du processus de reformation. Le passage de la « pistis » à la « gnosis » s'opère au travers de l'« hebdomade sainte » évoquée dans la Genèse, symbole pour Clément de l'illumination de l'âme lors de son itinéraire terrestre. Cette illumination permet à l'âme de dépasser le Jésus historique et de s'unir au Logos par l'action de l'« Esprit du Seigneur », qui est le rayonnement de la « lumière du Christ ». Ainsi l'Esprit rend effective l'œuvre pédagogique du Christ historique (*Strom.* VI, 138, 1 ss, Voir J. Moingt, Art. cité. pp. 234-244) ; cette seconde étape, passage de la foi à la vision, rappelle ce que Victorinus nommait le « mystère de la connaissance ».

²⁸³ C'est tout l'enjeu des *Stromates* V et VI

²⁸⁴ *Strom.* VI, 107, 2 – 108, 1.

²⁸⁵ *Strom.* VI, 54, 3 : « Elle est effectivement invariable, transmise par un discours grâce à la volonté qui la rend totalement vraie, puisqu'elle a été connue par l'intermédiaire du Fils ».

²⁸⁶ *Strom.* VII, 55, 4-6.

²⁸⁷ *De ord.* II, 16, *Contra ac.* III, 42.

²⁸⁸ *Strom.* I, 37, 1

avec l'enseignement biblique, que cette parenté soit formelle ou doctrinale. Les principaux points qui ressortent de cette confrontation sont les mêmes que ceux mis en relief par l'auteur du *Contra academicos* : le caractère mystérieux de l'enseignement des philosophes, qui procèdent souvent par images, comme les prophètes, de manière à le préserver de la foule ignorante, ou impure²⁹⁰. Au plan des idées, Clément insiste sur la doctrine des deux mondes, commune au christianisme et à bons nombres d'Anciens²⁹¹. Il n'est donc pas étonnant de voir deux noms occuper une place centrale dans cette vaste histoire de la pensée grecque :

D'une manière générale Pythagore et ses disciples sont, avec Platon, de tous les philosophes grecs, ceux qui ont fréquenté le plus assidûment le Législateur, comme on peut le déduire de leur doctrine. Et 'par un avertissement divinatoire infaillible' (Platon, *Lois* VII, 792 d 3), non sans l'aide divine, ils se sont accordés pour saisir dans certaines paroles des prophètes la Vérité, partiellement et sous certains aspects, et l'ont honoré d'appellations qui ne manquent pas de clarté et qui ne s'écartent pas de l'indication du sens réel ; ils avaient reçu un reflet de la familiarité avec la Vérité. 5 Ainsi la philosophie grecque ressemble à la lumière de la mèche, que les hommes allument 'en dérobant par art la lumière du soleil'. 6 Mais une fois le Logos proclamé, cette lumière sainte a donné tout son éclat. Au surplus, le larcin n'est expédient que dans les maisons, de nuit, mais de jour c'est le feu qui resplendit, et la nuit entière est illuminée par ce puissant soleil de la lumière intelligible²⁹²

La *bonne* « philosophie grecque » est donc principalement celle de Platon et des pythagoriciens, réunis indistinctement en un même ensemble. Elle s'oppose à la philosophie matérialiste, qui nie l'œuvre de la Providence et l'existence de la Sagesse divine ; celle-là seule est condamnée par Paul et taxée de « philosophie de ce monde »²⁹³.

Clément prend donc, au premier abord, plus de liberté qu'Augustin à l'égard de la philosophie non chrétienne, en ne limitant pas, dans un premier temps, son effort d'intégration à une doctrine particulière - le platonisme. Il existe pour lui une philosophie de tradition proprement divine, qui ne se limite pas à Platon, et dont la caractéristique essentielle est de reconnaître l'œuvre de la Providence dans le monde²⁹⁴. Mais en définitive, ce sont bien Platon et Pythagore qui se trouvent placés de fait au rang d'hommes inspirés par Dieu. Ils ont été, bien plus que les autres « philosophes », illuminés par une Providence qui veut le salut de

²⁸⁹ Homère, Thespis, Pindare, Cléanthe, les *Orphiques*, Cratinos le jeune sont cités dans le cinquième *Stromate*. Voir par exemple V, 45-48

²⁹⁰ Ce parallèle est l'objet d'une bonne partie du cinquième *Stromate*. Par exemple, *Strom.* V, 21, 4 : « Ainsi l'on peut dire que tous ceux, Barbares et Grecs, qui ont traité de la divinité, ont occulté les principes des choses et ont transmis la Vérité par des énigmes et des symboles, par des allégories et des métaphores » ; diverses raisons en sont invoquées par Clément, et principalement la nécessité de ne pas livrer le cœur de l'enseignement à des âmes impures (V, 19, 3 ; V, 57, 2-3). On retrouve cette idée dans le récit de l'histoire de la philosophie (*Contra academicos*, III, 38 et sv.) : les philosophes ont dû cacher le vrai sens de la doctrine après la mort de Platon, et l'ont transmise « comme des mystères » ; ainsi serait né le scepticisme de la Nouvelle Académie.

²⁹¹ *Strom.* VI, 94, 4 « La philosophie barbare, connaît, elle aussi, le monde intelligible et le monde sensible, l'un archétype, l'autre image de ce qu'on appelle le modèle ». Formule proche en *Contra academicos* III, 38.

²⁹² *Strom.* V, 29, 3-4

²⁹³ *Strom.* I, 50, 1 : « par ces mots [Paul, Col. II, 8] ne blâme pas la philosophie, mais seulement celle d'Epicure, mentionnée encore par Paul [...], celle qui supprime la Providence et divinise le plaisir ; et aussi toute la philosophie qui honore trop les éléments sans placer au dessus d'eux leur cause créatrice, sans concevoir l'idée du Démon »

²⁹⁴ *Strom.* I, 52, 2.

tous : des Grecs, éclairés par le biais de la « philosophie », comme des Juifs, à qui la Loi a été confiée²⁹⁵. La « philosophie grecque », comme la Loi, a donc été donnée par Dieu, « afin de les disposer à écouter l'annonce » faite par le Christ²⁹⁶ ; mais elle a aussi été donnée comme un « propédeutique à la perfection », comme un outil destiné à fonder un comportement religieux chrétien²⁹⁷.

Clément adopte ainsi deux points de vue différents à l'égard de l'héritage platonicien. Il met en garde son lecteur en relativisant la portée de la « philosophie » : volée par les hommes, elle est une lueur insignifiante comparée au « soleil » qu'est le Christ. Les philosophes grecs n'ont connu Dieu qu'imparfaitement et leur enseignement n'a que peu de valeur comparé à celui des Evangiles. Paradoxalement, les Grecs ont péché par orgueil en s'érigeant en maître les uns des autres²⁹⁸, tout en sacrifiant à l'idolâtrie²⁹⁹. Adorant Dieu de façon impie, il est logique qu'ils ne l'aient connu qu'imparfaitement³⁰⁰. Mais d'un autre côté, Clément, comme Augustin, accorde à la « philosophie grecque » une valeur proprement *numineuse*, en lui attribuant une origine divine, et en en faisant le moyen privilégié permettant au chrétien d'actualiser le lien noétique qui l'unit à son Principe, réalisant l'idéal platonicien du sage en goûtant à la « gloire » promise par les Ecritures³⁰¹. Le but de l'Alexandrin n'est donc pas de discréditer l'enseignement des « philosophes Grecs », mais au contraire de le réhabiliter aux yeux des croyants en l'intégrant pleinement dans le cadre de la religion chrétienne³⁰². Si cette intégration implique une part importante de relativisation, elle fait d'une « philosophie » reposant pour une grande part sur des éléments platoniciens et pythagoriciens le seul moyen permettant à l'âme de s'unir en cette vie à son Principe.

²⁹⁵ *Strom.* VII, 11, 1 : « Le Seigneur a donné les commandements, les premiers et les seconds, en les puisant à une seule source, sans laisser les hommes antérieurs à la Loi privés de la Loi, ni non plus lâcher les rênes de la rétivité de ceux qui n'entendaient pas la philosophie barbare. 2. En fournissant aux uns les commandements, aux autres la philosophie, il a enfermé l'incroyance jusqu'au temps de sa présence, où tout homme qui n'a pas cru est inexcusable. Il conduit en effet à partir de l'une et l'autre progression, grecque et barbare, vers la perfection qui s'obtient par la foi. 3. Mais si l'un des Grecs, sautant le premier degré, la philosophie grecque, s'est élancé tout droit vers l'enseignement véritable, il a gagné le concours du disque, si ignorant soit-il, car il a choisi le raccourci du salut qui par la foi mène à la perfection »

²⁹⁶ *Strom.* I, 1 : « C'est au bon moment que la Loi et les Prophètes ont été données aux barbares et la philosophie aux Grecs pour les disposer à écouter l'annonce ».

²⁹⁷ *Strom.* VI, 153, 1. « Il n'est pas étrange que la philosophie aussi ait été donnée par la Providence comme propédeutique à la perfection apportée par le Christ, à condition qu'elle n'ait pas honte de se faire disciple de la connaissance barbare pour progresser vers la Vérité »

²⁹⁸ *Strom.* VI, 56, 2 : l'amour propre est la cause de tous les péchés. Id. VI, 58, 2-3 : Sans le Christ maître, qui sert d'anse (*labê*) à la philosophie, l'homme sombre dans l'orgueil : « l'amour propre des Grecs proclame que leurs maîtres n'ont été que des hommes »

²⁹⁹ *Strom.* VI, 39, 1

³⁰⁰ *Strom.* VI, 40, 1 : « ils adorent Dieu de façon imparfaite car ils ne connaissent pas l'enseignement du Christ ».

³⁰¹ Ce double aspect apparaît assez clairement dans ce texte, *Strom.* VII, 6, 1 : « Tel est le maître qui éduque par des mystères le gnostique [...] c'est de lui que procède la Providence, à la fois pour l'individu, pour la communauté et pour l'univers. [...] 4. C'est lui qui donne aux Grecs la philosophie par l'intermédiaire des anges inférieurs ; car les anges ont été répartis entre les peuples par une décision divine et ancienne. Mais la 'portion du Seigneur', c'est la gloire des croyants ».

³⁰² *Strom.* I, 18, 4 : « Je le montrerai tout au long de mes *Stromates* en faisant pressentir que la philosophie est aussi en quelque sorte une œuvre de la Providence divine ».

II.4.4. La « dialectique » platonicienne, fondement d'une « gnose » chrétienne

On trouve dans le cinquième *Stromate* l'un des rares passages dans lequel Clément décrit l'ensemble du processus dialectique :

Ce n'est pas sans raison que les mystères commencent chez les Grecs par des rites purificateurs, comme chez les barbares par le bain. Ensuite ce sont les petits mystères qui ont pour fonction d'enseigner et de préparer à ce qui doit suivre, puis les grands mystères, qui concernent l'ensemble des choses, où il ne reste plus à apprendre mais à contempler et à comprendre la nature et les réalités. Nous obtiendrons le mode cathartique par la confession et le mode époptique par la contemplation et par la voie de l'analyse, en progressant vers l'intellection première ; par l'analyse, en partant des objets subordonnés à ce mode, nous pouvons d'abord abstraire les qualités physiques du corps, puis nous retranchons l'extension en profondeur, ensuite en largeur, et encore en profondeur ; ce qui reste est un point, une monade pour ainsi dire ayant une position ; si l'on retranche cette position, on a l'intellection de la monade. Si donc, enlevant tous les attributs des corps et de ce qu'on appelle les incorporels, nous nous lançons vers la grandeur du Christ et que de là nous nous avançons par la sainteté vers l'abîme, nous nous approcherions en quelque manière de l'intellection du Tout-puissant, reconnaissant non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. [...] Non la cause première n'est pas dans un lieu [...] c'est pourquoi Moïse dit : « manifeste-toi à moi ; de la façon la plus claire il signifie ainsi indirectement que Dieu ne peut être ni enseigné ni dit par les hommes, mais qu'il peut seulement être connu par l'effet de la puissance qui vient de Lui. Car l'objet de la recherche est sans forme et invisible, et la grâce de la connaissance vient de Dieu par le Fils³⁰³.

Ce qui correspond chez les chrétiens aux « petits mystères » des Grecs sont pour Clément, d'une part un « premier exposé de foi à partir de l'Écriture »³⁰⁴, et d'autre part la pratique des disciplines libérales³⁰⁵. Ces « petits mystères » sont aussi, probablement, le baptême, évoqué par le rituel du « bain ». Enseignement de l'Écriture dans le cadre de la catéchèse baptismale, et disciplines libérales ont donc une fonction préparatoire, c'est-à-dire purificatrice, pour Clément comme pour Augustin³⁰⁶.

Les disciplines libérales constituant les « petits mystères » sont probablement la musique, la géométrie, l'arithmétique et l'astronomie évoquées en *Strom.* I, 15, 1 ss. et IV, 3, 1 ss. Augustin ajoute trois disciplines à la liste de Clément, dont la dialectique, absente du texte que nous commentons. Mais cette dernière est pourtant implicitement au cœur de ce texte: en pratiquant les disciplines préparatoires, l'homme doit apprendre à distinguer les choses, à comprendre leurs définitions et à établir des points de contact entre elles³⁰⁷. « Définir, distinguer et réunir » sont pour Augustin, nous le verrons, les trois points à partir desquels

³⁰³ *Strom.* V, 70, 7 / 71, 5. Traduction A. Le Boulluec, S.C vol.V tome 1, pp. 143-145.

³⁰⁴ A. Le Boulluec, commentaire du paragraphe 71, S.C. 279 tome 2, p. 242.

³⁰⁵ L. Rizzerio, « L'accès à la transcendance chez Clément d'Alexandrie », p ; 160, 162. Clément met l'accent sur la nécessité de pratiquer les disciplines préparatoires en *Strom.* I, 15, 1 ss. / IV, 3, 1, ss.

³⁰⁶ Augustin fait lui aussi de l'initiation aux « mystères » chrétiens et de la foi en l'autorité du Christ une nécessité pour le « philosophe »; les « sciences », comme l'initiation aux « mystères » (*De ord.* II, 27), « purifient et cultivent l'esprit », le rendant « capables de recevoir les divines semences » (*De ord.* I, 4 : « [Eruditio] qua purgatur et excolitur animus nullo modo ante idoneus, cui diuina semina committantur »).

³⁰⁷ L. Rizzerio, art. cit., p. 162. Cette triple définition de l'enseignement préparatoire est donnée en *Strom.* VI, 80, 1, et sv.

s'organise l'enseignement préliminaire³⁰⁸, et c'est à l'aide de notions similaires qu'il définit l'activité « dialectique » dans le *De ordine*, en tant qu'elle est d'abord une activité préparatoire³⁰⁹.

Le mouvement dialectique, « gymnastique » de l'esprit, est pour Clément une activité anagogique permettant à l'esprit de se mettre progressivement en relation avec les « intelligibles » et, par là même, d'amorcer ce qu'il faut bien appeler un processus de retour en soi-même. L'âme réactive en effet son propre « feu » intellectuel, ce qui lui permettra, à terme, une mise en relation avec la Vérité, objet intelligible s'il en est³¹⁰. Ce processus de retour en soi-même par l'activité discursive est en cela comparable à celui évoqué par Augustin.

Le véritable champ de la philosophie ne s'ouvre qu'au terme de cette activité préparatoire ; la « philosophie » reste par définition, pour Clément comme pour Augustin, une activité théorétique ayant Dieu lui-même objet³¹¹, mais aussi l'âme. La question de l'âme doit en effet, selon nous, être comptée au nombre des *képhalaïa*, ces « thèmes principaux » ou questions fondamentales dont la résolution constitue le cœur de l'activité du « gnostique ». Ces questions visent à l'intelligence des « mystères »³¹², dont le problème de l'âme ne semble pas faire partie à première vue ; mais ce problème est clairement situé par Clément au cœur de la « philosophie »³¹³. L'ordre que nous laisse entrevoir les *Stromates* serait donc comparable à l'« ordo sapientiae », dans la mesure où la connaissance de soi, qu'il faut bien situer quelque part dans l'activité philosophique, telle qu'il la définit lui-même, ouvrirait le mode « époptique ». L'esprit passerait donc de la purification morale (mode « cathartique » par la « confession » du Christ et par le baptême) et intellectuelle (par la pratique des disciplines), à la connaissance de soi en tant qu'être intellectuel, puis, en dernier lieu, à la contemplation de Dieu.

³⁰⁸ *De ordine* II, 38.

³⁰⁹ Idem : « Distingere », « notare », « digere », « prodere ».

³¹⁰ *Strom.* I, 33, 1 : « La gymnastique de l'esprit, c'est de percevoir les notions intelligibles. Or elles sont de trois natures, selon qu'on les considère selon le nombre, la grandeur, ou leur existence abstraite [...] 2. La donnée logique issue des démonstrations, produit dans l'âme de celui qui suit bien la chaîne, une foi si vigoureuse qu'elle ne lui permet pas d'imaginer que l'objet démontré puisse être autre qu'il n'est [...] 3. Dans ces études, l'âme est purifiée des impressions sensibles, son feu est ravivé, de façon qu'elle puisse un jour ou l'autre pénétrer jusqu'à la Vérité »

³¹¹ *Strom.* I, 93, 4 : « La philosophie n'est pas dans la géométrie, qui comporte des postulats et des hypothèses, ni dans la musique, qui ne procède que par approximation [...], elle est dans la science du Bien en lui-même et dans la Vérité en elle-même ; et les sciences susdites sont différentes du Bien, et seulement des voies d'accès au Bien »

³¹² *Strom.* VII, 27, 6 : « nous disons qu'il faut d'abord purifier l'âme des opinions viles et perverses grâce à la raison droite, et alors seulement elles peuvent se tourner vers la mémorisation des thèmes principaux ('*képhalaïa*') ; on juge bon en effet, avant l'enseignement des mystères, d'appliquer des rites de purification à ceux qui vont être initiés ; car ils doivent renoncer à la doctrine athée pour se tourner vers l'enseignement véritable »

³¹³ *Strom.* VII, 17, 2 : La connaissance et la compréhension ferme des intelligibles, on sera dans l'obligation de les appeler sciences ; le travail de celles-ci, en ce qui concerne les choses divines, est d'examiner ce qu'est la première cause, ce qu'est aussi celui 'par l'intermédiaire de qui tout a été fait et sans lequel rien n'a été fait' ; et encore ce que sont les choses divines en tant qu'elles pénètrent et en tant qu'elle contiennent [...]. 3. En ce qui concerne, en outre, les choses humaines, il s'agit de ce qu'est l'homme lui-même, de ce qui est conforme à sa nature, de ce qu'il en est pour lui de l'agir ou du pâtir, de ce que sont ses vertus et ses vices, de la questions des biens et des maux et des intermédiaires ».

Ce mode « époptique » s'obtient par l'exercice de la géométrie. La dialectique, non plus considérée comme une activité préparatoire, mais comme une activité théorétique, est explicitement absente du passage que nous commentons ; mais elle est définie ailleurs par Clément comme une science menant à la contemplation de l'Intelligible³¹⁴, et l'on peut dire que la géométrie, telle qu'elle est présentée dans ce texte, ressortit de la démarche dialectique telle que Platon l'a définie³¹⁵.

La géométrie, dont il est question dans notre texte, sert de base à un mouvement anagogique particulier, permettant à l'esprit de passer d'une figure géométrique à la « Monade ». S'inscrivant dans la tradition platonicienne et néopythagoricienne³¹⁶, Clément conçoit le Principe comme une unité à deux niveaux. Certes, Dieu est unique, il est l'Un³¹⁷. Mais cette unité est double. Elle est d'abord l'Unité absolument simple des mathématiciens, identifiée au Père ; elle échappe alors à l'Intelligence. Mais Dieu est aussi l'unité dérivée ayant une certaine position ; cette dernière est la « monade » identifiée au Logos, est principe de tous les nombres³¹⁸. Etant à la fois pleinement Dieu et l'unité dérivée de Dieu, principe des nombres et Exemple des êtres, le Christ-Logos ressortit du genre de l'Etre, et peut, à ce titre, être l'objet d'une analyse à caractère géométrique, inspirée de la méthode néopythagoricienne³¹⁹. Laura Rizzerio propose en effet de voir dans l'expression « grandeur » du Christ (*mégéthos*) l'équivalent du genre de l'Etre, qui domine les autres genres du *Sophiste*³²⁰. Constituant cette « unité seconde » contenant et dominant tous les autres genres, le Christ-Logos serait cette entité déterminée, cet « espace géométrique » sans dimension spatiale permettant à l'âme d'être mise en relation avec l'Unité absolue qu'est le Père. Le Logos est ainsi l'objet ultime de l'intellection, le mouvement dialectique doit se poursuivre par une tension anoétique vers l'Unité primordiale, le Père, le « Tout-puissant ». L'âme doit concevoir cette Unité absolue comme dépourvue de tous les attributs traditionnels des genres premiers :

Si donc, enlevant tous les attributs des corps et de ce qu'on appelle les incorporels, nous nous lançons vers la grandeur du Christ et que de là nous nous avançons par la sainteté vers l'abîme, nous nous approcherions en quelque manière de l'intellection du Tout-puissant, reconnaissant non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Figure, mouvement, repos, droite, gauche du Père de tous les êtres, il ne faut pas du tout en

³¹⁴ *Strom.* I, 177 : « Cette dialectique est une capacité de distinction des réalités intelligibles », 1 ss. Traduction de L. Rizzerio, « L'accès à la transcendance.... », p. 172. *Strom.* I, 179, 3 : « il faut aborder [l'Etre] muni de science dialectique, le plus que nous pouvons, pour y dépister la suite de l'enseignement divin ».

³¹⁵ la dialectique doit, selon Platon permettre à l'âme, d'atteindre « l'essence du Bien », « par la seule intelligence » (*Rep.* VII, 532, a). La géométrie participe de cette même démarche, puisqu'elle doit « faire voir plus facilement l'Idée du Bien » (Idem. 526, e.)

³¹⁶ L. Rizzerio, art. cit. pp. 167-170.

³¹⁷ Clément insiste sur l'unité de la substance divine, en réaction au gnosticisme (*Strom.* II, 98, 1-3 et IV, 91, 1-92).

³¹⁸ L. Rizzerio, art. cit. , p. 165.

³¹⁹ Il s'agit de parvenir au point à partir d'une figure solide, en enlevant à chaque étape une dimension : en ôtant la « profondeur » on parvient à la figure plane ; en lui enlevant la « largeur », on obtient la ligne ; en ôtant la « longueur », le point, figure géométrique sans dimension et dotée seulement d'une « position ». Un procédé similaire est décrit par Sextus Empiricus et qualifié par lui de « pythagoricien » (*Adv. Math.* X, 258-262). D'après L. Rizzerio, art. cit., Clément serait redevable de cette tradition néopythagoricienne.

³²⁰ Idem, pp. 172-173.

concevoir l'idée, même si cela est écrit [...] Non la cause première n'est pas dans un lieu, elle est au dessus du temps, du nom et de l'intellection³²¹.

La vie divine, que préfigure l'activité dialectique, se fonde sur l'intellection permanente du Christ, qui rend possible la relation avec le « Tout-puissant ». Ce parcours rappelle trait pour trait celui du « sage » du *De ordine*. Augustin accorde en effet à la « dialectique » et à la « science des nombres » une fonction comparable, et conçoit la perfection de l'âme selon des modalités similaires. La « science des nombres » doit permettre à la « raison » humaine de saisir l'« unité » dans les nombres³²², et, à terme, d'atteindre le « Nombre en soi », qui est le Fils de Dieu³²³. L'âme doit donc atteindre un principe comparable à la « Monade » de Clément, puisqu'il est le « principe unique, simple, vrai et certain de tout ce qui est dispersé »³²⁴. Unité dérivée du « Summus Modus » qu'est le Père, le Nombre en soi permet à l'âme d'être « connectée » à la Source de l'être. Nous avons vu en effet que la relation au Père, « Summum modus », n'est pas d'ordre intellectuel ; le Père est bien saisi en tant qu'objet de connaissance (« nosse »), mais il n'est pas contemplé par l'intelligence³²⁵. Si le vocabulaire n'est pas le même que celui des *Stromates*, le schéma mis en place est en tout point identique.

Bien qu'intégrant une certaine culture et une certaine méthode a priori étrangère au christianisme, Clément prend soin, comme Augustin, d'adapter la démarche dialectique aux exigences du dogme chrétien. Seul le « gnostique » est en effet pour lui le « vrai dialecticien », par opposition au philosophe païen, car le processus anagogique a pour but d'atteindre le Principe évoqué à mots couverts par l'Écriture³²⁶. Il peut donc, lui seul, s'élancer vers la Sagesse divine parce qu'il recherche au-delà de la « Monade » des pythagoriciens, « la grandeur du Christ ». L'intellection de la Monade culmine dans la mise en relation effective avec le Christ. D'autre part, Laura Rizzerio a bien montré que pour Clément le mouvement dialectique est conditionné par la grâce divine, du début à la fin. Le gnostique s'élance en effet « par la sainteté vers l'abîme » ; une « sainteté » qui désigne à la fois la pureté de l'âme du « gnostique », et Dieu lui-même, sans l'action duquel toute démarche unitive est inconcevable³²⁷. Cet état de pureté est, nous l'avons vu, le fruit d'une double purification, opérée par la pratique des sciences libérales d'une part, et par le rituel du bain et la catéchèse baptismale d'autre part. Si la « dialectique », largement inspirée des usages de l'Ecole, est érigée par Clément au rang de pratique unitive, elle s'inscrit dans le cadre de ce que Victorinus nommera le « mystère » de la vie et de connaissance.

³²¹ *Strom.* V, 71, 3-4.

³²² *De ord.* II, 47.

³²³ « Numerus ipsus » (*De ord.* II, 43).

³²⁴ *De ord.* II, 44 : « Quibus si quisque non cesserit et illa omnia, quae per tot disciplinas **late uarie que diffusa sunt, ad unum quiddam simplex uerum certum que redegerit**, eruditi dignissimus nomine non temere iam quaerit illa diuina non iam credenda solum uerum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda. certumque »

³²⁵ *De beata vita* 4, 35. Voir pp. 80-82.

³²⁶ *Strom.* I, 177, 1 et sv. Voir L. Rizzerio, art. cité, p. 172.

³²⁷ L. Rizzerio, art. cité, pp. 160-161.

Conclusion

La conception du fait religieux chrétien, dont témoignent les premiers textes d'Augustin, doit nous inviter à la plus grande prudence dans l'utilisation de nos concepts modernes de « philosophie », de « théologie », de « mystique », de « religion », de « foi » et de « raison ». Augustin n'emploie jamais le mot « theologia » ; mais on peut dire que la « philosophia » en intègre le champs d'investigation, puisqu'elle a pour but la compréhension des « mysteria » fondamentaux : la Trinité et l'incarnation. Elle dépasse cependant largement l'activité théologique telle que nous la comprenons aujourd'hui, puisqu'elle doit permettre l'union effective à l'Intellect divin, et rétablir l'âme dans son intégrité initiale en lui permettant d'acquérir son « modus » propre. Elle est censée provoquer une expérience que l'on serait tenté de qualifier de « mystique », calquée sur le modèle de celle que l'auteur dit avoir vécue par deux fois dans ses *Confessions*. Mais il faut s'empresse de préciser que ce « mysticisme » est pensé de façon éminemment rationnelle. Cette expérience unitive comporte certes une part de négation de la raison : le Père, « Summus modus », est hors de portée de la connaissance rationnelle. Mais elle est conçue pour permettre le rétablissement de l'activité rationnelle propre à l'âme, par l'actualisation du lien qui l'unit à ce que la divinité a de proprement rationnel – l'Intellectus, le Fils. Le « mystère » de la trinité n'est donc pas inaccessible à la raison, mais doit au contraire être compris (« intellegere ») par l'âme, saisie par la raison comme un objet distinct de soi ; l'unité de l'âme, l'être « en soi-même » est à ce prix.

La « vraie philosophie », loin de rejeter le mythe, offre ainsi un accès à la plus haute forme de vie rationnelle par le dévoilement des « mysteria », c'est-à-dire par la rationalisation de l'ensemble de l'apparat mythique chrétien, qui reste pour le « philosophe » l'unique voie d'accès à la transcendance. On peut dire alors que la « vera et germana philosophia » est pour Augustin l'essence même de la « religio », au sens étymologique que l'auteur de la *Cité de Dieu* rappellera aux « philosophes » païens : elle permet à l'âme de rétablir le lien qui l'unit à Dieu. Mais elle est aussi « religion » au sens moderne du mot puisqu'elle implique en amont la pratique rituelle et l'exégèse d'un texte censé contenir la Révélation divine. A ce titre on peut dire qu'il n'y a aucune opposition entre « foi » et « raison », comportement rituel et attitude rationnelle, la « foi » dans les « mystères » conditionnant toute démarche « philosophique »³²⁸. De même que le « simple » doit tendre, par le rituel, à l'attitude philosophique en devenant un amoureux de la Sagesse, et non simplement un « fidèle », le « sage » doit tendre à une attitude proprement religieuse par la dialectique, censée lui permettre d'établir une relation affective et noétique concrète avec son Principe. Augustin fait donc la synthèse, d'une façon pour ainsi dire naturelle, entre des domaines qui restent pour nous distincts voire opposés par définition. Telle est peut-être l'une des principales difficultés

³²⁸ La Vérité est d'abord saisie par la « foi » avant de l'être par l'intelligence ; principe rappelé à de nombreuses reprises dans les dialogues : *Soliloques* I, 6, 12/ 7, 14 ; *De Magistro* 14, 46 ; *Contra academicos* III, 28, 43. Voir R. Holte, *Béatitude et sagesse*..., pp. 303-327.

de ce projet, dont on aura bien du mal à comprendre la nature et la portée à l'aide de nos catégories traditionnelles.

Augustin est redevable selon nous d'une ancienne tradition chrétienne, dont Clément d'Alexandrie est pour nous le premier témoin. Un même type de syncrétisme philosophique est à l'œuvre, bien que le visage du « platonisme » que les deux auteurs utilisaient avait changé en trois siècles. On y trouve une conception similaire, d'origine platonicienne, de la « philosophie », conçue comme un exercice de l'esprit censé permettre à l'âme d'appréhender dans les faits la Vérité divine. Clément écrivait déjà ce qu'Augustin aurait pu écrire : « La gymnastique de l'esprit, c'est de percevoir les notions intelligibles [...] Dans ces études, l'âme est purifiée des impressions sensibles, son feu est ravivée, de façon qu'elle puisse un jour ou l'autre pénétrer jusqu'à la Vérité » (*Stromates* I, 33, 1-3). La « philosophie » est déjà pour Augustin ce qu'elle sera dans le *De Trinitate* : le « cultus Dei ».

Mais le projet du *De ordine* est semble-t-il original par l'importance accordée aux deux « questions » fondamentales. Si l'on en trouve déjà la trace chez Clément, parce qu'un tel questionnement est un topos philosophique, il reste que l'ensemble du cycle augustinien des « disciplines est nettement structuré autour de ces deux questions. Augustin met l'accent sur la spécificité de l'être psychique et définit assez nettement son équilibre comme le fruit d'une double polarisation identitaire. Ce point de vue est « identitaire » et plus seulement ontologique ; il est semble-t-il nouveau. Il montre qu'Augustin ne s'est pas contenté d'intégrer le schéma platonicien aux exigences du christianisme, mais qu'il l'a repensé en fonction du dogme du péché originel.

Mais si tel est bien le cas, pourquoi le lecteur moderne est-il tenté à chaque page de tirer cette œuvre du côté de l'Ecole, et non vers le seuil de la Basilique ? Pourquoi a-t-elle suscité autant de polémique depuis la fin du dix-neuvième siècle ? Au fond, le véritable problème n'est pas à notre avis de savoir si le jeune Augustin est chrétien ou néoplatonicien ; dès lors que les « mysteria » sont érigés au rang de postulats fondamentaux de toute réflexion dialectique, et que l'autorité et l'action du Christ sont présentées comme décisives pour la réussite du « retour vers la Raison », la cause est entendue. A moins de dire que ce ne sont là que déclarations de principes masquant une conception toute différente de la « philosophie » ; ce n'est pas l'hypothèse que nous défendrons. Partant du principe qu'Augustin est sincère lorsqu'il définit la « vera et germana philosophia » et lorsqu'il évoque le rôle du « Médecin » de l'âme, nous devons résoudre ce qui est, à notre avis, le vrai problème posé par ces textes : pourquoi ses premières œuvres sont pour nous, lecteurs modernes, pour le moins ambiguës ? Cette question ne pourra trouver de réponse que par une analyse plus approfondie de ces textes.

III. Les prodromes d'une philosophie de l'image

« Soyez convaincus que les Maîtres ont toujours conscience de ce qu'ils font »

Rodin

« Si tu peux mettre à l'extérieur ce qui est à l'intérieur, et à l'intérieur ce qui est à l'extérieur, tu seras maître de ta vie. »

Proverbe arabe

Introduction

Dans les parties précédentes, nous avons soit abordé les textes d'un point de vue synthétique (I), soit analysé en détail et mis en relation plusieurs passages sans tenir compte de l'ordre global des discussions (II). Or cet ordre - ou pour employer d'autres termes, la structure et l'intentionnalité des dialogues - est un élément capital à prendre en compte. Augustin était rhéteur de profession au moment où il a mené ces débats, et les textes qui en témoignent comptent à notre avis parmi ses œuvres les plus abouties au plan formel. Notre but est de montrer dans cette partie que les discussions du *De ordine* et du *De beata vita* obéissent à une progression, un ordre ayant pour but d'imposer la double problématique philosophique à l'esprit du lecteur. Problématique constituée, nous l'avons vu, de deux questions : l'une sur l'âme et l'autre sur la nature de Dieu, dont la résolution doit permettre à l'esprit de contempler son Principe et d'acquérir son « modus » propre. La principale difficulté de ces œuvres tient à la méthode utilisée par Augustin pour parvenir à imposer cette problématique. Non seulement l'auteur fait de la résolution de ces deux questions une nécessité théorique, en décrivant ou en rendant légitime un « ordo sapientiae », mais il impose au lecteur des deux dialogues un véritable exercice spirituel, anticipant quelque peu la pratique philosophique. Exercice qui lui donne des clefs importantes ; et ces clefs permettent de comprendre comment ces œuvres annoncent et préparent l'œuvre du futur évêque d'Hippone. Au fond, ces textes en disent beaucoup plus qu'il ne semble au premier abord ; c'est sur le caractère non explicite des développements, si important pour considérer ces textes à leur juste valeur, et les inscrire dans la perspective plus vaste de la pensée augustinienne, que porteront nos efforts dans cette partie.

Cela ne saurait être démontré sans que ne soit au préalable abordé en profondeur l'un des problèmes les plus complexes posés par ces textes ; il découle de la façon dont Augustin présente la « question sur Dieu ». Elle apparaît sous la forme de formulations trinitaires problématiques. La diversité des interprétations modernes en témoigne. Avant de tenter de saisir la fonction de ces formulations, en montrant qu'elles jouent, par leur diversité même, et par leur caractère énigmatique, un rôle fondamental dans l'ordre de ces deux dialogues, il faut d'abord en déterminer la nature. Quelle théologie sous-tend ces formulations ? Sont-elles, comme on a pu le penser, directement et largement inspirées des triades néo-platoniciennes ? Augustin est-il au contraire largement redevable d'une certaine tradition théologique chrétienne ? Le problème séculaire des sources sera abordé dans le but de comprendre la logique structurelle à l'œuvre dans ces textes, sachant que cette logique s'insère dans un ordre plus vaste. Ce problème fera l'objet d'un premier chapitre, consacré à l'analyse détaillée de chacune des formulations, indépendamment de l'ordre des discussions. Nous inclurons dans cette étude les formulations des *Soliloques* et du *De musica*, de manière à disposer d'un nombre accru d'éléments.

Les deux chapitres suivants seront consacrés chacun à l'étude linéaire du *De beata vita* puis du *De ordine*. Nous tenterons de restituer le mouvement de ces œuvres, et de montrer

comment l'auteur impose un « ordre de la sagesse » par le biais de véritables exercices spirituels, tout en ayant l'air de traiter de lieux communs.

III.1. Les fondements du discours sur Dieu : prémisses d'une intelligence de la foi trinitaire

III.1.1 Nature des formulations trinitaires.

Le *De beata vita*, le *De ordine* et les *Soliloques* contiennent des embryons de schémas trinitaires qui posent au commentateurs bon nombre de problèmes. Considérés en eux-même, indépendamment des « influences » dont ils témoignent, ces textes posent d'abord le problème du sens. La structure de ces formulations et les concepts sur lesquels elles reposent diffèrent à chaque fois ; elles se limitent le plus souvent à une phrase. Augustin désigne toujours les trois Personnes divines par des concepts traditionnels (« Intellectus, Ratio », etc..), communs aux traditions chrétienne et néoplatonicienne, sans jamais prendre la peine d'établir un lien entre une Personne et un concept. C'est au lecteur de le faire. Autrement dit, c'est au lecteur de donner sens à ces équations dont les inconnues sont nombreuses, et de reconstituer à chaque fois une structure qui semble rétive à toute tentative de réduction à tel ou tel schéma préétabli. Le problème n'est donc pas simplement de déterminer les « sources » d'une formulation ; il faut d'abord, dans la mesure du possible, la comprendre en elle-même et pour elle-même.

Le second problème, indissociable du premier, est celui des « sources ». Il est lié au problème du sens dans la mesure où, face aux difficultés inhérentes à ces textes, le commentateur est tenté de les clarifier en utilisant tel ou tel schéma de pensée comme une clef d'interprétation. Tentation d'autant plus légitime qu'Augustin déclare lui-même avoir « lu un tout petit nombre de traités de Plotin » et « les avoir confrontés, autant [qu'il] l'a pu, avec l'autorité de ceux qui [lui] ont révélé les mystères »¹. Cet aveu ouvre deux perspectives différentes au commentateur : le subordinationisme plotinien d'une part, et le consubstantialisme nicéen d'autre part, vraisemblablement incarné par l'autorité de l'évêque Ambroise et du prêtre Simplicianus, initiateurs d'Augustin au contenu de la foi trinitaire. Or chacun sait que l'ontologie des *Ennéades* est largement incompatible avec le dogme de Nicée, et que, malgré ce que Paul Aubin appelait un « concordisme complaisant », les théologiens chrétiens n'ont pas tardé à prendre leur distance à l'égard des *Ennéades*².

¹ *De beata vita* 1, 4 : « Lectis autem Plotini paucissimis libris, [...], conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui diuina mysteria tradiderunt, sic exarsi, [...] ».

² *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*. Beauchesne, Paris, 1992. L'auteur commence par rappeler que le titre du traité V, 1 (*Sur les trois hypostases qui sont Principes*) n'est pas de Plotin mais probablement de son disciple Porphyre, qui a édité l'œuvre de son maître (pp. 11-20). Ce titre est trompeur dans la mesure où Plotin n'utilise pas le terme « hypostase » pour désigner l'Un. P. Aubin montre que ce titre est à l'origine de nombreux malentendus, dès le quatrième siècle, où règne d'abord ce qu'il nomme un « concordisme complaisant » (pp. 20-31). Des « réticences patristiques » n'ont pas tardés à se manifester (pp. 32-42), à commencer par celles d'Augustin (*De ciuitate Dei*, X, 23). Il consacre le reste de son ouvrage à montrer

C'est pourquoi nous préférons étudier les textes pour eux-mêmes avant de tenter des rapprochements. Un rapide aperçu de l'ensemble des formulations permet au lecteur de les grouper en deux ensembles. On les désignera à l'aide d'adjectifs empruntés à la musique à défaut de termes théologiques réellement adaptés. Les formulations trinitaires sont soit *monodiques*, soit *polyphoniques*. *Monodiques* lorsque la structure du schéma est ternaire, et que chacun des trois concepts utilisés à une résonance, une implication unique permettant au lecteur rompu aux subtilités de la théologie du temps de l'attribuer en propre à une Personne divine. Ce type de formulation n'est pas celle qui pose le plus de problème dans la mesure où l'identification de chacun des trois termes ne pose généralement pas de problème. Les schémas *polyphoniques* sont de loin les plus complexes. Les concepts utilisés renvoient la plupart du temps, de par le contexte dans lequel ils apparaissent, à plusieurs Personnes divines à la fois ; ils acquiert des résonances multiples. L'identification de chacun des termes du schéma en devient problématique. La structure globale de la formulation n'est presque jamais ternaire, bien qu'elle soit conçue pour exprimer, proclamer l'unité du Dieu trine.

III.1.1.A. Les formulations polyphoniques

III.1.1.A.1. *De ordine* II, 16

Le premier texte à prendre en considération est celui dans lequel Augustin définit la « vera et germana philosophia » :

La vraie et, pour ainsi dire l'authentique philosophie n'a d'autre tâche que d'enseigner l'essence du Principe de toutes choses sans principe, la grandeur de l'Intellect qui demeure en lui et la nature de ce qui émane de lui pour notre salut, sans aucune dégénérescence, lui que, comme Dieu unique tout puissant et avec cela tri-puissant, Père, Fils et Esprit Saint, les mystères vénérables, qui libèrent les peuples, proclament de façon ni confuse, comme le font certains, ni ignominieuse comme le font beaucoup. Quant à ce que représente le fait qu'un Dieu si grand a daigné assumer et prendre en charge à cause de nous, ce corps de notre espèce même, plus cela paraît vil, plus cela est plein de clémence et plus cela est, en largeur et en hauteur, éloigné d'une certaine superbe des grands esprits³.

que ces réticences sont fondées dans la mesure où le modèle plotinien est largement incompatible avec le consubstantialisme nicéen. Il reprend cette thèse dans un article plus récent, « Hiérarchie plotinienne et Trinité chrétienne », *Retour, repentir et constitution de soi*, A-C Saget, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998, pp. 97-113. L'auteur montre qu'en dépit de certaines similitudes, les formulations trinitaires les partisans du consubstantialisme nicéen (en l'occurrence les Cappadociens) diffèrent sensiblement du modèle plotinien. Il montre d'ailleurs que ce modèle n'est pas vraiment triadique, mais qu'il oppose l'Un aux deux seules entités que Plotin nomme « hypostases » : l'âme et le *Nous*, occupant des plans ontologiques différents de l'Un (pp. 101-104). A ce titre, c'est bien l'arianisme, qui distinguait le Père du Christ au plan ontologique, qui offre le plus de points communs l'ontologie des *Ennéades* (p. 105).

³ *De ordine* II, 4, 16 : « uera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantus in eo maneat intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manuerit, quem unum deum omnipotentem, eum que tripotentem patrem et filium et spiritum sanctum, docent ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant. Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus

Ce schéma se fonde sur les notions traditionnelles d'« Intellect » et de « Principe » absolu. Ces deux concepts sont utilisés, sous le couvert de dénominations diverses, par la plupart des auteurs qui se sont réclamés de Platon, pour définir la relation unissant la sphère des Idées au Bien en soi du sixième livre de la *République*⁴. Il est par conséquent difficile de déterminer avec précision *une* source proprement « platonicienne », même s'il est évident que l'on peut établir des parallèles avec les concepts de *Nous* et d'*En* chers à Plotin⁵. Mais si l'on tente d'établir des analogies qui ne soient plus seulement conceptuelles et formelles mais bien structurelles entre ce schéma et les triades néoplatoniciennes, on risque de remettre en cause la cohérence de l'ensemble du passage.

L'Intellect et le Principe absolu sont en effet mis en relation dans ce texte par la préposition « in » (« principium sine principio quantus in eo maneat intellectus »). Cette préposition implique un type particulier de relation ontologique. On se souvient en effet que pour Porphyre, un être est soit « en lui-même », soit « dans » les êtres qui sont situés au-dessus de lui dans la structure du Réel. Dire que l'Intellect demeure « dans » le Principe revient à dire, dans la logique porphyrienne – et plotinienne – que l'Intellect se maintient dans la contemplation d'un Principe qui reste par définition distinct de lui au plan ontologique. Or les trois termes de ce schéma, Principe, Intellect, émanation, sont pour Augustin les trois Aspects d'un Dieu « tri-puissant », c'est-à-dire unique par sa substance, et multiple par ses aspects, et dont aucune forme de « dégénérescence » ne vient menacer l'unité ontologique. La préposition « in » a donc nécessairement un sens différent de son équivalent néoplatonicien.

Un autre élément structurel nous oblige à chercher ailleurs que dans les *Ennéades* ou les *Aphormai* la source directe de ce texte. Si Augustin n'avait fait que transposer une triade néoplatonicienne – qu'elle soit porphyrienne ou plotinienne – il faudrait alors considérer que le Christ, évoqué dans la séquence finale, viendrait s'y agréger comme un quatrième terme. Il est clair en effet que le Christ n'a pas sa place dans la triade néoplatonicienne. Or l'expression « in nostram salutem », contenue dans le troisième terme de la formulation, désigne le Christ⁶. La séquence finale introduite par « quantum » est donc une reprise, destinée à compléter le

propter nos Deus adsumere atque agere dignatus est, quanto uidetur uilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe alte que remotius.». Traduction J. Doignon, E.A 4 / 2, p. 209.

⁴ *République* 504 d – 505-c.

⁵ Cf O. du Roy, *L'intelligence de la foi*.... pp. 149-171.

⁶ Le Christ libère « les peuples » (*Contra academicos* III, 42). On trouve chez Augustin 422 « sententiae » (selon le découpage du CETEDOC), dans lesquelles les mots « Christus » et « salus » sont employés simultanément. Dans l'un des sermons que le jeune catéchumène a pu entendre lors de son séjour à Milan, Ambroise déclarait : « iam tu recole quis sicut serpens in cruce pependerit pro **salute** uniuersorum et intelleges illam animam esse pacificam, cui Pater Deus praesul sit, **Christus** agitator, quia scriptum est et hoc nomen in nostris: pater, pater agitator Israhel » (*De Isaac uel anima*, 8, 65). C'est un leitmotiv du discours ambroisien – et plus largement chrétien –; voir par exemple *De Abraham* 2, 11, 80 : « sed uera aperimus mysteria, unam salutem esse Christi resurrectionem ». Marius Victorinus, *Adv. Arium*, IA, 46, 22 : « Hic enim mysterium salutis nostrae egit, hic nos liberos fecit, redemit, in istum credimus secundum crucem et iuxta resurrectionem a mortuis salvatorem nostrum » ; *Adv. Arium* III, 8, 7 : « Hic etiam Iesus Christus est, quia ad vitam salvavit omnia. ». Hilaire, *De Trinitate* II, 27, 8 : « Angelus pastoribus nuntiat natum Christum Dominum salutem uniuersorum » ; IX, 10, 26 : « Tene ergo Christum hominem a Deo ex mortuis excitatum, tene Deum Christum salutis nostrae operationes cum esset moriturus operantem ». Tertullien, *Adv. Marcionem*, III, ligne 23 : « Totum christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi, negatur, quam tam impressa apostolus demandat, utique ueram, summum eam fundamentum euangelii constituens et salutis nostrae et praedicationis suae ».

schéma triadique en en soulignant la spécificité par rapport aux triades des philosophes « platoniciens », visés dans la dernière partie du passage: le Christ, dont l'Écriture relate la vie et les paroles, est Dieu, sans aucune forme de dégénérescence. Les « mystères » le « proclament », et les « grands esprits », c'est-à-dire les philosophes et certainement parmi eux le plus illustre, Porphyre, rejettent son caractère proprement divin et refusent de se soumettre à son autorité, méconnaissant ainsi la « vraie » nature de Dieu.

Dans l'esprit d'Augustin, le Christ est donc parfaitement intégré dans la structure trinitaire, même s'il ne l'évoque qu'implicitement dans la formulation elle-même. Mais il l'est d'une façon quelque peu inhabituelle. Dans la tradition chrétienne, en effet, la notion de dégénérescence est utilisée la plupart du temps dans un discours visant à proclamer la consubstantialité du Fils avec le Père⁷. Augustin ne fait exception, puisque la notion intervient presque toujours chez lui dans un contexte polémique, anti-arien⁸, et presque jamais lorsqu'il s'agit d'énoncer ou d'expliquer le Mystère en lui-même⁹. Par le terme « Filius », Augustin désigne alors à la fois le Verbe et le Christ, le Fils unique engendré par le Père sans que cette filiation n'implique aucune forme de dégénérescence, aussi bien pour l'un que pour l'autre de ses deux aspects (Verbe et Christ)¹⁰.

Dans le passage que nous commentons, dont le contexte est également polémique à plus d'un titre¹¹, Augustin semble mettre en place un schéma sensiblement différent. Le Fils de Dieu semble évoquer, non pas deux fois comme on s'y attendrait (Verbe et Christ), mais trois fois, et toujours implicitement dans ce que l'on peut nommer par commodité la proposition. Rappelons quelle est cette proposition:

- premier terme : « Principium sine principio ».
- second terme : « in eo maneat Intellectus ».
- troisième terme : « quidue inde in nostram salutem sine degeneratione manauerit ».

L'« Intellect » en question est « dans » le Père ; il n'est fait aucune allusion à sa génération, à sa « sortie » du Père, qui sera l'objet d'un important développement à la fin du *De beata vita* ; s'il ne s'agit donc pas de l'Intellect engendré, manifesté, mais d'un intellect

⁷ Par exemple, chez Augustin ; *Serm.* 135, 20 : « Ergo quos uult pater, et quos uult ipse; quia ubi est una potestas, una uoluntas est. Habeamus ergo in corde non caeco, patris et filii unam eandem que naturam: quia uerus est pater, uerus est filius. Quod est, hoc genuit; quia genitus non degenerauit ». *Contra Maximinum*, 1, l. 20 : « Aut si sancta scriptura cogente permittitis ut uerus filius sit, rogamus permittite ut degener non sit. Et degener quomodo? audiant catholici, unde erubescant haeretici. Filius uiri fortis si non habeat fortitudinem, degener dicitur: tamen homo est, quod et pater est; atque in dissimili uita, non est tamen aliena substantia ». *De ciuitate Dei* II, 29 : « Non audias degeneres tuos christo christianis ue detrahentes et accusantes uelut tempora mala, cum quaerant tempora, quibus non sit quies uita, sed potius secura nequitia ». Ambroise rappelait à de nombreuses reprises que la génération du Fil n'impliquait aucune dégénérescence ; voir par exemple *De iacob uel beata vita* II, 3, 11 ; *De fide* I, 6. Hilaire également ; voir – liste évidemment non exhaustive – *De Trinitate* III, 22 ; V, 20 / 39 ; VII, 14 / 22 / 39 / 41, etc...

⁸ Sur les soixante et une occurrences du terme que compte de *Corpus Christianorum* (CETEDOC, 1996), le *Contra Maximinum* compte à lui seul treize occurrences, et le *Sermon* 139, qui vise aussi l'arianisme, en compte dix-sept.

⁹ La notion n'apparaît pas une seule fois dans le *De Trinitate*.

¹⁰ Voir *Serm.* 139.

¹¹ « Confuse » et « contumelieuse » visent le sabellianisme et l'arianisme; la dernière phrase du passage vise les « philosophes » dont l'orgueil est un obstacle à la compréhension de la nature divine.

qui demeure éternellement « dans » le « Principe sans principe », ce qu'indique l'emploi du présent (« maneat »). Les deux premiers termes désignent par conséquent un même plan de la substance divine.

L'expression « sine ulla degeneratione » implique un processus de génération, un mouvement continu, comme l'indique l'utilisation du verbe « manare » au futur antérieur et non plus au présent. On peut à ce niveau parler de filiation. Le Christ est situé implicitement sur le même plan puisque l'expression « in nostram salutem » est traditionnellement employée pour désigner son action. Le troisième terme de la proposition désigne aussi l'Esprit, qu'il faut bien situer quelque part et que l'on ne peut assimiler ni à l'« Intellect », ni au « Principe sans principe ». Esprit Saint, Christ et Verbe occupent donc un même plan de la nature divine, celui de l'action, de la manifestation et du mouvement ; que ce mouvement soit une manifestation dans le temps et l'espace (le Christ et l'Esprit), ou une manifestation atemporelle (le Verbe). Cette coexistence de trois aspects distincts de la divinité en un même plan est rendue possible par l'emploi de « manare ». Comme le souligne très justement Nello Cipriani, ce verbe ne signifie pas plus « émaner » que « dériver » ou « provenir de »¹². C'est un terme général ne permettant pas d'établir d'analogie avec le processus l'émanation de la *Psukhé* plotinienne, au détriment d'une procession ou d'une génération proprement nicéenne. Mais on notera surtout que l'auteur utilise ce verbe et non « procedere », employé en *De beata vita* 34 pour décrire le processus d'émergence de la « Vérité ». Le choix de ce terme est selon nous motivé par deux raisons. La première est le jeu de mot avec « manere », demeurer ; par le lien phonétique, le lecteur est amené à concevoir le mouvement de la procession comme une sortie atemporelle du Fils ; un mouvement sans changement. La seconde raison est que le terme « manare », général s'il en est, introduit une certaine forme souplesse dans la formulation, car le Christ aussi bien que le Verbe et l'Esprit peuvent être dit « provenir » du Principe sans Principe. Si bien que l'on peut comprendre cette formulation de la manière suivante :

1. « Principium sine principio » « In eo maneat Intellectus »	2. « In nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit »
Plan implicite : Vérité non dévoilée - Principe absolu - Intellect non révélé, impliqué dans le Père	Plan explicite: Vérité révélée - Verbe divin, désigné par « sine degeneratione ». - Christ, désigné par « in nostram salutem » - Esprit Saint

Dans ce tableau, nous avons mis en relation chacune des trois Personnes divines avec les termes de la proposition, ce que l'auteur ne fait pas. Les Personnes ne sont nommées explicitement que dans la dernière partie de la phrase. Le lecteur est donc invité à établir un lien entre chacun des termes de l'équation et chacune des dénominations traditionnelles

¹²«Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di s.Agostino », *Augustinianum* 34, Roma, 1994, p. 266. Augustin emploie en effet ce verbe pour désigner ailleurs tous les biens provenant de Dieu (*Sol* I, 1, 14 : « Deus a quo manant usque ad nos omnia bona »)

(« Pater », « Filius », « Spiritus »), auxquels il faut ajouter naturellement le Christ, Fils de Dieu, désigné par « in nostram salutem ». Or ce lien est loin d'être évident si l'on adopte un point de vue linéaire. Si le « Principe » est logiquement le « Père », l'« Intellect » ne saurait être à proprement parler le « Fils », ou du moins ne saurait être le Fils manifesté par le processus de génération. Car l'auteur distingue de fait l'« intellectus » demeurant « dans le Principe sans principe », de ce qui « provient » de Lui « pour notre salut » ; l'« Intellect » est antérieur à la génération. On peut en déduire que la périphrase « in eo maneat intellectus » est une reprise dont la fonction est de définir ce qu'est le Principe absolu : il est Sagesse cachée, car en lui « demeure l'Intellect ». « Principius » et « Intellectus » désignent ainsi le plan implicite de la nature divine. Le Verbe, le Christ et l'Esprit en occupent le plan explicite, celui de la manifestation et de l'action divine. Si au plan formel, la formulation est ternaire, la « tripuissance » divine est structurée en deux plans globaux : le plan paternel et le plan filial.

Cet exposé est trop bref, trop allusif en regard de la complexité de la pensée qu'il traduit. Il suppose en arrière plan un type élaboré de schéma nicéen qu'il nous faut identifier.

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer le travail de Nello Cipriani, lorsque nous avons brièvement analysé ce texte dans le chapitre précédent. L'auteur a relevé des analogies convaincantes avec les œuvres d'Ambroise et de Marius Victorinus. Il n'est pas en effet un terme utilisé ici qui ne trouve son corollaire exact dans l'œuvre de ces deux figures du christianisme latin, et principalement dans celle de Victorinus¹³.

¹³ Cf. Cipriani, art. cit. pp. 263-268. On peut ajouter des éléments à la liste dressée par Cipriani. Nous ne procéderons dans cette note qu'à des rapprochements formels ; le parallèle structurel le sera dans le corps du texte. Dans le *De fide*, Ambroise utilise « **confusio** » (I, 1, 19) et « **confundens** » (I, 1, 9) pour dénoncer le sabellianisme et « **contumelia** » (V, 12, 149) pour dénoncer l'arianisme. « **Tripotens** » est utilisé deux fois par Victorinus, en *Adv. Ar.* I, 50, et 56. Comme le note N. Cipriani, ce mot est un hapax dans l'œuvre d'Augustin. On peut ajouter que c'est un terme extrêmement rare, puisqu'on n'en compte que trois occurrences dans l'ensemble du *Corpus Christianorum* (édition de 1996) : une dans le passage que nous commentons (*De ord.* II, 16), et les deux que nous venons de relever dans l'*Adversus Arium* de Victorinus. C'est un élément décisif permettant d'affirmer qu'il existe un lien entre ce texte et l'œuvre de Victorinus. L'expression « **Principium sine principio** » est utilisée par Victorinus en *Ad Candidum* 16, 10-11 ; ce passage, qui est un commentaire du Prologue de Jean, évoque la présence du Logos « dans le Père » (« in patre sinu ») ; Victorinus rappelle dans ce même passage que cette vérité est proclamée par la bouche de Jean (« clamare »), et ailleurs (I, 53) que la Vérité elle-même « proclame » la consubstantialité (« exclamat igitur Veritas, quod homoousia ista »). Ces termes sont à rapprocher de l'expression « *mysteria praedicant* » utilisée par Augustin dans le texte que nous commentons. On peut aussi établir un parallèle plus net encore avec le début du commentaire d'Ambroise sur le Psaume 47 (24, 1) : « Aliis nihil **praedicabat** nisi Christum Iesum et hunc crucifixum, non in persuasione sapientiae uerbi, sed in ostensione spiritus atque uirtutis ; inter perfectos autem sapientiam loquebatur, quia non capiebat uniuersus populus percipere sapientiam in **mysterio** quae abscondita est ». Le caractère voilé de l'enseignement des mystères est souligné par Augustin dans la dernière phrase du passage que nous commentons (*De ord.* II, 16). « **Intellectus** » est utilisé par Victorinus, comme synonyme de « *Nous* » (*Adv. Arium* I, 56, 15-16). Enfin - analogies que N. Cipriani n'a pas relevées : le verbe « manare » est employé par Victorinus dans une phrase évoquant également l'égalité du Père et du Fils, *Adv. Ar.* I, 1, 18 : « Hoc nos non similiter negamus ; nam neque pars Patris Filius neque effluentia, quae manando inde minus fecerit, **unde manarit** ». L'expression « in nostram salutem » rappelle *Adv. Arium* I, 46, 22 : « Hic enim **mysterium salutis nostrae egit**, hic nos liberos fecit, redemit, in istum credimus secundum crucem et iuxta resurrectionem a mortuis **salvatores nostrum** ; idcirco Paulus dicit : non enim iudicavi quicquam scire in vobis, nisi Iesum Christum et hunc crucifixum ». L'absence de « dégénérescence » était évidemment évoquée par Victorinus : « *generati sine mutatione* » (*Adv. Arium* IV, 21, 20). Enfin, le terme « *degeneratione* » est plutôt rare dans l'antiquité (7 occurrences apparaissent dans un contexte théologique, dont deux dans les premiers dialogues d'Augustin ; CETEDOC, 1996, vol. I) ; Augustin ne l'utilise que trois fois dans l'ensemble de son œuvre. Hilaire l'utilise pour évoquer la génération du Fils de Dieu (*De trin.* VII, 39, 27 : « Quia non differt **nec degenerat natiuitas**, quia unius in Patre et Filio diuinitatis sacramentum natiuitatis natura consummat, dum Dei Filius non aliud quam Deus est. »).

Ces rapprochements avec l'œuvre théologique de Victorinus justifient la lecture que nous avons proposée de ce texte. Pour Victorinus en effet, la Trinité est une entité constituée de deux plans au sein desquels on trouve plusieurs Personnes divines. Chacun de ces plans est une dyade. La première dyade est le plan du Père. Victorinus la nomme « l'Un qui est deux », car le Logos est d'abord impliqué dans le Père, il « demeure en lui », en « son sein » ; il est le Père lui-même, en tant que « Logos silencieux et en repos »¹⁴. Le Père est Intellect, Logos, ou Verbe en puissance, non révélé, échappant à l'intellection. Le Fils, seconde dyade, est « les deux qui sont Un », car il est à la fois Esprit et Logos¹⁵. Cette seconde dyade se dédouble, puisque le Fils est à la fois le Logos engendré par le Père, l'Intellect manifesté¹⁶, mais aussi le Christ incarné. Ainsi le Logos, le Christ et l'Esprit Saint, coexistent au sein d'un même plan divin. Victorinus le nomme « Filius », donnant au mot un sens générique, global¹⁷.

On peut proposer le schéma suivant, dans lequel nous avons inséré des termes ou des périphrases utilisés par Victorinus et proches du texte que nous commentons :

1. Plan paternel	2. Plan filial
- « Principius sine principio »¹⁸ - « Intellectus »¹⁹, « in patre manens »²⁰	« generati sine mutatione »²¹ (Logos, Esprit) « salutis nostrae »²² (Christ)

¹⁴ *Adv. Arium* I, 49, 1-2 : « De Deo et *Logôî*, hoc est de Patre et Filio, Dei permissu, sufficienter dictum, quoniam **unum quae duo** ». Pour la présence de l'Intellect ou du Logos dans « le sein du Père », cf. *Adv. Arium* IV, 33, 13 ; I, 32 : « [le Père] étant lui-même Logos substantiel en vue de l'être de toutes choses, il n'est pas ce Logos comme quelque chose de différent ou comme autre que lui, mais coexistant ensemble avec ce Logos à la fois en simplicité et en union, il est un ». Le « Logos » en question n'est pas le Verbe manifesté, mais le Logos demeurant dans le Père, le Père lui-même ; *Ad. Cand.* 17 (9-13) : « être dans le Principe ne signifie-il pas être inengendré ? [...] C'est pourquoi le Logos est aussi Dieu, parce qu'il était 'auprès de Dieu' et 'dans le principe', de la même manière que Dieu est aussi Logos inengendré, puisque Dieu lui-même [c'est-à-dire le Père] est Logos, mais Logos silencieux et en repos ». Ce Logos qui est à notre avis désigné par Augustin dans la périphrase « in Patre manens ».

¹⁵ *Adv. Arium* I, 49 (2) : « Dictum et de *logôî*, hoc est de Filio et de Sancto Spiritu, quod **in uno duo** ».

¹⁶ Pour l'opposition puissance / acte, cf. par exemple *Adv. Arium* I, 19 (22) : « Et quare imago dei Logos? Quoniam Deus in occulto, in potentia enim; Logos autem in manifesto, actio enim ». L'opposition fondamentale cachée / révélée sous-tend l'ensemble de l'œuvre théologique de Victorinus ; pour prendre un exemple, *Adv. Arium* IV, 30 (28) : « Et sans doute Dieu [c'est-à-dire ici le Père] a une forme, mais le Fils de Dieu est forme manifestée, tandis que la forme de Dieu est forme cachée. Il en est ainsi pour tout : 'l'existence', la 'vie', la 'pensée', en tant qu'elles sont de Dieu, sont cachées à l'intérieur, mais en tant qu'elles sont dans le Fils, sont manifestées. De même pour le reste : [...] 'lumière', 'vérité', 'esprit', 'mouvement', 'acte', 'opération', 'vie', [...] 'sagesse', 'verbe' [...] et tous les autres noms ».

¹⁷ Les occurrences sont innombrables (voir par exemple *Ad Cand.* 13), la Trinité étant pour Victorinus une double dyade (Père-Fils) dont chacun des deux plans est habité par la tri-puissance divine (Principe, Logos, Esprit ; ou vie, intelligence, pensée), selon les modalités qui lui sont propres (la puissance et l'acte, le repos et le mouvement, le secret et le dévoilement). Fils est donc le plus souvent employé comme un terme global désignant le plan de la manifestation de l'action de Dieu.

¹⁸ *Ad Candidum* 16, 10.

¹⁹ *Adv. Arium*, I, 56.

²⁰ *Adv. Arium* I, 44.

²¹ *Adv. Arium* IV, 21 (20)

²² *Adv. Arium*. I, 46, (22)

Les analogies que l'on peut établir avec le passage que nous commentons sont autant formelles que structurelles. On peut dire que la réflexion de Marius Victorinus sur le Mystère trinitaire, si caractéristique par son refus d'adopter un point de vue linéaire et purement ternaire, et par sa volonté de montrer l'implication des différentes Personnes divines en différents plans, sous-tend le schéma proposé par Augustin.

III.1.1.A.2 *De musica* VI, 17, 56

Dans le dernier livre du *De musica*, Augustin met en place un schéma trinitaire particulièrement intéressant. Ce dialogue n'ayant pas été rédigé à Cassiciacum, il n'entre pas directement dans notre champ d'étude, bien qu'il soit de peu postérieur à nos textes ; mais il est intéressant de le prendre en considération, car il s'agit d'un schéma polyphonique, caractéristique du style victorinien, offrant un point de vue différent de *De ordine* II, 16 :

L'harmonie (« numerus ») commence par l'unité ; elle tient sa beauté de l'égalité et de la symétrie, et elle reçoit son unité de l'ordre. C'est pourquoi, admettons qu'il n'est aucune nature qui, pour être ce qu'elle est, ne tende vers l'unité, ne s'efforce, autant qu'elle peut d'être semblable à elle-même. Pas une qui ne maintienne son ordre propre soit dans les lieux, soit dans les temps, soit dans le corps par un bon équilibre. Dès lors, il faut admettre aussi que tout ce qui est, dans la mesure où il est, a été créé par un principe unique, par le moyen d'une forme (« species ») qui est égale et semblable aux richesses de la bonté de ce principe, bonté grâce à laquelle l'Un et l'Un qui vient de l'Un sont unis par une Charité, pour ainsi dire très chère²³.

Père et Fils sont désignés par un même terme : « Unus » ; c'est la raison pour laquelle nous rangeons ce schéma parmi les formulations *polyphoniques*. La « Speciem » est traditionnellement le Verbe, « par lequel » tout est créé²⁴ ; elle est donc l'Un « qui vient de l'Un », le Fils, la Sagesse manifestée, engendré par le Père. L'esprit est désigné par le terme « caritas » ; il unit le Père au Fils, jouant le rôle d'un principe interne de cohésion.

Les concepts utilisés et la structure même de ce schéma se retrouve dans l'œuvre de Victorinus. Le dédoublement de la notion d'« Unus » est, nous venons de le voir, caractéristique de la pensée victorinienne. L'auteur de l'*Aversus Arium* parle de deux « Un » : l'Un qui est deux (« in Uno duo »²⁵) et « les deux qui sont Un » (« Unum quae duo »²⁶) pour

²³ *De musica*, VI, 17, 56 : « Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium uel locis uel temporibus, uel in corpore quodam libramento salutem suam teneat: debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem diuinitatis eius, qua inter se unum et de uno unum carissima, ut ita dicam, caritate iunguntur [...] ». Traduction de P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, T.1, p. 291.

²⁴ Hilaire de Poitiers, *De Trinitate* 2, 1 : la Trinité est « aeternitas in Patre, species in imagine [le fils], usus in munere [l'esprit] ». Augustin utilise des termes assez proches en *De Trinitate*, 15, 5, et utilise fréquemment le terme « species » pour définir le Verbe (par exemple *De Trin.* 15, 14).

²⁵ *Adv. Arium* III, 18 : « Sic, cum **in uno duo** et cum duo unum, trinitas existit unum ».

²⁶ *Adv. Arium* I, 49 : « De deo et *logôî*, hoc est de patre et filio, dei permissu, sufficienter dictum, quoniam **unum quae duo** ».

désigner le Père et le Fils. Le concept de « speciem » est utilisé abondamment par le prédécesseur d'Augustin pour désigner le Logos engendré, manifesté²⁷. La fonction de l'Esprit Saint, qui assure le lien entre le Fils et le Père est elle aussi caractéristique des spéculations les plus vertigineuses du rhéteur latin. L'Esprit est double pour Victorinus : il est d'abord l'amour ou « charité » unissant le plan paternel au plan filial ; il est aussi le rayonnement de Dieu qui a permis l'incarnation du verbe : l'Esprit Saint est « la mère de Jésus, aussi bien là-haut qu'ici-bas » ; le « Jésus » de « là-haut » est le Verbe, celui « d'ici-bas » est le Messie²⁸. L'esprit est donc la force liante par laquelle la Sagesse divine se dédouble, passe du secret (plan paternel) à la manifestation (plan filial) ; il est le principe de cohésion de l'économie trinitaire ; mais il est aussi ce qui assure le lien entre Dieu et le monde, en particulier pour l'homme, puisqu'il est à l'origine du « mystère de la connaissance »²⁹ ; Victorinus le qualifie de « béatitude universelle »³⁰.

Ce texte nous fournit deux éléments importants. Le premier tient au rôle de l'Esprit. En *De ordine* II, 26, l'Esprit, était situé, comme le Christ et aussi implicitement que lui, au plan de l'émanation : « inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit » ; il n'était pas évoqué comme une force de cohésion interne de la structure trinitaire, mais au contraire comme le rayonnement issu de la « Sagesse », orienté vers la Création, « pour notre salut ». Le texte que nous venons de commenter offre un point de vue différent, complémentaire : c'est la fonction interne de l'Esprit qui est envisagée. Ainsi nous retrouvons, dans les deux textes que nous avons commentés jusque là, les deux plans d'action de l'Esprit, conformément au schéma victorinien.

Le second élément important, typiquement victorinien, tient à l'utilisation du terme « Unus » pour désigner à la fois le Père et le Fils. Cela permet à l'auteur de montrer de fait, sans véritablement l'expliquer, que Dieu est Trinité, et non une triade d'éléments distincts. L'unité primordiale se dédouble, se manifeste : l'Un caché devient une Forme (« species »), sans cesser d'être l'Un.

III.1.1.A.3 *De ordine* I, 3

Le concept d'« Unus » est également au cœur d'un passage assez énigmatique du *De ordine*, dans lequel Augustin évoque la relation unissant toutes choses à Dieu. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une formulation trinitaire, mais les trois Personnes sont néanmoins évoquées implicitement, par le biais d'une dénomination commune, « Unus »:

L'esprit, ainsi rendue à lui-même comprend quelle est la beauté de l'univers (« pulchritudo universatis »), dont le nom vient assurément de 'un' (« ab uno ») ; ce qui explique qu'il n'est pas permis de voir cette beauté à l'esprit qui va au devant de multiples objets, et recherche avec avidité une pauvreté, à laquelle elle sait qu'elle ne peut

²⁷ Voir par exemple *Adv. Arium* I, 19-20 et I, 19, 43

²⁸ *Adv. Arium* . I, 57

²⁹ *Adv. Arium* III, 8, (30-36).

³⁰ *Adv. Arium*, I, 57 (7)

échapper qu'en se séparant de la multitude, je ne dis pas la multitude des hommes, mais celle de tous les objets qu'atteignent les sens. Et ne t'étonne pas que l'âme, qui cherche à embrasser plus de choses, souffre d'autant plus de l'indigence ; car, de même que dans un cercle, aussi étendu qu'on veut, il n'y a qu'un point médian où tout converge - les géomètres l'appellent *centre* (« kentron »)-, et quoique les portions de la circonférence entière puissent être divisées à l'infini, il n'y a rien cependant en dehors de ce point unique, qui serve à mesurer également tout le reste et qui commande à tout par une sorte de droit d'égalité ; et si l'on veut s'en écarter vers une direction quelconque, on perd tout, dans la mesure où l'on tend vers une foule de choses ; de même l'esprit, qui s'est répandu hors de lui-même, se brise sous l'effet d'une sorte d'infini et s'épuise dans une véritable indigence, étant donné que sa nature le force à chercher partout l'unité et que la multiplicité ne lui permet pas de la trouver³¹.

Augustin procède à une relecture de ce qui semble avoir été un lieu commun de l'enseignement dit « platonicien ». D'après Plotin, en effet, la métaphore du cercle était utilisée dans les écoles philosophiques pour expliquer la genèse de la multiplicité à partir de l'Unité primordiale³². Lui-même y recourt dans quatre de ses traités³³. A. Solignac voit dans le paragraphe huit du traité *Du Bien ou de l'Un* (VI, 9) la source principale de ce texte³⁴. Il est vrai que l'on peut relever certaines similitudes.

Augustin, comme Plotin, souligne la nécessité du retour « en soi-même », condition *sine qua non* de la mise en relation effective de l'âme avec le « centre » universel. L'opposition entre la richesse et la pauvreté ontologique, découlant du rapprochement ou de l'éloignement du « centre », est commune aux deux textes³⁵.

Mais il existe des différences essentielles qu'Aimé Solignac n'a pas pris le soin de relever. La première, concernant *Enn.* VI, 9, tient aux modalités de cette révolution harmonieuse de l'âme autour du « centre » universel. L'accord avec le centre absolu nécessite en effet d'être un « dieu » ou d'être « possédé par le dieu », c'est-à-dire d'accéder d'une manière ou d'une autre à la sphère du *Nous*. La métaphore, conçue à l'origine pour un usage assez technique, est utilisée par Plotin pour expliquer et légitimer sa propre conception du processus d'unification, conception qui, nous l'avons vu, est loin d'être partagée par Augustin.

Dans les autres passages des *Ennéades* susceptibles d'avoir inspiré Augustin, la métaphore est utilisée par Plotin pour expliquer la nature de la relation unissant chacune des deux

³¹ *De ordine* I, 1, 3 : « Ita enim sibi animus redditus, quae sit pulchritudo uniuersitatis, intellegit, quae profecto ab uno cognominata est idcircoque illam uidere non licet animae, quae in multa procedit sectaturque auuiditate pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse uitari. multitudinem autem non hominum dico sed omnium, quae sensus attingit. nec mirere, quod eo egestatem patitur magis, quo magis appetit plura conplecti. ut enim in circulo quantumuis amplo unum est medium, quo cuncta conuergunt, quod kentron geometrae uocant, et quamuis totius ambitus partes innumerabiliter secari queant, nihil tamen est praeter illud unum, quo cetera pariliter dimetiantur et quod omnibus quasi quodam aequalitatis iure dominetur, hinc uero in quamlibet partem si egredi uelis, eo amittuntur omnia, quo in plurima pergitur, sic animus a se ipse fusus immensitate quadam diuerberatur et uera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere et multitudo inuenire non sinit ». Traduction J. Doignon, E.A 4/2, p. 77.

³² *Enn.* VI, 5, 5 : « Pour éclaircir les idées, en emploie souvent l'image de plusieurs rayons venus d'un centre unique, afin d'amener l'esprit à concevoir comment est née la multiplicité ». Trad. E. Bréhier.

³³ *Enn.* V, 1, 11 ; VI, 5, 5 ; VI, 8, 18 et VI, 9, 8.

³⁴ « Réminiscences porphyriennes et plotiniennes... », p. 463.

³⁵ C'est au chapitre 9 (12, 13) que l'on trouve la phrase célèbre : « Pourtant nous sommes plus, quand nous tendons vers lui, et c'est là qu'est l'être-bien ; au contraire quand nous sommes loin de lui, c'est seulement l'être et l'être-moins » (Traduction P. Hadot).

hypostases (*Nous* et *Psukhé*) au Principe suprême : le « centre » du cercle est l'Un, le *Nous* en constitue les « rayons » et la *Psukhé* la « circonférence ». La position singulière et très nettement prédominante de l'Un est soulignée à l'aide d'un discours qui rend manifeste la hiérarchie de principes nettement différenciés au plan ontologique³⁶. Ainsi les Termes *En* et *Kentron* désignent uniquement pour Plotin le Principe absolu, par opposition à l'Universalité intelligible (*Nous*) et à l'Âme du monde, qui sont multiples par définition.

Il n'en va pas de même dans le texte que nous commentons. Aucune Personne divine n'y est explicitement visée. L'unité absolue n'est pas un attribut du « Principe sans principe » (le Père), mais une dénomination permettant de définir, non pas la relation qui est à l'œuvre entre les Personnes divines, mais le lien unissant l'ensemble de la Création au Principe divin, considéré dans son unité. Il est à cet égard significatif que pour définir l'action de Dieu dans la Création, Augustin fasse intervenir dans ce texte les notions de mesure et de domination : le monde est limité et dominé par l'Un (« dominetur », « dimetiantur »). Or l'origine de la « mesure » – évoquée ici par le verbe « dimeteri » –, détermination ontologique du créé, est traditionnellement attribuée au Verbe divin, Fils de Dieu. Marius Victorinus qualifie le Fils de « Mensus »³⁷, et Irénée de Lyon de « Mensura Patris »³⁸. Augustin ne tardera pas à employer lui-même le terme « Mensura » pour désigner systématiquement le Fils de Dieu dès le *De libero arbitrio*³⁹. La notion de domination, quant à elle, renvoie plus particulièrement à l'Esprit Saint, si l'on se réfère au schéma trinitaire développé en *De beata vita* 35. C'est en effet « par » l'Esprit que l'âme est introduite dans la Vérité, et par là même unie au « Summus

³⁶ *Enn.* VI, 8, 18. « Dans ta recherche, ne cherche donc rien qui soit à l'extérieur de Lui, mais bien à l'intérieur où se trouvent toutes choses qui Lui sont subordonnées ; quant à Lui, laisse-le. Il est Lui-même l'extérieur, l'embrassement de toutes choses et leur mesure (*metron*). [...] De la même manière qu'on accorderait qu'un cercle qui est de toute sa circonférence en contact avec le centre et pour ainsi dire ne prend la forme, dans la mesure où les rayons qui convergent en cercle vers ce centre unique assimilent celles de leurs limites qui tendent au centre à cela vers quoi ils convergent et à partir de quoi pour ainsi dire ils germent ; ce centre est supérieur en effet à ce que représentent les rayons et leurs extrémités, lesquelles ne sont que des marques de ces mêmes rayons. Et ces limites sont semblables à Lui, elle n'en sont cependant que des traces affaiblies, lui qui les tient en son pouvoir, de même qu'il tient en son pouvoir les rayons qui partout le contiennent ; et il se déploie à travers les rayons, tel qu'il est lui-même centre et il se trouve en quelque sorte développé sans l'avoir été. C'est donc ainsi qu'il faut comprendre que l'Intellect et l'Être, en naissant de Lui, et pour ainsi dire en émanant, en se développant et en étant suspendu, du fait de leur nature intellectuelle, témoignent de ce quasi intellect qui est dans l'Un sans être Intellect puisqu'il est Un ». Traduction George Leroux, Vrin, pp. 183-185. Voir aussi *Enn.* VI, 5, 5.

³⁷ *Hymn.* I, 11.

³⁸ *Adv. Haer.*, IV, 4, 2.

³⁹ *De lib. Arbitrio* II, 54 : « Toute réalité où tu vois la mesure, le nombre et l'ordre, n'hésite pas à l'attribuer à l'Art de Dieu » (« omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem uideris, deo artifici tribuere ne cuncteris »). L'« Art de Dieu » désigne le Fils, voir *De lib. arbitrio* II, 16, 42, et *De musica* IV 6 : « Ueritas uocatur ars Dei supremi ». L'emploi de « mensura » en ce sens est très rare sous la plume des Pères latins. Augustin avait peut-être encore à l'esprit ce passage du sermon d'Ambroise sur la Genèse, qu'il avait entendu prêché à Milan : « Non utique hic quasi tantummodo artifex Deus, sed quasi omnipotens praedicatur, qui non centro quodam terram, sed praecepti sui suspenderit firmamento nec eam inclinari patiatur. Non ergo mensuram centri, sed iudicii diuini accipere debemus, quia non artis mensura est, sed potestatis, mensura iustitiae, mensura cognitionis, quia omnia non tanquam immensa praetereant eius scientiam, sed cognitioni eius tanquam dimensa subiaceant. Neque enim cum legimus: 'Ego confirmaui columnas eius', uere columnis eam subnixam possumus aestimare, sed ea uirtute, quae subfulciat substantiam terrae atque sustineat. » (*Exaameron*, dies 1, 6, 22).

modus »⁴⁰ ; par son attraction, son action, sa domination en quelque sorte, qui permet seule de vaincre l'atrophie de l'âme.

Il est par conséquent illégitime d'identifier l'« Unus » au Père dans ce texte. Le terme désigne le Principe divin, dont les Personnes ne sont pas différenciés, mais dont la diversité est évoquée implicitement par le biais des termes utilisés pour définir son action. Augustin procède de la même manière dans le texte que nous avons commenté précédemment (*De musica* VI, 56), en ayant recours au terme « Unus » pour désigner à la fois le Père et le Fils. Loin de reproduire purement et simplement l'interprétation plotinienne de ce lieu commun par excellence qu'est la métaphore du cercle, Augustin propose un schéma adapté aux exigences de la foi nicéenne qu'il va professer au second livre du dialogue (II, 16). Plusieurs Personnes divines sont visées par un même terme (« Unum »), si bien qu'il est impossible de déterminer lequel des deux « Un » évoqué en *De musica* VI, 56 est ici en visé. On peut aisément expliquer cette confusion – apparente et volontaire – en se référant à une exigence fondamentale de tout discours sur Dieu selon Victorinus : si l'on peut et si l'on doit dire que Dieu est une double monade, de manière à comprendre la pluralité de la Nature divine, il n'y a cependant qu'un seul Dieu, en tant que Père et Fils sont « le seul Un »⁴¹.

Ce texte, comme le précédent (*De musica* VI, 56), repose sur les concepts victoriniens d'implication et de prédominance. Pour Victorinus, les trois Personnes étant consubstantielles, on doit dire qu'elles s'impliquent mutuellement ; aussi tous les attributs divins (Etre, Vérité, Sagesse, Vie, Un) ne sont pas des dénominations exclusives, mais sont communes aux trois Personnes : le Père, aussi bien que l'Esprit et le Fils sont l'Un, la Vérité, la Vie et l'Etre. Mais au plan filial, la « Vie » et la « Sagesse » prédominent dans la mesure où l'Esprit et le Logos sont la « Sagesse » manifestée et la « Vie » rayonnante. Un terme peut donc être attribué à chaque Personne, puisqu'elles sont distinctes ; mais la distinction qui s'opère par la distribution des attributs divins ne sera pas d'ordre ontologique ; elle sera modale : le Père est l'Un caché, le Fils est l'Un manifesté, etc...⁴².

III.1.1.A.4 *De beata vita* 4, 34/35

L'analyse que nous avons menée jusqu'ici nous a donné une *clef* importante pour comprendre la structure de ces formulations ; elle repose sur deux principes fondamentaux du discours victorinien : la structure en double dyade et les notions d'implication et de prédominance. Une *clef* qui va nous permettre de ne pas affronter les mains vides le texte le plus redoutable de cette période : la séquence finale du *De beata vita* (34-35).

Augustin définit la « vie heureuse » au paragraphe 35 en montrant comment l'âme est mise en relation avec la Trinité. Toute l'argumentation du passage, et, nous le verrons bientôt, celle

⁴⁰ *De beata vita* 4, 35 : « Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conecaris summo modo ».

⁴¹ *Adv. Arium* I, 30 : « L'un et cet Un ne font pas deux ; aussi le second Un est-il consubstantiel ; aussi n'est-il pas vraiment un second Un, mais plutôt, lui aussi, le seul Un ».

⁴² *Adv. Arium* II, 4, (6 – 8). Ce principe est appliqué par Victorinus aux principaux attributs divins : « vie », « science », « logos », « un », en III, 9-17.

de l'ensemble du dialogue, repose sur un schéma trinitaire fort obscur, dont la formulation s'étend sur deux paragraphes (34 et 35), que nous allons commenter l'un après l'autre :

34. Qui devons nous appeler la Sagesse, sinon la Sagesse de Dieu ? Or nous tenons de l'autorité divine que le Fils de Dieu n'est autre que la Sagesse de Dieu, et assurément le Fils de Dieu est Dieu. On a donc Dieu quand on est heureux, ce qui a déjà auparavant été votre avis à tous, quand nous avons entamé ce banquet. Mais que pensez-vous que soit la Sagesse sinon la Vérité ? Car on l'a dit aussi : « Je suis la Vérité ». Si elle est Vérité, c'est par une Mesure suprême dont elle procède et vers laquelle étant parfaite elle se retourne. A la Mesure suprême n'est imposée aucune autre mesure; si en effet la Mesure suprême doit d'être mesure à la Mesure suprême, c'est qu'elle est mesure par elle-même. Mais il faut aussi que la Mesure suprême soit la vraie mesure. Donc de même que la Vérité est engendrée par la Mesure, la Mesure est connue par la Vérité ; et ainsi la Vérité n'a jamais existé sans la Mesure ni la Mesure sans la Vérité. Qui est le Fils de Dieu ? On l'a dit : la Vérité. Qui est celui qui n'a pas de Père, qu'est-il d'autre que la Mesure suprême ? ⁴³

Ce texte a longtemps été considéré par certains spécialistes, et non des moindres, comme une tentative obscure et maladroite de conciliation du dogme trinitaire avec la triade plotinienne, ou plus largement, avec des concepts spécifiquement néoplatoniciens ⁴⁴.

Il est vrai que les principaux concepts utilisés, et plus largement la structure globale du schéma trinitaire mis en place dans ce texte trouvent, ou semblent trouver leur équivalent dans les *Ennéades*. On peut se contenter de citer une partie de l'analyse d'Olivier du Roy, qui reprend celle plus ancienne d'Aimé Solignac :

L'un ou le Bien est dit « mesure et limite de toutes choses » dans le traité *Sur l'origine des maux* (I, 8). [...] Mais c'est surtout du traité V, 5 (*Que les Intelligibles ne sont pas hors de l'Intelligence*) qu'il a pu s'inspirer pour décrire les relations du Père et du Fils comme celle de la Mesure et de la Vérité. La Vérité est dans l'Intelligence ou même l'Intelligence est Vérité, parce qu'en elle l'intelligible et l'Intelligence coïncident. La Vérité essentielle est Dieu, mais un second Dieu, qui apparaît avant qu'on puisse voir le Dieu suprême. [...] Tout portait Augustin à lire ici (V, 5, 3) les relations de paternité entre l'Un et la Vérité, assimilés au Père et au Fils. C'est aussitôt après d'ailleurs que commence un exposé où l'Un apparaît comme source de tous les nombres et « mesure non mesurée » (V, 5, 4). Il engendre l'Etre qui, s'étant retourné vers le dedans, est devenu le foyer des êtres. Mais le premier principe n'est pas engendré ; possédant tout, il n'est pas possédé. La procession et la conversion de

⁴³ *De beata vita* 4, 34 : « quae est autem dicenda sapientia nisi quae Dei sapientia est ? Accepimus autem etiam auctoritate diuina Dei Filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam, et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est ; quod omnibus nobis iam ante placuit, cum hoc conuiuium ingressi sumus. Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem ? Etiam hoc enim dictum est : 'ego sum ueritas'. Ueritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta conuertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus inponitur; si enim summus modus per summum modum modus est, per se ipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est, ut uerus modus sit. Ut igitur ueritas modo gignitur, ita modus ueritate cognoscitur. Neque igitur ueritas sine modo neque modus sine ueritate umquam fuit. Quis est Dei filius ? ? Dictum est : ueritas. Quis est qui non habet patrem ? Quis alius quam summus modus ? ». Traduction J. Doignon (mais nous avons compris différemment la phrase : « ita modus ueritate cognoscitur », que J. Doignon avait rendu par : « la Vérité se connaît par la Mesure »).

⁴⁴ O. du Roy, *L'intelligence de la foi*..., p. 158-159, parle d'« obscurité », d'un « essai très verbal pour faire cadrer » des expressions plotiniennes avec « le dogme trinitaire ». A. Solignac, Introduction aux *Confessions*, E.A 13, pp. 79-80, évoque la « gaucherie du néophyte », qui propose dans ce texte « une interprétation spéculative [du Mystère trinitaire] qui frise le gnosticisme et où l'on discerne maints traits néoplatoniciens ».

l'Intelligence vers l'Un sont par ailleurs connues d'Augustin par les traités *Sur les trois hypostases principales* (V, 1)⁴⁵ et *Sur la genèse et l'ordre des êtres qui viennent après le premier* (V, 2), et c'est en ces termes qu'il exprime la procession du fils ⁴⁶.

Une telle lecture peut sembler d'autant plus justifiée qu'Augustin déclare dans le prologue du *De beata vita* avoir « confronté quelques traités de Plotin à l'autorité de ceux qui [lui ont] révélé les Mystères ». On peut considérer, à première vue, que les paragraphes trois et quatre du traité V, 5 de Plotin ont joué un rôle important dans l'élaboration de ce texte.

Mais le meilleur moyen d'aboutir à une forme de paradoxe difficilement réductible serait de voir dans les *Ennéades* la seule véritable « source » de ce texte. Une source essentielle, c'est-à-dire une clef permettant de lever le voile que semble avoir jeté sur ce texte un auteur décidément peut enclin à proposer une explication claire du Mystère.

Si l'on peut certes établir des parallèles assez évidents avec certaines formules du philosophe Alexandrin, il faut néanmoins prendre garde à ne pas aller plus loin qu'Augustin n'est allé. Si l'on considère que l'expression « Summus modus » est l'équivalent exact de L'Un des *Ennéades*, et que, par conséquent, le Père d'Augustin est l'Un de Plotin, on remet en cause la clarté et la cohérence de l'ensemble du passage. Car l'Un plotinien étant « au-delà de l'être » intelligible; l'« Etre » qu'il engendre est nécessairement moindre que lui⁴⁷ ; il ne saurait être question de consubstantialité. On doit alors conclure, comme Olivier du Roy, que « l'obscurité inhérente à cet exposé vient de la transposition d'une procession par subordination [Plotin] à une procession qui maintient la parfaite égalité des deux termes [Père-Fils] »⁴⁸. Autrement dit, Augustin ne ferait que transposer les principaux concepts plotiniens dans un cadre qui les exclut : le consubstantialisme nicéen. On comprend l'embarras d'Olivier du Roy, qui, admettant que l'auteur « ne cite pas et ne copie pas servilement », n'explique cependant pas en quoi consiste la véritable originalité de ce texte à l'égard de ses sources plotiniennes, si ce n'est en soulignant le cadre proprement trinitaire de ce développement. Il soulève alors lui-même un paradoxe irréductible : celui d'une trinité consubstantielle expliquée à l'aide d'un modèle (Plotin) conçu pour montrer en quoi les « trois principes » sont nettement distincts au plan ontologique. Du Roy, et dans une moindre mesure Aymé Solignac, s'en trouvent obligés de s'adonner au genre périlleux du jugement de valeur⁴⁹. Quel degré de cohérence pourrait bien avoir un texte qui tenterait de concilier l'inconciliable ?

Le parallèle avec les *Ennéades* reste à notre avis plus formel que réel. La consubstantialité du Père et du Fils est affirmée clairement avant que ne débute le développement proprement dit (« est Dei filius profecto Deus »). Il ne s'agit pas d'une simple déclaration de principe, puisque le postulat de la consubstantialité préside à l'ensemble du développement. L'auteur

⁴⁵ L'auteur pense, à la suite d'A. Solignac (introduction aux *Confessions*, p.80), que le « summus modus » d'Augustin s'inspire d'un passage précis de ce traité de Plotin (V, 1, 1, 24).

⁴⁶ « L'intelligence de la foi... », pp. 157-158.

⁴⁷ *Enn.* 5, 8, 5

⁴⁸ O. du Roy, op. cit. p. 158.

⁴⁹ Ce texte serait pour O. du Roy (op. cit. p. 159) « un essai très verbal pour faire cadre [le schéma plotinien] avec le dogme trinitaire »

prend en effet le soin de préciser : « *summus modus necesse est, ut uerus modus sit* » ; autrement dit le Père, Principe absolu, est *nécessairement* Vérité, selon un mode particulier. La notion de vérité est ainsi le dénominateur commun du Père et du Fils. Si l'on doit attribuer en propre les noms de « Sagesse » et de « Vérité » au Fils (« nous tenons de l'autorité divine que le Fils de Dieu n'est autre que la Sagesse de Dieu ») c'est que le Fils est la « Vérité » révélée, par laquelle l'âme peut être connectée au Père (« quiconque est venu à la Mesure suprême par la Vérité est heureux »). Mais la nature divine est également « vraie » à son degré le plus élevé, celui du Père ; la « Vérité » est donc impliquée dans le Père ; et la Vérité révélée, la « Sagesse », n'est autre que le Père manifesté. La distinction établie par Augustin entre les deux Personnes n'est pas d'ordre ontologique mais noétique : seul le Fils est connaissable par l'âme ; cette distinction est également causale : le Fils est engendré par le Père.

Il est significatif qu'Augustin n'utilise pas le concept d'« Unum » pour définir le Père. C'est le lecteur qui peut être tenté de le faire. Or l'incohérence, ou, pour reprendre les termes d'Olivier du Roy et d'Aymé Solignac, « l'obscurité » et la « gaucherie » que l'on peut être tenté d'attribuer à ce raisonnement, reposent en grande partie sur l'assimilation à laquelle ils procèdent, inconsciemment ou non, entre le « *Summus modus* » du *De beata vita* et l'« Un » ou la « mesure sans mesure » de Plotin⁵⁰. Augustin ne fait pas intervenir le concept d'« Unum » - qui est d'ailleurs pour lui, nous venons de le voir, une dénomination commune au Père et au Fils -, et il n'utilise pas, comme Plotin, le privatif pour définir le Principe absolu mais le superlatif : « *Summus Modus* ». contrairement à l'*En* de Plotin, le Père n'est pas au-delà du « *modus* », il est le « *modus* » à son degré le plus élevé ; rien n'empêche alors de considérer que le Fils et l'Esprit ne le soient également, selon des modalités différentes.

A notre avis – forgé par la lecture de l'article de Nello Cipriani –, c'est une fois de plus dans l'œuvre de Victorinus qu'il faut chercher des éléments permettant de lever les difficultés posées par ce développement pour le moins elliptique. Cipriani a relevé des similitudes frappantes avec certains passages de l'*Adversus Arium*⁵¹. Le tableau suivant met en regard le texte que nous commentons avec les passages relevés par Cipriani ; poursuivant sa démarche, nous en avons ajouté d'autres, signalés par un astérisque.

⁵⁰ Un rapprochement opéré de façon consciente par O. du Roy, qui parle « d'Un-Mesure », op. cit. p. 159.

⁵¹ Idem p. 270-271.

Augustin. <i>De beata vita</i> 34	Marius Victorinus. <i>Adversus Arium</i>
- 1. Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? etiam hoc enim dictum est: « ego sum ueritas ». - 2. Ueritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta conuertit. - 3. ipsi autem summo modo nullus alius modus inponitur; si enim summus modus per summum modum modus est, per se ipsum modus est. - 4. sed etiam summus modus necesse est, ut uerus modus sit. Ut igitur ueritas modo gignitur, ita modus ueritate cognoscitur. Neque igitur ueritas sine modo neque modus sine ueritate umquam fuit. quis est Dei Filius? Dictum est: ueritas. Quis est, qui non habet Patrem? quis alius quam summus modus?	- 1. Christus enim ueritas (I, 13, 33) - 2. Quae habet Pater, dedit Filio [...], aequalis Patri. Sed maior Pater, quod ipse dedit ipsi omnia et causa est ipsi Filio, ut sit et isto modo sit. (I, 13, 9-11)⁵² - Christus a Patre processit (I, 14, 1) - Filius autem ut esset accepit et in id quod est agere ab actione procedens in perfectionem ueniens, motu efficitur plenitudo (I, 13, 14-16)⁵³ - in cupiditate insita ad uive faciendum, intus quidem existens uita, motione autem foris existens, in semet ipsam recurrit, rursus in semet ipsam conversa, uenit in suam patricam existentiam, uir effecta et, perfecta in omnipotentem uirtutem, effectus est perfectus spiritus, nutu in superiora conuerso, hoc est intro (I, 51, 32-38)⁵⁴ - * 3. Hoc igitur si fas est dicere [...] modo, illud Primum [...] omnimodis perfectus, interminatus, immensus, sed ceteris, sibi terminatus et mensus, super omnia (IV, 24, 21-29)⁵⁵ - * 4 Cum enim ipsa cognoscentia lateat atque apud se sit ne forinsecus in se intrans, sed naturaliter mersa in eo in quo ei esse est manens, eius formae est, ut cognoscibile esse possit; cum excita cognoscentia, uelut egressa, se circuminspicens, cognoscentiam se fecerit, cognoscendo se, fit cognoscibile, cognoscibile suum facta (IV, 24, 17-20)⁵⁶

⁵² « Si le Père a donné au Fils tout ce qu'il a [...] le Fils est égal au Père. Mais le Père est plus grand parce que c'est lui qui a tout donné au Fils et parce qu'il est cause, pour le Fils, de son être et de son mode d'être ». Traduction P. Hadot, S.C 69, p. 215.

⁵³ « Le Fils, par contre, reçoit le don de l'être, et s'avançant vers l'acte d'agir, parvenant à la perfection, il ne se réalise que dans le mouvement, étant devenu tous les existants ». Traduction p. Hadot, S.C 69, p. 215.

⁵⁴ « A cause de son désir naturel de vivifier – sans cesser d'ailleurs d'être à l'intérieur – [la Vie] s'est extériorisée par son mouvement propre; et ensuite, elle est revenue vers elle-même; étant de nouveau tournée vers elle-même, elle est revenue alors vers l'existence qu'elle a dans le Père, devenant ainsi mâle; et parvenue à l'achèvement plénier de sa vertu toute puissance, la vie est devenue l'Esprit parfait, par l'inversion vers le haut, c'est-à-dire vers l'intérieur [...] ». Traduction P. Hadot, idem, p. 351.

⁵⁵ « C'est donc ainsi, s'il est permis de le dire, c'est de cette manière qu'est ce Premier [...] parfait sous tous les modes, illimité et sans mesure, du moins pour les autres, mais pour lui-même limité et mesuré, au-dessus de tout ». Traduction P. Hadot, idem. P. 573.

⁵⁶ « Puisque la connaissance elle-même reste cachée, puisqu'elle est en soi, sans même qu'elle rentre en soi, en venant du dehors, mais puisqu'elle est plongée originellement en ce en quoi son être demeure immobile, elle lui sert de forme, pour qu'il soit le connaissable en puissance. Mais lorsque la connaissance a été éveillée, et que, sortie d'elle-même, en quelque sorte pour s'envelopper de son propre regard, elle se sera faite elle-même connaissance en acte, en se connaissant elle-même, alors se réalise effectivement aussi le connaissable, parce que la connaissance elle-même est devenue elle-même son propre connaissable ». Traduction P. Hadot, S.C 69, p. 573.

	- * Veritas Deus, Veritas Filius, et Deus et Filius una Veritas. Veritas enim in semet ipsa Veritas (I, 43, 36-27)⁵⁷. - Sine altero nunquam fuit alterum » (III, 17, 20)
--	--

Au plan originel, paternel, Dieu est nécessairement « vrai » pour Augustin. Il est donc intelligible, Vérité, Forme, selon des modalités identiques à celles décrites par Victorinus : une Vérité cachée, « en puissance » pour l'âme inapte à saisir la Vérité divine à son niveau le plus originel. La phrase « summo modo nullus alius modus inponitur » fait écho à l'affirmation de Victorinus : « inmensus, sed ceteris, sibi terminatus et mensus » ; le Dieu originel n'est au-delà du « Modus », comme l'Un de Plotin est au-delà de toute détermination ontologique. Il est « Modus » en tant qu'il a bien une certaine détermination ontologique ; mais il n'est déterminé par rien d'autre que lui-même, et cette détermination n'est pas intelligible à l'esprit.

Le dévoilement de la Vérité divine s'opère par un processus comparable au dédoublement de la « connaissance » victorinienne : par un double mouvement de flux et de reflux (« gignere / convertere »), la Vérité émerge en tant que connaissance de soi. « Modus » et « Veritas » sont en effet identiques (« summus modus necesse est, ut uerus modus sit ») ; ce que la « Vérité » connaît en se retournant vers le Père c'est donc elle-même, puisque le Père est « vrai ». Ce qui naît de ce double mouvement peut être appelé en propre « Vérité », car cela est pleinement intelligible, dévoilé, manifesté à l'âme. La « Vérité » se distingue du Principe suprême en tant qu'elle est manifestée d'une part, et parce que, d'autre part, le processus de dédoublement de la connaissance implique une distinction entre sujet et objet de la connaissance. La « Vérité » manifestée a donc un principe, un « Modus » (le Père), dont on peut dire à la fois qu'il est différent d'elle parce qu'il est pour elle un objet de connaissance, et identique à elle, puisque la Vérité n'est rien d'autre que ce Principe manifesté. Comme le « Fils » de Victorinus, la « Vérité » atteint sa « perfection » par une conversion vers le Père, qui parachève le processus de connaissance en en faisant l'exact reproduction du « vrai » qu'est la nature divine à son niveau originel. Augustin souligne le caractère atemporel de ce double processus en des termes assez proches de ceux utilisés par Ambroise⁵⁸ ; il respecte ainsi un principe fondamental, rappelé par Marius Victorinus de tout discours sur la génération du Fils⁵⁹.

Enfin, Augustin, comme Victorinus, ne décrit pas ici une triade, mais une dyade. Il n'est question que du Père et du Fils ; il faut attendre la fin du paragraphe suivant (35) pour que l'action de l'Esprit soit évoquée de façon claire, et que la notion de « Trinité » n'apparaisse explicitement. Nello Cipriani n'aborde pas ce problème. Or cette omission apparente de la part d'Augustin va pourtant dans le sens de l'hypothèse qu'il défend dans son article.

⁵⁷ « Dieu est Vérité, le Fils est Vérité ; et Dieu et le Fils sont une seule Vérité. En effet la Vérité est en elle-même Vérité ». Idem, p. 317.

⁵⁸ Ambroise, *De fide* V, 1, 8 ; 20 : « Ita nec filius sine patre nec pater potest esse sine filio. Semper igitur pater, semper et filius. ». Notre texte porte : « neque igitur ueritas sine modo neque modus sine ueritate umquam fuit ». Rapprochement suggéré par N. Cipriani, op. cit. p. 271.

⁵⁹ N. Cipriani, idem, rappelle à juste titre que Victorinus affirmait comme Augustin : « sine altero nuquam fuit alterum » (Adv. Arium 3, 17, 20)

C'est en effet l'une des caractéristiques du discours victorinien que d'assimiler l'Esprit et le Verbe en une même Personne, globale : le Fils. Cette assimilation n'est pas une confusion car selon Victorinus, il existe un ordre « naturel » dans la génération du Fils, permettant de saisir ce qui différencie l'Esprit et le Logos: l'Esprit est le mouvement par lequel la Vie paternelle peut s'extérioriser et devenir Logos, Vérité manifestée. L'Esprit, qualifié de « béatitude » parce qu'il unit le Père et le Verbe, est donc « la mère de Jésus, aussi bien là-haut qu'ici-bas »⁶⁰. Cet ordre est en fait plus complexe qu'il n'y paraît, puisqu'on retrouve l'Esprit aux deux moments du processus d'extériorisation : le texte que nous venons de citer dans la note précédente (*Adv. Arium* I, 57) attribue à l'Esprit le mouvement de sortie du Père ; mais ailleurs Victorinus déclare : « la vie est descente, et la sagesse est remontée »⁶¹. La « vie » qui est « descente » est l'Esprit ; et le mouvement par lequel la « vie » se convertit et remonte vers le Père est aussi Esprit. Ainsi l'Esprit peut-il être pleinement « béatitude », lien unissant Père et Fils, dans la mesure où il est ce par quoi s'opère non seulement la génération du Logos, mais aussi sa conversion, d'où découle sa plénitude. C'est à cette assimilation sans réelle confusion des deux aspects du Fils, que l'on doit un certain flottement dans l'emploi des termes « sapientia » et « veritas » dans l'*Adversus Arium*. « Sapientia » est le plus souvent associé à l'Esprit⁶²; « veritas » l'est souvent au couple Christ-Verbe⁶³ ; mais les deux termes sont parfois attribués indifféremment à l'Esprit et au Logos⁶⁴. Ce flottement est logique, puisque selon les principes d'implication et de prédominance chers à Victorinus, chaque attribut divin (« être », « vie », « pensée », « esprit », « logos ») peut être attribué à chacune des Personnes divines.

Dans le texte que nous commentons, il est aussi question d'une descente (la procession) et d'une remontée (la conversion). Vérité et Sagesse sont assimilées avant que ne débute l'exposé trinitaire lui-même : « Quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? Etiam hoc enim dictum est: 'ego sum ueritas' ». Le Christ est visé explicitement dans cette phrase, puisque sa

⁶⁰ *Adv. Arium*, I, 57, 7 – 58, 13 : « le Saint-Esprit, béatitude universelle, fut à la fois son propre Père et son propre Fils, dans la première génération inengendrée, qui est et qui est dite la seule vraie génération. C'est en effet par un mouvement automoteur de l'Esprit, autrement dit, c'est parce que la Vie parfaite s'est mise en mouvement, pour se voir elle-même (elle-même c'est-à-dire sa puissance : le Père) que l'automanifestation de l'Esprit qui est et qu'on appelle génération, s'est réalisée et s'est extériorisée. [...] le Saint-Esprit est donc le mouvement premier à l'intérieur, ce mouvement qu'est la pensée paternelle, c'est-à-dire la connaissance de soi. [...] C'est donc selon ce mode de génération qu'est la connaissance, c'est donc par cette extériorisation de l'intelligence que le Fils a été engendré, qu'il est devenu vie, non pas que la vie n'ait pas existé auparavant, mais parce que la vie par excellence, c'est la vie extériorisée ; car la vie est en mouvement. C'est le Logos, celui qu'on appelle Jésus Christ, 'par qui tout a été fait', semence qui donne à toutes choses d'exister, puisqu'il est vie [...] 58. Mais puisque nous avons dit que le Logos et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul et même mouvement, le Logos en tant que vie, le Saint-Esprit en tant qu'il est connaissance et intelligence, puisque nous avons dit que la vie et la connaissance sont identiques, puisque enfin nous avons dit que l'intelligence s'est mise en mouvement dans le premier mouvement - car tel est l'ordre naturel dans les choses divines : étant d'abord en puissance, il fallut d'abord que l'intelligence se mette en mouvement pour se connaître elle-même – il faut en conclure que le Fils, étant Logos, c'est-à-dire vie, est né, grâce à l'intelligence qui, par la puissance paternelle, engendre ce Logos, qui est l'être de tous les existants et comme leur source éternelle. Il ne se tromperait donc pas celui qui se représenterait que le Saint-Esprit est la mère de Jésus, aussi bien là-haut qu'ici-bas ». Trad. P. Hadot, idem, pp. 367, 369.

⁶¹ *Adv. Arium* I, 51, 27 : « Descentio enim vita, ascensio sapientia ».

⁶² Par exemple, en *Adv. Arium* III, 9, 7 (« Ergo spiritus sanctus scientia est et sapientia ») ; III, 15, 44

⁶³ En *Adv. Arium* I, 13 ; III, 9 ; III, 16.

⁶⁴ Par exemple : *Adv. Arium* I, 58, 26 (le Christ est Sagesse) et IV, 18, 31 (Esprit et Christ sont Sagesse)

parole est citée ; Christ et Verbe sont une même entité. Qu'en est-il de l'Esprit ? On se souvient que dans le *De musica*, Augustin attribuera à l'Esprit, qualifié de « charité », la fonction d'unir le Fils au Père. Dans le texte que nous commentons, Augustin décrit un processus de pluralisation de Dieu (génération du Fils par le Père) ; la viabilité de ce processus, qui doit « nécessairement » préserver l'unité de l'Être divin, repose sur la connaissance de soi : par la conversion du Fils vers le Père, Dieu se connaît lui-même. L'Esprit Saint est nécessairement impliqué dans ce processus, même s'il n'est pas évoqué explicitement. Le résultat est une structure binaire, une dyade Père-Fils, constituée de la Vérité non dévoilée (le Summus modus), de la Vérité manifestée (la Sagesse), de la Vérité incarnée (le Christ) et implicitement de l'Esprit, mouvement par lequel s'opère logiquement le processus de manifestation de la Vérité.

La suite du texte apporte d'autres éléments allant dans le sens de notre interprétation, en faisant intervenir explicitement l'Esprit :

35. Une forme d'avertissement, qui nous met dans des dispositions telles que nous nous souvenions de Dieu, que nous le cherchions, que, rejetant toute satiété, nous ayons soif de lui, émane en quelque sorte vers nous de la source même de la Vérité. C'est le rayon que sur notre regard répand ce soleil mystérieux ; de lui dépend la vérité entière de ce que nous disons, même quand nous tremblons de nous tourner hardiment vers lui et de le regarder dans sa totalité avec des yeux encore trop malsains ou brusquement ouverts ; alors cela n'apparaît être rien d'autre que Dieu dans sa perfection que n'entrave aucune dégénérescence. Car là est la perfection totale et entière qui est en même temps Dieu dans sa toute-puissance absolue. Mais cependant, tant que nous cherchons, sans être encore comblés par la source même ou, pour nous servir de ce fameux mot, par la plénitude, avouons que nous ne sommes pas et, par suite, quoique Dieu nous aide déjà, nous ne sommes pas encore sages et heureux. Donc, pour les âmes, ce qui fait leur rassasiement complet, c'est-à-dire la vie heureuse, c'est la connaissance, dans la perfection de la piété, de celui par qui on est introduit dans la Vérité, de la vérité dont on jouit, de ce grâce à quoi on est uni à la Mesure suprême. Ces trois là, pour ceux qui en ont l'intelligence, désignent un Dieu unique et une substance unique, si l'on écarte les illusions d'une superstition pleine de variations. A ce moment là, ma mère, reconnaissant les mots qui étaient profondément gravés en sa mémoire, et s'éveillant en quelque sorte à sa foi, joyeuse, laissa tomber ce vers de notre évêque : « Protège, ô Trinité, ceux qui te prient ! »⁶⁵

Ce paragraphe ne contient pas de nouvelle formulation trinitaire ; il reprend et complète la formulation précédente en proposant un point de vue différent.

⁶⁵ *De beata vita* 4, 35 : « Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est uerum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum nulla degeneratione inpediente perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est simulque est omnipotentissimus Deus. Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos peruenisse fateamur et ideo quamuis iam Deo adiuuante nondum tamen sapientes ac beati sumus. illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conecaris summo modo. Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt. - Hic mater recognitis uerbis, quae suae memoriae penitus inhaerebant, et quasi euigilans in fidem suam uersum illum sacerdotis nostri: 'foue precantes, Trinitas' ».

La métaphore solaire fait bien intervenir – implicitement – les trois Personnes divines : Augustin écrira bientôt dans les *Soliloques* que Dieu, comme le soleil, « est, brille, illumine » ; « il est (Père), il est intelligible (Fils), il rend tout le reste intelligible (Esprit) »⁶⁶. On retrouve ce triple caractère dans le texte que nous commentons ; Augustin qualifie le « soleil » de « secretus » (« tenu à l'écart »), parce qu'à son niveau originel, à la « source » qu'est le Père (« fontem »), Dieu échappe à l'intellection. Il « est », mais il n'est pas intelligible. Le Fils est l'objet de la contemplation, « Dieu dans sa perfection que n'entrave aucune dégénérescence » ; il est connu par l'intelligence. L'Esprit est le « rayon » émanant du « soleil » ; « rayon » qui, pour reprendre les termes des *Soliloques*, « rend tout le reste intelligible ». Augustin ne dit pas autre chose ici : « de Lui dépend la vérité entière de ce que nous disons ».

Si les trois Personnes sont impliquées dans la métaphore solaire, Augustin a néanmoins changé de plan divin. Nous sommes ici au plan filial, avec lequel l'âme a seul un contact, et non plus au plan global de la Dyade Père Fils, évoquée au paragraphe précédent. Cela apparaît, selon nous, dans la formule si controversée : « cognoscere, *a quo* inducaris in Ueritatem, *qua* Ueritate perfruaris, *per quid* connectaris Summo modo ». Les trois prépositions, qui désignent l'objet du verbe « cognoscere », renvoient à l'Esprit (« a quo ») et à la Vérité révélée (« qua », « perquid »), à l'exclusion du Père, avec lequel l'âme est simplement « connectée » (« connectaris ») parce qu'Il n'est pas l'objet de la connaissance intellectuelle à proprement parler⁶⁷.

Ce paragraphe complète ainsi le précédent. Le paragraphe 34 faisait intervenir les trois Personnes divines, mais l'Esprit n'était évoqué que de façon implicite, en tant que lien unissant le Père au Fils. Le développement était centré sur la dyade Père-Fils, de manière à évoquer ce que Dieu est, indépendamment de la relation que l'âme entretient avec Lui. Le paragraphe 35 propose un point de vue différent. Il s'agit de montrer comment la nature divine conditionne, par sa diversité même, le processus d'unification de l'âme. Si le Père est bien impliqué dans le schéma, le développement est centré sur le Verbe et l'Esprit, seuls *aspects* de Dieu avec lesquels l'âme est directement en prise. L'ensemble du passage obéit ainsi à un ordre que l'on peut qualifier de typiquement victorinien, à la fois par sa distribution des plans divins en une double dyade, et par le recours au concept d'implication. L'allusion explicite au second hymne d'Ambroise, qui met un terme au dialogue, est une manière d'ancrer ce long passage dans le cadre de l'orthodoxie nicéenne. Et de fait, on n'aura aucune peine à déceler dans les deux paragraphes des analogies profondes avec la pensée des deux auteurs latins du IV^e siècle qui ont le mieux contribué à imposer le dogme nicéen en Italie : Ambroise et surtout Victorinus⁶⁸.

⁶⁶ *Sol.* I, 8, 15 : « ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animaduertere: quod est, quod fulget, quod illuminat, ita in illo secretissimo deo, quem uis intellegere, tria quaedam sunt: quod est, quod intellegitur, et quod cetera facit intellegi ». Ce texte sera analysé plus loin.

⁶⁷ Nous suivons l'interprétation d'O. Du roy (*L'intelligence de la foi*... pp. 159-160), quant au choix, si controversé, des référents de chaque proposition.

⁶⁸ Cf l'analyse très fouillée de N. Cipriani, « Le fonti cristiane... », pp. 271-286.

III.1.1.A.5. *Soliloques* I, 2-3

Cette distribution originale des plans divins explique également la structure inhabituelle de la longue prière liminaire des *Soliloques*. Cette prière s'étend des paragraphes 2 à 6 du premier livre ; mais seuls les paragraphes 2 et 3 nous intéressent puisqu'ils sont constitués d'un chapelet de formulations trinitaires.

Dans la première partie du second paragraphe, Dieu est d'abord évoqué de façon globale, d'une manière assez proche de *De ordine* I, 3. La distinction entre les trois Personnes divines n'est pas marquée ; Augustin évoque le Dieu créateur, fondateur et ordonnateur de l'univers, principe et fin de la Création en évitant d'utiliser les termes qui sont traditionnellement employés pour désigner l'action d'une Personne en particulier⁶⁹.

La distinction des Personnes intervient dans la dernière phrase du paragraphe qui met en scène un nouveau schéma :

Dieu Père de la vérité, Père de la sagesse, Père de la vie véritable et suprême, Père du bonheur, père du bien et du beau, Père de la lumière intelligible, Père de notre éveil et de notre illumination, Père du témoignage par lequel nous sommes avertis d'avoir à revenir jusqu'à toi »⁷⁰.

Fait remarquable, le Père est nommé mais l'Esprit et le Fils ne sont désignés qu'implicitement, par l'intermédiaires de termes qui leur sont traditionnellement attribués. Pour Victorinus en effet, les notions de vie, de vérité et de lumière intelligible renvoient au Logos. La sagesse et l'admonition renvoient à l'Esprit, de même que la « béatitude », dans la mesure où l'Esprit assure l'union du Père et du Fils⁷¹. Quant au « gage » (« pignus ») par lequel l'âme est avertie de retourner vers Dieu, il s'agit du Christ, livré en sacrifice pour le salut de l'homme. Le Père est donc mis en relation avec une entité globale qui est à la fois l'Esprit, le Verbe et le Christ, si bien que l'on peut parler d'une double dyade : au plan global, le Père est uni au Fils ; et le Fils est à la fois Esprit et Verbe. Le Christ, Verbe incarné, est quant à lui intégré *de facto* dans le plan filial. Au plan structurel autant qu'au plan formel, ce schéma binaire constitué d'une double dyade est typiquement victorinien.

La suite du texte (par. 3) ne dément pas cette interprétation. Après avoir évoqué la dyade Père-Fils, l'auteur concentre son discours sur l'entité filiale Esprit-Verbe :

⁶⁹ *Sol.* I, 2 : « Deus universitatis conditor, praesta mihi primum ut te bene rogem, deinde ut me agam dignum quem liberes, postremo ut liberes. Deus, per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse. Deus, qui ne id quidem, quod se invicem perdit, perire permittis. Deus, qui de nihilo mundum istum creasti, quem omnium oculi sentiunt pulcherrimum. Deus, qui malum non facis et facis esse, ne pessimum fiat. Deus, qui paucis ad id quod uere est refugientibus, ostendis malum nihil esse. Deus, per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est. Deus, a quo dissonantia usque in extremum nulla est, cum deteriora melioribus concinunt. Deus, quem amat omne quod potest amare, siue sciens siue nesciens. Deus, in quo sunt omnia, cui tamen universae creaturae nec turpitudine turpis est nec malitia nocet nec error errat. Deus, qui nisi mundos uerum scire noluisti ».

⁷⁰ *Sol.* I, 2 : Deus pater ueritatis, pater sapientiae, pater uerae summaeque uitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intellegibilis lucis, pater euigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris, quo admonemur redire ad te ». Traduction Sophie Dupuy-Trudelle, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1998.

⁷¹ Le Logos et le Christ sont : « lumière » (In *ep. ad Ephesios*, II, 5, 9 ; *Adv. Arium* I, 40 ; II, 1, 4 / 1, 36) ; « vie » (*Adv. Arium* I, 57, 7 - 58, 13) ; « vérité » (*Adv. Arium* I, 13 ; III, 9 ; III, 16). L'Esprit est « béatitude » (*Adv. Arium* I, 57, 7/58, 13) ; « sagesse » (*Adv. Arium* III, 9, 7 ; III, 15, 44).

C'est toi que j'appelle, Dieu vérité, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui le vrai est vrai. Dieu sagesse, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui est sage tout ce qui est sage. Dieu vie véritable et suprême, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui vit véritablement tout ce qui vit véritablement et suprêmement. Dieu bonheur, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui est heureux tout ce qui est heureux. Dieu beau et bon, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui est bon et beau tout ce qui est beau et bon. Dieu lumière intelligible, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui tout ce qui brille d'une lumière intelligible brille d'une lumière intelligible⁷².

La tournure « in quo, a quo et per quem », constituant l'axe de chacune des phrases, est à rapprocher de *Rom.* 11, 36 (« ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ») et de 1 *Cor.* 8, 6 (« Unum Deus Pater ex quo omnia et nos in ipsum »), dont elle semble être une synthèse⁷³. N. Cipriani pense qu'Augustin n'a pas lui-même opéré cette synthèse, mais qu'il s'est inspiré de formulations comparables d'Ambroise et de Victorinus, utilisées par les deux auteurs pour évoquer l'action du Fils⁷⁴. Intuition juste selon nous, puisque l'on trouve l'équivalent exact de cette tournure dans l'*Ad Candidum* de Victorinus, en un passage visant clairement le Fils de Dieu⁷⁵. Et c'est bien le Fils qui est évoqué dans le texte que nous commentons, puisque tous les noms divins utilisés par Augustin sont pour Victorinus des attributs du Fils, qu'il s'agisse du Verbe (vie, vérité, lumière intelligible) ou de l'Esprit (sagesse et béatitude).

La suite du paragraphe propose un point de vue identique. C'est encore le Verbe et l'Esprit qui sont invoqués tour à tour, mais ils sont mis en relation avec le Christ, dont l'action est évoquée sans cesse par de nombreuses allusions aux Écritures⁷⁶. Formellement, des parallèles

⁷² *Sol.* I, 3 : « C'est toi que j'appelle, Dieu vérité, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui le vrai est vrai. Dieu sagesse, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui est sage tout ce qui est sage. Dieu vie véritable et suprême, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui vit véritablement tout ce qui vit véritablement et suprêmement. Dieu bonheur, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui est heureux tout ce qui est heureux. Dieu beau et bon, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui est bon et beau tout ce qui est beau et bon. Dieu lumière intelligible, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui tout ce qui brille d'une lumière intelligible brille d'une lumière intelligible ».

⁷³ O. du Roy, op. cit. p. 484.

⁷⁴ « Le fonti critiane... » pp. 288-290. L'auteur propose de rapprocher la formule de tournures assez comparables chez Victorinus (*Adv. Arium* I, 56, 18) et Ambroise (*De fide* 4, 11, 140-141). Dans les deux cas, Ambroise et Victorinus utilisent la tournure « in quo, per quem, ex quo », qui diffère légèrement de la nôtre.

⁷⁵ *Ad Cand.* 15, 1 / 12 : « 15. Filius ergo Iesus Christus et solus natus filius, quoniam illud *proon* nihil aliud genuit quam *on* ante omnia et omnimodis perfectum *on*, quod non potest esse cum altero, et quoniam quod omnimodis perfectum est altero non eget. Universale enim *on* unum est et solum *on*, et super genus generale *on* unum est et solum *on*. Quoniam vero hoc *on* non illud est *on*, quod potentiam perfectam habet, potentia natum est istud *on* ante omnia quae vere sunt et quae sunt, primum *on*, **a quo** sunt omnia quae sunt, **et per quem et in quo**. Huius gratia *on* quod operatione est imago est illius *tou ontos*, quod potentius est secundum nullum progressum semper in semet manens ». C'est à notre avis ce texte qui doit être mis en parallèle avec le nôtre, et non, comme le propose N. Cipriani (art. cit. p. 289), le troisième *hymne* de Victorinus (vers 94-97), dans lequel la tournure est utilisée non pour désigner le Fils mais la Trinité dans son ensemble.

⁷⁶ La « Vérité » divine, le Fils, est d'après le *De beata vita* ce en quoi l'âme trouve sa plénitude, l'objet de la contemplation. On peut dire par conséquent qu'elle meurt lorsqu'elle s'en détourne, qu'elle le voit (« uiderere »), et qu'elle demeure « en lui » lorsqu'elle le contemple. C'est grâce à Lui qu'elle « sépare les biens des maux », car il est à l'origine de toute activité rationnelle. Il s'agit du Verbe, objet de la connaissance intellectuelle. Le Fils est également « charité » unissant la créature à Dieu ; avertissement poussant l'âme à le rechercher ; la convertissant vers la Vérité ; inspirant à l'âme cette soif de Vérité (« sitiamus »). Il s'agit de l'Esprit, qualifié en *De musica* VI, 56 de « caritas », et dont Augustin attribue le rôle d'avertir l'âme et de la tourner vers la

peuvent à nouveau être établis sans difficulté avec l'œuvre de Victorinus⁷⁷. Ce texte s'inscrit profondément dans le cadre de la théologie victorinienne par le lien établi entre le Verbe, l'Esprit et le Christ. Par le Christ s'opère le « mystère de la vie » : il triomphe de la mort, nourrit l'âme, ouvre la porte de la vie heureuse, mène l'âme à la contemplation du Verbe. Par l'Esprit s'opère le « mystère de la connaissance » : il convertit l'âme, la mène sur le « chemin » de la vérité, actualisant l'enseignement du Christ en poursuivant son action dans le présent⁷⁸.

Bien que le paragraphe 3 soit centré sur la dyade Esprit-Fils, toutes les formules utilisées impliquent de fait le Père. Dans le modèle victorinien, nous l'avons vu, le Fils est impliqué dans le Père ; il en est la manifestation ; la nature divine est déjà vie, vérité, lumière et sagesse à son niveau le plus originel, avant de s'extérioriser en passant de la puissance à l'acte. C'est pourquoi Augustin entame le paragraphe 4 par ces mots : « Quidquid a me dictum est, unus Deus tu ». Le Père est également tout cela, car Dieu est « un » ; il est, pour reprendre les mots de Victorinus, « le seul Un » ; ce qu'Augustin ne manque pas de rappeler au milieu du paragraphe en affirmant : « ubi qui gignit et quem gignit unum est ». C'est bien de la dyade Père-Fils dont il s'agit, constitué de l'Un caché et de l'Un manifesté. L'influence victorinienne est également patente dans les formules employées par Augustin pour évoquer l'unité ontologique du Père et du Fils⁷⁹. Dans la seconde partie du paragraphe 4, l'auteur évoque à nouveau l'action ordonnatrice et régulatrice de Dieu, fondement de l'univers, sans établir de véritable distinction entre les Personnes divines, avant de poser une ultime définition, d'un type différent des précédentes :

Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus, sub quo totum, in quo totum, cum quo totum est.

Augustin change de modèle dans cette phrase. Il délaisse le schéma complexe de la double dyade pour proposer un schéma linéaire, de type monodique. Entendons par là que chacun des trois termes de cette nouvelle formulation renvoie à une Personne en propre. Le Père est Principe absolu, au-dessus duquel rien n'existe (« supra quem nihil » / « sub quo totum ») ; le Fils est l'Etre en qui toutes choses sont, c'est-à-dire avec lequel tout être doit être mis en relation (« extra quem nihil » / « in quo totum »). L'Esprit est Dieu agissant, maintenant par

« Vérité » en *De beata vita* 4, 35. Augustin s'adresse également au Christ : le Christ est en effet « le pain de la vie » (Jn. 6, 35) ; il « convainc le monde sur le péché, la justice, et le jugement » (Jn. 16, 8). C'est grâce à lui que « la mort est absorbée dans la victoire » (I, *Cor.* 15, 54). Il est lui-même le « chemin », sur lequel il oriente l'âme déchue (Jn. 14, 6). Le Christ « fait que la porte s'ouvre à ceux qui y frappent » (Mat. 7, 8) ; il est cette « eau désaltérante à jamais » dont l'Esprit fait que l'âme la désire (« quo hausto numquam sitiamus ». Jn. 6, 35). C'est lui qui purifie l'âme et la prépare aux « divines récompenses », la préserve des « séductions ». On consultera également avec profit l'article de D. Doucet, « Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie : *Sol.* I, 1, 2-6 », dans *Revue des Etudes Augustiniennes* 36 (1990), 91-119, dans lequel l'auteur montre l'importance du Christ dans l'ensemble du passage.

⁷⁷ Cf. N. Cipriani, art. cit. pp. 290-291.

⁷⁸ Note 125 p. 131.

⁷⁹ *Sol.* I, 4 : « Quidquid a me dictum est, unus deus tu, tu ueni mihi in auxilium, una aeterna uera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors, ubi summa concordia, summa euidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa uita, ubi nihil deest, nihil redundat, ubi qui gignit et quem gignit unum est ». Cf. N. Cipriani, art. cit. pp. 294-295.

son action toutes choses dans l'être (« sine quo nihil » / « cum quo totum est »). On trouve, là encore, bon nombre de formules équivalentes dans l'œuvre de Victorinus⁸⁰.

Considéré dans sa globalité, ce texte fort complexe obéit à un ordre. L'auteur évoque d'abord Dieu sans distinction de Personne au début du paragraphe 2. Il s'adresse au Père à la fin du paragraphe, ce qui lui permet de montrer – implicitement – que Dieu est d'abord une dyade, calquée sur le modèle victorinien (Père-Fils). Dans le paragraphe 3, il évoque le Dieu intelligible, manifesté et agissant. Montrant, par les termes utilisés, qu'il s'adresse à la fois à l'Esprit, au Verbe et au Christ, l'auteur impose l'idée, plus qu'il ne l'explique, que le Fils, jamais nommé dans l'ensemble du passage, est lui-même une entité complexe, multiple. Il adopte ensuite, à nouveau, un point de vue global dans le paragraphe 4, s'adressant à un Dieu dont il proclame l'unité ontologique. Augustin part donc de l'unité (2), laisse deviner ce qu'est la pluralité de la nature divine (3), avant d'en proclamer à nouveau l'unité (4), de manière à rappeler que la pluralité du Principe n'en remet pas en cause l'unité. Il y a dans ce double mouvement une volonté très nette d'ancrer le dialogue qui va suivre dans le cadre du consubstantialisme nicéen : Dieu est Un, contrairement à ce qu'en disent les ariens ; mais il est tri-puissant, et non triple, contrairement à ce qu'en disent les sabelliens.

Fortement structurée, fondée sur les recherches de Victorinus, qu'elle laisse deviner en arrière plan, cette vaste formulation trinitaire est d'abord, au même titre que celle du *De beata vita*, une profession de foi conforme au canon en vigueur chez tous les grands auteurs chrétiens du temps⁸¹. Elle est très loin, malgré quelques similitudes formelles, de reproduire la hiérarchie des principes plotiniens.

⁸⁰ L'expression « sine quo factum est nihil » revient plusieurs fois dans l'*Adversus Arium* (par exemple I, 35 ; II, 1 ; IV, 21). « Supra quem nihil », qui désigne le Père, trouve son équivalent positif dans le *Commentaire de la lettre aux Ephésiens*, I, 1, 19 : « Cum autem Christus ipsa origo est omnium et in eo est quod potentia est, **supra omnem** est potestatem ». Les formules « extra quem nihil » / « in quo totum » peuvent être mise en parallèle avec *Adv. Arium* I, 37, 29 : « Nihil enim extra, in se ipso ergo omnia creavit ».

⁸¹ Grégoire de Nysse a exprimé la foi nicéenne en des termes assez semblables : « la Divinité est contemplée dans la concorde des Semblables, et la pensée est conduite par le Semblable vers le Semblable, puisque c'est par le Saint-Esprit que brille dans les âmes le Principe de toutes choses, c'est-à-dire le Seigneur (= le Fils). En effet, d'une part, il est impossible, suivant l'Apôtre, de concevoir vraiment le Seigneur sinon dans (en) l'Esprit Saint ; d'autre part, c'est par (dià) le Seigneur qui est le Principe de toutes choses que nous trouvons, au-delà (épékeina) de tout principe, le Principe qui est Dieu au-dessus de tout, puisqu'il est impossible de connaître l'Archétype de tout bien autrement que lorsqu'il apparaît dans l'image de l'Invisible ». *Eun.* I, 530-532, trad. Th. De Régnon, cité par P. Aubin, « Hiérarchie et Trinité », dans *Retour, repentir et constitution de soi*, Annick-Charles Saget (éd.), Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1998, p. 109. P. Aubin cite et commente également des passages de Grégoire de Nazianze et de Basile de Césarée qui font intervenir un schéma similaire. Cet article intéressant, qui s'inscrit dans la lignée d'un autre ouvrage important de Paul Aubin (*Plotin et le christianisme*, Beauschesne, Paris, 1992), montre bien les différences essentielles qui sont à l'œuvre entre les *Ennéades* et la tradition théologique chrétienne au IV^e siècle. Même si P. Aubin néglige Victorinus, il montre bien que le schème triadique « in quo, a quo et per quem » (*Sol.* I, 2-3) ou « a quo, qua, per quid » (*Beat. vit.* 35), que l'on trouve plus ou moins sous cette forme dans Augustin que chez les Cappadociens, s'inscrit dans la tradition chrétienne, au sens large du terme, c'est-à-dire aussi bien grecque que latine. Dans un siècle marqué par les querelles contre l'arianisme et le sabellianisme, elles peuvent être considérées comme des lieux communs de tout discours sur Dieu professant la foi nicéenne.

III.1.1.B. Les formulations monodiques

Les deux formulations qui nous restent à étudier ne présentent pas le même degré de complexité que les précédentes. On peut les qualifier de monodiques dans la mesure où ces schémas sont ternaires, simples et univoques ; chaque terme y renvoie à une seule Personne divine. Cela ne veut pas dire qu'elles ne présentent pas des difficultés.

III.1.1.B.1 *De ordine* II, 26

Le paragraphe 26 du second livre du *De ordine* est un texte important, dans lequel, nous l'avons vu, l'auteur tente de décrire le parcours intellectuel du vrai « philosophe ». Du point de vue qui est le nôtre dans ce chapitre, on peut dire que le texte est l'un des plus problématique, malgré une univocité trompeuse ; il est celui qui, en apparence, offre le plus de points communs avec la triade plotinienne :

Celui qui est entré [par la porte menant aux grands secrets] suit sans aucune hésitation les préceptes d'une vie excellente, par lesquels, devenu apte à l'instruction, il apprendra alors seulement de quelle raison étaient dotés ceux-là mêmes qu'il a suivis avant ceux de la raison, ce qu'est en soi la raison, qu'après le berceau de l'autorité, il suit et saisit, maintenant qu'il est solide et capable, et ce qu'est l'intellect, où il y a le Tout – ou plutôt qui est lui-même le Tout – et ce qu'est le principe du Tout indépendant du Tout. A un tel savoir, peu d'hommes peuvent parvenir en cette vie ; pour ce qui est de le dépasser, nul ne peut y arriver même après cette vie⁸².

On peut être tenté de dire, à la suite d'Olivier du Roy, que la *psukhé* plotinienne est proche de la notion de « Raison en soi » en tant qu'elle rationalise le monde sensible, génère en lui des *logos*, le soumet à la loi du nombre et de l'harmonie⁸³. Le *Nous* est pour Plotin l'Etre universel, « l'Un-Tout » en tant qu'il est une entité multiple, le monde des Idées et des Formes à l'image desquelles le sensible est modelé⁸⁴. L'Un est au-delà de cette Universalité puisqu'il se situe au-delà de l'Etre et de la multiplicité qu'implique par définition la notion de Totalité. La transcendance de l'*En* peut être mise en parallèle avec celle dont semble marqué le « Principe » ultime d'Augustin, situé lui aussi « au-delà » (ou « à côté », « en marge ») de l'Universalité intelligible : « *praeter* universa universorum Principium »). Ce schéma ternaire fonderait une expérience noétique de type anagogique comparable dans une certaine mesure à celle décrite par Plotin : l'âme connaîtrait d'abord la « Raison », puis « l'Universalité » et dans un troisième temps le Principe absolu.

⁸² *De ord.* II, 26 : « Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione uitae optimae praecepta sectatur, per quae, cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit, et quid intellectus, in quo uniuersa sunt, uel ipse potius uniuersa, et quid praeter uniuersa uniuersorum principium. ad quam cognitionem in hac uita peruenire pauci, ultra quam uero etiam post hanc uitam nemo progredi potest ».

⁸³ *L'intelligence de la foi...*, pp. 128 et suivantes. L'auteur établit des rapprochements avec *Enn.* III, 2. A. Solignac, *Réminiscences plotiniennes...*, a par ailleurs montré 'l'influence' des chapitres 1 et 7 de ce traité sur le début du *De ordine*

⁸⁴ *Enn.* V, 3, 15

Mais il est bien évident que la triade plotinienne est fondée sur une distinction ontologique radicale, incompatible avec le postulat fondamental de toute réflexion sur le « Mystère » trinitaire : la consubstantialité⁸⁵. Une fois encore, la « clef » plotinienne ouvre une porte menant droit au paradoxe. On voit mal pourquoi l'auteur se serait donné autant de peine pour rendre évidente la « tri-puissance » divine dans ses autres textes, pour la ruiner ici, en mettant en place une triade de principes différents au plan ontologique, subordonnés les uns aux autres. Replacé dans le contexte plus large des autres formulations trinitaires, ce texte présente un visage tout différent. C'est encore une fois l'œuvre de Victorinus qui permet d'en saisir la véritable portée⁸⁶.

Victorinus n'emploie jamais le terme « ratio » pour désigner une Personne divine. Mais selon lui, l'Esprit Saint « nous a été donné pour maître »; c'est par lui que s'opère la « mystère de la connaissance »⁸⁷; il « [dialogue] avec les âmes », leur « donnant des pensées qui viennent [du Christ] »⁸⁸; « béatitude universelle », il est à la fois le principe de cohésion de l'économie trinitaire, et ce par quoi l'âme est mise en relation avec Dieu⁸⁹. On peut donc sans peine établir un rapprochement avec la notion de « Raison en soi », principe de la connaissance rationnelle dans le passage que nous commentons. Victorinus utilise souvent la notion d'universalité ou de totalité pour définir le Logos divin, monde des Formes dont toutes choses sont issues; il n'est pas jusqu'à l'expression « in quo universa sunt », utilisée par Augustin, qui ne trouve son équivalent dans le corpus victorinien⁹⁰. Il en est de même concernant la périphrase « praeter universa universorum principium », utilisée par Augustin pour définir le Père⁹¹.

Si ambiguïté il y a, c'est que l'auteur ne cherche pas dans ce texte à expliquer l'économie trinitaire, mais à montrer, de façon très succincte, l'ordre de la connaissance dont il s'est attaché à définir les étapes dans la séquence finale du *De beata vita*. L'âme est d'abord amenée à « connaître » l'Esprit Saint, rayonnement grâce auquel elle se souvient de Dieu ; elle peut ensuite contempler la Vérité manifestée, le Verbe, au sein duquel s'opère la connexion anoétique avec le Père ; le Père qui est la Vérité cachée, située au-delà de la Sagesse révélée. L'Esprit mène à la contemplation du Verbe, qui permet une mise en relation anoétique avec l'Un caché⁹². Et si les concepts utilisés dans notre texte diffèrent de ceux utilisés dans le *De beata vita*, c'est que, nous le verrons bientôt, l'ordre de la discussion impose de définir, à ce point précis du développement, la tri-puissance divine à l'aide des termes « Ratio » et « Universa ».

⁸⁵ Principe rappelé par Augustin en *De ordine* II, 16 et *De beata vita* 4, 35.

⁸⁶ Pour une mise en parallèle exhaustive, Cf. N. Cipriani, art. cit. pp. 298-308. Nous nous limitons ici aux principaux rapprochements.

⁸⁷ *Adv. Arium* III, 8

⁸⁸ *Idem*. IV, 33

⁸⁹ *Idem*, I, 57, 7

⁹⁰ « Omnia » et « Tota » sont employés comme noms, et l'adjectif « universale » est souvent accolé à « Intelligentia » ou « Logos » dans l'œuvre de Victorinus. Par exemple *Adv. Arium* I, 42 ; I, 56/57. La notion d'Universalité renvoie également au Christ : en tant que Logos incarné, il a porté avec lui sur la croix l'universalité des êtres (« In isto enim omnia universalia fuerunt », *Adv. Arium* II, 47)

⁹¹ Voir par exemple *Adv. Arium* I, 34 : « Filius autem quod est universale esse. Pater ergo supra universale quod est esse. *Homousion* ergo in eo quod est esse ad id quod est esse, et quod supra universale ad universale. »

⁹² Voir pp. 80-82.

III.1.1.B.2. *Soliloquia* I, 8, 15

La formulation trinitaire qu'il nous reste à étudier fait intervenir la très classique métaphore solaire :

Ainsi, comme dans le soleil on peut distinguer trois propriétés, à savoir qu'il est, qu'il brille, qu'il illumine, de même dans ce Dieu très caché que tu veux comprendre, elles sont également trois : il est, il est saisi par l'intelligence, et rend tout le reste intelligible⁹³.

Des analogies peuvent être aisément établies avec l'*Adversus Arium* de Victorinus et le *De fide* et le *De Spiritu Sancto* d'Ambroise. Pour les deux prédécesseurs d'Augustin, Dieu est en effet une triple lumière : le Père est une lumière inaccessible, sinon par le Fils qui le manifeste, et l'Esprit est le principe de toute connaissance intellectuelle⁹⁴. L'image de la lumière était certes un lieu commun néoplatonicien ; mais depuis l'élaboration du Symbole nicéen, qui s'appuyait sur elle pour définir le lien d'identité entre Père et Fils, elle était devenue un lieu commun de toute théologie trinitaire⁹⁵. La présence de cette métaphore solaire ne suffit donc pas à elle seule pour que l'on puisse parler d'influence plotinienne. Et ce d'autant plus que cet extrait des *Soliloques* est en porte-à-faux avec un principe essentiel de l'ontologie plotinienne. Pour Plotin, l'Un est situé au-delà de l'Etre ; le champ de l'Etre véritable commence et s'achève avec le *Nous*. Pour Augustin, l'« *esse* » est l'unique attribut du Principe suprême : « *tria quaedam sunt: quod est, quod intellegitur, et quod cetera facit intellegi* ». Le Père est certes incompréhensible, mais il *est*, l'Etre même.

Augustin suit en cela Victorinus, pour qui « il est impossible qu'il y ait quelque chose au-delà, au-dessus de l'être »⁹⁶. Partant de ce principe, résolument anti-plotinien, l'auteur de l'*Adversus Arium* pose que le Père est l'Etre en soi (« *esse ipsum* »)⁹⁷, antérieur à l'« Etre en acte » qu'est le Fils (« *in actu esse* »)⁹⁸. Le passage de la puissance à l'acte correspond au dévoilement de l'Etre, à sa manifestation dans une Forme intelligible à l'esprit. La notion

⁹³ *Sol.* I, 8, 15 : « *ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animaduertere: quod est, quod fulget, quod inluminat, ita in illo secretissimo deo, quem uis intellegere, tria quaedam sunt: quod est, quod intellegitur, et quod cetera facit intellegi* ».

⁹⁴ N. Cipriani, art. cit., pp. 296-298.. Victorinus parle de « *tria vera lumina* » (*Adv. Arium* I, 56, 1), qualifie le Verbe d'« *effulgentia luminis* », de « *refulgentia luminis* », de « *splendor luminis* » (idem I, 31, 37-41) ; la métaphore solaire est utilisée par Victorinus en *Adv. Arium* I, 34, passage qui s'ouvre par un rappel de la fonction du Fils : il est ce par quoi la substance divine peut être connue (« *per quam [substantia Dei] intellegitur et quod dicitur declaratur* », idem I, 34, 1-3). L'Esprit Saint est pour lui le fondement de toute connaissance intellectuelle (idem III, 14, 23). L'image de la lumière est récurrente dans le *De fide* d'Ambroise (3, 2 ; 4, 8 ; 4, 9) ; l'évêque de Milan déclare, comme Victorinus, que le Fils est la splendeur du Père (« *Patris splendor est Filius* », *De Spiritu Sancto*, 1, 14, 140) ; l'Esprit est qualifié de « *claritatem Dei* », car, dit Ambroise, « *cuius ergo claritas inluminare dicitur nisi Spiritus ?* » (idem. 3, 12, 86-89)

⁹⁵ N. Cipriani, art. cit. p. 296, rappelle à juste titre que l'image de la lumière est au cœur du Symbole de Nicée (le Fils de Dieu est « *Lumen de Lumine* »)

⁹⁶ *Adv. Arium*, IA, 31, 14 : « *Inpossibile enim ultra esse aliquid supra quod est esse* ».

⁹⁷ *Ad Candidum* 19, 1.

⁹⁸ Idem, ligne 5.

d'« esse » est ainsi attribuée en propre au Père dans l'une des principales triades conceptuelles utilisées par Victorinus pour prouver la consubstantialité du Père et du Fils ⁹⁹.

III. 1.2 Origine et fonction des formulations trinitaires

III.1.2.A. Troisième approche de la question des « sources » : Marius Victorinus et la « vera philosophia »

Il n'est pas dans notre intention de remettre totalement en cause l'influence plotinienne de ces textes, dans la mesure où Augustin lui-même affirme avoir confronté « quelques livres de Plotin » à l'« autorité » de celui qui lui a révélé les « mystères », c'est-à-dire Ambroise, et peut-être aussi le prêtre Simplicianus¹⁰⁰. Les nombreux parallèles opérés par Olivier du Roy révèlent une certaine parenté: dans les faits, il n'est pas un concept utilisé par Augustin pour définir la « tri-puissance » qui ne trouve – plus ou moins - son équivalent dans les *Ennéades*.

Mais les schémas mis en place par Augustin, qu'ils soient monodiques ou polyphoniques, sont loin de rentrer dans le cadre de l'ontologie plotinienne. Plotin décrivait l'émergence et la dégradation de l'Être à partir d'une Unité située au-delà de l'être ; Augustin met en place des schémas fondés sur un processus de déploiement et d'explicitation d'une structure multiple en une double dyade (schémas polyphoniques), et fait systématiquement de l'Être, de la Vérité et de l'Unité le dénominateur commun des trois Personnes divines. Différence essentielle s'il en est : en incluant l'Un-Père dans le champ de l'Être et de la Vérité (*Sol.* I, 15 ; *De beat. vit.* 34), et en qualifiant le Fils d'« Unus » (*De musica* VI, 56 ; *Sol.* I, 4 ; *De beat. vit.* 34), Augustin ne respecte pas les principes fondamentaux qui président au discours plotinien. Si, comme Olivier du Roy le suppose, Augustin s'était appuyé sur les traités entiers des *Ennéades* dans lesquels on peut trouver des correspondances formelles assez nettes avec ses formulations trinitaires (V,1 ; V,2 ; V, 3 ; V,5), il n'aurait pas manqué d'achopper sur le principe fondamental de la génération, rappelés par Plotin dans chacun de ces quatre traités : différenciation par la dégradation¹⁰¹. Augustin n'aurait pas manifesté autant d'enthousiasme à l'égard de Plotin dans le *Contra academicos*, et n'aurait pas eu ces mots dix ans plus tard : « Et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod 'in principio erat Verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat

⁹⁹ La triade « esse, vivere, intellegere ». Voir par exemple *Adv. Arium* III, 2, 12-21. Le Père est l'Être, le Fils est la vie (le Logos) et l'Esprit la Sagesse ou la pensée ; à ce titre, on peut dire, comme le fait Augustin, que l'Esprit « rend tout le reste intelligible », puisqu'il fonde toute connaissance, et que le Verbe est une lumière vivifiante, qui « brille ».

¹⁰⁰ *De beata vita* 1, 3. Voir note 109 p. 218.

¹⁰¹ *Enn.* V, 1, 6 : « Tous les êtres arrivés à l'état parfait engendrent ; donc l'être toujours parfait engendre toujours ; il engendre un objet éternel ; et il engendre un être moindre que lui ». *Enn.* V, 3, 16 : « Car c'est celui-là son Principe. Il faut donc que Celui-là (l'Un) soit meilleur que la vie et l'Intellect. C'est ainsi qu'il (le *Nous*) tournera vers Celui-là à la fois la Vie qui est en lui, sorte d'imitation de ce qui est en Celui-là, selon laquelle il vit, et l'Intellect qui est en lui, sorte d'imitation de ce qui est en Celui-là, quel que cela puisse être ». *Enn.* V, 5, 13 « Si [l'Un] ne possède rien, il est seul et isolé du reste des choses [...] Si on lui ajoute quoi que soit, fût-ce l'essence, l'intelligence ou le beau, on lui retranche par cette addition ce caractère d'être le Bien ». *Enn.* V, 2, 2 : « la procession se fait ainsi du premier au dernier ; chaque chose reste toujours à sa place propre ; la chose engendrée a un rang inférieur à celui de son générateur ».

verbum' »¹⁰². Ici encore, il faut admettre que Plotin a fait l'objet d'une lecture partielle....et partielle. Loin de considérer, comme Oliver du Roy, que les premières formulations trinitaires d'Augustin « présupposent le système des trois hypostases néoplatoniciennes »¹⁰³, nous pensons qu'elles les excluent.

Le problème auquel fait face le commentateur est donc similaire à celui que nous soulevions au terme de notre étude de la notion d' « être en soi-même ». Augustin déclare avoir pris connaissance d'une petite partie de l'œuvre de Plotin et l'avoir comparée à l'autorité de « celui qui nous a révélé les mystères ». Il déclare vouloir utiliser la « dialectique » des « platoniciens » pour résoudre la double problématique philosophique et de fait, il utilise certainement à dessein les mêmes concepts que Plotin pour donner des éléments de réponse à la « question sur Dieu ». Pourtant, de cette confrontation pour le moins enthousiaste sont nées des formulations trinitaires dont l'*orthodoxie* ne saurait être mise en cause. Comment expliquer que le jeune catéchumène ait su prendre autant de liberté à l'égard du modèle plotinien, et tirer à lui seul d'un modèle aussi réfractaire au consubstantialisme nicéen une théologie aussi cohérente, aussi complexe ?

Notre hypothèse est qu'Augustin n'a connu que très partiellement et très imparfaitement l'œuvre de Porphyre et Plotin ; elle peut être corroborée à l'aide de la fameuse déclaration du dixième livre de la *Cité de Dieu*, contemporaine des spéculations du *De Trinitate*:

Or quels sont les principes, pour un platonicien comme Porphyre ? Nous le savons : il parle en effet de Dieu le Père et de Dieu le Fils qu'il appelle en grec Intelligence paternelle ou Esprit paternel. Quant au Saint-Esprit, il n'en parle pas, ou ce qu'il en dit n'est pas clair : je ne comprends pas quel est cet autre qu'il met entre les deux. S'il voulait faire entendre comme Plotin dans le traité *De principalibus substantiis*, qu'en troisième lieu il s'agit de la nature de l'âme, il ne dirait pas qu'elle tient le milieu entre le Père et le Fils. Car Plotin met la nature de l'âme après l'intelligence paternelle ; mais Porphyre, parlant d'un milieu, ne la met pas après mais entre les deux. Il parle ainsi comme il a pu ou comme il a voulu de ce que nous appelons l'Esprit Saint, non l'Esprit du Père seulement, ni du Fils seulement, mais de l'un et de l'autre. Les philosophes en effet choisissent librement leurs termes et dans les sujets les plus difficiles ne craignent pas d'offenser les oreilles religieuses. Mais à nous il convient de parler selon une règle précise de peur qu'une trop grande liberté dans les mots n'engendre une opinion impie sur les choses qu'ils désignent

Ainsi, parlant de Dieu, nous n'affirmons pas deux ou trois principes, pas plus qu'il est permis d'affirmer deux ou trois dieux [...] Il est donc bien vrai de dire que seul le Principe purifie l'homme, bien qu'il soit question chez les philosophes de « principes » au pluriel¹⁰⁴

¹⁰² *Conf.* VII, 9, 13 : « Et là (dans les livres des « platoniciens ») j'ai lu, non pas sans doute en ces termes, mais le sens était absolument le même et des raisons nombreuses et complexes l'appuyaient, j'ai lu qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu ».

¹⁰³ Olivier du Roy, art. cit. ; I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie* ; J. Pépin, « une curieuse déclaration idéaliste du 'De genesi ad litteram' de saint Augustin et ses origines néoplatoniciennes », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 34, 1954, p. 395.

¹⁰⁴ *De ciuitate Dei*, X, 23 : « 23. Quae autem dicat esse principia tamquam Platonius, nouimus. Dicit enim deum patrem et deum filium, quem Graece appellat paternum intellectum uel paternam mentem; de spiritu autem sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit; quamuis quem alium dicat horum medium, non intellego. Si enim tertiam, sicut Plotinus, ubi de tribus principalibus substantiis disputat, animae naturam etiam iste uellet intellegi, non utique diceret horum medium, id est patris et filii medium. Postponit quippe Plotinus animae naturam paterno intellectui; iste autem cum dicit medium, non postponit, sed interponit. et nimirum hoc dixit, ut potuit

Dans les années 415, Augustin se montre lucide quant à la valeur du plotinisme pour le philosophe chrétien. Plotin démultiplie la notion de « principe » et situe l'Âme *après* l'Intelligence divine : « Postponit quippe Plotinus animae naturam paterno intellectui ». En envisageant non pas un seul mais bien trois principes différents qu'il subordonne les uns aux autres, l'alexandrin propose un modèle ontologique qui « offense les oreilles religieuses ».

Ce texte témoigne d'un changement de perspective par rapport au *Contra academicos*, d'une prise de conscience très nette de ce qui fait la spécificité de l'ontologie plotinienne¹⁰⁵. Il montre que l'attitude du jeune Augustin à l'égard de Plotin se fondait dans une large mesure sur un malentendu.

Il faut admettre qu'Augustin a bien « confronté un tout petit nombre de traités de Plotin à l'autorité », puisqu'il affirme lui-même l'avoir fait¹⁰⁶, et puisqu'il dit avoir l'espoir de « comprendre » les « mystères » à l'aide de la « dialectique » héritée de Platon et vantée par Plotin. Mais la complexité et la cohérence de la théologie trinitaire, qui transparait au travers de formulations succinctes mais d'une cohérence sans faille, ont de quoi laisser perplexe. Quand on sait la complexité des *Ennéades*, on a peine à croire qu'une lecture réduite à un « tout petit nombre de traités », menée sur une période aussi courte ait pu directement fonder une telle synthèse. D'autre part, ce passage de *La Cité de Dieu* nous invite à douter que l'ontologie porphyrienne ait pu servir *directement* à l'élaboration des premières formulations trinitaires. En effet, Augustin déclare, vingt ans après avoir rédigé le *De musica*, ne pas comprendre comment s'articule la triade porphyrienne. S'il ne le comprend pas à la fin de sa vie, il y a de fortes chances pour qu'il ne l'ait pas comprise en 386 ; et l'on voit mal comment le catéchumène aurait pu concevoir des schémas trinitaires aux implications si vertigineuses à partir d'une base qu'il ne comprenait pas.

Nous avons constaté à quel point ces formulations étaient proches, dans le fond comme dans la forme, du discours victorinien. L'œuvre du grand philosophe chrétien a certainement joué le rôle de prisme au travers duquel Augustin a lu et compris la pensée de Plotin, et pourquoi pas celle de Porphyre. Ce qui n'exclut pas qu'il ait pu avoir connaissance de quelques textes, étayant la démarche syncrétique de son prédécesseur. Victorinus ne s'était pas limité aux *Ennéades*, qu'il connaissait très bien pour les avoir traduites intégralement et publiées. On trouve dans son œuvre des traces assez nettes de concepts remontant au moins au moyen platonisme, et il semble que l'ontologie porphyrienne a joué pour lui un rôle fondamental¹⁰⁷. Il n'intégrait pas la pensée d'un homme, mais toute une tradition, qu'il

siue ut uoluit, quod nos sanctum spiritum, nec patris tantum nec filii tantum, sed utriusque spiritum dicimus. Liberis enim uerbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intellegendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne uerborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat. [...] 24. Nos itaque ita non dicimus duo uel tria principia, cum de Deo loquimur, sicut nec duos deos uel tres nobis licitum est dicere [...] Uerum itaque dictum est non purgari hominem nisi principio, quamuis pluraliter apud eos sint dicta principia ». Trad. G. Combès, E.A 34.

¹⁰⁵ Fait significatif, ce n'est plus Plotin qui est pour Augustin la figure du philosophe « platonicien » dans la *Cité de Dieu*, mais Porphyre, que l'auteur ne se prive pas de critiquer sur de nombreux points. Plotin disparaît complètement des œuvres apologétiques dès le *De vera religione* (391).

¹⁰⁶ *De beata vita* 1, 3.

¹⁰⁷ Dans *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, Paris 1968, Pierre Hadot a établi des parallèles intéressants entre un commentaire anonyme du *Parménide* et des « morceaux purement néoplatoniciens dans

assume en la transformant. Les concepts sur lesquels il s'appuie, empruntés au néoplatonisme, sont redéfinis, et entrent au service du consubstantialisme nicéen avec, tout lecteur attentif et patient en conviendra, une certaine réussite. Victorinus avait-il fait autre chose que de subordonner la dialectique à l'autorité des mystères, en fondant l'ensemble de son discours sur des citations scripturaires ? N'avait-il pas utilisé la distinction, la définition et la division, en quoi consiste l'activité dialectique selon Augustin, pour répondre à la « question » fondamentale de la nature de Dieu ? Par son syncrétisme lucide, cette démarche présentait toutes les caractéristiques d'un modèle à suivre ; au point que l'on peut aller jusqu'à se demander si l'œuvre de Victorinus, et plus largement sa démarche, n'ont pas directement inspiré à l'auteur du *De ordine* non seulement ses premières formulations trinitaires, mais jusqu'à sa définition de la « vera et germana philosophia », et par conséquent, la part essentielle de son projet philosophique. On comprend dès lors qu'Augustin ait accordé un rôle important à l'exemple de Victorinus dans le récit de sa propre conversion¹⁰⁸.

Augustin a eu accès à des aspects importants et variés de la grande tradition néoplatonicienne. Directement, peut-être, par l'intermédiaire d'une compilation d'extraits rassemblés par Victorinus lui-même en vue de nourrir la réflexion théologique ; indirectement, certainement, par les traités de Victorinus, ou par une compilation d'extraits, interprétés, choisis et adaptés aux exigences du christianisme nicéen. Cette hypothèse, que l'on peut aisément corroborer en s'appuyant sur le récit des *Confessions*¹⁰⁹, est à notre avis la

l'œuvre théologique de Victorinus », p. 45, regroupés dans le tome II de son ouvrage. Il tente de montrer que ce commentaire anonyme peut être attribué à Porphyre, et qu'il a influencé Victorinus en de nombreux points. Cette thèse est aujourd'hui contestée ; mais ce travail est néanmoins très utile pour comprendre comment l'auteur de l'*Adversus Arium* a intégré et transformé des concepts néoplatoniciens pour donner forme à sa pensée. Les principales lignes de force de sa théologie (implication et prédominance, pp. 239-246 ; structure en double dyade, pp. 260-271 ; le Père comme Etre non déterminé et le Fils comme déploiement et manifestation, la génération du Fils comme un processus d'émanation et de conversion vers soi, pp. 312-330) sont hérités d'une tradition allant de Numénios à Porphyre en passant par Plotin. Les concepts d'implication et de prédominance, par exemple, remontent à Anaxagore (théorie du mélange total, p. 239) ; ils sont utilisés par les stoïciens pour fonder une éthique (une vertu implique toutes les autres, p. 240) et une théologie (les différents noms des dieux correspondent « aux diverses activités de l'unique substance divine », p. 240-241) ; le médioplatonicien Numénios les utilise pour fonder une ontologie (« tout est dans tout, mais d'une manière appropriée à la substance de chacun », frg. 33, p. 243). La structure en dyade (les deux Uns) a une longue histoire, puisque Platon évoquait déjà l'« Un purement Un » et l'« Un multiple » dans la seconde partie du *Parménide* ; le commentaire anonyme du *Parménide* reprend et développe cette idée, que l'on trouve chez la plupart des « platoniciens » dès l'époque hellénistique mais aussi dans les « morceaux typiquement néoplatoniciens » qui constituent en quelque sorte la matière première de l'*Adversus Arium* (pp. 278-329). Il est dommage que P. Hadot conclue son ouvrage en déclarant que la théologie trinitaire d'Augustin diffère nettement de celle de Victorinus (p. 477-478) ; l'auteur ne prend malheureusement pas en compte les premiers dialogues, mais le *De Trinitate*, bien plus tardif, dans lequel Augustin développe une pensée certes originale ; mais cela ne signifie pas pour autant qu'il ne se soit pas formé à l'école victorinienne.

¹⁰⁸ *Confessions* VIII, 2. Voir note suivante.

¹⁰⁹ Il n'est pas à exclure que le prêtre Simplicianus, avec lequel Augustin eut de longues conversations avant de rédiger ses œuvres, ait aidé le jeune catéchumène à approfondir ses lectures. Ce personnage important dans la vie intellectuelle et religieuse milanaise avait formé Ambroise lui-même, qui nous donne à son sujet une information importante. Alors que le maître en vient à interroger par écrit son ancien disciple sur une question de dogme, Ambroise lui répond : « Je ne comprends pas que tu hésites toi-même et nous interroges, quand tu as parcouru le monde entier pour acquérir la foi et la connaissance de Dieu, quand tu passes tout le temps de cette vie à des lectures quotidiennes de jour comme de nuit, toi qui pénétries les réalités intelligibles de ton esprit aigu, toi qui aimes encore à montrer à quel point sont éloignés du vrai les livres des philosophes et combien parmi ces livres sont vides » (*Epist.* 65, 1 ; traduction A. Solignac, E.A 14, note 1, p. 531). On reconnaît dans ce texte l'attitude hostile d'Ambroise à l'égard de la « philosophie ». Mais le récit des *Confessions* (VIII, 2) vient corroborer celui

seule possible. Elle expliquerait pourquoi l'auteur du *Contra academicos* ne s'est jamais posé la question de la légitimité de sa démarche. Comment douter de son bien fondé si Victorinus lui-même avait fait germer de ses lectures « philosophiques » une œuvre témoignant d'un tel engagement dans les querelles théologique de son temps, et d'une fidélité « exemplaire » à l'égard du dogme nicéen ? Le syncrétisme philosophique à l'œuvre dans les premières formulations trinitaires est celui de Victorinus. Augustin a compris l'ontologie des « platoniciens », dont il n'avait qu'une connaissance très partielle, à la lumière de l'*Adversus Arium*.

III.1.2.B. La fonction inhabituelle des formulations trinitaires

Le discours victorinien tend à la clarté, procède par analyse et démonstration méthodique ; il s'étend en de vastes raisonnements épuisant point par point l'argumentation arienne. On peut parler, au-delà du caractère polémique de cette œuvre, d'une réelle volonté d'intelligence du mystère trinitaire.

Il n'en est pas de même des textes que nous venons d'analyser. Ils frappent par leur brièveté, leur caractère énigmatique et par la singularité des combinaisons conceptuelles mises en place, qui diffèrent presque toujours les unes des autres. Si l'analyse approfondie révèle une certaine identité de structure, les concepts utilisés par Augustin changent en effet à chaque formulation. Le Père est « Summus Modus », Unus, Principium sine principio ; le Fils est Intellectus, Universa, Unus, Speciem ; l'Esprit est Caritas ou Ratio. Augustin change systématiquement de points de vue, sans jamais développer ses schémas. Fait plus étonnant encore, il ne met jamais en relation les Personnes divines avec les concepts utilisés pour définir la tri-puissance, au point que la structure global du schéma est parfois difficilement reconnaissable.

Prenons l'exemple du premier texte que nous avons commenté : *De ord.* II, 16. Les Personnes divines sont nommées, mais elles ne sont pas mises en relation avec chacun des

d'Ambroise et permet de mieux comprendre la portée et les limites du syncrétisme de Simplicianus : « Dès que je lui appris que j'avais lu certains livres des Platoniciens, traduits du grec en latin par Victorinus, un ancien rhéteur de Rome qui, m'avait-on dit, était mort chrétien, il me félicita de n'être pas tombé sur les écrits d'autres philosophes, remplis de fausseté et de duperies 'selon les éléments de ce monde', tandis que dans ceux-là se glissaient de mille manière l'idée de Dieu et de son Verbe ». Il ne s'agit pas de n'importe quels « libri platonicurum » mais de « livres » figurant parmi ceux que Victorinus avait traduits ; des « livres » dans lesquels on peut voir se profiler « l'idée de Dieu et de son Verbe » ; des œuvres qui, pour reprendre les termes d'Augustin lui-même, fournissaient des « raisons nombreuses et complexes » permettant d'expliquer le dogme trinitaire. Le seul critère d'appréciation qui présidait aussi bien au jugement de Simplicianus qu'à celui d'Augustin, tenait en la compatibilité de la triade décrite dans ces textes avec la Trinité chrétienne. Ces deux textes montrent que Simplicianus - comme Augustin - avait à l'égard de la tradition philosophique une attitude critique ; attitude qui ne consistait pas simplement à écarter dédaigneusement les matérialistes, philosophes « de ce monde », mais qui, probablement, ne retenait des spéculations ontologiques de l'Ecole que les développements susceptibles de se faire l'écho du Symbole. Aymé Solignac a suggéré de voir en Simplicianus et Victorinus le chaînon manquant entre les *Ennéades* et le jeune Augustin, car dit-il, Simplicius a certainement « initié son élève à la philosophie néoplatonicienne », et le vieux prêtre, qui avait bien connu Victorinus à Rome, tenait probablement lui-même « son plotinisme de Victorinus » (E.A 14, p. 532, note 1). Ce qui est valable pour Plotin l'est à notre avis pour Porphyre.

termes de l'équation. C'est au lecteur de le faire. Augustin donne à ses interlocuteurs tout juste assez d'éléments pour permettre de mener la réflexion : car il est dans les faits impossible de séparer les Personnes divines en partant de cette proposition. Le Fils est traditionnellement « Intellect », mais l'Intellect est aussi « dans le Principe sans principe », dans le Père qui est par conséquent lui aussi « Intellect » ; l'Esprit et le Logos, désignés implicitement, occupent un même plan, et le Christ est intégré de fait dans le schéma. Les trois Personnes divines sont à la fois distinguées et réunies sans être assimilées. Il reste à comprendre pourquoi et comment. Pourquoi l'identité de nature n'implique pas d'assimilation, et pourquoi la distinction n'implique pas de dégénérescence ontologique. Comment concevoir, non pas une triade d'éléments différents, mais une unité pluralisée ? Comment le Christ peut-il être le Fils de Dieu, et le Fils de Dieu, Dieu lui-même ?

L'erreur est dénoncée par avance, comme pour mieux guider le lecteur : on ne doit pas sombrer dans l'hérésie arienne et sabellienne en séparant ou en assimilant ce qui ne saurait l'être. On ne doit tomber dans le piège de la « superbe » en négligeant le Verbe incarné, présenté – adroitement – comme un indice essentiel pour la réflexion. L'erreur est prévenue ; la voie est montrée : c'est par la notion de « tri-puissance » et par l'Incarnation que l'équation trouvera une solution ; mais la solution n'est pas donnée ; et pour cause : ce mystère, au sens à la fois chrétien et usuel du mot, est le problème fondamental que la « vraie et vénérable philosophie » - dont l'apprentissage est long et difficile - a pour seule tâche de résoudre.

Bien des formulations présentent un visage tout aussi énigmatique. La séquence finale du *De beata vita* en constitue un autre exemple. La phrase clef de cette formulation était « hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid connectaris summo modo ». Cette phrase a fait l'objet d'au moins six interprétations différentes de la part de commentateurs modernes, qui ne s'accordent ni sur le référent de chacune des trois conjonctions, ni sur les modalités du processus décrit¹¹⁰. N'est-ce pas là ce qu'Augustin recherchait en formulant le Mystère sans jamais l'expliquer, comme on formule un problème, une « question » à résoudre, une énigme ? Comment la « question sur Dieu », dont la résolution doit permettre à l'âme de contempler son Principe, pourrait-elle trouver une solution dans des textes aussi brefs ? Le lecteur est invité à s'engager lui-même sur la voie que l'auteur ne fait que montrer. A lui de réfléchir sur l'unité et la pluralité de la nature divine (*De ord.* II, 16), et sur les modalités de l'union de l'âme à la Trinité (*De beat. vit.* 35), à partir des prémisses qui lui sont données. Avons-nous fait autre chose dans les pages précédentes ? Nous avons interprété ces textes en suivant jusqu'au bout la piste de la « tri-puissance » victorinienne, donnée en *De ord.* II, 16. Nous n'avons été dans l'obligation de rassembler le plus possible de pièces à conviction, de manière à accorder avec le moins de dissonance possible les éléments donnés par Augustin. Il ne nous laisse pas d'autre choix. Paradoxalement, la diversité des interprétations modernes témoigne de l'étonnante réussite de ces textes. Paradoxalement, car Augustin n'aurait pas souhaité que l'on remette en cause la cohérence de ses propositions, comme certains l'ont fait ; il a vraisemblablement tablé sur la culture théologique de ses destinataires, nourris probablement comme lui aux mamelles du plotinisme revisité de Marius Victorinus. Mais il a voulu susciter la recherche et s'en est

¹¹⁰ J. Doignon, B.A 4/1, note 19 pp. 151-152, résume ces différentes lectures.

donné les moyens, en posant le problème de la nature de Dieu avec un art consommé de l'allusion.

Cette façon de poser la « question sur Dieu » est une manière de défi. Un défi qui ne se limite pas au problème de la nature de Dieu. Ces formulations apparaissent systématiquement dans les passages décisifs : lorsque l'auteur définit la « vraie philosophie » (*De ord.* II, 16), ou le rapport entre l'« autorité » et la « raison » (*De ord.* II, 26). Lorsqu'il définit la « vie heureuse » (*De beat. vit.* 34) ou la relation unissant l'âme parfaite à son Principe (*Sol.* I, 15). De plus, et c'est le plus important à noter, toutes, sans exception, font intervenir à la fois l'âme *et* Dieu. A bien y regarder, la « question sur Dieu » n'est pas la seule à faire problème dans ces formulations aux implications multiples : ces textes sont des mises en scène de la double « question » sur l'âme et Dieu. L'exemple de la séquence finale du *De beata vita* est probant ; nous l'avons longuement analysé dans la première partie, d'un point de vue strictement anthropologique, et sommes arrivés à la conclusion que le discours d'Augustin n'est pas clair quant au statut ontologique de l'âme. Ici comme ailleurs, Augustin pose à la fois la « question sur l'âme » et la « question sur Dieu » ; jamais l'une sans l'autre ; sans jamais donner de solution, ni à l'une ni à l'autre. Il propose au contraire, systématiquement, et conformément l'« ordo sapientiae », une double énigme : celle du statut de l'âme dans son rapport à Dieu et celle de la relation que Dieu entretient avec lui-même. En ce sens, ces textes occupent une place centrale dans les discussions du *De ordine* et du *De beata vita*, dont il nous faut maintenant comprendre l'ordre global pour mieux en saisir la portée.

III.2. La mise en scène du problème de l'âme dans son rapport à Dieu

La cohérence du *De ordine* et du *De beata vita* n'est pas évidente à saisir au premier abord. L'argumentation du *De ordine* est pour le moins sinueuse, voire problématique si l'on s'en tient à ce qui semble être l'objet initial du traité : de la question de l'ordre du monde, les interlocuteurs, qu'Augustin jugent encore inaptes à affronter le redoutable problème du mal, passent soudainement à celle de l'ordre des études. Faut-il parler d'échec ? Faut-il évoquer un manque de rigueur propre à l'époque dans la composition de l'ouvrage ? de liberté du propos ? Nous sommes persuadés au contraire que cette œuvre est fort bien construite et que le cours du dialogue obéit à un cheminement logique imposé par le maître du jeu.

Le cas du *De beata vita* est différent. L'œuvre semble mieux construite, dans la mesure où le dialogue commence et s'achève par une discussion sur le « bonheur ». Mais bien des procédés inhabituels sont à l'œuvre pour faire d'un lieu commun de la tradition des moralistes latins une œuvre pour le moins originale, conçue pour imposer la double problématique philosophique selon des modalités particulières, qui offrent au lecteur bien des perspectives annonçant la seconde partie du *De Trinitate*.

III.2.1. *De beata vita* : du lieu commun à l'exercice spirituel en passant par la « vraie philosophie »

Dans le prologue du *De beata vita*, Augustin déploie l'allégorie du voyage maritime. Différents types de navigateurs sont mis en scène au cours d'un itinéraire périlleux vers le « port de la philosophie », par lequel l'esprit peut aborder la « terre de la vie heureuse ». Cette mise en scène fait appel à des images on ne peut plus traditionnelles¹¹¹, qui témoignent d'une volonté d'inscrire le débat dans le cadre de la grande tradition des moralistes latins et dans celle des « philosophes platoniciens », qui ont tous pour la plupart exhorté l'âme à entamer son « retour » vers la « patrie »¹¹². Par son sujet et son titre, l'œuvre s'inscrit également dans

¹¹¹ L'image du retour de l'âme dans sa patrie est un thème néoplatonicien par excellence : Plotin (*Enn.* I, 6, 8) et Porphyre (*Ad Marc.* 6). L'allégorie du voyage maritime est utilisée notamment par Cicéron (*Rep.* VI, 26, 29, *Hort.* Frag. 97) et Sénèque (*Epist.* 65, 16 ; 92, 30). La description de la montagne proche du havre paisible rappelle un passage de l'*Énéide* (I, 159-163). Enfin, la séduction exercée par la « montagne » de l'orgueil ne va pas sans rappeler le chant des sirènes invitant Ulysse à venir partager leur savoir, Cf. J. Doignon, « Le symbolisme des sirènes dans les premiers dialogues de saint Augustin », dans *Présence de la mythologie* (Caesarodunum 20 bis), Paris 1986, et note complémentaire 1 et 2, E.A 4/1 p.133-134. .

¹¹² Cf. *Contra Ac.* III, 37. M. Valenzano, « La dedica del De beata vita di S. Agostino », dans *Civiltà classica e cristiana* 3, 1982, pp. 337-352, a tenté de montrer que la « montagne » vise les illusions des néoplatoniciens. Mais le « platonisme » occupe une telle place dans le projet d'Augustin que l'on peut difficilement y voir une critique adressée à tous les « platonici ». On peut penser au contraire que cette montagne de l'orgueil vise les académiciens, dont les raisonnements sont comparés à un « bloc se dressant devant ceux qui essaient d'entrer en philosophie », en *Contra academicos* III, 5, 12. Tel est l'avis de J. Doignon, E.A vol. 4/1, note 2 p. 134. Cette critique vise peut-être aussi les philosophes, et principalement Porphyre, dont la « superbe », évoquée en *De ordine* II, 16, les empêche de quitter le port pour aborder la « terre de la vie heureuse ». Ce « port » est donc aussi celui des « platoniciens », comme l'indique la réserve formulée par l'auteur : il est en effet si « vaste » que

la tradition moraliste chrétienne, comme en témoigne le *De jacob seu de beata vita* d'Ambroise. Une double tradition qui, conformément au discours tenu par Augustin dans le *Contra academicos*, s'en trouve réduite à proposer sans contradiction aucune une seule et même « philosophie ». Tel est du moins l'avis d'Augustin, de ses interlocuteurs, et probablement du dédicataire de l'œuvre, chrétien fort épris de Plotin¹¹³. Au premier abord, on peut penser que l'objet de cette œuvre est, conformément à la double tradition évoquée précédemment, et aux limites fixées à l'éclectisme philosophique par Augustin lui-même, de montrer que seul le Christ peut mener l'homme à la vie heureuse en lui permettant de vivre pleinement l'antique idéal de sagesse, prôné le plus souvent en vain par les « philosophes » et les moralistes.

Mais est-il véritablement question de cela dans ce « proemium » ? De l'aveu même d'Augustin, cette discussion est la plus « religieuse » de celles dont témoignent les dialogues de Cassiciacum¹¹⁴. Quelle peut être le sens de cet adjectif ? Les interlocuteurs du dialogue sont déjà tous chrétiens ou catéchumènes, et par conséquent déjà convaincus de la nécessité de se soumettre à l'autorité du Christ pour vivre cet idéal de sagesse et de bonheur qu'ils poursuivent dans l'Otium monacal de Cassiciacum. Ce dont il s'agit, c'est de « rallier [les interlocuteurs] à ce port de la philosophie »¹¹⁵. Le terme « religiosus » est déjà employé dans le sens que lui donnera bientôt Augustin dans le *De vera religione* : il est synonyme de « philosophia », car il n'est de vraie philosophie qui ne soit *religieuse*, ni de religion véridique qui ne soit *philosophique*. Si l'on en croit l'auteur lui-même, et si l'on donne aux termes « philosophia » et « religio » le sens qu'il leur donne lui-même, cette discussion est la plus « religieuse » parce qu'elle est conçue pour montrer aux participants qu'il faut rallier ce « port de la philosophie » ; de la « vraie philosophie », celle qui, en obligeant l'esprit à résoudre les deux « questions » fondamentales, lui permet de goûter à l'unité par la connaissance effective de son Principe. Si Augustin inscrit son propos dans une certaine tradition, il va innover, en faisant d'un lieu commun par excellence – un traité sur le bonheur – une étonnante démonstration conçue pour légitimer le projet philosophique du *De ordine*.

l'on peut s'y perdre ; autrement dit l'âme a besoin d'un guide (l'autorité du Christ) pour en parcourir les méandres jusqu'à parvenir à la terre ferme.

¹¹³ Mallius Theodorus, personnage important de la vie intellectuelle milanaise était en effet « très épris de Plotin » (« Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi », *De beat. vita* 1, 4). Voir P. Courcelles, *Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris, 1943, pp. 153-156 et *Recherches sur les Confessions de saint-Augustin*, Paris, 1968. Voir aussi W. Simon, *Claudiani Panegyricus de consulatu Manlii Theodori*, Berlin, 1974, pp. 158-185.

¹¹⁴ *De beta vita* 1, 5 : « Je devais t'envoyer par écrit et te dédicacer nommément l'exposé qui, parmi mes discussions, a pris, à mon sens, la tournure la plus religieuse (« religiosus ») ». Trad. J. Doignon.

¹¹⁵ Idem : « ad istum portum meos [...] congregem ».

III.2.1.A. L'exposé préparatoire : paragraphes 6-24.

Après une brève présentation, Augustin énonce le postulat fondamental qui va guider toute la discussion (par. 7) : l'homme est composé d'une âme et d'un corps, et il faut « ajouter [à l'âme et au corps] un autre élément qui rend l'homme parfait »¹¹⁶.

Sans définir cet « élément » autrement qu'en le qualifiant de « nourriture », Augustin met en place une série d'oppositions (par.8) : il existe des nourritures saines et malsaines aussi bien pour l'âme que pour le corps. La nourriture de l'âme est « l'intelligence et connaissance des choses » (« intellectus rerum atque scientia »). Selon que l'âme ou le corps ingèrent des nourritures saines ou malsaines, ou pas de nourriture du tout, ils goûtent soit l'épanouissement (« fructuositas ») soit la stérilité (« sterilitas »), la vigueur ou maladie, le néant (« nequitia ») ou la plénitude de l'être (« frugalitas »), la « mesure » (« modus ») ou le déséquilibre, la stabilité unifiante ou l'instabilité destructrice.

Il est ainsi montré que l'âme est entièrement dépendante de son environnement, qui peut être pour elle un facteur externe de réalisation ou au contraire un facteur de déstructuration et d'annihilation. Mais l'âme est aussi présentée comme une forme d'être spécifique ayant un mouvement propre, la « volonté ». Ce mouvement peut être auto constitutif lorsqu'il est orienté vers le « bien » et permet à l'âme d'absorber des nourritures viables ; la volonté est alors un principe interne de réalisation, et l'on peut dire que l'âme est dans une certaine mesure auto-productrice de son être : c'est elle qui est à l'origine de l'épanouissement de son être (« frugalitas ») au même titre que les « nourritures » qu'elle absorbe. Mais la « volonté » peut être aussi un principe interne d'annihilation lorsqu'elle est « dépravée », et pousse l'âme vers des nourritures malsaines.

Le problème du « propre » de l'âme est, on s'en souvient l'un des différents points constituant la « question sur l'âme »¹¹⁷. Sans véritablement y répondre, Augustin pose ici un principe devant guider la recherche en montrant que l'âme a bien un être spécifique, dont l'équilibre dépend des objets auxquels elle s'unit. Un être en propre en effet, car c'est bien elle-même qui peut jouir de la « fructuositas » et de la « frugalitas ». D'autre part, ce ne sont pas ces nourritures elles-mêmes qui ont le pouvoir de modifier directement son métabolisme, mais bien la « connaissance » ou l'« intelligence » qui naissent ou non de leur ingestion. Cela implique – ce qui n'est pas précisé – que l'être de l'âme se transforme de lui-même, par son propre mouvement, à la suite du processus de connaissance. L'âme est par conséquent une structure ontologiquement close sur elle-même, dont l'être n'est lié à ceux qui l'entourent qu'indirectement, par le biais du processus de connaissance. Reste à déterminer la nature des objets qu'elle doit s'attacher à connaître.

Après avoir introduit la problématique du bonheur (par. 10), Augustin met en place l'opposition sans partage entre « bonheur » et « misère » : qui n'est pas heureux est malheureux. Autre postulat fondamental accepté par tous : il n'est aucun état intermédiaire entre « misère » et « béatitude ». Dieu est évoqué pour la première fois : n'étant pas « suspendu à la fortune et à tous les hasards » - condition à remplir pour définir le souverain

¹¹⁶ *De beata vita* 2-7 : « quod ad complendum ac perficiendum hominem ualet ».

¹¹⁷ *De ord.* II, 17 « quid habeat proprium ».

bien cher aux philosophes - Il est le seul être immuable que l'âme peut « avoir ». Être heureux, c'est donc « avoir Dieu » (« Deum habere »)

Qui peut donc « voir Dieu » ? Tel est à présent l'objet de la discussion (par. 12). Trois conditions sont énoncées par les interlocuteurs : « a Dieu » celui qui « vit selon le bien », qui « fait ce que Dieu veut qu'il fasse » et n'a pas « l'esprit impur ». Conditions faisant du « bonheur » la conséquence d'une attitude face au monde, et non de la relation directe au Principe de toutes choses. On en reste, pour le moment, à un discours de type moral.

Décidant qu'il est trop tard pour poursuivre la discussion sur le sujet, Augustin décide de l'interrompre et d'achever la « journée » en bavardant sur le point de vue des « académiciens » (par. 13-16). Ce faisant, il donne au débat une orientation décisive pour les journées suivantes.

Partant du principe que le bonheur, c'est avoir ce que l'on veut (par. 14), Augustin critique les « académiciens » ; car, dit-il, les disciples de Pyrrhon « cherchent la vérité », souhaitent par conséquent la découvrir, mais « ne la trouvent pas » puisqu'ils ne cessent de préconiser le principe d'incertitude. Ils ne sont donc ni « heureux » ni « sages ». La débat du *Contra academicos* se poursuit, de façon importune semble-t-il, puisque l'auteur a déjà réglé ses comptes avec le scepticisme dans les trois livres du traité. On peut être tenté d'attribuer cet *excursus* à l'historicité du dialogue, dont le traité qui nous est parvenu épouse le mouvement en sacrifiant au besoin la continuité du discours. Pourtant, cet apparent détour par le scepticisme témoigne de l'habileté de l'auteur, qui profite de l'occasion pour imposer presque insensiblement un principe fondamental : l'homme « heureux », ou « sage » est celui qui connaît la vérité. La discussion sur les académiciens permet en effet de vérifier ces trois propositions :

- est heureux celui qui a ce qu'il veut,
- les académiciens veulent trouver la vérité,
- celui qui est heureux est « sage » ; il est heureux par la connaissance de la vérité

C'est rappeler en quelques sortes les conclusions du dialogue précédent, qui avaient mené les interlocuteurs à s'affranchir des difficultés imposées par le scepticisme et à juger possible l'union avec la Vérité divine, condition du bonheur et de la plénitude ontologique de l'âme¹¹⁸. Les interlocuteurs – et les lecteurs – sont invités à se souvenir de la discussion précédente. Un lien est établi, encore implicitement, entre les deux points essentiels qui se sont imposés dans le cours de la discussion :

- l'âme a comme le corps sa nourriture, qui est la « connaissance » (par. 7)
- être heureux c'est avoir Dieu (par. 11)

¹¹⁸ *Contra academicos* III, 37. Texte dans lequel Augustin affirme que la connaissance du monde intelligible, domaine du « vrai », confère à l'âme la plénitude (« se cognosceret anima uelut expoliri et quasi serenari ueritatem »). Dans le texte que nous commentons, Augustin profite de l'occasion pour résumer l'ensemble de la discussion dont ce traité témoigne à ceux qui n'étaient pas présents (par. 16)

Augustin consacre le reste de cette seconde journée à préparer les jeune gens à accepter l'idée que seule l'union effective avec la Sagesse divine rend « heureux ». Au paragraphe 18, en effet, il montre que les trois conditions énoncées au paragraphe 12 s'impliquent mutuellement : vivre selon le bien, c'est faire ce que Dieu veut et demeurer « pur ». Être pur, c'est être « chaste » (« castus »), c'est-à-dire être « attentif à Dieu et se tenir uni à Lui seul » (« Ille vere castus qui Deum adtendit et ad ipsum solum se tenet »). Les paragraphes 19 à 22 achèvent de montrer que les trois conditions ne font que préparer au bonheur. On peut vivre en effet selon le bien et faire ce que Dieu veut sans pour autant « avoir Dieu ». En remplissant ces trois conditions qui n'en font qu'une, l'homme a certes « Dieu propice », ou « n'est pas sans Dieu » (20), mais on ne saurait dire qu'il est véritablement heureux tant qu'il cherche encore sans avoir trouvé (21).

Les interlocuteurs sont ainsi invités à dépasser le point de vue moral qui était en vigueur jusque-là. Le bonheur de l'homme, l'« avoir Dieu », ne découle pas simplement d'une attitude morale conforme aux exigences de l'éthique philosophique et religieuse, ni même simplement d'une science conforme à la réalité du monde. Il est conditionné par la relation directe que l'âme entretient avec la Vérité en soi, la Vérité objectivée, vers laquelle les discussions contre les Académiciens ont montré que l'âme pouvait et devait orienter ses facultés noétiques et affectives.

Au terme de cette seconde journée, « presque tous les points sur lesquels [Augustin] a voulu obtenir [de ses interlocuteurs] un acquiescement à ses questions [lui] sont acquis et [il] les détient. [Aussi, en cette ultime journée, n'auront-ils] rien ou peu de choses à [lui] répondre »¹¹⁹. Augustin est en effet parvenu à imposer l'idée que l'âme se nourrit de sciences et qu'elle n'est heureuse que dans l'union à un Principe que l'on doit concevoir comme ce troisième terme qui, « en plus de l'âme et du corps », rend l'homme « parfait ». Le dialogue pourrait donc s'arrêter là, si l'auteur avait pour seule intention de mener une discussion classique sur le bonheur. Mais il n'a pas encore été question de « philosophie », au sens que prend le mot en *De ordine* II, 16.

III.2.1.B. « Vie heureuse » et « philosophie »

III.2.1.B.1. L'exposé final par : 24-36

Augustin reprend le développement à son point de départ. Il met en place une opposition qui va fonder toute la discussion: l'indigence (« egestas ») est opposée au « bonheur » (« beatitudo », par. 23, 24). Dans ce paragraphe 24 est rappelé un principe fondamental formulé lors de la première journée (par. 7): quiconque n'est pas heureux est malheureux, sans que l'on puisse envisager d'état intermédiaire (« nihil esse medium inter miserum et beatum »). Principe qui aura son importance lors de la démonstration finale. Deux

¹¹⁹ *De beata vita* 4, 23 : « Omnia paene, inquam, quae interroganti mihi concedi a uobis uolui, habeo ac teneo; quare hodierno die, [...], aut nihil aut non multum erit, ut opinor, quod mihi uos respondere necesse sit ».

exemples viennent étayer le propos. Celui du « sage », d'abord: « l'esprit étant chez lui le siège de la vie heureuse », il ne peut être privé de ce qui fait son bonheur, la « loi divine ». Il ne connaît donc pas l'indigence, qui serait pour lui la « sottise » (« stultitia »). Le second exemple est tiré de Cicéron : Orata, personnage important sous la République, jouissait de tous les biens matériels qu'un homme est en droit d'espérer. Mais sa richesse était soumise au hasard, et son bonheur était par conséquent le fruit de la « torpeur de son esprit », qui seule lui permettait de ne pas vivre dans la crainte de tout perdre. La conscience de son état précaire aurait été pour lui cause de malheur. On doit reconnaître qu'il vivait dans l'« indigence » et le « malheur », puisqu'il se voyait contraint de mettre son esprit en sommeil pour atteindre une certaine forme de sérénité. On est proche du « divertissement » pascalien

Ainsi est démontré qu'il n'y pas de milieu entre le bonheur et le malheur, puisque même le bonheur apparent d'Orata masquait une véritable indigence. Il est aussi démontré que la véritable « indigence » est la « sottise », qu'il faut opposer à la « sagesse », comme le malheur à la « vie heureuse » (par. 28).

Au paragraphe 30, Augustin établit un lien entre ces oppositions et celles qu'il avait mises en place au paragraphe 7 : la « stultitia » est une « stérilité » (« sterilitas ») et « un certain dénuement » (« inopia »). Elle implique tous les « vices ». Il a été précisé au premier jour que la « nequitia », chère à Cicéron, vient de « nihil », et qu'elle s'oppose à la « fructuositas », qui elle-même vient de « frux ». Il faut opposer l'une et l'autre comme l'« être » au « non-être ». Si bien que l'opposition fondamentale fait intervenir d'une part l'« egestas », qui est « sottise », et « non être », et d'autre part la « plénitude », qui est « sagesse », « être », et « fructuosité » (par. 31). Cette opposition évolue vers plus de précision lorsque l'auteur introduit à nouveau le concept de « modus » (par. 32), qui n'avait pas été véritablement exploité jusque là¹²⁰, et qui va prendre une grande importance dans la suite de la démonstration. La « plénitude » de l'âme est un équilibre entre le manque et la surabondance, qui sont l'un comme l'autre un « défaut de mesure » (« modo eget »). Si bien qu'en dernier lieu, il faut opposer la « mesure », qui implique la « sagesse » et la plénitude, à l'indigence.

La suite du paragraphe voit les termes se préciser encore. « Modus » et « sapientia » y sont employés presque insensiblement en deux sens différents. En premier lieu, le « modus » de l'âme est un état de perfection et de plénitude ontologique ; il désigne, comme nous l'avons dit, l'ipséité de l'âme parfaite:

Quidquid igitur uel parum uel nimium est, quia modo eget, obnoxium est egestati. modus ergo animi sapientia est. Etenim sapientia contraria stultitiae non negatur et stultitia egestas, egestati autem contraria plenitudo: sapientia igitur plenitudo. In plenitudine autem modus: modus igitur animo in sapientia est¹²¹

¹²⁰ Le mot est employé quatre fois lors des deux premières « journées » (par. 1 à 24) et vingt trois fois dans la dernière partie (par. 25 à 36). Ces quatre premiers emplois sont assez anodins : la mesure du corps (par. 7 et 8), la modération ou l'absence de modération dans les désirs charnels (par. 11 et 13)

¹²¹ Idem, 4, 32 : « Ainsi, tout ce qui est insuffisant ou excessif, parce qu'il manque de mesure, est passible d'indigence. La mesure par conséquent de l'âme est la sagesse. Effectivement et sans contredit : la sagesse est le contraire de la sottise, la sottise est une indigence et le contraire de l'indigence est la plénitude, la sagesse est donc la plénitude ; or dans la plénitude, il y a la mesure. Donc la mesure pour l'âme est dans la sagesse ». Trad. J. Doignon, E.A vol. 4/1, p. 121.

Le *modus* de l'âme est l'ensemble des caractéristiques qui font de l'âme une âme parfaite, achevée. Le mot est à mettre sur le même plan que « *plenitudo* » et de « *sapientia* » : il désigne un état de l'âme, acquis au terme du processus de connaissance. Il est à notre avis synonyme de « *modulatio* ». On peut parler de *mesure mesurée*

Mais Augustin déclare au paragraphe suivant (33):

[Sapientia] nihil est enim aliud quam *modus animi*, hoc est quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coartetur¹²².

« Sagesse » et « Mesure » ne sont plus ici des qualités de l'âme parfaite, mais un principe d'équilibre. Les deux termes ne désignent plus, comme auparavant la substance de l'âme parvenue à sa plénitude, mais le principe de plénitude de la substance de l'âme ; ce qui mesure et non ce qui est mesuré. Il s'agit d'un principe interne de réalisation ; ce par quoi l'âme trouve, elle-même et par elle-même, son équilibre : « *sese librat* ». Du « *modus* » considéré comme équilibre, on est passé au principe d'équilibre ; le terme signifie ici la *mesure mesurante*.

Ayant une mesure propre, l'âme a bien un être en propre, dont la plénitude ou l'indigence sont déterminées par les objets qu'elle se donne à aimer et à connaître. Son propre mouvement est soit un principe interne de réalisation (« *sese librat* »), soit, à l'inverse, un principe interne d'aliénation, lorsqu'il le pousse dans la « luxure ». On en reste, à ce stade de la démonstration, au niveau de l'esprit seul. Dire que l'âme « s'équilibre par elle-même » implique que quelque chose, en elle, génère la sagesse, la plénitude et la mesure. Autrement dit, il faut concevoir l'âme comme une entité double, dont la structure est faite de deux niveaux, correspondant chacun à l'un des deux sens du terme « *modus* ». Le « *modus* », principe d'équilibre, engendre le « *modus* », équilibre ; le principe de la sagesse engendre la sagesse. *Mesure mesurante* et *mesure mesurée*, toutes deux inhérentes à la substance de l'âme, sont donc à la fois identiques et distinctes ; comme l'effet est souvent identique à la cause, en tant qu'il en est la manifestation.

Jusqu'à présent, l'âme n'a pas encore été véritablement mise en relation avec un objet. Or cet « objet » commence à s'imposer ici. En effet, seule l'union à un « bien immuable » confère bonheur et plénitude ; or l'âme est par essence muable, ce n'est donc pas à elle-même qu'elle doit s'unir en dernier lieu pour jouir de la plénitude. Il faut donc, sans que cela ne rende caduque l'idée d'une mesure interne, qu'en dernier lieu l'âme soit dépendante d'une Mesure immuable, ce qu'elle n'est pas par essence. Les conditions sont donc réunies pour permettre aux interlocuteurs et aux lecteurs de considérer le « *Modus* » ou la « *Sapientia* », en tant que principe d'équilibre absolu, comme extérieurs à l'esprit:

Cum uero sapientiam contemplatur inuentam cumque [...] ad ipsam se tenet [...] nihil inmoderationis et ideo nihil egestatis, nihil igitur miseriae pertimescit. Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est¹²³

¹²² *De beaa vita* 4, 33 : « [La sagesse] n'est pas autre chose que la mesure de l'âme, c'est-à-dire ce par quoi l'âme s'équilibre, de manière à ne pas dépasser, de manière à ne pas s'élancer dans l'excès et ne pas se rétrécir en deçà de sa plénitude ».

Puisque l'âme n'est heureuse qu'en étant sage (par. 28), et ne devient sage que par la soumission à un « modus » qui est par définition « sagesse » (par. 33), elle doit s'unir à la Sagesse divine, Principe immuable s'il en est. C.Q.F.D serait-on tenté d'ajouter. A tort. C'est à partir du paragraphe suivant (34) que débute la démonstration proprement dite.

Le schéma trinitaire du paragraphe 34 est construit autour des mêmes concepts (« modus » et « sapientia ») et fait appel aux mêmes principes que les développements sur l'âme. La perfection de l'être divin est en effet « Sagesse » manifestée, « vérité » ; ces deux termes désignent la même chose : « quid putatis esse sapientiam nisi veritatis ? ». Cette perfection est le fruit d'une mise en relation avec un principe interne d'unité, le « Modus », à la fois identique et distinct de la Sagesse dévoilée. La « Mesure suprême » est en effet identique à la Sagesse, puisqu'elle est *nécessairement* la « vraie mesure » (« summus modus necesse est ut verus modus »). Vrai et vérité sont semblables. Mais le Père est vérité mesurante, implicite et non dévoilée, conformément, nous l'avons vu, au schéma victorinien. Le Fils de Dieu est quant à lui Vérité mesurée, manifestée. En tant qu'engendré, il est soumis à une Mesure distincte de lui-même ; la « vraie mesure » est distincte de la « Vérité ». Il faut par conséquent distinguer le Père et le Fils, la Mesure en soi et la Sagesse en soi, bien qu'en dernier lieu tous ces termes désignent un Etre unique. En résumé on peut dire que la Vérité non dévoilée est la perfection mesurante, et que la vérité manifestée est la perfection mesurée. La plénitude de la nature divine, qui est manifestation, se réalise par l'union de la Vérité à elle-même ; et cette union est atemporelle, elle n'implique aucune forme de mutation.

La vie psychique présente des similitudes frappantes, et des différences essentielles avec la vie divine. Comme le « Summus modus » et la « veritas », la « sagesse » et la « mesure » de l'âme sont *nécessairement* une même chose (par.32-33). C'est un postulat de départ de la réflexion ; il n'est pas discuté. L'âme parvenue à sa plénitude est à la fois sage et mesurée. Mais elle est rendue sage et mesurée par un principe d'équilibre qui lui est propre. Ce principe est également « mesure » et « sagesse », mais selon des modalités différentes : il n'est pas la connaissance déterminée mais engendre la connaissance déterminée. On trouve déjà au niveau de l'âme une structure constituée de deux plans : un plan principiel et un plan subordonné. Chaque plan est défini à l'aide des mêmes termes (« modus » et « sapientia »), qui prennent une implication spécifique.

Voilà pour les similitudes, aussi sémantiques que structurelles, entre le mode de fonctionnement les deux entités évoquées tour à tour dans ces deux paragraphes 33 et 34 : l'âme et Dieu. Voyons maintenant les différences.

Elles apparaissent clairement au paragraphe 35, lorsque les deux structures sont directement mises en relation. La double structure de l'âme est subordonnée à une structure qui lui est identique, mais ontologiquement distincte : le Dieu Père et Fils. Si bien qu'en dernier lieu, l'âme ne se convertit pas, comme Dieu, vers elle-même, mais vers ce qu'elle comprend désormais comme étant son Principe. Son mouvement affectif a Dieu pour terme,

¹²³ Idem: « Quand [l'âme] a trouvé la sagesse, qu'elle la contemple et quand [...] elle se tient unie à elle et qu'insensible à toute vanité, [l'âme] ne redoute aucun défaut de mesure. C'est donc qu'on a sa mesure, c'est-à-dire la sagesse, quand on est heureux ».

sa connaissance a l'Esprit et la Sagesse divine pour objets, sa « mesure » propre est conditionnée par la connexion à la Mesure en soi. Ce qui n'était au départ qu'un postulat, rappelé de façon régulière aux cours des différentes étapes de la discussion, devient évident au terme de celle-ci : il est impossible d'envisager la structure et le dynamisme de l'âme indépendamment de cet autre élément « qui rend l'homme parfait »¹²⁴. Mais il faut s'entendre sur les implications du terme « autre ». Sans vouloir faire de jeu de mots, on pourrait dire que cet « autre » implique une certaine part de « même ». Car il est Modèle autant que Principe. L'âme n'est pas amenée à se différencier d'un Être qui lui serait totalement étranger ; elle se découvre en relation de subordination avec un Principe dont le mode de fonctionnement est identique au sien, et dont la Nature même, qui est Sagesse et Mesure, est semblable à la sienne, mais évidemment supérieure à ce qu'elle est, puisque Dieu est à lui-même son propre référent. Il n'est pas « modus », mais « Summus modus ».

La méthode utilisée par Augustin dans ce paragraphe repose – implicitement – sur la catégorie aristotélicienne de la relation. En tant qu'image de Dieu, l'âme peut être connue par analogie avec son corrélatif, et vice-versa¹²⁵. En l'occurrence, Augustin explique la structure trinitaire par analogie avec le fonctionnement de l'âme, et non l'inverse ; même s'il est probable qu'il ait préalablement ajusté son discours sur l'âme en fonction des analogies qu'il savait devoir mettre en place au terme de son discours. Ainsi la notion de « modus », commune s'il en est, est employée pour désigner Dieu après l'avoir été tout au long du dialogue. L'utilisation de ce mot, au détriment d'« Unus » ou de « Mensura » est inhabituelle en ce sens. Augustin délaisse le terme « Verbum » au profit de « Sapientia » probablement pour les mêmes raisons : « sapientia » est à la fois propre à la tradition chrétienne, platonicienne et latine, et peut être utilisé aussi bien pour définir Dieu que l'âme parfaite.

Cette polysémie assure la cohérence de la démarche, en rendant viable l'analogie. Le lecteur est ainsi, irrésistiblement, amené à mettre en relation la structure de l'âme, telle qu'elle vient d'être comprise au terme de cette longue discussion, avec celle de son Principe. Au paragraphe 33, le lecteur assiste à ce l'on peut appeler une contamination du langage théologique par le langage anthropologique. Le Modèle (Dieu) est compris à la lumière de l'image (l'âme), par les mots mêmes qui servent habituellement à comprendre l'image. Mais ces mots sont employés en un sens différent, qui rend évident le lien de subordination : l'âme acquiert mesure et sagesse, au terme d'un processus d'unification ; elle les a, mais elle n'est pas ce qu'elle a. Dieu est, quant à lui, depuis toujours, « modus » en soi, puisqu'il est mesuré, ordonné par rien d'autre que lui-même ; il est « Sagesse » par essence car il est l'objet de sa propre connaissance ; il est « Modus » en soi, puisqu'il est à lui-même sa propre mesure. L'âme au contraire est mesurée en dernier lieu par autre chose qu'elle-même et devient sage en connaissant un être différent d'elle ; elle n'est de surcroît pas immuable, mais passe de

¹²⁴ *De beata vita* 2, 7.

¹²⁵ Aristote, *Catégories*, 7, 8a / 8b : « quand on connaît un relatif d'une façon déterminée, on connaît aussi d'une façon déterminée ce à quoi il est relatif. Cela est aussi évident en soi : car si on sait que telle chose particulière est un relatif, étant donné que l'être des relatifs n'est rien d'autre que d'être en relation, on connaît aussi ce à quoi elle est relative. Mais si on ne connaît absolument pas ce avec quoi elle est en relation, on ne saura pas non plus si elle est ou non en relation ». Traduction J. Tricot, Vrin, p. 40.

l'ignorance et de la misère à la connaissance unifiante. Par l'analogie le lecteur est amené à faire le constat de la différence, et à considérer l'âme comme un purement être relatif.

III.2.1.B.2. La double problématique philosophique

L'analogie n'a pas simplement pour conséquence de rendre évident le caractère relatif de l'être de l'âme. Si l'on tente de comprendre l'intention d'Augustin à la lumière du *De ordine*, et si l'on replace la discussion du *De beata vita* dans le cadre de la « vera et germana philosophia », on notera sans peine que les deux « questions » fondamentales de la « philosophie » sont ici abordées, dans un but particulier.

La « question de l'âme » occupe la plus grande partie des développements. Si l'on fait abstraction du postulat fondamental, sans cesse rappelé mais jamais développé avant la fin de la discussion (le « bonheur » c'est « avoir Dieu »), on peut dire en effet que l'âme est au centre des trente trois premiers paragraphes. Mais il faut reconnaître que ce texte est loin de remplir le cahier des charges fixé dans le *De ordine*. Les différents points constituant la « question de l'âme » sont en effet les suivants :

D'où l'âme tire-t-elle son origine ou que prend-elle en charge ici-bas, quelle distance la sépare de Dieu, quel caractère propre elle a, qui la fait aller alternativement vers deux natures, jusqu'à quel point elle meurt et comment elle est prouvée immortelle¹²⁶

La relation au corps n'est pas l'objet de développements approfondis, et le problème de l'origine et de l'immortalité de l'âme n'est pas abordé du tout. Certains passages du *De beata vita* donnent quelques éléments de réponse à la question du « propre » (« quid habeat proprium ») : l'âme a un caractère propre, puisqu'elle a un « modus » propre ; elle est une créature intellectuelle puisque son « modus » est « vérité ». Mais la notion d'image, sur laquelle le lecteur est amené à s'appuyer en lisant ce texte, et qui doit évidemment intervenir directement dans une réflexion sur le « proprium », n'apparaît pas une seule fois dans l'ensemble du texte.

La « question de Dieu » est l'objet du paragraphe 34 : sa nature est « Sagesse » et « Mesure » ; son être a une double structure : subordination de la « Sagesse » à la « Mesure ». Mais les difficultés rencontrées par tous les commentateurs témoignent du caractère pour le moins elliptique de ce développement, dont la cohérence repose en grande partie sur la culture théologique ... du lecteur. Cette question est donc loin d'être réglée.

Le paragraphe 35, aboutissement de toute la discussion, dit clairement ce que tout le monde sait depuis le départ : l'âme est heureuse par l'union à Dieu seul. Mais l'important est semble-t-il l'aveu que le maître de jeu est parvenu à obtenir de ses amis :

Tant que nous cherchons sans être comblés par la source même ou, pour nous servir de ce fameux mot, par la plénitude, avouons que nous ne sommes pas encore parvenus à

¹²⁶ *De ordine* II, 17.

notre mesure et, par suite, quoique Dieu nous aide déjà, nous ne sommes pas encore sages et heureux. Donc, pour les âmes, ce qui fait leur rassasiement complet, c'est-à-dire la vie heureuse, c'est la connaissance, dans la perfection de la piété, de celui par qui on est introduit dans la Vérité, de la Vérité dont on jouit, de ce grâce à quoi on est uni à la Mesure suprême¹²⁷.

Il n'est pas d'état intermédiaire entre la « plénitude » et « l'indigence », entre le « bonheur » et la « misère » (par. 7 et 24). Ce principe fondamental, rappelé par deux fois et accepté par tous, doit être pris en considération à la lecture de ce texte. En montrant que la véritable vie heureuse découle de la connaissance effective du Principe, que les intervenants du dialogue ne voient pas Dieu « face à face », Augustin les invite à prendre conscience que leur état est loin d'être satisfaisant. On serait tenté de dire que tout homme privé de la vision ne doit son sentiment de bien-être qu'à la « torpeur de son esprit », comme Orata, forcé de mettre en sommeil son intelligence pour jouir de ses privilèges. Dans les faits, « quoique Dieu nous aide déjà », nous vivons un état un enviable, pour peu que nous prenions conscience de ce que nous vivons.

Si l'homme n'est heureux que dans la vision « béatifiante » du Principe de toutes choses, il n'est pas heureux tant qu'il ne jouit pas de cette vision; il lui faut donc chercher Dieu. Or la discussion a montré, non seulement que le point de vue traditionnel, moral et anthropocentrique, devait être dépassé, mais que le « bonheur » de l'âme ne peut être conçu qu'au terme d'une réflexion sur la nature de l'esprit et de son Principe. C'est bien en effet le chemin que les interlocuteurs ont empruntés dans les faits. A plus forte raison le « bonheur » ne peut-il être vécu qu'en suivant jusqu'à son terme la voie ouverte : la résolution de la « question de l'âme » permettra ce « retrait en soi-même » qui rendra l'homme « digne » de la « vie heureuse » ; l'élucidation de la « question de Dieu » rendra l'homme pleinement heureux. C'est le chemin décrit par Augustin dans le *De ordine*¹²⁸. A la question que les interlocuteurs et les lecteurs sont en droit de poser au terme de la discussion – comment trouver Dieu -, la réponse a déjà été en partie donnée. Le traitement des deux questions fondamentales, qui s'est opéré par l'intermédiaire d'une réflexion sur le très classique sujet du bonheur a permis d'imposer à l'esprit de tous la « philosophie » en tant que voie de salut. C'est par « le port de la philosophie »¹²⁹ que l'homme peut aborder la « terre de la vie heureuse ». Les objectifs fixés par Augustin dans le proemium de l'œuvre sont atteints. Les interlocuteurs ont été amenés, sans même s'en rendre compte, puisque le mot n'est pas employé une seule fois dans le cours du développement, jusqu'au « port de la philosophie ». Mais jusqu'au port seulement. La terre ferme n'a pas été vraiment foulée.

Augustin est en effet parvenu à entraîner ses amis dans une réflexion sur l'âme sans donner vraiment et clairement de solution au problème de l'âme. Le fait que l'on soit tenté de comprendre ce texte à la lumière de la spiritualité plotinienne est un signe évident du caractère

¹²⁷ *De beata vita* 4, 35 : « sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos peruenisse fateamur et ideo quamuis iam deo adiuuante nondum tamen sapientes ac beati sumus. illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conecataris summo modo ».

¹²⁸ *De ord.* II, 47.

¹²⁹ *De beata vita* 1, 3 : « ad istum portum meos [...] congregem ».

pour le moins ambigu des développements. Augustin a mis en place un schéma trinitaire de type nicéen sans donner la clef du « Mystère » ; l'exposé est au contraire un défi à l'intelligence. Enfin, il est parvenu, sans même les évoquer explicitement, à montrer comment s'articulent les deux « questions » fondamentales. Le mouvement d'ensemble est bien entendu anagogique : l'esprit est amené à passer de la compréhension de l'âme (par. 1-33) à celle de Dieu (par.34), puis à consommer l'union (par. 35) - qui n'est envisagée que d'un point de vue théorique dans le *De beata vita*. Cette progression correspond en tout point à celle décrite dans le *De ordine*, et dans le récit des *Confessions*. Mais ce mouvement est également analogique : non seulement la réflexion sur l'âme révèle une structure et un dynamisme comparable en bien des points à ceux qui sont à l'œuvre dans l'économie trinitaire, mais les concepts utilisés lors des deux moments de la discussion sont identiques.

Ce double mouvement est déjà celui de la « philosophie ». Augustin ne franchit pas véritablement le seuil de la « vera et germana philosophia », et ne donne pas clairement la règle du jeu, parce que cette œuvre n'est, au même titre que les deux autres dialogues, qu'une introduction à la philosophie. Il a illustré par l'exemple ce qu'il a tenté de démontrer au moment même où il l'a démontré ; il a imposé la nécessité de la « philosophie », tout en obligeant son lecteur à faire un tant soit peu de la « philosophie » ; cela n'était pas la moindre des gageures.

III.2.1.C. L'exercice spirituel : l'analogie victorinienne au service de la résolution du problème de l'âme

Le procédé utilisé par Augustin diffère sensiblement de la traditionnelle « via analogiae » chère aux « platoniciens ». Celle-ci était un procédé couramment employé dans les écoles pour permettre à l'esprit de concevoir le Principe suprême. Il s'agissait d'établir une analogie entre l'âme, le Principe, et un objet sensible. L'exemple donné par Alkinoos dans son *Didaskalikos* est celui de la métaphore solaire : le Principe peut être comparé au soleil, dont l'âme perçoit le rayonnement et peut ainsi raisonner¹³⁰ ; la métaphore était utilisée par Platon lui-même dans la *République*¹³¹ ; elle est exploitée par Augustin à deux reprises dans ses premiers dialogues : en *Soliloques* I, 8, 15, et dans le texte que nous commentons (*De beat. Vit.* 35). Mais c'est un type différent d'analogie qui sous-tend l'ensemble du développement.

¹³⁰ Livre VI, 507 c / 509 a.

¹³¹ *Enseignement des doctrines de Platon*, X, H 165 (20-25) : « Le soleil est avec la vision et avec les objets visibles dans le même rapport que voici : il n'est pas lui-même la vue, mais il permet à la vue de voir et aux objets visibles d'être vus. C'est dans le même rapport que se trouve le premier intellect avec l'intellection qui est dans l'âme et avec les objets intelligés : il n'est pas la même chose que l'intellection qui est dans l'âme, mais il donne la faculté de concevoir, et aux objets intelligés, celle d'être conçus, en éclairant la vérité qu'ils renferment ». Traduction J. Whittaker, Belles Lettres, Paris, 1990.

Dans l'*Adversus Arium*, Victorinus utilise à plusieurs reprises l'analogie. Le paragraphe 63 en constitue un bon exemple :

S'il en est ainsi, notre âme est « selon l'image » de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ. Si en effet le Christ est vie et Logos, il est Image de Dieu, Image dans laquelle on voit Dieu le Père, c'est-à-dire que, dans la vie on voit l'être. Car c'est cela l'image, comme on l'a dit. Et si le Christ est vie, et que le vivre, c'est le Logos, et si la vie elle-même est ce qu'est l'être, et que l'être, c'est le Père, si, encore une fois, la vie est cela même qu'est le penser c'est-à-dire l'Esprit Saint, tous ceux-ci sont trois, en chacun sont les trois, et les trois sont un, et, en un mot, ils sont absolument consubstantiels¹³².

Victorinus utilise dans ce passage trois concepts pour expliquer l'économie trinitaire : « esse », « vivere » et « intellegere ». Mais le schéma repose sur la structure globale en dyade (Père-Fils), que nous avons déjà longuement expliquée dans les développements précédents. Le Père est l'Être. Il est le « vivre » et le « penser », c'est-à-dire selon Victorinus, la pensée et la vie en puissance, non révélée, cachée. Le Fils est à la fois Esprit et Logos. Le Logos est le « vivre » en acte, manifesté à l'intellect; le Christ est le « vivre » rendu visible dans la chair : il est la « vie ». Le Christ (et le Logos, qui sont une même chose) est donc l'« image » du Père. C'est par lui que l'âme « voit » l'Être divin par les yeux de la chair (Christ) ou ceux de l'âme (Logos). L'esprit est l'actualisation du « penser » ; il unit l'âme au Christ. Ils sont trois : Père, Christ, Esprit. Victorinus n'utilise pas le terme « filius » dans la mesure où, nous l'avons vu, le Fils est pour lui à la fois l'Esprit, le Logos et le Christ. Le Père est à lui seul une triade : esse, vivere, intellegere. Mais en lui l'Être prédomine, puisqu'il est le vivre et le penser en puissance, non manifestés. Le Logos est aussi les trois, mais en lui le vivre prédomine, puisqu'il est l'actualisation et la manifestation du « vivre » paternel. Il en va de même pour l'Esprit. On peut dire alors : « tria ista sunt omnia, et in unoquoque tria et unum tria ».

Victorinus utilise ensuite les mêmes concepts pour expliquer la naissance de la vie psychique :

Si donc l'âme, en tant qu'âme, est à la fois être de l'âme, vivre et penser, si donc, en un mot, elle est trois, l'âme est comme l'image de l'image de la triade d'en haut¹³³.

La « triade d'en haut » (« superioris triados ») est la triade paternelle : le vivre, l'être et le penser en puissance. L'« image » de la « triade d'en haut » est le Christ-Logos, car il en est l'actualisation et la manifestation. Le Père est caché, hors de portée de l'intellect ; le Logos est le seul véritable objet de la contemplation ; on peut dire alors que l'âme est « comme l'image de l'Image de la triade » paternelle. Victorinus poursuit en établissant des analogies structurelles :

¹³² *Adv. Arium*, I, 63 (7-16) : « Si istud est, anima nostra iuxta imaginem est dei et domini Iesu Christi. Si enim Christus vita et logos est, imago est Dei, in qua imagine perspicitur pater Deus, hoc est quod est esse in vita. Hoc est enim imago, ut dictum. Et si est Christus vita, quod est autem vivere hoc est logos, ipsa autem vita hoc est quod est esse, hoc autem quod esse pater est et, si rursus ipsa vita hoc est quod intellegere, id autem est sanctus spiritus, et tria ista sunt omnia et in unoquoque tria et unum tria et omnino *homoousia* ».

¹³³ Idem, lignes 16-18 : « Si igitur anima, secundum quod anima est, et animae esse est et vivere et intellegere, tria ergo, superioris triados anima est, ut imago imaginis ».

Car l'âme, en tant qu'âme, est, en son être même, donneuse de vie et d'intelligence, possédant celles-ci, rassemblées, consubstantielles dans l'unité, avant que s'exerce l'acte de pensée et pourtant ces trois sont individués, existant en quelque sorte chacun en sa propre substance, sans être séparés par coupure, division, écoulement, extension ou enfantement ; non, ils sont éternellement trois, chacun existant réellement dans l'autre qui existe aussi réellement, et tout cela substantiellement. Donc l'âme est « selon l'image »¹³⁴.

En l'âme comme en Dieu, il existe un niveau originel. Avant de se déployer et de prendre forme en une vie consciente, l'âme est d'abord une intelligence en puissance. Ce niveau est celui de l'être pur : « secundum quod anima est », mais il forme comme le Père une « triade supérieure », car à ce niveau préexiste déjà la vie et la pensée à venir.

Par le mouvement vital, l'être originel de l'âme passe de la puissance à l'acte et devient manifeste, selon des modalités comparables à la génération du Fils de Dieu :

Et de même que le Père est être, tandis que le Fils est double, mais double en son mouvement et son acte, de même l'âme en tant qu'âme est comme la puissance paternelle, tandis que vivification et pensée sont, toutes deux, en mouvement. L'âme est donc consubstantielle, elle aussi, en son unité, et elle est de substance semblable en sa triple puissance (« triplici potentia »)¹³⁵

L'être psychique en puissance est, comme le Père, tri-puissant : à la fois « esse », « vivere », « intellegere », en une même substance non déployée. Victorinus décrit ensuite, à nouveau, le processus de génération de la conscience :

[L'âme] s'engendre elle-même, se meut elle-même, est toujours en mouvement, étant source et principe des mouvements dans le monde, comme le Père et le Fils sont eux-mêmes, créateur, précause et préprincipe du mouvement de l'âme¹³⁶.

On peut dire que l'âme s'engendre elle-même puisqu'elle devient intelligence manifestée et mouvement agissant dans le monde par son propre mouvement ; de même que Dieu s'engendre lui-même et devient Logos manifesté et mouvement créateur. L'âme est donc sa propre cause, son propre principe. Mais cette faculté d'auto-génération lui est donnée par Dieu, Cause absolue et Principe absolu de tout mouvement et de toute intelligence. Ainsi, malgré les similitudes que le procédé de l'analogie révèle, les deux structures mises en relation diffèrent par lien de subordination qui les unit. L'âme, faite « à l'image » de Dieu, est un être relatif. Victorinus dit ailleurs : « En Dieu ce n'est pas la même chose qu'en nous : autre n'est pas le vivant, autre la vie qui le fait vivre »¹³⁷ ;

¹³⁴ Ibid, lignes 19-24 : « Est enim, iuxta quod anima est, in eo quod est esse, et vitam dans et intellegentiam, ante intellegere simul habens ista g-homoousia in uno, et sunt singula ut sua substantia, non scissione, non divisione, non effusione, nec protentione, neque partu praecisa, sed sempiterna tria, aliud existens in alio existente et ista substantialiter. Iuxta imaginem ergo ».

¹³⁵ Ibid, lignes 24-30 : « Et sicuti pater esse est, filius autem duo, sed in motu et in actu, sic anima in eo quod anima ut potentia patris, vivificatio autem et intellegentia in motu. Ista ergo, esse animae iuxta imaginem patris et filii, sic autem esse iuxta similitudinem. Ista ergo, esse animae iuxta imaginem patris et filii, sic autem esse iuxta similitudinem. g-homoousion ergo etiam ipsa in sua unalitate, et simili substantia in triplici potentia ».

¹³⁶ Ibid, lignes 30-33 : « ipsa <se> generans ergo, ipsa se movens et semper in motu, in mundo motionum fons et principium, sicuti pater et filius ipsius animae motionis et creator et praecausa et praepincipium ».

¹³⁷ *Ad. Arium* III, 4, 11 : « Neque enim ita in Deo ut in nobis, aliud est quod vivit, aliud vita quae efficit vivere ».

autrement dit : Dieu vit de lui-même, il est à lui-même « la vie qui le fait vivre », alors que L'âme vit de sa relation à la Source de la vie. Son mouvement vital est le fruit du rayonnement de la Vie divine ; la Vie divine est cause dernière de sa vie. On ne trouve donc pas en elle l'unité parfaite de la vie et « du vivant qui [la] fait vivre ». L'âme est certes consubstantielle à elle-même, puisque le plan engendré est identique au plan originel ; mais on peut se risquer à dire qu'elle est aussi *consubstantielle* à Dieu, en un sens tout différent de celui qu'on utilise dans le discours trinitaire: elle est *con*-substantielle, substance *avec* Dieu.

L'analogie à l'œuvre dans les derniers chapitres du *De beata vita* entretient de nombreux points communs avec l'analogie victorinienne. Bien que les concepts utilisés ne soient pas les mêmes, les deux structures mises en relation sont identiques, et sont mises en parallèle de la même manière. Nos deux auteurs conçoivent aussi bien Dieu que l'âme comme une structure en dyade, constituée d'un plan originel et implicite et d'un plan engendré et manifesté. On peut parler, là encore, d'influence directe.

Mais il existe cependant une différence essentielle entre nos deux auteurs. En ne faisant pas intervenir la notion d'image, ni pour définir l'âme, ni pour définir le Verbe divin, Augustin se refuse à donner la solution à l'énigme qu'il propose. Son but n'est – pas encore – de donner pleinement sens à l'équation qu'il trace de fait, sans véritablement l'expliquer. Victorinus utilisait l'analogie à des fins strictement théologiques : l'âme est pour lui l'exemple privilégié permettant d'étayer le propos. Augustin propose un discours différent. Il cherche à susciter une prise de conscience de soi en tant qu'entité subordonnée à un Principe qui n'est pas soi. C'est la raison pour laquelle les concepts utilisés dans le *De beata vita* ont une connotation assez nettement anthropologique, et c'est aussi pourquoi l'analogie trinitaire n'apparaît pas dans un traité théologique, mais dans un dialogue sur la « vie heureuse ».

III.2.2. *De ordine*: de l'ordre du monde à la vision de Dieu, en passant par le problème de l'âme

III.2.2.A. Le problème de l'ordre (I, 1 – II, 30)

III.2.2.A.1. Cosmologie et analogie

La notion d'ordre apparaît à deux niveaux dans le *De ordine*. Au plan individuel, l'être de la créature, quelle qu'elle soit, est unifié par la relation qui l'unit à Dieu, Principe d'unité (« Unus »). Toute créature unifie ses différentes parties, et accède à son « modus » propre¹³⁸ en tendant vers le « centre » de toutes choses:

Pour que la pierre soit une pierre, toutes ses parties et toute sa nature se sont soudées en un bloc. Et l'arbre ? N'est-il pas vrai qu'il n'y aurait pas d'arbre, s'il n'était pas un ? Et les membres de n'importe quel animal et ses entrailles, et tout ce dont il est composé ? Assurément, s'ils subissaient une dislocation de leur unité, il n'y aurait pas d'animal¹³⁹

Augustin prend plus loin – et ce n'est pas un hasard - l'exemple de l'âme et utilise la traditionnelle métaphore du cercle pour illustrer son propos¹⁴⁰. Ce type de discours est proche de celui de Plotin, qui déclarait dans son traité *Sur les nombres* : « si un objet doit exister, il faut que toutes ses parties tendent vers l'unité »¹⁴¹. Cette tension est en réalité double, car, toujours selon Plotin, toute chose tend à la fois vers son propre centre et vers le « centre de toutes choses ». Ce principe de cette double tension est repris par Augustin qui, donnant l'exemple de l'esprit, pose que la tension vers le « centre » universel est pour l'âme le seul moyen de ne pas se répandre « hors de soi-même »¹⁴². Tendre vers le Centre universel permet de se maintenir dans son unité propre.

Pour Augustin cette double tension (vers soi-même et vers le Centre universel) correspond à deux phénomènes : la « distinctio » et la « congruentia »¹⁴³. Chaque être existe en tant que

¹³⁸ Le terme est utilisé en *De ord.* I, 22 et I, 26.

¹³⁹ *De ordine* II, 18, 48 : « lapis ut esset lapis, omnes eius partes omnisque natura in unum solidata est. quid arbor? Nonne arbor non esset, si una non esset? Quid membra cuiuslibet animantis ac viscera et quidquid est eorum, e quibus constat? Certe si unitatis patiantur diuortium, non erit animal ».

¹⁴⁰ *De ordine* I, 1, 3 : « De même que dans un cercle, aussi étendu qu'on veut, il n'y a qu'un point médian où tout converge - les géomètres l'appellent *centre* (« kentron »)-, et quoique les portions de la circonférence entière puissent être divisées à l'infini, il n'y a rien cependant en dehors de ce point unique, qui serve à mesurer également tout le reste et qui commande à tout par une sorte de droit d'égalité ; et si l'on veut s'en écarter vers une direction quelconque, on perd tout, dans la mesure où l'on tend vers une foule de choses ; de même l'esprit, qui s'est répandu hors de lui-même, se brise sous l'effet d'une sorte d'infini et s'épuise dans une véritable indigence, étant donné que sa nature le force à chercher partout l'unité et que la multiplicité ne lui permet pas de la trouver ». Traduction J. Doignon, E.A 4/2, p. 77.

¹⁴¹ *Enn.* VI, 6, 1 (19-20)

¹⁴² *De ord.* I, 2, 3 : « Si l'on veut s'en écarter vers une direction quelconque, on perd tout, dans la mesure où l'on tend vers une foule de choses ».

¹⁴³ *De ord.* I, 7, 18 : « Qui ordo atque dispositio quia uniuersitatis congruentiam ipsa distinctione custodit ». I, 1, 2 : « in unus pulchritudinis faciem congruentia ». Ces termes, ou leurs synonymes reviennent souvent sous la

tel, il a son « unité » ou son « modus » propre, parce qu'il se *distingue* des autres ; mais il existe parce qu'il fait partie d'un tout unifié. Le monde est « univers », « *uni-versitas* », parce qu'il est formé de parties à la fois *distinguées* et *accordées* entre elles¹⁴⁴.

Cet « ordre », fondé sur les notions d'unité et de distinction, est le signe vivant de son Créateur. L'esprit clairvoyant distinguera sans peine en effet « une part de raison » dans le mouvement des êtres individués¹⁴⁵. Un combat de deux coqs sera pour lui l'occasion de percevoir par le biais de leurs mouvements harmonieux « un *signe* donné [...] par la beauté de la Raison, qui organise et gouverne toutes choses »¹⁴⁶. La « beauté » de l'« univers » dans son ensemble est une « imitation » de la Beauté divine¹⁴⁷, qui est Raison, Unité à titre premier. Augustin ne le fait pas, mais on peut étendre la notion de signe à l'ensemble de l'univers. En tant que « signe », l'univers n'offre donc pas uniquement à l'esprit l'occasion de répandre hors de lui-même et de se dissoudre dans l'amour du multiple, il lui permet aussi de retrouver le chemin de l'unité. Car l'homme clairvoyant en percevra la valeur signifiante, et remontra à la chose signifiée elle-même : l'« Unus ». Une fois la Beauté et l'Un saisis par l'esprit, il deviendra impossible de se « répandre hors de soi-même » en cherchant l'unité dans la multiplicité du monde sensible, car l'Intelligible est devenu pour lui le Référent d'un vaste processus de signification ; le Référent à l'aune duquel l'univers sera jugé, dans toute l'étendue de sa pauvreté ontologique. Dès lors que le Référent est saisi, le signe ne peut plus être considéré comme un véritable objet d'amour ; en tant que signe, il invite constamment l'esprit à maintenir son amour orienté vers le « centre » de toutes choses : « *promitti nobis aspectum pulchritudinis, cuius imitatione pulchra, cuius conparatione foeda sunt cetera* »¹⁴⁸

Il n'est plus à prouver aujourd'hui que cette cosmologie et cette ontologie, qui réduisent l'univers au statut de « signe », sont largement fondées sur des notions et des principes à la fois néopythagoriciens et néoplatoniciens¹⁴⁹. Mais une lecture attentive du texte montre aussi que le catéchumène a procédé à un certain nombre d'ajustements lui permettant d'intégrer de fait ses développements sur l'ordre du monde dans le cadre strict de la « vera et germana philosophia ». En effet, si les différents concepts sur lesquels reposent cette ontologie et cette cosmologie peuvent être qualifiés de néoplatoniciens – « modus, unus, intellectus, universa,

plume de l'auteur dans cette œuvre : « distinctio » en I, 2 / 19 ; II, 11 / 36 / 42 ; « contentus » et « coaptatio » en I, 2.

¹⁴⁴ Augustin rappelle ce qui est pour lui l'étymologie du terme « universa » en I, 2, 3 : « *ita enim sibi animus redditus, quae sit pulchritudo uniuersitatis, intellegit, quae profecto ab uno* » (« Car l'esprit ainsi rendu à lui-même comprend qu'elle est la beauté de l'univers, dont le nom vient assurément de 'un' »)

¹⁴⁵ De ord. I, 1, 2 : « *Sed quis tam caecus est mente, ut quicquam in mouendis corporibus rationis quod praeter humanam dispositionem ac uoluntatem est, diuinae potentiae moderatione dare dubitet?* » (« Mais qui a l'esprit assez aveugle pour hésiter à donner à la puissance de la régulation divine la part de raison qui, dans les mouvements de corps, est indépendante de l'organisation de la volonté humaine ? »)

¹⁴⁶ De ord. I, 8, 25 : « *Quid enim non ambiunt, qua non peragant oculi amantem, ne quid undeunde innuat pulchritudo rationis cuncta scientia et nescientia modificantis et gubernantis* »

¹⁴⁷ Le concept d'« imitatio » intervient deux fois dans le *De ordine* pour définir la relation unissant l'univers ordonné à la « Beauté », la Loi divine, la Raison en soi : I, 26 et II, 51.

¹⁴⁸ De ord. II, 19, 51 : « [Je ne dirai rien de plus, sinon que] nous est promise la vue d'une beauté dont l'imitation rend tout le reste beau, tandis que la confrontation avec elle rend tout le reste laid »

¹⁴⁹ Les notions de « raison » (« logos »), de mesure (« metron »), de « nombre », d'universalité, jouent un rôle important – entre autre – chez Plotin (voir par exemple le traité *Sur les nombres*). A. Solignac, « Réminiscences porphyriennes et plotiniennes ... », a bien montré la dette d'Augustin à l'égard du philosophe alexandrin en matière de cosmologie.

ratio, numerus » -, on ne sera pas surpris de constater qu'ils sont aussi utilisés dans le dialogue pour définir le Dieu trine. Nous avons rassemblé tous les termes utilisés par Augustin dans ce dialogue pour évoquer Dieu en général ou une Personne en propre :

De ordine	Père	Esprit	Verbe
I. 3	« Unus »		
I, 25	« ratio »		
II. 14	« Summus Modus »		
II. 16	« in eo maneat intellectus »		
II. 23			« Semper erat ordo apud Deum »
II. 26	« Universarum Principium »		« Intellectus » « Universa »
II, 44		« ipsa ratio »	« Numerus ipso »

Chacun des concepts utilisés pour expliquer l'ordre du monde renvoie également, soit à une Personne divine en propre – « ratio » à l'Esprit, « Universa » au Verbe, « modus » au Père – soit à Dieu considéré dans sa totalité – « Unus », « ratio »¹⁵⁰. Ces rapprochements découlent de notre analyse des formulations trinitaires.

Le lecteur attentif peut relever un ordre similaire dans l'emploi des différents termes utilisés pour évoquer l'action ordonnatrice de Dieu. La « moderatio »¹⁵¹ peut être attribuée au Père, qui est « Modus » ; la « dimensio »¹⁵² au Fils qui est Nombre en soi ; la « dominatio »¹⁵³ à l'Esprit, rayonnement de Dieu, qui soumet la matière à l'ordre. Mais la « coaptatio »¹⁵⁴, le « concentus »¹⁵⁵ et la « distributio »¹⁵⁶ ne sont pas spécifiques à l'action d'une Personne en propre ; ils sont l'œuvre du Dieu-Un. Augustin ne choisit pas au hasard les concepts lui permettant d'expliquer l'ordre de la création, mais en fonction du double postulat fondant tout discours sur l'Être divin : l'unité et la pluralité

Cette analogie entre l'« ordo mundi » et la nature du Principe devient plus évidente encore si l'on s'interroge sur les relations à l'œuvre au sein même de la Trinité. La « distinctio » et la « congruentia », sur quoi repose l'« ordo mundi », sont en effet à l'œuvre en Dieu de façon plénière : il est « Un » (I, 3), une seule et unique substance ; mais il se pluralise de façon atemporelle par la génération du Fils. Il faut donc *distinguer* en lui trois Personnes, ayant

¹⁵⁰ *De ord.* I, 25 : « omni motu animalium rationis expertium nihil non decorum quippe alia ratione desuper omnia moderante ». Dans ce passage, « ratio » ne désigne pas uniquement l'Esprit ; le terme « desuper » implique l'origine de l'action de l'Esprit, la Loi qui est le Verbe, et avec elle, le Père ; ce dernier est en effet visé par le terme « moderante », dont le substantif correspondant est « modus », attribut du Père selon *De beat. vita* 4, 34.

¹⁵¹ *De ord.* I, 2.

¹⁵² *Idem*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *De ord.* II, 33

¹⁵⁶ *De ord.* I, 19

chacune une fonction propre dans la régulation de l'univers. Mais il ne faut pas les distinguer au point de ruiner l'unité substantielle de ce qui reste l'« Un ». Dans tout discours sur Dieu, « distinctio » et « congruentia » s'équilibrent. Les deux erreurs contraires, le sabellianisme et l'arianisme, ne respectent pas cet *ordo diuini* : le sabellianisme introduit la « confusion » en ne distinguant pas réellement trois Personnes, et l'arianisme confine à l'« ignominie » en les distinguant au point de nier la divinité du Fils, ruinant l'accord substantielle absolu de cette unité trine¹⁵⁷. Cette « confusion » et cette « ignominie » du discours « impie » font écho à la « commixtio » dans laquelle l'esprit est plongé lorsqu'il ne comprend pas l'ordre du monde, et à « l'impiété » de celui qui va jusqu'à taxer Dieu d'indifférence ou de cruauté à l'égard de son œuvre¹⁵⁸. Ces deux couples d'erreurs sont liés. L'« obscurité » des choses est dans un cas comme dans l'autre la conséquence de l'incapacité de l'esprit à lui-même *distinguer* et *réunir* efficacement les éléments de la réflexion. L'ordre, fondé sur la distinction et la réunion, est donc triple : il est à l'œuvre en Dieu, dans le monde, et dans l'acte de connaissance de l'un et de l'autre.

Au premier abord, l'idée d'« ordre » est donc évidente : « qui a l'esprit aveugle pour hésiter à donner à la puissance et à la régulation divine la part de raison qui, dans les mouvements des corps, est indépendante de la volonté humaine ? ». Rien ne semble échapper à la puissance de la Sagesse divine, à cet « Ordo » personnifié qui impose manifestement à la matière des lois dont les « mystères » eux-mêmes montrent qu'elles sont à l'œuvre en Dieu même. Une solution au problème de l'« ordo mundi » est proposée, de fait : le monde est compréhensible en tant qu'« univers », c'est-à-dire en tant qu'entité globale régie par un ordre précis ; en tant que signe de son Principe d'unité, par sa diversité et son unité mêmes. Une voie – escarpée – se dessine en filigrane : l'ordre du monde peut-être pleinement compris dès lors que le « mystère » de la nature divine est décrypté.

Mais une fois encore, Augustin ne propose aucun exposé systématique permettant à ses destinataires d'envisager clairement cette solution. Il ne fait que l'évoquer, souvent implicitement ou toujours trop brièvement. C'est au lecteur de rassembler les éléments épars qui lui sont donnés. Augustin « n'en dira pas plus »¹⁵⁹ dans cette œuvre ; juste assez pour que les interlocuteurs du dialogue et les destinataires de l'œuvre – probablement nourris comme lui à la double mamelle des Ecritures et du « platonisme » pythagorisant de Plotin et Porphyre – reconnaissent au travers de ces quelques éléments un paysage philosophique familier, ou à défaut, disposent de suffisamment d'éléments pour convenir de l'évidence d'un ordre global, issu de Dieu lui-même, et auquel rien n'échappe. C'est à ce point précis que le maître du jeu veut mener ses interlocuteurs et ses lecteurs. Convenir de l'évidence d'un ordre global,

¹⁵⁷ *De ord.* II, 5, 16.

¹⁵⁸ *De ord.* II, 5, 15 : L'homme qui est parvenu à saisir Dieu par la pensée saisit un ordre et n'est troublé par la confusion apparente des choses (« commixtione turbati »). *De ord.* I, 1, 1 : Les deux erreurs fondamentales de l'homme incapable de comprendre l'ordre de l'univers est soit de croire que la Providence « ne s'étend pas à ces détails les plus reculés » ou de penser que « ce qui est commis de mauvais l'est par la volonté de Dieu » ; « deux opinions impies (« impium ») mais plus la seconde ».

¹⁵⁹ Coupant court lorsqu'il se sent poussé à en dire trop sur l'ordre du monde, Augustin déclare en *De ord.* II, 51 : « Je ne dirai rien de plus sinon que nous est promise la vue d'une beauté, dont l'imitation rend tout le reste beau » (« nihil amplius dicam nisi promitti nobis aspectum pulchritudinis, cuius imitatione pulchra, cuius conparatione foeda sunt cetera »).

impliquant à la fois le monde, son Principe, et la compréhension du monde, c'est tomber dans le piège qu'il leur tend ; car c'est une autre idée qu'il cherche à imposer: aussi évident qu'il puisse paraître à l'observateur de bonne volonté, cet ordre pose en réalité des problèmes considérables qui nécessitent, pour être résolus, de soumettre sa réflexion à un « ordo sapientiae ».

III.2.2.A. Le problème de l'ordre

III.2.2.A.1. Analyse du prologue : la finalité de l'ouvrage

Dans le prologue de l'œuvre, Augustin fixe des limites nettes aux développements sur l'ordre du monde, qui vont occuper le premier livre et une partie du second. C'est ce texte assez bref que nous allons nous attacher à analyser ici, de manière à mettre en relief la finalité de l'ouvrage.

S'il n'est personne, parmi les « esprits les meilleurs », qui ne souhaite « comprendre » aussi bien que respecter soi-même « l'ordre de l'univers », c'est néanmoins une chose très « difficile »¹⁶⁰. La vraie difficulté n'est pas de réussir à déceler les traces de l'ordre dans un univers dominé par la rationalité. Les objections traditionnelles formulées par différents courants philosophiques et religieux, qui mettent en cause l'idée même d'un ordre sont écartées d'emblée dans le prologue, bien avant que ne débute la discussion proprement dite¹⁶¹. Le véritable problème découle paradoxalement du caractère manifeste de l'ordre :

C'est là le paradoxe le plus fourni en question (« plenius quaestionum »), que les membres de la puce soient admirablement ordonnés et distribués, tandis qu'en même temps, la vie humaine est secouée et agitée par des troubles innombrables¹⁶²

La souffrance de l'homme et l'irrationalité de ses comportements opposent un démenti à cette trop belle évidence de l'ordre. Dans la suite du texte, Augustin déploie la métaphore traditionnelle de la mosaïque, montrant ainsi d'emblée quelle voie l'esprit doit suivre pour dépasser ce paradoxe. Le dessein de l'artiste ne peut être saisi qu'en prenant du recul et en dépassant « la mesure d'un seul carré » ; l'ensemble de la mosaïque doit être envisagé pour qu'en soit saisi la cohérence et l'harmonie. Il en va de même pour l'univers, qui doit être envisagé comme un tout. C'est donc par la notion d'accord et d'harmonie (« coaptatio ») que l'esprit parviendra sans peine à comprendre ce qui fait l'essence même de l'« ordo mundi » :

¹⁶⁰ *De ord.* I, 1, 1

¹⁶¹ A. Solignac, « Réminiscences porphyriennes... », pp. 446-450 pense que les deux objections formulées par Augustin dans ce texte (le mal est la conséquence de la négligence ou de la malveillance de Dieu) peuvent être attribuées aux manichéens (malveillance) et aux stoïciens (indifférence ou négligence), dont Augustin a pu connaître la philosophie par l'intermédiaire de Cicéron (*De natura deorum*) et du traité de Plotin *Sur la Providence* (Enn. III, 2 et 3).

¹⁶² *De ord.* I, 1, 2 : « At enim hoc ipsum est plenius quaestionum, quod membra pulicis disposita mire atque distincte sunt, cum interea humana uita innumerabilium perturbationum inconstantia uersetur et fluctuet ».

la laideur de certaines composantes du monde et les spasmes de la vie humaine n'échappent pas à l'ordre mais au contraire le fonde, en tant qu'il est par définition accord de partie apparemment hétérogènes. Il semble que cette solution soit pour une bonne part inspirée de Plotin¹⁶³. Mais aussi simple qu'elle puisse sembler au plan théorique, elle nécessite, pour s'imposer à l'esprit dans les faits, des conditions pour le moins exigeantes :

La cause la plus importante de cette erreur est que l'homme est un inconnu pour lui-même. S'il veut cependant se connaître, il a besoin d'une grande habitude de se retirer des sens, de recueillir son esprit en lui-même et de le maintenir en lui-même. C'est ce qu'obtiennent seulement ceux qui cautérisent par la solitude ou soignent par des études libérales certaines blessures que causent des opinions et que le cours de la vie quotidienne leur inflige. Car l'âme ainsi rendue à elle-même comprend qu'elle est la beauté de l'univers qui vient assurément de 'un' ; ce qui explique qu'il n'est permis de voir cette beauté à l'âme qui va au devant de multiples objets, et recherche avec avidité une pauvreté à laquelle elle sait qu'on ne peut échapper qu'en se séparant de la multitude des hommes, mais celle de tous les objets qu'atteignent les sens¹⁶⁴

Dans la suite du texte, Augustin montre que la permanence de l'esprit « en soi-même » est le fruit d'une mise en relation effective de l'âme avec l'« Unus », centre universel¹⁶⁵. Ce long paragraphe (I, 3), que nous avons commenté à plusieurs reprises, a d'abord pour fonction d'imposer ce qui sera bientôt défini comme la « vera et germana philosophia ». Deux voies qui n'en font qu'une s'offrent en effet à l'homme troublé par le paradoxe de la laideur et du mal : la solitude et l'étude, conditions réunies dans l'« otium » philosophique. La retraite studieuse est en effet présentée comme l'unique moyen de « soigner » (« medicare ») les blessures infligées à l'esprit par les « opinions », autrement dit par l'engourdissement de la partie supérieure de l'âme, siège de la connaissance vraie, au profit d'une activité exclusivement opinative qui ne fait intervenir que la partie inférieure de l'âme¹⁶⁶. Le dépassement du paradoxe de l'ordre suppose donc au préalable de rétablir les facultés proprement intellectuelles de l'âme, ce qui ne saurait avoir lieu sans qu'elle ne soit pleinement unie à l'Intelligible, fondement de toute activité rationnelle.

L'intention d'Augustin dans ce dialogue n'est donc pas d'apporter directement et immédiatement une solution au problème de l'ordre. La vraie « question » est ailleurs. Partant du principe que le destinataire et les interlocuteurs de l'œuvre vivent dans un état d'aliénation,

¹⁶³ A. Solignac, « Réminiscences prophétiques... », pp. 453-454, a établi des rapprochements convaincants entre ce texte et le traité *Sur le Beau* (I, 6, 2) et celui *Sur la Providence* (III, 2, 3). L'idée d'accord et d'harmonie, d'origine stoïcienne, est en effet reprise par Plotin et intégrée dans le cadre de l'ontologie néoplatonicienne (III, 2, 3) ; quant à la métaphore de la mosaïque, elle semble être une transposition d'un développement de Plotin sur la beauté du corps humain, que l'on ne peut situer dans une partie, mais qui découle au contraire de l'harmonie de l'ensemble (*Enn.* I, 6, 2).

¹⁶⁴ *De ord.* I, 2, 3 : « Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in se ipsum colligendi atque in se ipso retinendi. Quod hi tantum adsecuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas uitae cotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis. Ita enim sibi animus redditus, quae sit pulchritudo uniuersitatis, intellegit, quae profecto ab uno cognominata est idcircoque illam uidere non licet animae, quae in multa procedit sectaturque aueritate pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse uitari. Multitudinem ».

¹⁶⁵ C'est dans la suite de ce texte que l'auteur déploie la métaphore du cercle, voir pp. et

¹⁶⁶ Selon Platon, l'opinion est la seule forme de connaissance que l'âme peut acquérir du monde sensible ; la connaissance vraie a pour domaine l'intelligible. Cette opposition est reprise par Augustin en *Contra academicos* III, 38.

mais qu'ils ont à la fois les capacités intellectuelles et la rigueur morale indispensables à la bonne marche de ce projet ambitieux, l'auteur va s'attacher à imposer autant qu'à présenter la méthode par laquelle l'âme peut et doit parvenir à comprendre l'univers qui l'entoure :

Mais quelle est l'importance de ce dont j'ai parlé et quelle est la cause de l'erreur des âmes et encore de quelle manière toutes choses convergent vers l'unité et trouvent leur perfection, et cependant comment il faut fuir les péchés, tu le saisisiras certainement mon cher Zénobius. Car tes dons naturels me sont connus, ainsi que ton esprit amoureux de toute espèce de beauté sans l'excès et les souillures du désir. [...] Tu saisisiras donc cela, crois-moi, quand tu auras consacré ton activité au savoir qui purifie et cultive l'esprit nullement capable auparavant de se voir confier les divines semences. Quelle sorte d'ensemble forme ce savoir, quel ordre il réclame ou que promet la raison à ceux qui sont des hommes d'étude et de bien, quelle vie nous menons, nous tes amis très chers, et quel fruit nous retirons d'un loisir de caractère libéral, ces livres, je pense, te l'apprendront suffisamment, livres qui nous sont plus agréables à cause de ton nom que de notre travail, surtout si, en choisissant la voie la meilleure, tu veux t'agréger à l'ordre, au sujet duquel précisément je t'adresse cet écrit¹⁶⁷.

Zénobius parviendra à dépasser le paradoxe en s'« agrégeant » (« coaptare ») lui-même à l'« ordre ». Le terme signifie bien entendu « ordre du monde », mais il est également employé au sens d'« ordo studiorum ». Il est impossible en effet de comprendre l'univers sans se soumettre à une « discipline », sans s'ordonner soi-même. Le véritable sujet du dialogue est l'ordre des études, qui « purifie » l'esprit et lui permet seul de se voir confier les « divines semences », d'où naîtra la fleur de la vérité, signe d'une réelle intégration de l'âme dans l'ordre des choses.

III.2.2.A.2. De l'ordre du monde aux sciences libérales ; les prodromes de la question de l'âme

La longue première partie de l'ouvrage (I, 6 – II, 23) est consacrée à imposer l'idée formulée par l'auteur dans le prologue : l'ordre du monde soulève des « questions » particulièrement difficiles. Une fois lancée la discussion, Augustin prévient en effet son principal interlocuteur :

Je vais te dire exactement ce que j'ai en tête. J'argumenterai contre toi, autant que je puis ; car si tu me bats, on ne peut m'accorder un plus grand triomphe. Mais si à une habileté ou à une tromperie subtile, venant d'hommes dont j'essaierai de tenir le rôle,

¹⁶⁷ *De ord.* I, 2, 3 : « Sed et haec, quae dixi, qualia sint et quae causa extet erroris animarum quomodoque et in unum congruant atque perfecta sint cuncta et tamen peccata fugienda sint, assequeris profecto, mi Zenobi, sic enim mihi notum est ingenium tuum et pulchritudinis omnimodae amator animus sine libidinis inmoderatione [...] assequeris ergo ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, qua purgatur et excolitur animus nullo modo ante idoneus, cui divina semina committantur. Quod totum cuiusmodi sit et quem flagitet ordinem quidue studiosis et bonis ratio promittat qualemque uitam nos uiuamus, carissimi tui, et quem fructum de liberali otio carpiamus, hi te libri satis, ut opinor, edocebunt nomine tuo nobis quam nostra elaboratione dulciores, praesertim si te in ipsum ordinem, de quo ad te scribo, meliora eligens inserere atque coaptare uolueris ».

ta faiblesse cède, parce qu'étant trop peu nourrie de la science des doctrines (« eruditione disciplinarum »), elle ne pourra peut-être pas soutenir une telle grandeur de Dieu, le fait même de céder te rappellera l'importance des forces que tu dois acquérir, pour revenir en faveur de lui plus fort¹⁶⁸

Le plus grand des « triomphes » serait de mener Licentius à résoudre le problème de l'ordre sans que celui-ci n'ait eu besoin de suivre le chemin rigoureux des « disciplines ». Hypothèse improbable, puisque Augustin lui-même n'y est pas parvenu, et que le problème du mal est resté pour lui une source de préoccupation pendant des années. Il va donc tenir le rôle du contradicteur¹⁶⁹, de manière à mener Licentius à prendre conscience de ses limites et de la nécessité de suivre un « ordo studiorum ».

La discussion sur l'ordre du monde, commence au paragraphe 6 et s'étend jusqu'au paragraphe 23 du second livre. Les arguments soulevés par les interlocuteurs au cours de cette discussion ont été analysés de façon exhaustive par Virgilio Pacioni dans un travail récent¹⁷⁰ ; il n'est donc pas besoin d'y revenir. L'important est pour nous de souligner le fait que cette discussion aboutisse à une aporie :

Que l'ordre fût auprès de Dieu ou qu'il commençât à exister depuis que le mal aussi commença, ce mal, malgré tout, est né en dehors de l'ordre. Si tu l'accordes, tu avoues que quelque chose peut arriver en dehors de l'ordre, ce qui affaiblit et décapite ta cause. Si tu ne l'accordes pas, le mal se met à paraître né par l'ordre de Dieu, et tu avoueras que Dieu est l'auteur du mal ; or rien ne se présente à moi comme plus détestable que ce sacrilège¹⁷¹

Le problème du mal, donc de l'ordre, est sans solution si l'on ne respecte pas l'ordre lui-même dans sa réflexion, ce que n'ont pas fait les interlocuteurs. La moitié des objectifs fixés dans le prologue sont donc atteints ; la nécessité de l'« ordo studiorum » s'impose avec évidence ; il reste à montrer quel est cet ordre des études. Il est par conséquent nécessaire de montrer d'emblée quelle est la nature du problème fondamental que cet « ordre » permet de résoudre. A cette fin, Augustin met en place tout au long de cette première partie un certain nombre d'éléments qui vont commencer à imposer la double problématique philosophique à l'esprit du lecteur.

Pour ce faire, Augustin s'attache à faire intervenir dès le prologue un certain nombre de concepts propres à fonder une recherche sur la nature de Dieu. Nous avons vu en effet que tous les concepts utilisés pour évoquer Dieu dans les deux grandes formulations trinitaires (II, 16 / 26) reposent sur des notions qui se sont progressivement imposées dans la discussion sur

¹⁶⁸ *De ord.* I, 20 : « Dicam plane tibi quod sentio. Disputabo aduersus te, quantum possum; non enim mihi, si me uiceris, maior triumphus dari potest. si autem uel calliditati uel acuto cuidam errori hominum, quorum partes suscipere temptabo, cesserit inbecillitas tua, quae minus pasta eruditione disciplinarum tantum deum fortasse sustinere non poterit, res te ipsa commonebit, quanta tibi uires, ut in eum firmior redeas [...] »

¹⁶⁹ en l'occurrence probablement le sceptique, qui prônerait la suspension du jugement face au problème du mal, ou le stoïcien et le manichéen, évoqués implicitement dans le prologue (voir note)

¹⁷⁰ *L'unità teoretica del De ordine di s. Agostino*, Millenium Romae, Rome, 1996, pp. 113-236.

¹⁷¹ *De ord.* II, 23 : « Nam siue apud Deum fuit ordo siue ex illo tempore esse coepit, ex quo etiam malum, tamen malum illud praeter ordinem natum est. quod si concedis, fateris aliquid praeter ordinem posse fieri, quod causam tuam debilitat ac detruncat. Si autem non concedis, incipit dei ordine natum malum uideri et malorum auctorem Deum fateberis, quo sacrilegio mihi detestabilius nihil occurrit ».

l'ordre¹⁷². Il devient par conséquent évident que l'« ordo mundi » n'est pas saisissable indépendamment du Principe ordonnateur lui-même, puisque Sa nature (Raison, Un, substance à la fois unifiée et différenciée) se reflète dans l'ordre qu'il imprime. Dans les faits, la « question sur Dieu » s'impose d'elle-même avant même d'être définie comme un problème fondamental de la « philosophie », en II, 47.

Augustin établit rapidement un lien plus explicite encore entre le problème de l'ordre du monde et la « question de l'âme ». Devant la beauté du spectacle d'un combat de coqs, le petit groupe est en effet amené à se poser une série de « questions » :

Nous nous posions beaucoup de questions. Pourquoi étaient-ils tous comme cela ? Pourquoi l'étaient-ils à cause de la domination sur les femelles qui leurs sont soumises ? Pourquoi ensuite l'aspect même du combat nous amenait-il, dans une certaine mesure et indépendamment de ce genre de considérations plus élevées, à prendre plaisir au spectacle ? Qu'y avait-il en nous qui aspirât à des réalités éloignées des sens ? Qu'y avait-il, en sens inverse, qui fût séduit par l'appel des sensations mêmes ? Nous nous disions en nous-mêmes : Où n'y a-t-il pas de loi ? Où le pouvoir n'est-il pas dû au meilleur ? Où n'y a-t-il pas une imitation de cette beauté très vraie ? Où n'y a-t-il pas une mesure ?¹⁷³

Au centre de cette liste, constituée de questions directement en rapport avec le problème de l'ordre du monde, on remarque sans peine une double interrogation étroitement liée à la problématique de l'âme, telle qu'elle sera bientôt définie : pourquoi l'âme est-elle à la fois amenée à désirer des réalités non sensibles, et entraînée par la séduction exercée par ses propres sensations ? La beauté du combat entraîne inévitablement une interrogation sur le comportement de l'âme face à un monde dont l'ordre parfait est, dès lors qu'il est pressenti, la cause de deux attitudes contraires : il est à la fois une invitation à se perdre dans le plaisir sensuel qu'il procure, et le moyen d'éveiller en l'âme une aspiration supérieure. Ce problème est à nouveau abordé quelques paragraphes plus loin. C'est en effet au début de second livre (par. 5-7) que Licentius et Augustin brossent le portrait du « sage », que nous avons analysé dans notre première partie¹⁷⁴. En tentant de définir l'ordre du monde, le *disciple* d'Augustin est amené à montrer que seul l'homme qui « comprend » Dieu est « avec Dieu », c'est-à-dire subordonné à Dieu. Il est par conséquent nécessaire d'expliquer ce qu'est l'âme, et quel type de relation celui qui est « avec Dieu » entretient avec le monde sensible¹⁷⁵. Dans les faits, la réflexion sur l'ordre du monde n'est pas menée indépendamment d'une réflexion sur la place que l'âme occupe et doit occuper dans cet ordre.

Le lecteur est d'autant mieux préparé à cette conclusion qu'il est constamment poussé par l'auteur à se poser la question du « propre » de l'âme. On peut relever en effet un certain

¹⁷² « Unus » en I, 3 et II; « distinctio » et « congruentia » en I, 2 ; I, 18 et II, 11 ; « modus » en I, 19 ; « Ratio » en I, 2 et I, 25.

¹⁷³ *De ord.* I, VIII, 26 : « multa quaerebamus, cur sic omnes, cur propter dominationem in subiectas sibi feminas, cur deinde nos ipsa pugnae facies aliquantum et praeter altiore istam considerationem duceret in uoluptatem spectaculi, quid in nobis esset, quod a sensibus remota multa quaereret, quid rursum, quod ipsorum sensuum inuitatione caperetur. Dicebamus nobis ipsis. Ubi non lex? Ubi non meliori debitum imperium? Ubi non umbra constantiae? Ubi non imitatio uerissimae illius pulchritudinis? Ubi non modus? »

¹⁷⁴ Voir pp. 68 et suivantes.

¹⁷⁵ C'est l'objet des paragraphes 5 et 6 du second livre.

nombre d'affirmations pour le moins énigmatiques. En I, 6, Augustin déclare : « je remuais en moi-même les pensées qui me venaient à l'esprit je ne sais d'où »¹⁷⁶. C'est sous-entendre que les pensées ont une origine autre que purement psychique, sans toutefois identifier cette origine. Plus loin, Augustin évoque mystérieusement l'intervention de Trygetius en ces termes : « des paroles qu'une inspiration inconnue lui soufflait »¹⁷⁷. Licentius est lui aussi en prise avec cette « inspiration » d'une origine indéterminée, puisqu'il déclare, face au spectre des académiciens qu'on tente à nouveau d'opposer au mouvement de son esprit : « oublie tout de suite cela, de peur que ce ne soit quelque chose de subtil et de captateur, qui me détourne et me sépare de je ne sais quelle réalité divine qui a commencé à se montrer à moi et à laquelle je me suspens haletant »¹⁷⁸. Cette réalité (« res »), en l'occurrence la vérité, n'est pas nécessairement Dieu ; mais elle ne se limite pas à l'âme puisqu'elle est « divine ».

Ces trois déclarations, qui émanent des trois principaux interlocuteurs, donnent à la discussion un caractère solennel, mystérieux, et pour ainsi dire religieux. Mais elle ont surtout pour effet d'annoncer l'interrogation essentielle sur laquelle la discussion va aboutir : quelle est la nature du lien qui unit l'esprit au principe de toute activité rationnelle ? Faut-il seulement envisager l'existence d'un Principe distinct de la raison humaine, sur lequel celle-ci se fonde ? Questions d'autant plus légitimes que, d'un point de vue empirique, sur le plan du vécu, l'âme a les plus grandes difficultés à identifier ce qui est à l'origine de ses propres « pensées ». La « raison », en tant que principe de l'activité intellectuelle, est « très secrète »¹⁷⁹.

Augustin n'apporte évidemment aucune réponse à ce problème dans la longue discussion préliminaire. On peut dire au contraire qu'il y cultive le mystère en jouant sur l'ambiguïté ou sur la pluralité de sens de certains mots. Le nom « ratio », par exemple, est employé en trois sens différents : pour désigner ce qui, dans la matière, est directement soumis à la volonté divine¹⁸⁰, mais surtout pour évoquer l'âme¹⁸¹ et pour désigner Dieu¹⁸². Or dans ce dernier cas, Dieu n'est jamais nommé explicitement et seul le contexte permet - parfois - d'identifier ce à quoi le mot se réfère¹⁸³. L'ambiguïté s'amplifie au fil du développement, dans la mesure où les deux principaux sens ne cessent de se croiser au cours de la discussion. Il est dans certains cas difficile d'affirmer avec certitude que le mot renvoie à Dieu ou à l'âme :

¹⁷⁶ « Mecumque ipse tacitus agitarem, quae in mentem nescio unde ueniebant »

¹⁷⁷ *De ord.* I, 19 : « Tacebat ille nimis, ut postea retulit, ammirans et horrens subito condiscipuli et familiaris sui afflatum noua inspiratione sermonem ».

¹⁷⁸ *De ord.* I, 10 : « Haec modo, inquit, omitte quaeso, ne me hoc uafum quiddam et captatorium a nescio qua diuina re, quae mihi se ostentare coepit et cui me inhiantem suspendo, detorqueat atque disrumpat ».

¹⁷⁹ *De ord.* II, 24 : « occultissima ratio »

¹⁸⁰ *De ord.* I, 2 : « Sed quis tam caecus est mente, ut quicquam in mouendis corporibus rationis quod praeter humanam dispositionem ac uoluntatem est, diuinae potentiae moderationique dare dubitet? »

¹⁸¹ Par exemple, I, 1 ; I, 11.

¹⁸² Par exemple I, 25 ; I, 35.

¹⁸³ Par exemple, en I, 25 : « un signe donné par la beauté de la raison, qui gouverne et organise toute chose ». (« pulchritudo rationis....modificandis et gubernantis »)

Quel sorte d'ensemble forme ce savoir, quel ordre il réclame ou que promet la raison à ceux qui sont des hommes d'étude et de bien [...] ces livres, je pense, te l'apprendront suffisamment¹⁸⁴.

Une raison très secrète promet de démontrer que rien n'arrive en dehors de l'ordre¹⁸⁵.

Quelle peut-être la « raison » en question ? Elle peut être Dieu, le Dieu caché et donc très secret des Ecritures. Mais peut-on dire que Dieu lui-même, par essence immuable, « démontre » quoi que ce soit à l'homme ? Une démonstration implique un enchaînement d'arguments, un discours se déployant dans le temps, une évolution à priori incompatible avec le postulat fondamental de l'immutabilité divine. Il ne peut s'agir du Christ, Lumière qui n'est pas « très secrète » mais au contraire manifestée dans le monde. Ne doit-on pas considérer au contraire que c'est la « philosophie », en tant qu'elle est un enseignement secret, inconnu du profane et propagée par des hommes, qui fournit des démonstrations probantes de l'existence d'un Ordre ? Le dilemme auquel sont confrontés les interlocuteurs et les lecteurs est donc le suivant : soit l'âme est « raison », soit il faut considérer que la « raison » évoquée ici est Dieu. Il apparaît difficile de trancher, et ce d'autant plus que la philosophie est évoquée en des termes pour le moins ambigus au paragraphe suivant :

Cet enseignement (« disciplina ») est la loi même de Dieu qui, fixée en lui et demeurant toujours inébranlable, est, pour ainsi dire, inscrite dans les âmes des sages, de manière à ce qu'ils sachent que leur vie est d'autant meilleure et plus noble qu'ils la contemplent plus parfaitement dans leur intelligence et la gardent plus attentivement dans leur vie¹⁸⁶.

L'emploi du terme « disciplina » dans ce texte pose le même type de problème que l'emploi de « ratio ». Cet enseignement (« disciplina ») est « la Loi même de Dieu », « fixée en Lui et demeurant toujours inébranlable »¹⁸⁷. L'expression « apud Deum » rappelle évidemment le Prologue de Jean ; cette Loi serait le Logos divin. Mais cet « enseignement » est aussi humain puisqu'il est « inscrit dans les âmes des sages », et c'est dans l'âme elle-même, et non en Dieu, que l'intelligence la « contemple ». L'auteur évoque une seule et même « disciplina » qui est à la fois Dieu et l'âme ; une même loi, à la fois « fixée » en Dieu et « inscrite » en l'âme. « Disciplina » et « ratio » peuvent être soit Dieu, soit inhérentes à l'âme raisonnable, soit les deux ; car on peut fort bien concevoir que la « loi » divine soit imprimée en l'âme par le rayonnement de la Sagesse divine, conférant à l'âme un caractère rationnel. Pour en arriver à l'une de ces trois interprétations, qui nécessitent pour chacune d'entre elle d'interpréter un texte pour le moins obscur, il faut établir un lien entre plusieurs passages différents, et dans les faits, poser soi-même, consciemment ou non, la « question de l'âme » dans son rapport à Dieu et commencer à la résoudre. Car le problème fondamental

¹⁸⁴ *De ord.* I, 4 : « Quod totum cuiusmodi sit et quem flagitet ordinem quidue studiosis et bonis ratio promittat [...] hi te libri satis »

¹⁸⁵ *De ord.* II, 24 : « occultissima ratio se demonstraturam polliceatur nihil praeter diuinum ordinem fieri »

¹⁸⁶ *De ord.* II, 25 : « Haec autem disciplina ipsa dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant uiuere melius tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intellegendo et uiuendo custodiunt diligentius ».

¹⁸⁷ « [Lex] quae apud eum fixa et inconcussa semper manens ». *De ordine* II, VII, 25.

posé par ce texte est de déterminer dans quelle mesure l'âme est cette « loi » sans être Dieu, ou de quelle manière cette « loi » est présente en l'âme sans que cela n'entraîne de confusion au plan ontologique¹⁸⁸.

L'emploi polysémique du concept d'« ordo » pose le même type de problème. Augustin utilise le plus souvent le nom pour désigner l'« ordre des choses (par ex. I, 1), et plus précisément l'œuvre de la « Providence »¹⁸⁹. Mais le nom est aussi utilisé pour désigner l'Intellect divin, le Fils de Dieu¹⁹⁰. Cette pluralité de sens permet à Augustin de formuler clairement en des termes différents le dilemme de la « raison », bien avant la grande prosopopée du second livre :

1. L'ordre est en soi un bien ou vient d'un bien¹⁹¹.

2. Encore dans la musique, la géométrie, les mouvements astraux, les lois des nombres, l'ordre règne si bien que, si l'on désire voir pour ainsi dire sa source (« fontem ») et même son sanctuaire (« penetrale »), on le trouve dans ces études ou par elles on y est amené sans faire d'erreur »¹⁹².

L'ordre du monde est soit un bien soit vient d'un Bien. Ce dilemme, qui concerne la relation unissant le monde à Dieu, trouvera une réponse dans les développements de cette première partie. Une réponse de Normand : l'ordre du monde, en tant qu'il est l'ordre décelé dans l'univers par un observateur, « vient d'un Bien », qui est Dieu. Mais en tant que Principe ordonnateur, l'Ordre est le Bien lui-même, le Fils de Dieu, (« semper erat ordo apud Deum »¹⁹³). Il est légitime de voir à l'œuvre le même type de dilemme dans le second passage, à propos de la relation unissant l'âme à Dieu. Et ce dilemme ne trouvera pas de réponse dans l'œuvre, fût-elle une réponse de Normand. On peut en effet considérer que l'« ordo » évoqué dans le second texte, celui qui « règne » (« dominetur ») sur les disciplines scientifiques, désigne Dieu, et plus précisément l'Intellect divin, fondement de toute rationalité, qualifié plus loin d'« Ordo » par Augustin (II, 26). Dans la logique platonicienne et néopythagoricienne en effet, la science des nombres met l'âme en relation avec le monde des Formes, qui est une entité numérique si l'on en croit Nicomaque de Gérasa et Plotin. Le dilemme proposé dans ce texte pourrait donc être le suivant : soit l'âme se découvre elle-même comme partie intégrante de cet « Ordre », de ce « sanctuaire » divin en pratiquant les

¹⁸⁸ Il est intéressant de constater que l'on trouve un même type de schéma, et le même type de problème dans ce qui nous est parvenu de l'œuvre de Porphyre. Le philosophe déclare que l'intellect « dépose », « imprime » la « Loi divine » dans l'âme (*Lettre à Marcella* 25). Ce rapprochement est suggéré par I. Hadot, dans *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Etudes augustinienne, Paris, 1984, p.131). Mais Porphyre n'est pas clair quant au statut ontologique de cet Intellect par rapport à l'âme. Dans la *Lettre à Marcella*, il apparaît « nettement distinct de l'âme raisonnable dans l'ordre ontologique » (idem. p.131) sans toutefois être explicitement identifié au Principe divin. Dans la *sentence* 16, il apparaît au contraire comme « une faculté de l'âme raisonnable » (ibidem p.131).

¹⁸⁹ Par exemple II, 11 : « diuinam tamen prouidentiam necessario rerum ordine includitur »

¹⁹⁰ *De ord.* II, 23.

¹⁹¹ *De ord.* II, 23 : « ordo ipse aut bonum est aut ex bono est »

¹⁹² *De ord.* II, 14 : « Iam in musica, in geometrica, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus ordo ita dominatur, ut, si quis quasi eius fontem atque ipsum penetrale uidere desideret, aut in his inueniat aut per haec eo sine ullo errore ducatur ».

¹⁹³ *De ord.* II, 26.

disciplines, soit ces disciplines lui permettent de trouver un chemin jusqu'à la Raison divine elle-même. Autrement dit, l'âme est, d'une manière ou d'une autre, l'ordre qui règne dans les disciplines, ou l'Ordre est pour elle le Bien auquel elle doit s'unir par les études pour trouver l'unité. Au travers de cette double proposition, que le lecteur est amené à énoncer, se profile la « question » du « propre » de l'âme.

En II, 16 Augustin définit la « vraie philosophie » comme la science menant à l'intelligence du mystère trinitaire (II, 16); « mystère » qui, nous l'avons vu, est évoqué de façon on ne peut plus problématique. Sans transition, Augustin évoque pour la première fois très clairement la « question sur l'âme » dans le paragraphe suivant (II, 17). Les deux « questions » sont juxtaposées, sans que ne soit vraiment dessinée une articulation, un ordre précis dans la façon de les traiter. C'est à nouveau le cas en II. 26, passage problématique s'il en est :

Il apprendra alors seulement de quelle raison (1. « **quanta ratione** ») étaient dotés ceux-là (les préceptes) qu'il a suivis avant ceux de la raison (2. « **ante rationem** »), ce qu'est en soi la raison (3. « et quid sit **ipsa ratio** »), qu'après le berceau de l'autorité il suit et saisit, maintenant qu'il est solide et capable, et ce qu'est l'intellect où il y a le tout – ou plutôt qui est lui-même le tout – et ce qu'est le principe du tout indépendant du tout¹⁹⁴

La première occurrence du mot « ratio » renvoie à la « raison » humaine en général, puisque « ceux-là » sont les préceptes édictés par les représentants de l'autorité. La seconde occurrence désigne les préceptes édictés par les « philosophes », incarnant la « voie » de la raison. Il n'est pas facile au premier abord de déterminer ce à quoi renvoie exactement le troisième terme : « ipsa ratio ».

Pour Olivier du Roy la « raison » en question est l'âme du monde, qu'Augustin assimilerait à l'Esprit Saint¹⁹⁵ ; autant dire Dieu. C'est une lecture contestable. Cette phrase est en effet une formulation du Mystère, de type ternaire, dont « ipsa ratio » constitue le premier terme. Mais il est difficile d'affirmer comme le fait Olivier du Roy, que l'âme du monde et l'Esprit Saint sont une même chose, précisément dans ce texte. Dire que l'Esprit Saint est l'Ame du monde dans l'esprit d'Augustin, c'est affirmer du même coup que l'âme individuelle est d'une manière ou d'une autre cette Raison universelle ; puisque l'âme individuelle et l'âme universelle ne sont pas séparées ontologiquement dans la logique plotinienne. L'âme serait donc Dieu.

Pour Nello Cipriani au contraire, la troisième occurrence de « ratio » désigne l'âme individuelle¹⁹⁶. Mais paradoxalement, cette lecture aboutit à la même aporie que celle de Du Roy : l'âme serait divine. Que peut être en effet la raison *en soi*, absolue, première, sinon Dieu?

¹⁹⁴ *De ord.* II, 26 : « Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione uitae optimae praecepta sectatur, per quae, cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio.. »

¹⁹⁵ *L'intelligence de la foi...*, p.133.

¹⁹⁶ « Le fonti cristiane.... », p.300-306.

Le fait que ce texte puisse inspirer des lectures divergentes, et que ces deux lectures aboutissent paradoxalement à des résultats comparables, est le signe d'une réelle ambiguïté. L'expression « Ipsa ratio » désigne à notre avis l'Esprit Saint, qui est Sagesse selon Victorinus, c'est-à-dire principe de la rationalisation du monde. Mais le texte est volontairement ambigu, ce qui explique pourquoi on peut être amené à considérer que l'âme s'identifie à Dieu, ou à formuler une interprétation paradoxale en affirmant qu'elle n'est pas Dieu tout étant « raison en soi ». Ce qui en ces hommes est « raison », ou plutôt ce qui, dans leur enseignement est « pourvu de raison », mène progressivement l'esprit à « suivre » et tenter de « saisir » une autre « Raison », la seule « raison » à proprement parler, qui est logiquement Dieu. Pourtant, si l'âme n'est pas elle-même « raison », comment peut-on dire que l'enseignement des hommes est « pourvu de raison » ? Ce passage est par ailleurs une formulation trinitaire assez problématique, dans la mesure où l'auteur, nous l'avons vu, ne nomme aucune Personne divine. Augustin propose ici une énigme plutôt qu'il ne donne une réelle explication du Mystère trinitaire. Deux énigmes, deux problèmes sont posés, et sont étroitement liés dans les faits par l'utilisation en une même phrase du terme « ratio » en plusieurs sens différents. Deux questions étroitement liées dans les faits, par la structure même de la phrase, dont le terme « ratio » constitue l'axe. Les implications de ce passage sont considérables. Il faut, pour résoudre le problème posé dans cette phrase, répondre ni plus ni moins à la fois à la « question de l'âme » et à celle de la nature de Dieu, tout en montrant quelle est la relation unissant l'âme à Dieu. Or l'auteur décrit justement dans ce texte le chemin que l'homme doit suivre dans sa quête d'unité.

Les développements de cette première partie n'ont d'autre but que d'imposer la « philosophie » comme méthode d'investigation permettant de comprendre l'ordre du monde. Car dans les faits, en tentant de résoudre le problème de l'ordre, les interlocuteurs ont été amenés à envisager l'existence d'un Principe rationnel distinct de l'âme, à s'interroger sur la place de l'âme dans l'ordre universel, et à considérer cet ordre dans sa relation au Principe ordonnateur lui-même. Ce sont ainsi les deux objets de la philosophie, Dieu et l'âme, qui ont été abordés plus ou moins directement au terme de cette discussion avortée sur l'ordre du monde. Augustin ne se contente pas de faire explicitement de la question de l'âme et de celle de Dieu le point d'aboutissement de l'« ordo studiorum » au terme de cette première partie (En II, 16-17); il invite constamment son lecteur à poser lui-même ce double questionnement tout au long de ces développements, en cultivant sans cesse l'ambiguïté. La « philosophie » ou la « dialectique », qui n'a d'autre but que la compréhension de Dieu et la question du « propre » de l'âme, s'en trouve de fait légitimée au moment même où elle est présentée. Car le lecteur ne manquera pas de se poser lui-même cette double question à la lecture de ces textes.

Etablir sans cesse l'âme en relation avec une « raison » à l'identité ambiguë, à chaque degré de cette remontée vers l'Intelligible, n'est-ce pas procéder « à la digression sur chaque point qui a rapport à la Fin pour la montrer toujours »¹⁹⁷ ? C'est à cette méthode pour le moins habile que l'on doit l'ambiguïté de ce texte. Cette ambiguïté est recherchée ; mais elle est

¹⁹⁷ Pascal, *Pensées*, frag. 298

risquée, la diversité des lectures modernes en témoigne. Car le lecteur est tenté de clarifier les zones d'ombres entretenues par l'auteur et de trancher le dilemme qui s'offre constamment à lui. Augustin, lui, ne tranche pas. Un lien que le maître du jeu veut encore obscur avec la « Raison en soi » est donné à pressentir ; des hommes jusque là peu versés dans la « philosophie » sont progressivement éveillés à la dimension rationnelle de l'âme, amenés à considérer progressivement que rien n'est plus important que de prendre conscience de ce que l'âme est dans son rapport à la Totalité.

L'ambiguïté, et du même coup la pertinence et la force de cette œuvre, vont devenir plus sensibles encore dans la dernière partie du second livre ; Augustin y fait presque d'un exposé sur les sciences libérales un exercice spirituel, menant insensiblement son auditoire aux portes de la « philosophie ».

III.2.2.B. La « raison » en quête d'unité (II, 30-54)

A partir du paragraphe 30, et presque jusqu'à la fin du dialogue, Augustin propose au lecteur une étonnante mise en scène. Après avoir défini la « raison » en des termes assez problématiques, il met en scène l'âme humaine, ou plutôt la « raison » en quête d'unité, inventant l'une après l'autre chacune des « disciplines » préparatoires, et parvenant, au terme de sa quête préliminaire, au point crucial où elle s'interroge sur sa nature propre. Par le biais de cette prosopopée, le cycle préparatoire n'est pas simplement présenté ; il est vécu, parcouru dans les faits par la « raison » en un mouvement anagogique qui part des sensations et s'achève aux confins de la rationalité, au point de contact entre l'âme et son Principe. Aussi l'auteur reproduit-il tout au long de l'exposé ce qui est d'après lui l'état de l'âme non différenciée : la « raison » humaine en quête de vérité ne se distingue pas dans les faits de la Raison en soi. Il n'est donc pas un paragraphe qui ne pose, de fait, le problème que nous avons rencontré tout au long de la première partie : celui du lien entre la raison humaine et la Raison divine. Un problème auquel il est cette fois impossible d'échapper. Par le truchement des artifices littéraires, le lecteur, qui s'attendait à un exposé scolaire sur les disciplines, est lui-même entraîné dans un type particulier d'exercice spirituel.

Dans un premier temps, nous porterons nos efforts sur le commentaire détaillé du texte, en en suivant le cours du développement. Plutôt que de distinguer plusieurs « degrés » dans l'ascension spirituelle qu'il décrit, nous préférons suivre l'ordre de la mise en scène, et n'isoler que deux parties : une partie préliminaire, dans laquelle la notion clef de « raison » est définie, et une seconde partie, dans laquelle la « raison » est mise en scène dans sa quête d'unité. Après avoir commenté le dialogue pages à pages, nous tenterons de montrer que les quelques formulations trinitaires constituent, de par leur spécificité même, l'un des piliers de ce vaste exercice spirituel.

III.2.2.B.1. Définitions préliminaires: « raison », mouvement raisonnable, et « Raison en soi » (par. 30-34)

Augustin commence le développement sur les disciplines par une définition de la raison humaine :

La raison est ce mouvement de l'esprit susceptible de distinguer et de relier ce qu'on apprend ; mais comme guide pour comprendre Dieu ou l'âme même qui est en nous ou celle qui est partout, une catégorie absolument rarissime d'homme peut l'utiliser, pour le seul motif qu'il est difficile à quiconque s'est engagé dans les embarras des sens de revenir en lui-même¹⁹⁸.

La « raison » en question est incontestablement humaine puisqu'elle est un mouvement *de* l'esprit (« *mentis motio* »), et que l'homme peut l'« utiliser » au terme d'un processus de retour « en soi-même ». En tant que mouvement, elle est par définition distincte de Dieu, immuable par essence.

La raison humaine est un mouvement permettant de distinguer et de relier ce qu'on apprend (« *distinguer* » et « *connecter* »). Il est à noter que Hadot propose de rapprocher chacune de ces activités de la *diairesis* (raisonnement discursif) et de la *synagogé* (activité contemplative), qui sont d'après Platon les deux activités du dialecticien¹⁹⁹. Il est probable en effet qu'Augustin se soit inspiré - probablement indirectement - de Platon en mettant d'emblée sur le devant de la scène les deux notions qui lui permettront bientôt de définir l'activité dialectique elle-même. Mais nous verrons que ces deux formes d'activité rationnelle sont inséparables pour Augustin ; l'une comme l'autre sont à l'œuvre dans des disciplines préparatoires qui n'impliquent pas l'activité contemplative proprement dite (la musique, par exemple) ; entendons par là que l'âme ne contemple pas consciemment, objectivement le monde des Formes lorsqu'elle conçoit un poème chanté, même s'il est évident qu'elle est alors en relation implicite avec la Raison divine. Le cycle préparatoire, qui fait intervenir ces deux formes d'activité rationnelle, est constitué de disciplines pouvant être qualifiées de « discursives ». Si Augustin a choisi ces deux termes, ce n'est donc pas tant pour distinguer deux types d'activité rationnelles que pour établir un parallèle assez net avec les deux principes fondamentaux qui président à l'« *ordo mundi* » : la « *distinctio* » et la « *congruentia* »²⁰⁰. La raison humaine est ainsi définie comme une faculté permettant à l'homme d'ordonner les choses selon les mêmes principes qui sont à l'œuvre dans le monde pour le rendre harmonieux. Aussi n'est-on pas vraiment surpris de voir l'auteur introduire d'emblée la double problématique philosophique : la « raison » peut être « un guide pour *comprendre* l'âme et Dieu » (*intellegendum*), dans la mesure où elle est elle-même, par son

¹⁹⁸ *De ord.* II, 30 : « Ratio est mentis motio ea, quae discutitur, distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum uel ipsam quae aut in nobis aut usque quaque est animam rarissimum omnino genus hominum potest non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semet ipsum cuique difficile est ».

¹⁹⁹ I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Etudes augustiniennes, Paris, 1984, p.105.

²⁰⁰ Voir pp. 237-238.

mode de fonctionnement, identique à la Raison divine. Un principe cher aux néoplatoniciens est ici à l'œuvre : le semblable peut être connu par le semblable.

Pour le moment, le raisonnement est logique et d'une clarté irréfutable. Mais l'auteur ne tarde pas à introduire des distorsions dans ce discours trop lisse. La suite du texte fait intervenir la notion de « raison en soi » dans un contexte qui rend son identification problématique :

Bien que les hommes s'occupent de tout faire selon la raison jusque dans les réalités trompeuses, ils ignorent absolument, hormis un tout petit nombre, ce qu'est la raison elle-même et quelle elle est²⁰¹.

On peut déjà parler d'ambiguïté, car cette « raison en soi » n'est plus un « mouvement de l'esprit » : « les hommes s'occupent à tout faire selon la raison » (« cibus ratione ») même lorsqu'ils évoluent dans le monde sensible (« in rebus fallacibus »). En quelques lignes, l'auteur est passé de la « raison », mouvement raisonnable, à une raison considérée comme le principe du mouvement raisonnable. Quel est ce principe ? Dieu est par essence le principe de l'activité rationnelle ; il est immuable. Mais rien n'empêche de considérer que l'âme ait en elle-même un principe stable d'activité rationnelle, situé au niveau implicite, non dévoilé de l'esprit. Le mot « ratio » peut donc désigner dans ce texte à la fois Dieu et l'âme. L'aveu d'impuissance qui vient clore le paragraphe accentue le caractère ambigu du développement :

Ce que nous avons dit suffit présentement, car si je désirais vous exposer maintenant une chose si importante, de la façon dont il faut la comprendre, je serais aussi incompetent qu'arrogant, au cas où je déclarerais que, moi du moins, je l'ai saisie²⁰².

Cette chose « si importante » n'est ni plus ni moins que la nature de la raison humaine et la nature du lien l'unissant à la « raison en soi ». Cet « aveu » est à notre avis à mettre au compte de la mise en scène, étant donné le caractère pour le moins abouti des développements anthropologiques du *De beata vita* et des *Soliloques*. Par ces mots, Augustin prévient toute tentative de spéculation, qui ne manquera pas de gagner le lecteur interpellé par le caractère allusif du développement. Cela suffit pour le moment ; il est trop tôt pour aborder de front un problème aussi crucial.

Pourtant l'auteur fait tout pour aiguïser la curiosité du lecteur. Reprenant la définition traditionnelle de l'homme au paragraphe suivant (31), Augustin déclare :

Les anciens philosophes ont défini ainsi l'homme en soi : l'homme est un animal **raisonnable** mortel [rationale]. Ici, une fois établi le genre qu'on appelle animal, nous voyons s'ajouter deux différences, qui, je crois, doivent inciter l'homme à se demander où il lui faut revenir et d'où il lui faut s'enfuir. Car de même que l'aller de l'âme est un glissement jusqu'aux réalités mortelles, de même doit avoir lieu son retour vers la **raison** [in rationem]. Un

²⁰¹ *De ordine* II, 30 : « Itaque cum in rebus ipsis fallacibus ratione totum agere homines moliantur, quid sit ipsa ratio et qualis sit, nisi perpauci prorsus ignorant. »

²⁰² « Satis est hoc dixisse in praesentia. nam si vobis rem tantam, sicut intellegenda est, nunc ostendere cupiam, tam ineptus sum quam adrogans, si vel me illam iam percepisse profitear. »

mot la sépare des bêtes, le titre de **raisonnable** [rationale], un autre la sépare du divin, le titre de mortelle. Ainsi, si elle ne maintient pas le premier titre, elle sera une bête, si elle ne se détourne pas du second titre, elle ne sera pas divine²⁰³.

Le substantif « ratio » désigne l'Intellect divin, car c'est à la contemplation de la « Vérité » divine que l'âme doit parvenir pour acquérir sa mesure propre. Augustin est très clair sur ce point dans le *De beata vita*²⁰⁴. On peut dire alors que l'auteur distingue la raison humaine, qui est mouvement « raisonnable », conformément à la définition donnée précédemment, de son principe, la « Raison » proprement dite, vers laquelle il doit tendre. Mais Augustin vient d'évoquer le retour « en soi-même » (« redire in semet ipsum », par. 30). La notion de « retour » est donc pour le moins ambiguë dans le texte que nous venons de citer. Deux lectures différentes sont possibles : la « raison » en question est soit Dieu, soit l'âme. Si l'on choisit d'y voir l'âme, il faut considérer qu'elle devient « divine » en s'unissant à elle-même ; de là à dire qu'elle est une Forme il n'y a qu'un pas. Cela va évidemment à l'encontre du schéma tracé en *De beata vita* 4, 35, et de celui mis en place dans le prologue du *De ordine*. Si l'on choisit au contraire d'y voir Dieu, il faut alors – ce que l'auteur ne fait pas explicitement – dédoubler la notion de « retour » et considérer que le retour en soi-même est en même temps un retour vers Dieu, selon des modalités qui restent à définir, mais qui excluent toute forme d'assimilation au Principe²⁰⁵. Cette lecture est à notre avis la plus conforme à la perspective qui se dessine dans les œuvres de cette période ; mais il faut alors dépasser largement le niveau explicite du texte, et le mettre en relation avec d'autres passages.

Si ambiguïté il y a, sur un point aussi fondamental, c'est qu'elle est recherchée. Il faut en effet garder à l'esprit la nature de cet exposé. Nous sommes au point initial du développement. L'auteur énonce dans ce texte le postulat fondamental de toute recherche sur la nature et la condition de l'âme incarnée : le moi véritable est immatériel, et l'union au corps représente pour lui une menace tant que le retour vers la « raison » n'a pas été opéré. Quelle que soit la « raison » en question, l'âme doit s'unir à elle en procédant à un retour « en soi-même ».

²⁰³ « Nam illud nos mouere maxime debet, quod ipse homo a ueteribus sapientibus ita definitus est. Homo est animal **rationale** mortale. Hic genere posito, quod animal dictum est, uidemus additas duas differentias, quibus credo admonendus erat homo, et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in **rationem** debet uno uerbo a bestiis, quod **rationale**, alio a diuinis separatur, quod mortale dicitur. Illud igitur nisi tenuerit, bestia erit, hinc nisi se auerterit, diuina non erit ». *De ordine* II,31.

²⁰⁴ *De beata vita* 4, 35.

²⁰⁵ On peut établir de nombreux parallèles formels entre les deux paragraphes du *De ordine* que nous venons de citer et un passage du *De abstinentia* de Porphyre que nous avons déjà commenté : « Ce à quoi l'on fait **retour** n'est autre que le soi essentiel, et ce à quoi l'on s'unit de nature n'est autre que sa personne essentielle. Or notre personne essentielle, c'est l'Intellect, de sorte que la fin est de **vivre selon** l'Intellect » *De abstinentia*, I, 19. Traduction de J. Bouffartigue, Les belles Lettres, Paris, 1977, tome 1, p. 64. . Ce rapprochement est suggéré par I. Hadot, op.cit, p.105. La notion de « retour » et celle d'une existence vécue « selon » le principe intellectuel sont communes aux deux textes, qui posent exactement le même type de problème d'interprétation. De fait, si l'on n'établit pas de lien entre le *De abstinentia* et d'autres textes de Porphyre, on peut dire que deux lectures sont possibles : l'intellect en question peut être proprement psychique, auquel cas Porphyre évoquerait ici le retour « en soi-même ». Mais on peut dire également que le « soi », et non l'âme, est de nature proprement intellectuelle, idéelle, et c'est à ce point ultime du « soi » que le mouvement de « retour » doit aboutir.

Dans la seconde partie du paragraphe 31, Augustin distingue ce qui est « raisonnable » (« rationale ») de ce qui est « rationnel » (« rationabile »). Est « raisonnable » ce qui « se sert de la raison » ou peut le faire ; est « rationnel » ce qui est de nature à être dit ou fait selon la raison ». L'homme est donc « raisonnable », et son discours est « rationnel ». Cette distinction, d'origine probablement plotinienne²⁰⁶, permet à l'auteur d'introduire un troisième sens du mot : « la raison procède donc de l'âme raisonnable pour des choses qui, quand on les fait ou on les dit, sont rationnelles ». Cette ultime « raison » n'est ni divine ni proprement humaine, puisqu'elle est dite *procéder* de l'âme (« procedit ») lorsque celle-ci agit conformément au principe de l'activité « raisonnable ». Le terme désigne donc la part de rationalité inhérente aux œuvres de l'esprit. Les architectes, par exemple, disent qu'un bâtiment mal construit « n'a pas de raison », parce que les bâtisseurs n'ont pas respecté les règles de l'harmonie.

La notion de « raison » se retrouve ainsi à trois niveaux :

1. En Dieu, elle est le principe du mouvement de l'esprit.
2. En l'âme, elle est le mouvement ordonnateur (de la matière ou de la pensée)
3. Dans la matière, la « raison » est l'harmonie instaurée par l'âme.

Si le nom « ratio » est employé pour désigner trois réalités distinctes, Augustin établit néanmoins une distinction sémantique en réservant à Dieu la seule dénomination nominale (« ratio ») ; il utilise des formes adjectivales pour désigner l'âme et la matière ordonnée (« rationale » et « rationabile »). C'est un premier élément destiné à fonder, à terme, une distinction ontologique permettant de concevoir un lien entre la Raison en soi et ce qui en participe.

Au paragraphe 32, Augustin définit les deux champs de « la puissance » et de « la force de la raison » (« potentia usque rationis »), lorsque celle-ci est orientée vers la matière: ce sont « les œuvres des hommes que l'on voit (« opera ») et leurs paroles qu'on entend (« uerba ») ». La « ratio » évoquée ici est donc humaine. A ces deux domaines correspondent les sens de la vue (pour les œuvres) et celui de l'ouïe (pour le langage), qui servent à l'âme de « messenger » (« nuntius »). Les réalisations humaines et le langage sont ainsi réduits à leur fonction signifiante, que l'âme peut saisir à l'aide des sensations. L'auteur poursuit en définissant la part de rationalité inhérente à ce double domaine :

Quand nous voyons quelque chose formé de parties accordées entre elles, il n'est pas absurde de dire que cela a une apparence rationnelle et de même, quand nous entendons quelque chose qui consonne bien, nous n'hésitons pas à dire que cela a un son rationnel²⁰⁷.

²⁰⁶ Comme le suggère V. R. Perez Paoli, « Der plotinische Begriff von 'upousulis' und die augustinisches Bestimmung als subiectum », Würzburg 1990, p. 150

²⁰⁷ *De ord.* II, 32 : « itaque cum aliquid uidemus congruentibus sibi partibus figuratum, non absurde dicimus rationabiliter apparere, itemque, cum aliquid bene concinere audimus, non dubitamus dicere, quod rationabiliter sonat ».

L'« apparence rationnelle » est le fruit d'un accord entre les parties de l'objet : « congruentibus sibi partibus figuratum ». De même le son devient langage lorsque « quelque chose consonne bien » (« bene concinere »)²⁰⁸. La notion d'accord, de « congruentia », utilisée dans la première partie pour expliquer en quoi consiste l'ordre du monde, joue ici un rôle fondamental.

La suite du développement permet de mieux définir la rationalité des œuvres humaines : on ne peut dire d'une odeur ou d'un goût qu'elles sont « rationnelles », à moins que le mets ou la potion dont ils émanent aient été « confectionnés dans ce dessein » (« ita confectum sit ») ; on préférera employer alors l'adverbe (« rationabiliter ») plutôt que l'adjectif. Ainsi la rationalité inhérente aux cinq formes de sensation peut-elle être définie selon deux critères énoncés au paragraphe suivant (33) :

Nous détenons, autant que nous avons pu les explorer, des traces de raison dans les sensations et, en ce qui concerne la vue et l'ouïe, dans le plaisir même. D'autres sens, il est vrai, ont l'habitude d'apprécier cette qualité, non par leur plaisir, mais en vue d'autre chose ; or c'est le signe d'un animal raisonnable que quelque chose soit fait en vue d'une fin. Mais en ce qui concerne les yeux, l'objet ou l'équilibre des parties est dit rationnel est qualifié habituellement de beau [...] Il nous reste donc à reconnaître que, dans le plaisir de ces sensations, la raison est concernée, quand il y a une certaine mesure (« dimensio ») ou modulation (« modulatio »)²⁰⁹

Seul ce qui concerne la vue et l'ouïe procure une « volupté » ou une « suavité » rationnelle. Dépassant le plaisir purement sonore que l'on peut éprouver en entendant l'instrument, cette « volupté » est conditionnée par un ensemble, une séquence ou une phrase musicale. Une pluralité d'éléments est en effet nécessaire pour conférer à l'objet « dimensio » et « modulatio », en quoi consiste la beauté que l'on perçoit.

A la « Dimensio » et la « modulatio », il faut ajouter la « congruentia » évoquée au paragraphe précédent. Tels sont les éléments, orchestrés à nouveau au paragraphe suivant dans les exemples de l'architecture et de la poésie, qui constituent les « vestiges de la raison » dans les œuvres humaines : « uestigia rationis ». Tels étaient également, on s'en souvient, les éléments proprement rationnels déposés dans le monde par la « Providence » ou la « Raison qui d'en haut règle tout » (« Ratio desuper omnia moderante »²¹⁰). Les objets perçus par les autres sens ne sont « rationnels » qu'à titre secondaire, à la condition qu'ils aient été façonnés dans un but précis. Ils deviennent alors des « signes » de « l'animal rationnel », autant dire de la raison humaine, qui les a façonnés.

Finalité – ou valeur signifiante –, accord et mesure fondent la rationalité d'un objet façonné par l'homme, selon une distribution encore assez restrictive : la « mesure » détermine la rationalité des objets de la vue et de l'ouïe ; et la finalité, celle des objets perçus par les

²⁰⁸ Cf Plotin, *Enn.* 3, 2, 16.

²⁰⁹ *De ord.* II, 33 : « Tenemus, quantum inuestigare potuimus, quaedam uestigia rationis in sensibus et, quod ad uisum atque auditum pertinet, in ipsa etiam uoluptate. Alii uero sensus non in uoluptate sua sed propter aliquid aliud solent [...], id autem est rationalis animantis factum propter aliquem finem. Sed ad oculos quod pertinet, in quo congruentia partium rationalis dicitur, pulchrum appellari solet, [...]. Restat ergo, ut in istorum sensuum uoluptate id ad rationem pertinere fateamur, ubi quaedam dimensio est atque modulatio ».

²¹⁰ *De ord.* I, 25.

autres sens. La réflexion est poussée plus avant dans le paragraphe suivant : l'exemple de la chorégraphie montre que les objets vus et entendus tiennent également leur rationalité de leur valeur signifiante²¹¹. Le plaisir « rationnel » évoqué plus haut est par conséquent le fruit de l'acte par lequel l'esprit du spectateur établit un lien entre les mouvements du danseur et le *sens* de ce qu'il voit, autrement dit l'histoire que les personnages racontent par leurs mouvements :

Ainsi ce sont deux choses différentes, le sens et ce qui passe par le sens. Un beau mouvement, en effet, flatte le sens, mais par le sens, quand il y a une belle signification, elle flatte l'esprit seul. C'est ce qu'on remarque assez facilement pour l'oreille : tout ce qui a un son agréable, charme et séduit l'oreille elle-même ; et ce qui est bien exprimé par le même son est rapporté par le message des oreilles certes, mais à l'esprit seul²¹².

La notion de plaisir ou de « volupté » est ainsi transférée des sens à l'esprit, du « messager » à la raison elle-même. C'est bien à l'esprit seul, en effet, que se « réfère » (« referuntur ») l'« idée » (« intellectus »)²¹³ contenue dans un vers ou exprimée par les mouvements du danseur. Augustin introduit dans l'ensemble du passage trois distinctions fondamentales :

- La première entre l'esprit et les sens.
- La seconde entre le signifiant et le signifié (le vers n'est pas l'« idée » ; il transmet l'idée).
- La troisième entre le plaisir purement sensuel, découlant de la beauté du son ou de la forme brute, et le plaisir de l'esprit, engendré à la fois par l'harmonie et la signification que la forme agencée permet de transmettre.

Il y a donc une forme de « volupté » mentale. Le sensible n'a aucune valeur intrinsèque dans ce processus, puisque l'esprit est amené à l'utiliser pour exprimer de la signification, et à le dépasser lorsqu'il le perçoit. La matière est certes indispensable au processus engendrant la « suavité », mais à la condition qu'elle contienne une part de rationalité, consistant dans l'accord de ses parties, « mesurée » selon les exigences de l'acte signifiant. Plus cet accord est harmonieux, plus il est apte à véhiculer du sens et à manifester l'intention de l'auteur ou de l'acteur, plus la « volupté » éprouvée par l'« esprit » du destinataire est importante.

Ce n'est donc pas la matière qui agit sur l'esprit mais l'esprit qui provoque la « volupté » en introduisant la rationalité dans la matière. La « raison » humaine est présente en amont de

²¹¹ *De ord.* II, 34 : « Si, quand un histrion danse, toute cette gesticulation, pour ceux qui la regardent bien, est signe de choses, même si un mouvement rythmé des membres charment les yeux par cette mesure même, on dit cependant de cette danse qu'elle est rationnelle, parce qu'elle signifie (« significat ») et montre bien (ostendat) quelque chose, sans tenir compte du plaisir des sens ».

²¹² Idem : « Aliud ergo sensus, aliud per sensum. Nam sensum mulcet pulcher motus, per sensum autem animum solum pulchra in motu significatio. hoc etiam in auribus facilius aduertitur. Nam quidquid iucunde sonat, illud ipsum auditum libet atque inlicit. Quod autem per eundem sonum bene significatur, nuntio quidem aurium sed ad solam mentem refertur ».

²¹³ La suite du texte porte : « nous ne louons pas de la même manière le vers et l'idée (« intellectus ») »

l'acte signifiant (elle seule peut accorder les parties du discours), et elle est aussi présente en aval, puisque l'esprit seul reçoit le « signe ». Autrement dit, l'esprit humain est à la fois l'acteur et le destinataire du processus de signification dont la matière n'est que le vecteur. Il en est le référent. L'ensemble de ce passage (par.32-34) s'apparente à une réfutation du matérialisme et du sensualisme²¹⁴. Il est une étape essentielle dans le développement de cette seconde partie du dialogue, dans la mesure où un certain nombre de principes sont définis, qui permettent de concevoir une relation non aliénante avec la matière ; et pourrait-on dire une forme de relation unifiante, puisque par le jeu de la signification, l'esprit est sans cesse renvoyé à lui-même, vers lui-même, dans ce qu'il croyait être jusque là une forme de jouissance purement sensuelle.

En montrant comment l'esprit doit être considéré comme le référent de l'acte de perception, Augustin montre du même coup comment doit être initié le processus de « retour en soi-même ». Mais il laisse déjà deviner que ce retour en soi-même est aussi vers la « Raison divine ». Car cette jouissance rationnelle a pour vecteur, nous l'avons vu, des objets agencés selon les mêmes principes qui président à l'ordre du monde : « *dimensio* », « *modulatio* » et « *congruentia* ». Après avoir lu la première partie du dialogue, le lecteur sait que les « vestiges de la raison », en quoi consiste la « beauté » d'un discours ou d'un bâtiment, sont, d'une manière ou d'une autre, aussi des vestiges de la « Raison » divine. La raison humaine instaure un ordre semblable à l'ordre du monde ; elle est donc, d'une manière ou d'une autre, semblable à la Raison divine et liée à elle par un type de relation qui reste à découvrir. Le lecteur le pressent déjà, parce qu'il a derrière lui les longs développements de la première partie ; mais la « raison » bientôt mise en scène dans sa quête d'unité ne le sait pas encore.

²¹⁴ Cf Virgilio Pacioni, *L'unità teoretica del De ordine di s. Agostino*, Millenium Romae, Roma 1996 ; pp.267-270. L'auteur établit un parallèle avec Plotin, *Enn.* IV, 4-23, p.270.

III.2.2.B.2. La mise en scène de la « question de l'âme » (35- 43)

III.2.2.B.2.1. Les sciences du langage comme activités signifiantes

Après avoir expliqué de façon globale les modalités du processus de signification, Augustin propose une nouvelle liste des « domaines » où apparaît l'« élément rationnel » (« illud rationabile ») : ce sont « les actions rapportées à une fin » (« ad aliquem finem relatis »), « l'art de la parole » et « la jouissance » (« delectando »). Cette nouvelle liste sert de transition ; elle reprend des éléments du développement précédent et permet de fonder un ordre des études. Le premier point « nous invite [en effet] à ne rien faire au hasard », le second « à enseigner correctement », et le troisième à « contempler dans la béatitude » ; « la première exigence est valable dans les mœurs, les deux autres dans les études dont [Augustin] va traiter à présent » (II, 35).

Cet ordre triple, est, pour reprendre les mots de Virgilio Pacioni, à la fois éthique (« ne rien faire au hasard »), pédagogique (« enseigner correctement ») et esthético-métaphysique (« contempler dans la béatitude »)²¹⁵. La « raison » humaine était présentée dans le paragraphe précédent comme le référent de l'acte de jouissance dont les œuvres humaines étaient le vecteur. Nous assistons dans ce paragraphe à un élargissement du champ de la rationalité : il s'étend désormais à l'existence globale de l'homme d'étude ; et à un dédoublement du référent de l'acte rationnel. Car la « raison » à laquelle les mœurs doivent être conformes, celle-là même qui doit être le terme des mouvements affectifs et noétiques de l'âme, et que l'enseignement doit annoncer « correctement », ne se limite plus à la « raison » individuelle :

Car l'**élément raisonnable** qui est en nous, c'est-à-dire celui qui se sert de la **raison** et accomplit ou suit ce qui est **rationnel**, parce qu'une sorte de lien naturel l'enserrait dans la communauté de ceux avec qui il avait en partage **la raison même** (« ipsa ratio »), et parce que l'homme n'aurait pu être associé à un homme très solidement, s'ils ne parlaient et, par là, ne se renvoyaient en quelque sorte leurs idées et leurs pensées, vit qu'il fallait imposer des noms aux choses, c'est-à-dire des sons ayant une signification, de façon que, ne pouvant sentir leurs esprits, les hommes se servent, pour les unir à eux, d'un sens comme d'un interprète. Mais on ne pouvait entendre les paroles des absents ; alors cette **raison** inventa les lettres, en, notant et en distinguant tous les sons de la bouche et de la langue. Mais elle n'aurait rien pu faire de cela, si la multitude des objets paraissait s'étendre à l'infini sans une limite fixe. Ainsi l'utilité de compter se présenta à son attention sous l'effet d'un besoin important. De ces deux inventions sont nées la profession de copiste et de calculateur [...]²¹⁶.

²¹⁵ V. Pacioni. Op.cit, p.272.

²¹⁶ « Namque illud, quod in nobis est rationale, id est quod ratione utitur et rationabilia uel facit uel sequitur, quia naturali quodam uinculo in eorum societate adstringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset, nisi conloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, uidit esse inponenda rebus uocabula, id est significantes quosdam sonos, ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur. Sed audiri absentium uerba non poterant. Ergo illa ratio peperit litteras notatis omnibus oris ac linguae sonis atque discretis. Nihil autem horum facere poterat, si multitudo rerum sine quodam defixo termino infinito patere uideretur. Ergo utilitas numerandi magna necessitate animaduersa est. Quibus duobus repertis nata est illa librariorum et calculorum professio [...]. »

Une « raison en soi » (« ipsa ratio ») constitue l'axe du processus de communication. Sa nature n'est pas définie, sinon par opposition à ce qui n'est, en l'homme, qu'un « élément rationnel » (« quod in nobis est rationale »). La « ratio », ici encore, semble désigner Dieu par opposition à ce qui en l'homme ne fait qu'y participer. Elle n'est pas en effet une faculté propre à un individu mais une instance unique qu'ont en partage la totalité des hommes.

Hypothèse séduisante, et conforme à l'équation tracée en *De beata vita* 4, 35. Mais Dieu n'est pas nommé, et l'on peut objecter que le verbe « utor » est impropre à désigner la relation définie dans le *De Magistro*. On n'« utilise » pas Dieu comme un outil. Si la « raison » en question n'est pas Dieu, elle est un principe universel commun à tous les hommes (« ratio ipsa communis »). L'âme humaine ne serait individuée qu'à un certain niveau, celui de la conscience pure ; son activité rationnelle reposerait sur un fondement global, une raison universelle non divine, proprement psychique mais non pluralisée. Il faudrait la rapprocher de l'« âme du monde », évoquée ailleurs dans le dialogue, et de la *Psukhé* de Plotin. On ne trouve nulle part de trace d'un tel schéma dans les œuvres ultérieures, et nous avons vu que cette « âme du monde » est, dans l'esprit d'Augustin, vraisemblablement fort éloignée de son homonyme plotinien.

La mise en scène de l'invention du langage et du calcul par « cette raison » rend le problème de son identification plus complexe encore. Il se traîne Hadot rappelle que cette fonction est attribuée par Platon au dieu Toth et au Logos divin par les néoplatoniciens²¹⁷. Ce rapprochement est à notre avis pertinent, dans la mesure où l'auteur évolue dans un contexte culturel donné en rédigeant cette œuvre : celui du néoplatonisme dont il vient de vanter les mérites dans le *Contra academicos*. Il serait donc logique de voir dans cette « ratio » la Raison divine, la « Lex diuina » ; et ce d'autant plus que la reprise « illa ratio », renvoie grammaticalement à la « raison elle-même », seule autre occurrence du terme dans le passage. De plus, cette raison « invente » l'écriture en « distinguant » les sons (« discretis »), et le calcul en fixant des limites fixes (« defixo terminis ») ; distinction et limitation qui font écho à la « distinctio » et la « dimensio » opérées par la Providence dans le monde²¹⁸.

Mais la suite du texte montrera clairement que cette « raison », mise en scène tout au long de la longue prosopopée qui débute ici, est proprement humaine²¹⁹. De plus les développements précédents ont montrés que l'esprit humain, lui aussi, organise la matière en distinguant des parties et en fixant des limites rationnelles à l'objet qu'elle façonne²²⁰. L'allusion implicite au rôle attribué par les néoplatoniciens au Logos dans l'invention du langage – si allusion il y a –, l'emploi du pronom « illa », qui renvoie à la « Raison en soi », ont donc à notre avis pour but d'entretenir le doute quand à la nature de cette instance raisonnable. Dans les faits, Augustin pousse son lecteur à envisager deux lectures opposées

²¹⁷ *Arts libéraux...*, pp.110-111.

²¹⁸ Voir pp. 237-238.

²¹⁹ *De ord.* II, 39 : après avoir « découvert » la dialectique, « la raison voulut s'emporter elle-même pour la suprême béatitude de la contemplation des choses divines. Mais pour ne pas tomber de haut, elle chercha des paliers et se fraya elle-même un chemin à travers les possessions de son ordre ».

²²⁰ Augustin fait intervenir la notion de distinction dans sa définition de la raison humaine (« Ratio est mentis motio ea, quae discutitur, distinguendi et connectendi potens », II, 30) ; la rationalité des œuvres humaines est fondée sur la « dimensio », notion proche de la limitation inhérente au calcul (II, 33 : « restat ergo, ut in istorum sensuum uoluptate id ad rationem pertinere fateamur, ubi quaedam dimensio est atque modulatio »).

sans lui donner pleinement les moyens de déterminer avec certitude de quelle « raison » il parle.

Le lecteur fait donc face, une fois encore, à un problème auquel il n'a cessé d'être confronté depuis le début du dialogue. Mais si le problème n'est pas nouveau, le contexte dans lequel il réapparaît offre une perspective nouvelle. L'unique référent de l'acte de communication était l'« esprit » de l'individu dans le développement précédent (par. 32-34). On peut dire également que l'âme est ici aussi le référent du processus décrit, puisqu'elle est à la fois émettrice et réceptrice d'un message. Mais elle n'en est plus le Référent absolu, dans la mesure où le processus repose sur la connexion de plusieurs esprits « raisonnables » à une seule et même instance commune à tous, génératrice de « pensées », « la raison même ». Augustin met en place un schéma triangulaire dont le sommet, cette mystérieuse « raison », n'est pas clairement identifié. Il donne, de fait, une dimension transpersonnelle à l'acte de communication, au moment même où il en décrit l'« invention ». Quelle que soit la nature de cette « raison », il faut compter désormais sur un fondement rationnel qui ne se limite plus à mon âme, ni à celle de l'homme à qui je parle.

On peut parler de perspective nouvelle dans la mesure où la prosopopée vient de débiter. C'est la raison en mouvement, et plus largement l'esprit de tout homme débutant le cycle des études qui est amené à concevoir la dimension transpersonnelle de l'acte de communication et de réflexion. Ce cycle est ainsi pensé, dès son point de départ, pour permettre à l'esprit de prendre conscience qu'il existe, en tant qu'esprit, dans la relation à *autre chose*.

La « raison » achève l'invention du langage en mettant au point les règles constituant la grammaire, discipline scientifique fondée sur les « nombres », c'est-à-dire sur des intervalles réglés des temps (par. 36). Elle invente ensuite « l'histoire », qui n'est pas une « discipline » à proprement parler, mais un champ d'investigation pour le grammairien (par.37)²²¹.

Au paragraphe 38 a lieu un premier retour sur soi :

Ayant achevé et ordonné la grammaire, la raison fut incitée à examiner et à suivre attentivement en lui-même ce dynamisme créateur d'un art. En définissant, en distinguant, en réunissant, elle l'avait en effet non seulement organisé et ordonné, mais encore protégé contre toute pénétration de l'erreur. Comment donc passerait-elle à d'autres créations, si, au préalable, elle-même ne distinguait, ne caractérisait, ne classait ses outils et instruments, pour ainsi dire, et si elle ne livrait pas la discipline même des disciplines ? Elle enseigne à enseigner, elle enseigne à apprendre. En elle, la raison se révèle elle-même et découvre ce qu'elle est, ce qu'elle veut, ce dont elle est capable. Elle sait savoir, elle seule non seulement veut, mais encore peut faire des hommes qui sachent²²².

La « raison » humaine s'interroge sur ce qui fait sa nature propre. Elle n'est rien d'autre en effet qu'un « mouvement de l'esprit susceptible de distinguer et de relier ce qu'on

²²¹ Pour les sources platoniciennes d'Augustin, et la fonction de l'histoire, voir I. Hadot, op.cit, p.112-113.

²²² *De ord.* II, 38 « Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam uim, qua peperit artem. Nam eam definiendo distribuendo colligendo non solum digesserat atque ordinat uerum ab omni etiam falsitatis inreptione defenderat. Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret notaret digerere proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant? Haec docet docere, haec docet discere. In hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid uelit, quid ualeat. Scit scire, sola scientes facere non solum uult sed etiam potest ».

apprend »²²³. Augustin fait d'ailleurs intervenir ici (par. 38) un certain nombre de termes proches de ceux qu'il avait utilisés au paragraphe 30 pour définir la « raison » :

II, 30	II, 38
« La raison est un mouvement de l'esprit permettant de : Distinguer (distinguere) Relier (<i>connectere</i>) ce qu'on apprend »²²⁴.	En : - définissant (<i>definere</i>) - répartissant (distribuere) - assemblant (<i>conligere</i>) la raison est parvenue à ordonner son dynamisme créateur et à le préserver de l'erreur. Elle réalise qu'elle ne peut passer à d'autres créations sans : - distinguer (distingere) - dénommer (<i>notare</i>) - classer (<i>digere</i>) ses instruments.

Fruit d'une réflexion de l'esprit sur les modalités de l'acte créateur, la discipline dialectique repose principalement sur les mêmes principes que l'esprit sait à l'œuvre en lui lorsqu'il agit : la distinction et la mise en relation d'éléments différents. Loin d'être conçue comme une discipline artificielle, au sens péjoratif du terme, elle est donc pensée comme un « art » permettant de canaliser, d'ordonner et du même coup de maîtriser en toute conscience la nature profonde de l'esprit. L'esprit ne se laisse plus porter par son propre mouvement ; il se donne les moyens de se comprendre pour poursuivre sa démarche.

La dialectique est d'abord une méthode purement logique, dans le droit fil de la tradition néoplatonicienne. On peut en effet rapprocher les trois activités qui en forment le cœur de la définition, de la démonstration et de la division chères à Porphyre²²⁵. Mais le terme « dialectica » prend un deuxième sens. Elle est d'abord un « art » en soi, une discipline logique, qui est l'une des trois sciences du langage. Mais elle est aussi une méthode d'investigation sur laquelle se fonde l'ensemble de la démarche initiée depuis le paragraphe 32, dans la mesure où les « sciences » découvertes jusque-là reposaient également sur la définition, la répartition et l'unification de différents éléments. En tant que ferment logique de

²²³ *De ord.* II, 30.

²²⁴ *Idem.* II, 30.

²²⁵ La définition, la démonstration et la division sont pour Porphyre les trois parties de la logique (*Isagogé*, 1) ; Cf. I. Hadot, *op.cit.*, p.116.

toute activité « raisonnable », on peut la qualifier de « reine des sciences »: « docet docere, docet discere »²²⁶.

Mais comme l'a noté I. Hadot, « apprendre » et « enseigner » doivent être compris en un sens spécifique²²⁷. La dialectique, en tant que discipline à proprement parler, et non en tant que méthode d'investigation fondant d'autres disciplines, n'a plus le monde sensible comme champ d'investigation. Libéré de la nécessité d'atteindre un objet par les sens en pratiquant un « art », le mouvement rationnel se concentre en lui-même, n'a plus que lui-même comme objet de recherche : « in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid uelit quid ualeat ». Si l'âme ne découvre pas encore ce qui est au cœur de sa substance, l'exercice dialectique lui permet d'initier le retour en soi-même²²⁸, et de comprendre son propre mode de fonctionnement. C'est une première étape dans la prise de conscience de soi.

A la fois logique formelle mise au service des autres sciences, et activité de la raison orientée vers elle-même, la dialectique offre ainsi un double visage. Plotin évoque lui aussi cette double fonction dans son traité *Sur la dialectique*. Le philosophe, qui souhaitait revenir à une conception platonicienne de la reine des disciplines²²⁹, s'attachait à montrer que la dialectique ne se réduit pas à la logique formelle et doit aboutir à l'unification de la *psukhé* par la saisie de l'Intelligible, au terme d'un mouvement anagogique²³⁰. Le texte que nous commentons porte des traces assez évidentes d'une telle conception, qui était également celle de Clément d'Alexandrie²³¹.

Avant d'en arriver à la saisie de l'Intelligible, la raison poursuit son œuvre proprement discursive et invente la rhétorique. Cette science a pour fonction de persuader les hommes qui ont besoin d'être séduits par un discours pour donner leur assentiment à la vérité²³². Le futur « trivium » est donc constitué : rhétorique, grammaire, dialectique. La « raison » vient d'achever la première partie du cycle des « arts libéraux », partie qualifiée de « rationnelle dans le domaine du signifier » (« in significando rationabilis dicitur »). Grammaire et rhétorique sont en effet les activités signifiantes par excellence ; mais qu'en est-il de la dialectique, dès lors qu'elle est pratiquée pour elle-même ? Dans quelle mesure permet-elle de remonter d'un « signe » à une « chose » ? Quel est ce signe et quelle est cette chose ? Si la raison ne le sait pas encore, le lecteur sait déjà que le référent du processus de signification

²²⁶ Idem. La logique est pour Alcinoos et Apulée un procédé purement rationnel permettant à la fois d'apprendre et d'enseigner.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ *République* VII, 532 a – 534 a. Cf. E. Bréhier, notice de sa traduction des *Ennéades*, Belles Lettres vol. I, pp. 61-62.

²³⁰ *Enn.* I, 3, 4. « [La dialectique] est une science qui, pour chaque objet donné, rend capable d'exprimer par un discours ce qu'est cet objet, en quoi il diffère des autres ce qu'il a de commun avec eux, parmi quels objets et dans quelle classe il se trouve. [...] Elle arrête nos errements à travers les choses sensibles, en se fixant dans l'intelligible et c'est là qu'elle borne son activité ; elle éloigne le mensonge et nourrit notre âme, selon le mot de Platon, 'dans la plaine de la Vérité'. A ce moment, elle est en repos et reste en repos tant qu'elle est dans le monde intelligible ; elle ne fait plus de recherche curieuse ; elle se ramasse en une unité ; de là-haut elle considère la logique qui traite des propositions et des syllogismes, et les lui laisse comme on laisse à d'autres l'art d'apprendre à écrire ». Trad. E. Bréhier.

²³¹ Voir pp. 179 et suivantes.

²³² *De ordine* II, 38. Augustin donne à la rhétorique, condamnée par Platon, la même fonction que les médioplatoniciens dans l'enseignement de la vérité. Cf. I. Hadot, op. cit. pp.91-95.

dialectique ne saurait être, en dernier lieu, la « raison » telle qu'elle a été définie. Car la raison humaine est un mouvement ordonnateur qui s'appuie nécessairement lui-même sur un référent immuable. C'est pourquoi, sans doute,

La raison voulut s'emporter elle-même pour la suprême béatitude de la contemplation des choses divines. Mais pour ne pas tomber de haut, elle chercha des paliers et se fraya elle-même un chemin à travers les possessions de son ordre.²³³

Ces « choses divines » ne sont pas encore explicitement Dieu. Rappelons que l'âme elle-même a été qualifiée de « divine » au début de cette partie²³⁴. On doit pour le moment se contenter de les qualifier d'*intelligibles* dans la mesure où seule l'intelligence peut en avoir « l'intuition »²³⁵. La « raison », c'est-à-dire le mouvement raisonnable, doit continuer d'explorer son domaine propre pour achever de se détacher des sens²³⁶ et opérer une conversion progressive vers des « réalités » qui ne sont pas encore perçues comme véritablement distincts d'elle-même.

La première partie du cycle s'achève. Un premier bilan s'impose dans la mesure où chacune des deux parties du cycle peut-être, en certains cas, menée de façon autonome. La « raison » pourrait, à ce stade de son parcours, faire l'économie des sciences mathématiques et entrer directement dans le domaine de la « philosophie ».

Les « disciplines » libérales doivent permettre à l'esprit de se « cultiver » et de se « purifier » avant de recevoir les « divines semences »²³⁷ résultant de l'union à Dieu. Cette purification à l'égard du sensible consiste en une compréhension progressive de ce qui fait l'intérêt des objets sensibles pour l'âme : leur valeur proprement numérique. C'est en effet par la « *dimensio* » ou la « *modulatio* » que la matière est rendue « belle », quelle que soit la « discipline » qui en préside l'agencement²³⁸. Les « arts » permettent de se détacher du sensible, c'est-à-dire de s'en désinvestir, dans la mesure où le sensible en question lorsqu'il s'agit de « disciplines », est toujours directement façonné par l'esprit humain. Aussi l'âme est-elle amenée naturellement, irrésistiblement, à découvrir que ce qui lui plaît dans la matière qu'elle façonne la renvoie à elle-même. Le sensible n'est que le prétexte d'un acte de communication. Le signifié est, contrairement aux apparences, de même nature que le signifiant : il s'agit toujours de la raison, manifestée à elle-même dans ses propres œuvres. La « purification » de l'âme s'opère par une instruction, visant à provoquer et accompagner un processus graduel de retour en soi-même.

²³³ *De ord.* II 39 : « Hinc se illa ratio ad ipsarum diuinarum rerum beatissimam contemplationem rapere uoluit. Sed ne de alto caderet, quaesivit gradus atque ipsam sibi uiam per suas possessiones ordinemque molita est »..

²³⁴ *De ord.* II, 31.

²³⁵ *De ord.* II, 39 : « Elle aspirait, en effet, à une beauté que seule, dans sa simplicité, elle put voir sans les yeux de se monde ». (« Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; inpediebatur a sensibus »).

²³⁶ *Idem* : « Elle en était empêchée par les sens » (« inpediebatur a sensibus »).

²³⁷ *De ord.* I, 4 : « assequeris ergo ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, qua purgatur et excolitur animus nullo modo ante idoneus, cui diuina semina committantur ».

²³⁸ Pour l'importance conférée par Augustin à la dimension mathématique des trois disciplines formant le futur *tivium*, voir. I. Hadot, op. cit. pp. 116-117. Augustin n'est pas original sur ce point ; contrairement aux stoïciens, Proclus par exemple considérait les mathématiques comme le fondement de la grammaire et de la rhétorique (*In primum Euclidis elementorum librum comm.*, p. 24, 21-27 ed. Friedlein)

Augustin poursuit sa présentation en montrant comment la « raison » découvre les sciences mathématiques.

III.2.2.B.2.2. Les sciences du nombre comme activité signifiante

La « musique » et la « poésie » sont des sciences mathématiques puisqu'elles reposent sur la notion de « nombre ». L'âme découvre qu'elles sont également, au même titre que les disciplines précédentes, des actes signifiants. Elle doit apprendre en effet en les pratiquant « quelle différence [sépare] le son et ce dont le son [est] le signe »²³⁹. Elle découvre ainsi que le référent du processus n'est ni l'objet de la perception, ni même la sensation qu'elle en a. Elle découvre alors que la principale fonction de la musique et de la poésie est de générer une forme de « beauté » qui, par conséquent, n'a rien de sensible²⁴⁰. Comme précédemment, la raison limite, mesure, distribue et réunit différents éléments²⁴¹. Mais le concept prédominant auquel aboutit le développement est celui de « nombre » ou d'« harmonie » (« numerus »):

A ce quatrième degré, la raison comprenait que les nombres régnaient soit dans les rythmes soit dans la cadence même et qu'ils accomplissaient tout. Elle examinait très soigneusement de quel genre ils étaient ; elle les trouva divins et éternels, pour la raison surtout que c'est avec leur aide propre qu'elle avait assemblé tout ce qui précède ²⁴².

Les implications sémantiques du terme « numerus » sont multiples. Le mot signifie à la fois nombre, harmonie, mesure, rythme. Augustin joue de cette pluralité de sens, comme il n'a cessé de le faire depuis le début du dialogue avec le terme « ratio ». Il introduit la polysémie. Si le mot est utilisé au paragraphe précédent pour désigner le rythme d'une séquence²⁴³, il renvoie dans le texte que nous commentons au principe permettant à l'âme de rythmer la séquence. Les nombres sont donc, à la fois inhérents à la séquence musicale elle-même, et ils la transcendent. Comme principe, ils sont « divins et éternels » ; ils « règnent » (« regnare »)

²³⁹ *De ord.* II, 39 : « inter sonum et id, cuius signum esset, distaret ».

²⁴⁰ « Les sens [...] ceux-là même qui, criant qu'ils détenaient la vérité, la rappelaient par un vacarme insolent, alors qu'elle se hâtait à la poursuite d'autres buts ». Idem.

²⁴¹ II, 40 : « Uidebat autem hanc materiam esse uilissimam, nisi certa **dimensione** temporum et acuminis grauitatisque **moderata** uarietate soni figurarentur. Recognouit hinc esse illa semina, quae in grammatica, cum syllabas diligenti consideratione uersaret, pedes et accentus uocauerat, et quia in ipsis uerbis breuitates et longitudines syllabarum prope aequali multitudine sparsas in oratione attendere facile fuit, temptauit pedes illos in ordines certos disponere atque **coniungere**, et in eo primo sensum ipsum secuta **moderatos** inpressit articulos, quae caesa et membra nominant. et ne longius pedum cursus prouolueretur, quam eius iudicium posset sustinere, **modus** statuit, unde reuerteretur, et ab eo ipso uersum uocauit. Quod autem non esset certo fine **moderatum** sed tamen rationabiliter ordinatis pedibus curreret, rhythmici nomine **notauit**, qui Latine nihil aliud quam numerus dici potuit ».

²⁴² *De ord.* II, 41 : « In hoc igitur quarto gradu siue in rhythmis siue in ipsa modulatione intellegebat regnare numeros totum que perficere; inspexit diligentissime, cuius modi essent; reperiebat diuinos et sempiternos, praesertim quod ipsis auxiliantibus omnia superiora contexerat ».

²⁴³ *De ord.* II, 40. « Quod autem non esset certo fine moderatum sed tamen rationabiliter ordinatis pedibus curreret, rhythmici nomine notauit, qui latine nihil aliud quam numerus dici potuit ».

sur le chant ; ils le structurent, « accomplissent tout ». Comme effet, on les trouve au niveau du sensible, à l'état de vestiges, « salis par la matière corporelles des voix »²⁴⁴.

On retrouve ici une distinction comparable à celle qui différenciait la « raison en soi » et la part de « raison » inhérente à la matière ordonnée dans les développements précédents. Augustin dira bientôt que les nombres sensibles sont « l'ombre et la trace » des Nombres intelligibles (43). Cette distinction fonde un schéma similaire à celui qui était à l'œuvre dans les sciences du langage. Ce schéma est tripartite, dans la mesure où il met en scène l'âme, la matière, et un principe intelligible. L'âme, ordonnait la matière en lui conférant un aspect rationnel ; pour cela, elle s'appuyait en dernier lieu sur une « Raison en soi ». Ici, l'âme structure le discours – dont la matière se fait le vecteur- selon le nombre, en se fondant sur des « nombres divins et éternels ». Comme précédemment, on peut dire que la notion de « signe » se dédouble. L'acte de signification qu'est la musique ou la poésie consiste d'abord en la transmission d'un message²⁴⁵. Mais on peut dire également que le référent du processus de signification est, au delà du contenu du message, l'ensemble des « nombres divins et éternels », car ils « règnent » dans la matière rythmée qui pousse l'esprit à s'y référer. Les nombres inhérents à la matière ordonnée sont les signes des « nombres divins et éternels ».

Au paragraphe 42, la « raison » invente l'astronomie. Elle découvre que la « beauté » du mouvement des astres est fondée sur des « figures » (« figuras »). Les « figures » qu'elle perçoit lui plaisent parce qu'elles sont « mesures » (« dimensiones »), et les « mesures » parce qu'elles sont « nombres ». Comme précédemment, la raison est amenée à remonter des figures sensibles à des figures « telles que l'intellect les embrassait » (« intelligentia contineret »). Une hiérarchie est à nouveau instaurée entre deux réalités désignées par le même mot: les figures saisies par la vue, et celles que l'esprit seul peut discerner ; les premières ne sont « en aucun point comparables » avec les secondes.

Quels sont ces « nombres divins » et ces « figures intellectuelles » que l'esprit découvre en exerçant les sciences mathématiques ? I. Hadot reconnaît en ces nombres les « idées des nombres 1 à 10, ou plutôt de la monade à la décade, à l'aide desquels sont constitués non seulement tous les nombres et les figures mathématiques, mais aussi l'hypostase de l'âme »²⁴⁶. La tentation est grande, en effet, d'y voir la décade intelligible présentée par Nicomaque de Gerasa comme les êtres « au sens propre », principes des êtres sensibles, ou êtres « par homonymie »²⁴⁷. Cette lecture est séduisante mais problématique. Le paragraphe suivant permet de comprendre pourquoi:

Dans toutes ces sciences, tout se présentait à la raison en rapport avec des nombres, lesquels ressortaient cependant avec plus d'évidence dans ces mesures qu'elle considérait dans leur parfaite vérité, tandis qu'elle réfléchissait et méditait en elle-

²⁴⁴ *De ord.* II, 41 : « tolerabat aegerrime splendorem illorum atque serenitatem corporea uocum materia decolorari ».

²⁴⁵ Rappelons que la « musique » évoquée est essentiellement du chant.

²⁴⁶ *Arts libéraux*...p.129.

²⁴⁷ *Introduction arithmétique*, I, I.

même ; mais dans les choses qui relèvent des sens, elle repassait plutôt leur ombres et leur traces²⁴⁸

L'emploi des noms « umbra » et « uestigium » est une allusion assez claire au mythe de la caverne. Augustin établit entre les nombres sensibles et ces « nombres divins » le même type de rapport que Platon établissait entre le monde sensible et celui des Formes.

A ce point du développement, ce texte peut être interprété de deux manières différentes. Les « nombres » en question sont apparemment inhérents à la substance de l'âme, car elle les contemple lorsqu'elle est concentrée en elle-même : « in se ipsa cogitando atque uoluendo intuebatur uerissimas ». L'adjectif « uerissimas » achève pourtant de leur donner un statut proprement « divin » : ce qu'elle contemple est bien Vérité, au sens plénier du terme. Mais est-ce pour autant la Vérité que Dieu est ? Face à ce problème deux réponses peuvent être proposées.

Si l'on répond par l'affirmative, et que l'on assimile, comme le fait I. Hadot, ces « nombres divins » à la décade intelligible évoquée par Nicomaque de Gérasa, cela revient à identifier l'âme au Logos divin.

Mais on peut comprendre ce texte différemment et considérer la part de vérité inhérente à l'âme, la « loi divine » imprimée en elle, qui n'est pas à proprement parler la « Loi » que Dieu est, mais son reflet²⁴⁹. Cette « loi », ces « nombres » qui président intérieurement à l'activité rationnelle, sont « divins » mais ne sont pas Dieu. C'est la lecture la plus logique si l'on garde à l'esprit le point de vue qui est celui d'Augustin ; c'est celle que nous retenons. Mais cette lecture, qui dépasse, une fois de plus, le niveau explicite du texte, ne tire pas le lecteur de l'embarras. Car ces « nombres » inhérents à la substance de l'âme sont qualifiés de « uerissima » ; ils ne sont pas du domaine du vraisemblable, comme le sont les nombres sensibles, qualifiés d' « ombre » et de « traces ». S'ils ne sont ni la Vérité en soi – Dieu – ni l'ombre de la Vérité, que sont-ils ?

Le problème que nous venons de soulever, et qui est celui du statut de l'âme par rapport à la Vérité en soi, est justement formulé clairement dans les lignes qui suivent. Mais avant de poursuivre notre commentaire, il nous faut conclure sur cette nouvelle partie du cycle dont l'auteur achève ici la présentation.

Ce qui deviendra au Moyen Age le « quadrivium » est constitué de la musique, de l'arithmétique, l'astronomie et de la géométrie ; ce sont les « sciences du nombre ». Curieusement, l'arithmétique n'est pas nommée explicitement²⁵⁰. Elle est pourtant au cœur des sciences mathématiques, comme la dialectique était au cœur des sciences du signifier. Il n'y a d'ailleurs pas de véritable solution de continuité entre les deux cycles : grammaire et

²⁴⁸ *De ord.* II, 43 : « In his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quas in se ipsa cogitando atque uoluendo intuebatur uerissimas, in his autem, quae sentiuntur, umbras earum potius atque uestigia recalebat ».

²⁴⁹ La loi est « comme inscrite » dans l'âme du « sage » (« quasi transcribitur », *De ord.* II.25); elle n'est pas directement présente dans la substance même de l'âme.

²⁵⁰ Augustin l'évoque en II, 14 par une périphrase : « numerorum necessitabus », et par le terme « numerus » employé isolément : « Si quelqu'un pense que [l'ensemble du cycle des sept disciplines] est encore [trop] important, qu'il connaisse très bien les nombres seuls ou la dialectique seule ». *De ordine* II, XVIII, 47. Pour ce problème, voir I. Hadot, op.cit., p.122-124.

rhétorique font intervenir la notion de nombre, puisque le langage est fondé sur le rythme (l'alternance des brèves et des longues), et la dialectique opère en divisant et en réunissant plusieurs éléments. Toutes se fondent sur la « *dimensio* », c'est-à-dire la mesure, notion mathématique s'il en est. On peut étendre par ailleurs le domaine du « signifier » aux sciences du nombre, puisque l'âme est amenée en les pratiquant à remonter des « ombres et des traces », donc des signes des nombres, jusqu'aux « nombres divins » eux-mêmes, qui deviennent de fait les référents d'un processus de signification. On peut donc suivre I. Hadot lorsqu'elle étend aux deux parties du cycle la remarque formulée par la raison au terme de son parcours : « dans toutes ces sciences, tout se présentait à la raison en rapport avec des nombres » (par.43). « *Disciplinis* » désigneraient bien ici l'ensemble du cycle des « disciplines »²⁵¹, y compris les sciences du langage.

III.2.2.B.2.3 Une formulation énigmatique de la question du « *proprium* »

Dans tout le développement, Augustin s'est fondé directement (pour les sciences mathématiques) ou non (pour les sciences du langage) sur la notion de nombre, présente, selon différentes modalités, à la fois dans la matière ordonnée et en l'âme. C'est logiquement à l'aide de cette notion centrale dans le dialogue que va être formulée explicitement la question du « propre » de l'âme dans le paragraphe 43 :

Alors [la raison] se dressa fortement et eut une grande présomption : elle osa prouver que l'âme est immortelle. Elle exposa tout avec soin, elle saisit fort bien que son pouvoir était très grand et que tout le pouvoir qu'elle avait était un pouvoir dû aux nombres. Elle fut frappée d'une chose extraordinaire et se mit à soupçonner qu'elle était peut être ce nombre lui-même, qui servait à mesurer toute chose, ou que, si elle ne l'était pas, il était cependant le terme où elle s'évertuait à parvenir. Elle saisit de toute ses forces celui qui, appelé à être le révélateur de la Vérité universelle, était entre ses mains comme ce Protée [...]. Car les fausses images des choses que nous dénombrons, en découlant de ce principe si mystérieux, ravissent à elle notre pensée et font qu'il s'échappe, alors qu'on le tient déjà²⁵².

Plusieurs lectures différentes de ce texte ont été proposées. Chacune repose sur une compréhension spécifique du terme « *numerus* ».

Pour Olivier du Roy, le « nombre » en question est le Logos divin ; mais oubliant qu'il s'agit d'un dilemme auquel la raison est confrontée, du Roy parle d'identification pure et simple de l'âme avec son Principe²⁵³. Cette lecture est doublement contestable. D'une part,

²⁵¹ *Arts libéraux*..... p.124.

²⁵² II, 43 : « Hic se multum erexit multumque praesumpsit, ausa est inmortalem animam conprobare. Tractauit omnia diligenter, percepit prorsus se plurimum posse et quidquid posset numeris posse. Mouit eam quoddam miraculum et suspicari coepit se ipsam fortasse numerum esse eum ipsum, quo cuncta numerarentur, aut si id non esset, ibi tamen eum esse, quo peruenire satageret. Hunc uero totis uiribus comprehendit, qui iam uniuersae ueritatis index futurus, [...], quasi Proteus in manibus erat. Imagines enim falsae rerum earum, quas numeramus, ab illo occultissimo, quo numeramus, defluentes in sese rapiunt cogitationem et saepe illum, cum iam tenetur, elabi faciunt ».

²⁵³ *L'intelligence de la foi en la Trinité*.... P.140.

O. du Roy choisit l'hypothèse qui lui convient, alors que la « raison » elle-même ne choisit pas ; ce dilemme sera reformulé à plusieurs reprises dans la suite du texte sans que jamais Augustin ne tranche. D'autre part, l'hypothèse d'une assimilation à la Vérité divine est contraire au schéma de l'unification de l'âme proposé par Augustin dans ses premiers textes.

Pour Virgilio Pacioni au contraire, le « nombre » est purement humain. En tant que révélateur de la Vérité universelle (« *universae veritatis index* »), il n'est en définitive qu'un signe²⁵⁴. Cette lecture est elle aussi contestable. Le génitif (« *veritatis* ») peut-être compris comme un génitif subjectif. Le « nombre » n'est pas un signe de la Vérité *extérieure* à la Vérité, mais ce qui, au sein même de la Vérité, la révèle à l'esprit. Le mouvement de l'esprit part en effet des « ombres » et des « traces » du nombre qu'elle saisit dans la matière, puis elle saisit des « *numeri* » au sein même de sa substance ; elle est enfin amenée à dépasser les « harmonies » qui lui sont propres et à concevoir l'existence d'un Principe numérique absolu dont les « *numeri* » dépendent. C'est donc grâce au lien qui l'unit à ce qui dans la Vérité est Nombre que l'âme parvient à la Vérité, et non grâce au lien qui l'unit, par exemple, à l'Idée. Par conséquent, le Nombre est bien l'aspect de l'Intelligible par lequel elle peut parvenir jusqu'à l'Intelligible lui-même, en parcourant d'un bout à l'autre une voie dont chacun des jalons entretient un rapport direct avec le Nombre en soi. En ce sens, on peut dire que le « *Numerus ipse* » est, au sein de la substance divine, le « Révélateur de la Vérité universelle ». Il serait donc le Fils de Dieu.

Pour Nello Cipriani, il s'agit bien d'un dilemme, dont l'enjeu est de déterminer si l'âme est ou non le Nombre en soi, la Vérité absolue. Mais l'hypothèse d'une identification avec Dieu serait dépréciée par Augustin qui, parlant de « *praesumptio* » en évoquant cette hypothèse, discréditerait du même coup toute l'anthropologie plotinienne: la « raison » pense qu'il est présomptueux de s'imaginer, comme Plotin, avoir une part quelconque à l'Être divin²⁵⁵. Il est vrai que cette hypothèse est contraire à bien des éléments de ces premiers textes. Mais le verbe « *praesumere* » est employé en son sens originel : appréhender, deviner, pressentir²⁵⁶ ; il n'a aucune connotation péjorative. De plus, ce verbe ne renvoie pas à la première hypothèse du dilemme, mais au pressentiment, nouveau pour la « raison », de son immortalité. Augustin ne donne dans ce texte aucun indice d'une préférence pour l'une des deux hypothèses.

Il n'est pas besoin de répondre à la place de la « raison », et de nier qu'il s'agit d'une véritable interrogation pour réfuter l'interprétation contestable d'Olivier Du Roy. Il est au contraire indispensable de saisir les implications de ce qui reste fondamentalement un

²⁵⁴ *L'unita teoretica...*, p.295 : « In questo passaggio, che per quanto ci risulta, non è mai stato analizzato, ci viene rivelato un elemento importante della riflessione agostiniana, che se da una parte è incorata a Cicerone, a Plotino, a Pythagora, a Nicomaco di Gerasa, dall'altra se ne distacca. Mentre per i sudetti filosofi il numero era, in definitiva, l'intelligibile stesso, per sant'Agostino è solo « *universae veritatis index* ». Il numero è indice proteso verso la verità totale ; il numero addita la verità ma non è la verità ; in poche parole il numero in quanto espressione dell'ordo addita il Creatore, l'origine ultima, la verità ultima. ».

²⁵⁵ *Fonti cristiane...*, p.302. « Con queste parole Agostino, mentre mostra di seguire Plotino nel definire l'anima come ragione e come numero, se ne distacca consapevolmente, rifiutando di considerare l'anima umana di natura divina e affermandone soltanto l'origine divina ».

²⁵⁶ C'est en ce sens qu'Augustin emploie « *praesumptio* » la même année dans une lettre à Nébridius : « *Hac ego interim recreatus cum Deo in auxilium deprecato et in ipsum et in ea, quae uerissime uera sunt, ad tolli coepi, tanta non numquam rerum manentium praesumptione compleor, ut mirer interdum illa mihi opus esse ratiocinatione, ut haec esse credam, quae tanta insunt praesentia, quanta sibi quisque ipse fit praesens* ». *Epistula* 4, 2.

dilemme. Car Augustin formule dans ce texte la problématique qui est pour lui au cœur de la pratique philosophique. Il nous faut, pour mesurer l'enjeu d'un tel dilemme, prendre en considération ce qu'est le « Nombre » pour Plotin, figure centrale de l'histoire de la pensée selon l'auteur du *Contra Academicos*.

La notion de « nombre » est un concept fondamental de l'ontologie plotinienne. Il est utilisé dans les *Ennéades* pour définir le Réel dans son ensemble, et permet de comprendre comment ses différentes composantes sont subordonnées les unes aux autres.

Plotin part du principe que tout être est « nombre », d'une manière ou d'une autre²⁵⁷. L'Un étant au-delà de l'Être, Plotin n'utilise jamais le mot pour le définir. Mais en tant qu'Unité primordiale, on peut dire qu'il est une forme absolue de « nombre », transcendant tout nombre ; il est le « Premier », le point d'origine de la structure mathématique qui se déploie à partir de lui, en dessous de lui.

Le *Nous* est « nombre » à plusieurs niveaux. Il est d'abord, à l'état non différencié et indéterminé, avant d'être *Nous* à proprement parler, « nombre monadique image du Premier »²⁵⁸ ; un « nombre » ayant déjà en lui un caractère latent de multiplicité, puisque Plotin l'appelle aussi la « Dyade indéfinie »²⁵⁹. De l'application de l'Un à cette Dyade naît le « nombre essentiel », la « Forme », l'Être singulier, non déterminé. Ce « nombre » essentiel se pluralise, et engendre la diversité de l'Être intelligible²⁶⁰, le *Nous*, dont il constitue le fondement tout en en faisant partie intégrante²⁶¹. Le *Nous* est une multiplicité unifiée, inférieure à l'Un par définition²⁶².

Le *Nous* est donc une structure mathématique complexe : la multiplicité de ses aspects est rendue harmonieuse par un principe d'unité inhérent à son être et constitutif de son être : le « nombre essentiel ». Mais le « nombre essentiel » est un principe d'unité relatif, puisqu'il est subordonné au « Nombre monadique », lui-même issu de l'Un. C'est en définitive l'Un qui assure la cohésion du tout, au point qu'il arrive à Plotin d'établir toutes choses en relation directe avec l'Un²⁶³, court-circuitant de fait la hiérarchie mathématique complexe qu'il met en place dans son traité *Sur les nombres*.

On retrouve une structure similaire au niveau de l'âme : elle est « nombre », parce qu'elle est une « substance », mais elle est aussi « harmonie »²⁶⁴, parce qu'elle est un être multiple, constituée de plusieurs éléments unifiés, rendus harmonieux. Le fondement de sa substance est donc un « nombre », qui assure la cohésion de son être. Mais l'âme n'est pas une structure autonome, et la notion d'homme (« anthropos ») est commune à l'âme et à l'Intelligence :

²⁵⁷ *Enn.* VI, 6, 16.

²⁵⁸ *Enn.* VI, 6, 9. Traduction de l'édition collective chez Vrin, Paris, 1980 ; p.109.

²⁵⁹ *Enn.* V, 1, 5.

²⁶⁰ Le « nombre essentiel se pluralise et devient à la fois nombres « nombrables » ; ceux-ci sont « les premiers nombres » ; ils joueront le rôle de « mesure » pour les « êtres ». VI, 6, 15

²⁶¹ *Enn.* VI, 9, 35-38: « le nombre essentiel est celui qui, d'une part est un aspect des Formes et les co-engendre, et qui d'autre part est à titre premier dans l'Être et avec l'Être, et antérieurement aux êtres. En lui, les êtres ont leur fondements, leur source, leur racine et leur principe ».

²⁶² « En tant qu'elle est multiplicité, [l'Intelligence] est inférieure à l'Un [...] elle est tombée hors de l'Un ». *Enn.*, VI, 6, 3.

²⁶³ Dans l'ensemble du traité VI, 9, par exemple.

²⁶⁴ *Enn.* VI, 6, 16.

L'Homme dans l'Esprit (« Nous »), c'est l'homme qui est avant tous les autres hommes. Cet Homme illumine ce second homme et le second illumine le troisième [...] l'un d'entre nous agira selon la manière d'être propre à l'homme de dernier rang [...] chacun d'entre nous correspond par son être à l'homme selon la manière d'être duquel il agit²⁶⁵.

« L'Homme dans l'Esprit » est la Forme intelligible de l'homme, partie intégrante du *Nous*²⁶⁶. Cette Forme de l'homme engendre une première *raison* : le « logos » de l'homme raisonnable, qui contient en lui la diversité des fondements de l'âme raisonnable. De cette « âme divine » dépend l'homme second ou « homme intérieur ». A partir de cet « homme intérieur » est engendré l'homme sensitif.

Plotin n'établit malheureusement pas de parallèle explicite entre la hiérarchie des nombres et celle des niveaux de l'homme. Mais on voit bien que dans les deux cas, chaque niveau de l'être est unifié par un principe interne (un « logos », un « nombre ») ; ce principe étant lui-même subordonné à un principe supérieur (le « logos » de l'homme raisonnable est subordonné à la Forme de l'homme). Cette hiérarchie complexe abolit toute solution de continuité. Si l'on veut appréhender la substance même de l'homme, on parvient en effet, par degrés depuis l'homme sensitif, jusqu'à un « logos » supérieur. En ce « logos » consiste l'âme « divine » ; mais cette dernière est elle-même *dans* l'Intelligence, car l'acte qui la fait être ce qu'elle est, est contemplation de l'Intelligible²⁶⁷. La contemplation parfaite entraîne l'identification du « soi » avec l'objet de la vision²⁶⁸. Sans rupture, on est donc amené à identifier le logos supérieur à la Forme dont il est issu²⁶⁹. Le « soi » prend corps dans le *Nous* lui-même²⁷⁰. Il fait un avec L' « Esprit total »²⁷¹, qui est unifié par le « nombre substantiel », et à un niveau plus élevé, par le « nombre monadique ». Devenir soi-même le « Tout » c'est donc parvenir au niveau du « Nombre monadique » lui-même, dont on peut dire qu'il sert à « mesurer toutes choses »²⁷². « Etre en soi-même » c'est abolir toute distinction subjective avec ce qui, dans le *Nous*, est Nombre.

La hiérarchie des *logos* et des nombres permet à Plotin de donner un fondement métaphysique solide au processus d'élargissement et d'intensification de la conscience décrit dans ses pages les plus « mystiques ». Dans un tel système, il n'est pas de « raison » ou de « nombre » que l'on puisse envisager indépendamment du Principe d'unité qui lui est supérieur. Celui qui voudra saisir ce qui fait l'unité de sa substance atteindra un nombre, facteur d'harmonie de la pluralité de l'être psychique ; il atteindra ensuite, par la contemplation, la multiplicité de l'Etre intelligible, puis un nombre, qui est l'Etre singulier dont toute harmonie dépend. C'est la raison pour laquelle, si la hiérarchie complexe des « logos » et des « nombres » existe, parce qu'il faut rendre compte des divers degrés de

²⁶⁵ *Enn.* VI, 7, 6. Traduction Pierre Hadot, *Traité 38*, Edition du Cerf / Le livre de Poche, Paris, 1987, p. 100-101.

²⁶⁶ Ce développement est calqué sur le tableau récapitulatif établi par Pierre Hadot, pp.210-211 de sa traduction du traité 38.

²⁶⁷ *Enn.* I, 1, 8

²⁶⁸ *Enn.* V, 3, 8.

²⁶⁹ *Enn.* III, 8, 6.

²⁷⁰ *Enn.* III, 8, 6.

²⁷¹ *Enn.* VI, 7, 8.

²⁷² *De ordine* II, 43.

l'*ousia*, cette hiérarchie, par sa continuité, est conçue pour permettre au « soi » de s'identifier sans heurt à l'Être intelligible. Un constat doit s'opérer au terme de cette expérience, lorsque le soi retombe dans la sphère de la conscience psychique : dès lors que le « soi » a pu concevoir la possibilité d'une identification avec le « Nombre essentiel », ou mieux, a pu jouir à un moment donné de la consistance ontologique du « Nombre » lui-même, l'immortalité n'est plus un problème. La conscience est immortelle puisqu'elle peut devenir Nombre en soi²⁷³.

Revenons-en au *De ordine*. Les principaux éléments que nous venons de rassembler et d'accorder en évoquant la pensée de Plotin sont tous présents dans la grande prosopopée de la « raison » : les différents aspects du « nombre » et de la « raison », la notion d'unité (« unus »), qui sous-tend l'ensemble du dialogue, et le problème de l'immortalité de l'âme, liée directement, comme pour Plotin, à sa relation au Principe. Rappelons en effet que la question du rapport au nombre est soulevée par la raison en II, 43 lorsqu'elle cherche à prouver son immortalité. Il est donc fort probable que l'auteur se soit inspiré, directement ou non, du discours plotinien pour concevoir à la fois un ordre mathématique global, et une manière d'envisager le problème de l'immortalité. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'Augustin ait utilisé ces éléments dans le même but que Plotin dans son traité *Sur les nombres* : donner un fondement métaphysique à l'expérience d'identification du « soi » à l'Intellect.

Comment situer le « nombre qui sert à mesurer toutes choses » et comment le mettre en relation avec les « diuini numeri » dans l'ordre du Réel ? « Numerus », au singulier, est toujours employé par Augustin pour désigner le Verbe divin²⁷⁴. Rien d'autre que la Sagesse divine ne saurait être le terme du mouvement de la raison humaine²⁷⁵. Dieu seul permet à l'âme de « mesurer toutes choses », car lui seul ordonne toutes choses. Ce « Nombre » est Dieu. S'il fallait absolument établir un lien avec les *Ennéades*, on pourrait dire qu'il correspond au Nombre substantiel ou monadique.

Au début du paragraphe (43) il est question de « nombres », au pluriel. Dans les autres dialogues d'Augustin le pluriel renvoie soit à Dieu²⁷⁶, soit aux harmonies intelligibles inhérentes à l'âme²⁷⁷. Dans le passage que nous commentons, « numeri » doit être traduit par

²⁷³ *Enn.* IV, 7, 10 : « Examinez [l'âme] en lui enlevant ce qui n'est pas elle-même [...] examinez vous vous-même, et vous aurez foi en votre immortalité, lorsque vous vous verrez dans une région intelligible et pure. Vous verrez une intelligence qui voit non pas les choses sensibles et mortelles, mais qui conçoit, l'éternel par ce qu'elle a d'éternel ; elle voit tout dans l'Intelligible, étant elle-même devenue un monde intelligible et lumineux, éclairé par la lumière venue du Bien ».

²⁷⁴ « Dépasse donc aussi l'esprit de l'artiste, afin de voir le **nombre éternel** (Numerus sempiternus); alors la Sagesse, depuis son trône intérieur et depuis le sanctuaire même de la Vérité, resplendira devant toi ; et si ton regard, encore trop faible, en est ébloui, reporte l'œil de ton esprit sur cette route où elle se montrait à toi, le visage souriant; souviens-toi seulement que tu as différé la vision pour la reprendre, plus fort et plus vigoureux ». *De libero arbitrio*, II, XVI, 43 ; voir aussi II, 11, 30-32, passage dans lequel Augustin montre que Nombre et Sagesse divine sont une seule et même chose (nous analysons ce passage dans les pages qui suivent). Augustin utilisera plus tard la périphrase « Numerus sine numero », (*De genesi ad litteram* IV, IV, 8).

²⁷⁵ *De beata vita* 4, 35 ; *Soliloques* I, 7, 15.

²⁷⁶ *De libero arbitrio* II, XI, 31. « Sed cum coeperimus tamquam sursum uersus recurrere, inuenimus eos [numeros] etiam nostras mentes transcendere atque incommutabiles in ipsa manere ueritate ».

²⁷⁷ *De musica* VI, XVI, 58 « Supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctorum, legem ipsam dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt »..

« harmonies », car ce sont bien des « mesures » au pluriel (« dimensiones »), c'est-à-dire des rapports numériques harmonieux établis entre plusieurs éléments constitutifs d'une forme d'être qui reste par définition multiple. Nous avons pu constater que l'identification de ces « numeri » pose problème au lecteur, mais que la solution la moins problématique consiste à les situer dans l'âme elle-même²⁷⁸. Nous trouvons ainsi, dans l'ensemble du paragraphe quarante-trois, deux niveaux ontologiques du « nombre » : un principe absolu singularisé (le « Numerus »), et un principe pluralisé, inhérent à la substance de l'âme (les « numeri »). Cette hiérarchie numérique fait écho à celle des « raisons », qui a posé tant de problèmes dans les développements précédents : le mouvement raisonnable de l'âme, qui est progression, et progresse en gérant la multiplicité de l'être qu'il accorde (« distinguere », « connectere »)²⁷⁹, est dépendant d'une Raison en soi, singularisée et présentée comme le référent absolu de l'acte signifiant. On peut donc, à notre avis, considérer que par l'opposition du singulier et du pluriel - rendue plus sensible encore par le recours à la tournure « Numerus ipse » - Augustin met en relation l'âme et le Principe absolu, sans que ce dernier ne soit explicitement identifié²⁸⁰.

En posant le problème de son rapport au Nombre, la « raison » est amenée, sans en avoir conscience, à mettre en place des éléments qui lui permettront par la suite de formuler la « question de l'âme » dans son rapport à Dieu. Sans en avoir conscience, puisque Dieu n'est pas nommé, il n'est pas encore identifié comme étant le « Numerus ipse ». Si la « raison » l'avait identifié, nous serions face à un faux dilemme, car il est évident que l'âme n'est pas Dieu pour Augustin. À ce stade de l'« exercice », la « raison » pose le problème de son rapport à la vérité en soi. On peut reconstituer le raisonnement comme suit : l'âme est nécessairement vérité, raison, et nombre ; termes que l'on peut mettre sur un même plan. Elle peut agencer la matière selon le nombre, parce qu'elle a, en elle-même, un principe d'activité rationnelle : les « numeri », qu'elle peut saisir lorsqu'elle se prend elle-même pour objet de

²⁷⁸ Voir pp. 266-267.

²⁷⁹ *De ordine* II, XI, 30.

²⁸⁰ Les paragraphes 31 et 32 du second livre du *De libera arbitrio* justifient l'interprétation que nous venons de proposer. Bien que n'étant pas contemporain des premiers dialogues, ce texte fait intervenir les mêmes notions et permet de saisir avec un certain degré de certitude le type de relation qu'Augustin concevait entre les différents aspects du « nombre ». Augustin parle à la fois de « numerus » et de « numeri » pour évoquer la « Sagesse » divine. Chaque être est ordonné selon le nombre au point que l'âme déchue peut être tentée de juger les « nombres », qu'elle perçoit dans le sensible, inférieurs à la Sagesse divine et même inférieurs à elle-même. Il n'en est rien. En réalité, « les nombres dépassent même nos esprits et demeurent immuables dans la Vérité elle-même » (« nostras mentes transcendere atque incommutabiles in ipsa manere ueritate »). Les sages, qui sont parvenus à « remonter le courant » (« sursus uersus recurrere »), « plus ils s'éloignent de la souillure terrestre, plus ils voient dans la Vérité elle-même le nombre (« numerus ») et la Sagesse ». Les « numeri » sont également présents en l'âme du sage, selon un mode qui n'est pas encore expliqué par Augustin au moment où il rédige un autre texte, tiré du sixième livre du *De musica* (389) : « les harmonies (« numeri ») rationnelles et intellectuelles des âmes saintes et bienheureuses accueillent, sans aucun intermédiaire, la Loi même de Dieu, sans laquelle aucune feuille ne tombe, pour laquelle tous nos cheveux sont comptés, et elles transmettent cette loi jusqu'aux lois subalternes de la terre et des enfers » (VI, 58 : « supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt »). Comme il est dit dans le *De libero arbitrio*, la « raison » du *De ordine* vient de remonter le courant et de percevoir le nombre à la fois en elle et dans un principe immuable qui est Dieu. Les « numeri » évoqués II, 4 sont à notre avis les mêmes que ceux dont parle Augustin dans la finale du *De musica* ; ils sont « la loi même de Dieu » transmise par Dieu « sans intermédiaire », à une âme qui vient de se libérer du sensible en exerçant les « disciplines » préparatoires.

connaissance (« se ipsa cogitando »). Ces « numeri » ont un rapport direct avec la Vérité en soi, puisque la raison les qualifie de « verissimas » (II, 42). Elle est donc vérité. Mais ces « nombres » qu'elle saisit en elle-même « dans leur parfaite vérité » sont dépendant d'un Référent absolu, qui est « Nombre en soi », c'est-à-dire Vérité. Pour le moment, seul importe à la raison de prouver son immortalité. Qu'elle soit ou non ce Nombre, elle est immortelle. En effet, puisqu'elle a en elle un principe relatif d'activité rationnelle de nature mathématique (les numeri), cela prouve qu'elle entretient un rapport direct avec la Vérité ou le « Nombre » en soi, immuable par essence. Que ce rapport implique (première hypothèse) ou n'implique pas (seconde hypothèse) l'identification avec ce « Nombre », elle est immortelle, puisque sa vie même n'est que relation au Nombre. La « raison » en reste là. Ce qui suit est du domaine de la « philosophie » proprement dite ; Augustin n'en franchira pas vraiment le seuil.

Avec ce paragraphe s'achève ce que l'on peut nommer la mise en scène de la « question de l'âme ». Cette « question » avait été formulée points par points au paragraphe 17, avant que ne débute la prosopopée. Rappelons quels étaient ces points :

D'où l'âme tire-t-elle son origine ou que prend-elle en charge ici-bas, quelle distance la sépare de Dieu, quel caractère propre elle a, qui la fait aller alternativement vers deux natures, jusqu'à quel point elle meurt et comment elle est prouvée immortelle²⁸¹.

Le vaste mouvement de la mise en scène laisse entrevoir une articulation, un ordre, là où il n'y avait que juxtaposition d'interrogations au paragraphe 17.

La question de l'origine de l'âme n'est pas abordée dans la prosopopée ; mais les autres l'ont été. En effet, la relation au corps, que l'âme « prend en charge ici-bas », a été mise en jeu au début du processus dialectique. La pratique des sciences du langage est en effet destinée à permettre à l'âme de prendre conscience du fait que la matière n'est pas le référent du processus de communication ; la matière n'est au mieux qu'un signe lorsqu'elle est agencée de façon rationnelle, et les sensations ne sont que les vecteurs de la rationalité. La « raison » est elle-même le principe et la fin du plaisir qu'elle se donne par le biais de la matière. Il a été montré partiellement pourquoi l'âme est poussée à s'investir dans la « nature » sensible : la « beauté » inhérente à la matière ordonnée est agencée selon le « nombre » et c'est de cette valeur mathématique que l'âme cherche à jouir. Il a donc aussi été montré – partiellement – pourquoi l'âme est habitée, le plus souvent inconsciemment, par le désir de s'unir à la « nature » divine : Dieu est l'Unité parfaite (« Unus ») et le Nombre en soi ; l'agencement que l'âme opère en ordonnant la matière n'est que le reflet de cette entité mathématique absolue qui constitue le référent ultime de l'acte raisonnable.

Enfin, la prosopopée aboutit directement au problème de l'immortalité, et indirectement à celui du « propre » de l'âme. La « raison » énonce les deux hypothèses du paragraphe 43 de manière à prouver son immortalité : « ausa est immortalem animam comprobare ». Mais par sa nature même, cette preuve de l'immortalité engendre un dilemme. Comment peut-elle être « verissimia » sans être la Vérité en soi ? Comment peut-elle être « harmonies » intelligibles (« numeri ») sans qu'elle ne soit aussi le « Nombre en soi » ? Comment concevoir un lien

²⁸¹ *De ordine* II, 17 : « Anima uero unde originem ducat quidue hic agat, quantum distet a deo, quid habeat proprium, quod alternat in utramque naturam, quatenus moriatur et quomodo immortalis probetur ».

d'altérité avec la Vérité qui ne remette pas en cause les fondements de son être même, et un lien d'identité qui n'implique pas d'identification à Dieu ? Telles sont les interrogations que ce dilemme soulève. En y répondant, l'âme résoudra de fait le problème du « *proprium* » ; elle définira l'être de l'âme; elle concevra la « distance qui la sépare de Dieu » : en comprenant son être propre comme purement relatif à son Principe. Augustin est ainsi parvenu à imposer à son lecteur la « question de l'âme ». Mais il ne s'arrête pas là. Les derniers développements du dialogue offrent au commentateur de vastes perspectives.

III.2.2.C. Perspectives (par. 44-58)

Dans le cadre global de l'unification par la pratique des Arts, l'« *ordo studiorum sapientiae* » suit l'« *ordo eruditionis* », qui vient d'être décrit au cours de la prosopopée. L'« *eruditio* » est une étape préliminaire qui doit permettre à l'âme d'opérer le retour en soi-même jusqu'au point où elle se découvre en tant qu'instance raisonnable. L'ordre de la sagesse, qui va être l'objet des derniers paragraphes de l'œuvre, doit permettre à l'âme de se connaître en tant qu'être relatif à Dieu (la « question sur l'âme »), et doit la mener à la connaissance effective de son Principe (la « question sur Dieu »). Nous entrons ici dans le domaine de la « philosophie » proprement dite, dont l'auteur n'évoque que partiellement et allusivement les modalités d'application. Le peu d'éléments permettant au lecteur de se faire une idée de cet « ordre de la sagesse » ont été réunis et commentés dans la partie précédente²⁸². Nous adopterons ici un point de vue différent. Il s'agira de montrer qu'au travers de ces quelques allusions, souvent problématique si l'on ne dépasse pas le cadre de ces quelques paragraphes, Augustin invite le lecteur à rassembler des éléments qu'il a fait intervenir tout au long la discussion, de manière à montrer la voie que l'âme devra suivre. C'est la raison pour laquelle nous avons intitulé notre dernier chapitre « perspectives ». Augustin se contente de laisser se profiler l'armature du vaste « *exercitatio animi* » qu'il mettra plus de vingt ans à mettre en forme.

III.2.2.C.1. La question de « la nature de l'unité »

Dans le paragraphe 47, que nous avons déjà commenté dans la partie précédente, Augustin évoque dans ses grandes lignes l'« ordre des études de la sagesse » :

Qu'il sache parfaitement ce qu'est l'unité dans les nombres et quelle portée elle a, non point encore dans cette Loi suprême et cet Ordre suprême de toutes choses, mais dans ce que nous pensons et faisons chaque jour en tout genre. Car ce savoir est recueilli désormais par la discipline même de la philosophie, et il n'y trouvera rien de plus que la question de la nature de l'unité, mais d'une manière beaucoup plus profonde et beaucoup plus divine. En effet, il y a deux questions, l'une sur l'âme, l'autre sur Dieu.

²⁸² Voir pp. 153-167.

[...] Tel est l'ordre des études de la sagesse, par lequel chacun devient capable de comprendre l'ordre des choses, c'est-à-dire de connaître les deux mondes et le Père lui-même de l'univers [...]²⁸³.

L'ordre de la sagesse, la philosophie proprement dite repose sur la compréhension de « la nature de l'unité » (« quid sit unum ») ; cette même unité qu'ont révélé les études préparatoire, et qui doit être saisie désormais à la fois en l'âme et en Dieu. Démarche « plus profonde » et « beaucoup plus divine » qu'elle ne l'a été jusque là, puisque ce ne sont plus ses actions mais sa nature même et celle de son Principe qui sont visées.

Augustin évoque le processus de compréhension de l'unité dans le paragraphe suivant :

Donc, en suivant cet ordre, l'âme, déjà livrée à la philosophie, se regarde d'abord elle-même, et, pour celle que la connaissance a déjà persuadée, soit que la raison est sienne, soit qu'elle est elle-même la raison, et que, dans la raison, ou bien rien n'est meilleur ni plus puissant que les nombres, ou bien rien d'autre que le nombre n'est la raison, cette âme, donc, se parle ainsi [...]²⁸⁴

Ce passage décrit le moment où elle va s'engager dans la pratique philosophique et doit par conséquent formuler les deux « questions » fondamentales qui viennent d'être évoquées au paragraphe précédent (47). Elle observe « l'ordre » et commence par s'interroger sur sa nature propre. Le dilemme du rapport au principe de l'activité rationnelle est formulé à nouveau, en des termes différents. Dire que la « raison » est « sienne » ou qu'elle est proprement raison revient à dire qu'elle est le nombre en soi, ou que le Nombre est le terme où elle doit parvenir pour s'unifier. Cette nouvelle formulation nous livre un axiome important pour la suite du processus de « retour » : la raison est le nombre, quelle que soit cette « raison », humaine ou divine. Augustin poursuit :

‘Moi, par un certain mouvement mien, intérieur et caché, je peux distinguer et lier les choses qui doivent être apprises, et cette force qui est mienne s'appelle raison’. Mais que faut-il diviser, sinon ce qui soit paraît un et ne l'est pas, soit n'est pas aussi un qu'on pourrait le penser ? De même, pourquoi faut-il lier quelque chose, sinon pour qu'il devienne un autant qu'il est possible ? Donc, et en distinguant et en liant, je veux l'un et j'aime l'un. Dans cette première opération, les choses étrangères sont écartées ; dans la seconde, les choses propres sont liées, dans l'un et l'autre cas pour que tout devienne parfaitement un. Pour que la pierre fût pierre, toutes ces parties et toute sa nature ont été solidarisées pour former une unité²⁸⁵.

²⁸³ *De ord.* II, 47 : « Tantum perfecte sciat, quid sit unum in numeris quantumque valeat nondum in illa summa Lege summoque Ordine rerum omnium, sed in his, quae cotidie passim sentimus atque agimus. Excipit enim hanc eruditionem iam ipsa philosophiae disciplina et in ea nihil plus inueniet, quam quid sit unum, sed longe altius longeque diuinius. Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo. [...] Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intellegendum ordinem rerum, id est ad dinoscendos duos mundos et ipsum parentem universitatis [...] ».

²⁸⁴ *De ord.* II, 48 : « hunc igitur ordinem tenens anima iam philosophiae tradita primo se ipsam inspicit et, cui iam illa eruditio persuasit aut suam aut se ipsam esse rationem, in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris aut nihil aliud quam numerum esse rationem, ita secum loquitur ».

²⁸⁵ Idem : « Ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere uel connectere et haec uis mea ratio uocatur. Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est aut certe non tam unum est quam putatur ? Item cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat, quantum potest ergo et in discernendo et in connectendo unum uolo et unum amo, sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum uolo. In illa parte uitantur aliena, in hac propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat. Lapis ut esset lapis,

Ces lignes sont le fruit de la réflexion de l'âme sur l'activité qu'elle a exercée jusque-là, à l'aide des disciplines préparatoires : elle a lié et distingué les connaissances acquises. A ce titre ce court développement doit être mis en parallèle avec le paragraphe 38 du second livre, dans lequel la « raison » définissait la dialectique. En tant que reine des disciplines, elle est une méthode d'investigation rationnelle pouvant être appliquée à toutes sortes d'objets ; en particulier à l'âme elle-même : « hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid uelit, quid ualeat » (II, 38). Dans la suite du paragraphe 48, Augustin multiplie les exemples en évoquant tour à tour la pierre, l'arbre, la maison, l'armée, et les amoureux. Tout est parce que tout tend vers l'unité. Mais ce sont des exemples préparant le lecteur à accepter l'idée que si toute chose est parce qu'elle entretient un rapport déterminé avec l'unité, il en est de même pour l'âme. Par la division et la connexion d'éléments distincts, l'âme peut comprendre ce qui fait la nature de sa propre unité. Elle comprendra ensuite, toujours par l'art de la division et de la mise en relation, ce qu'est l'unité en Dieu. Les deux « questions » trouveront ainsi une réponse.

III.2.2.C.2 Une solution par l'analogie trinitaire : l'image et son Modèle

Augustin nous donne un certain nombre d'éléments nous permettant de nous faire une idée plus précise, plus complète et moins théorique de cette compréhension de la nature de l'unité, en l'âme et en Dieu.

Nous avons vu qu'il fait intervenir dans les deux formulations trinitaires du dialogue des concepts qu'il avait utilisés dans la première partie pour évoquer l'ordre du monde : « universa » et « ratio ». Il faut ajouter les termes utilisés pour évoquer Dieu en dehors du cadre stricte de la formulation du Mystère et qui sont aussi utilisés pour expliquer l'« ordo mundi » : « unus, modus, ordo, numerus ». L'analogie ne se limite pas à l'utilisation de mêmes concepts. Nous avons vu que selon l'auteur, la Providence instaure un ordre dans l'univers principalement par la « distinctio » et la « congruentia », qui sont aussi à l'œuvre en Dieu²⁸⁶. Le tableau suivant rassemble les principaux termes utilisés pour évoquer Dieu. Nous avons regroupés ces termes en deux ensembles selon qu'ils permettent de comprendre en quoi Dieu est multiple, ou en quoi il est un, conformément aux deux principes qui régissent l'économie trinitaire : la « distinctio » et la « congruentia ». Ce tableau est structuré en deux ensembles, conformément au schéma victorinien dont nous avons pu relever les traces : le plan paternel, et le plan filial :

omnes eius partes omnique natura in unum solidata est ». Pour l'ensemble du paragraphe, nous suivons la traduction de S. Dupuy-Trudelle, que nous trouvons plus précise et moins ambiguë que celle de J. Doignon (E.A 4/2).

²⁸⁶ Voir pp. 237-238.

	Plan paternel	Esprit	- Plan filial - Verbe
Distinctio : II, 14	« Summus Modus »		
II, 16	« in eo maneat intellectus »		
II, 23	(Deus)		« Semper erat ordo apud Deum »
II, 26	Universarum Principium	ipsa ratio	Intellectus / universa
II, 44			Numerus ipusus
II, 51			Pulchritudine
Conguentia : I, 3	« Unus »		
I, 25	« ratione desuper omnia moderante »		

Tous ces termes sont également utilisés pour définir l'âme. Le meilleur d'elle-même est « intellect »²⁸⁷ ; elle tend naturellement vers l'unité²⁸⁸ ; son mouvement vital est « raison » ; ce mouvement opère par distinction et mise en relation d'éléments²⁸⁹, et tend à instaurer à la fois le « modus »²⁹⁰ et l'« unité »²⁹¹. L'« intelligence » est « beauté », « dimensions », « nombre ».

La parenté entre l'âme et Dieu n'est pas seulement formelle ou conceptuelle ; elle est aussi structurelle.

L'âme, qui jusque là limitait son domaine d'action au monde sensible, découvre en elle, au terme du mouvement dialectique, des « nombres divins et éternels » (II, 41). Ces nombres sont vrais, au sens plénier du termes (« uerissimas », II, 43). L'âme investit la sphère de l'esprit (« mens »), qui est « beauté », « figures », « dimensions », et surtout « nombres » intellectuels (II, 42). Cette dimension intellectuelle de l'âme, découverte par la dialectique, n'a pas surgi du néant. Qu'elle en ait conscience ou non, et cela même quand elle s'affaire à ordonner la matière, l'âme agit « selon la raison » (II, 43). La « raison » qu'est Dieu, bien sûr. Mais aussi la raison cachée, inhérente à l'âme elle-même et constituée logiquement de « figures » et de « dimensions ». L'âme a en elle un principe rationnel qui préside aussi intérieurement que secrètement à son activité. En effet, après avoir dressé la liste des questions dont la problématique de l'âme est constituée (II, 17), Augustin déclarait en manière de défi : « voyons jusqu'où peut progresser ce dynamisme caché en vous ». L'âme a donc en elle une potentialité secrète (« latens intentio ») dont le mouvement dialectique est en quelque sorte l'actualisation. La suite du développement amènera les interlocuteurs d'Augustin à révéler cette puissance, à lui donner corps en des raisonnements. Cette puissance cachée est par conséquent le principe de l'activité dialectique ; elle est « raison ». En un passage délicat, Augustin parle d'une « raison » en soi qu'ont en partage tous les hommes (« ipsa ratio

²⁸⁷ *De ord.* I, 31 : « Esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur ».

²⁸⁸ *De ord.* I, 3

²⁸⁹ *De ord.* II, 30 : « ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi et connectendi potens ».

²⁹⁰ *De ord.* II, 40

²⁹¹ *De ord.* II, 48

communis », II, 35) ; « raison » dont nous avons vu qu'elle pouvait être à la fois l'âme et Dieu. Si l'on part du principe qu'elle est humaine, ce que le texte autorise dans une certaine mesure, on doit dire que cette « raison » est le principe interne du mouvement raisonnable qui se déploie et se manifeste dans l'acte de communication : « quod in nobis est rationale, id est quod ratione utitur et rationabilia uel facit, uel sequitur ».

Il y a donc deux niveaux dans l'âme. Le premier, largement implicite, contient le principe latent de l'activité rationnel. Le second niveau est celui du mouvement raisonnable, de la raison en acte qui opère en divisant et en réunissant des éléments. Il est aussi le niveau de la conscience des « harmonies » intelligibles (« numeri ») que l'âme parvient à appréhender au terme du mouvement dialectique. Le second niveau est la manifestation du premier. Le processus de « retour en soi-même » opéré par la dialectique n'est rien d'autre qu'une conversion de l'âme vers elle-même ayant pour conséquence l'actualisation et la manifestation de sa nature implicite, qui est « raison ». Le principe raisonnable devient manifeste, et l'âme a sous les yeux ce qui était caché en elle. Son « bien intime », la marque de la Loi divine imprimée en elle, dont les caractères n'étaient pas lisible objectivement, préside cette fois clairement et distinctement à son activité.

On notera une importante différence dans l'utilisation des concepts. Lorsqu'il évoque le niveau implicite, Augustin parle de « ratio », et de « numeri » lorsqu'il évoque le niveau explicite. Mais en II, 48 il déclare : « la raison n'est rien d'autre que le nombre » (. Si la différence de terme permet de distinguer l'implicite de l'expicite, elle ne fonde pas de réelle différence ontologique, puisque la « raison » et le « nombre » ne sont pas « aure chose » (**« nihil aliud quam numerum esse rationem »**). En l'âme tout est « raison » ; mais la raison manifestée est seule « harmonies », « beauté », « intellect ». Si bien que l'on peut à notre avis voir à l'œuvre dans ce texte un double discours : d'un côté Augustin « distingue » et « distribue » plusieurs éléments différents (« distinguere », « distribuere »), de manière à envisager l'âme comme une être multiple, constitué de plusieurs niveaux ; d'autre part il évoque l'âme comme une substance unique en déclarant que la « raison » est le « nombre » ; ce faisant il procède à la « congruentia » et à la « connectio » des différents niveaux d'activité psychique. Dès la présentation de son projet pilosophique, Augustin envisage Dieu selon la méthode dialectique définie en II, 30 et II, 36.

Nous avons rassemblé tous les éléments que nous venons d'exposer dans le tableau suivant :

Structure de l'âme par la « distinctio » et la « distributio » : l'âme comme entité multiple

Connaissance implicite	Mouvement cognitif	Connaissance explicite / conscience
II, 17. Quousque progredi uestra latens possit intentio .	II, 30. Ratio est mentis motio quae discuntur, distinguendi et connectendi potens.	
II, 35. Namque illud, quod in nobis est rationale, id est quod ratione utitur et rationabilia uel facit uel sequitur, quia naturali quodam uinculo in eorum societate adstringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis	II, 35. Namque illud, quod in nobis est rationale, id est quod ratione utitur et rationabilia uel facit uel sequitur , quia naturali quodam uinculo in eorum societate adstringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis	I, 31. Esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuitur
		II, 41. Diuini et sempiterni numeri
		II, 42. Sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere et in pulchritudine figuras , in figuris dimensiones , in dimensionibus numeros [...] qualem intellegentia contineret. Longe deteriolem inuenit et nulla ex parte, quod uiderent oculi, cum eo, quod mens cerneret
II, 43. Itaque cum in rebus ipsis fallacibus ratione totum agere homines moliantur, quid sit ipsa ratio et qualis sit, nisi perpauci prorsus ignorant.		II, 43. his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quas in se ipsa cogitando atque uoluendo intuebatur uerissimas , in his autem
II, 50. Quae persequi nolo, ne, cum ordinem uos docere cupio, modum excedam, qui pater est ordinis.		

« Congruentia » / « connectio » : l'âme comme être unique:

De ordine II, 48 : « Hunc igitur ordinem tenens anima iam philosophiae tradita primo se ipsam inspicit et, cui iam illa eruditio persuasit aut suam aut **se ipsam esse rationem**, in **ratione** autem aut nihil esse melius et potentius **numeris** aut **nihil aliud quam numerum esse rationem** [...] ».

En Dieu comme en l'âme ce qui est engendré est identique à la source dont il naît ; et pour l'âme comme pour Dieu, le niveau explicite de l'être naît par un mouvement qui est, lui aussi, identique à ce principe. La source implicite de la connaissance est « raison en soi » ; le mouvement cognitif est « raison » ; le principe de toute action ordonné, devenu explicite, est « nombre », c'est-à-dire raison manifestée. Pour comprendre l'âme, comme pour comprendre Dieu, il faut « distinguer » deux niveaux dans l'être, unis par un mouvement. Mais il faut aussi « réunir » ces trois éléments, car l'âme, comme Dieu, est un être unique et une substance unique. C'est par la dialectique que la double « question » trouvera une réponse. Augustin a divisé « ce qui n'est pas aussi *un* qu'on pourrait le penser », en l'occurrence l'âme, tout en réunissant les parties qu'il s'efforce de distinguer, de manière à ce que l'être psychique soit compris comme étant « autant *un* qu'il est possible » (II, 48). La même démarche peut et doit être appliquée à la nature divine.

Une notion, curieusement absente de cette œuvre - comme du *De beata vita* - doit logiquement fonder la démarche de mise en relation de l'âme et de Dieu par l'analogie : la notion d'image. Elle n'intervient pas, et pourtant elle s'impose naturellement au sortir de la discussion, comme un outil privilégié permettant de résoudre la double problématique philosophique : le Mystère de la nature divine bien sûr, que Victorinus éclairait en définissant le Fils comme l'image du Père, mais aussi celui de la nature de l'âme dans son rapport à Dieu ; un rapport de Modèle à image. Puisque l'âme est faite à l'image de Dieu, on ne peut la connaître sans comprendre un tant soit peu son Modèle ; à l'inverse, le « philosophe » pourra progresser dans la compréhension du Mystère trinitaire en procédant à un « retour en soi-même ». Le Mystère de Dieu et l'énigme de l'âme sont indissociables ; ils s'éclairent mutuellement ; l'image en est la clef. Le maître du jeu se garde bien de nous la donner. Mais la voie menant droit aux analogies du *De Trinitate* est à notre avis toute tracée. Il ne manque ici qu'un mot.

L'analyse des formulations trinitaires contenues dans ces dialogues nous a permis de prendre conscience de deux choses, fondamentales selon nous pour la compréhension du dessein d'Augustin.

La première est l'influence victorinienne. On peut parler ici d'une influence directe, d'autant plus reconnaissable que le schéma en double dyade n'est pas fréquent dans la tradition chrétienne. Il n'est pas besoin de chercher des points de contact directs avec les *Ennéades*, au risque d'aboutir au constat de la maladresse de la part d'Augustin, incapable – on le comprendrait – de concilier en si peu de mots et en si peu de temps l'ontologie des *Ennéades* avec les exigences du dogme nicéen, sans générer l'ambiguïté et l'obscurité. Victorinus avait passé une partie de sa vie à opérer avant lui ce travail de synthèse, reprenant à son compte et dénaturant l'ontologie plotinienne et porphyrienne pour bâtir un discours destiné à défendre le dogme de Nicée. Le jeune Augustin ne s'est probablement pas lancé lui-même dans ce type de démarche, qui nécessitait du temps, et une connaissance approfondie de l'œuvre des maîtres de l'Ecole. Il a bénéficié du travail de Victorinus, et l'on peut dire que la

prise en compte de l'arrière plan victorinien permet de mesurer toute la cohérence de son propos.

Le second élément à relever est le caractère obscur, énigmatique de ces formulations. Il n'y pas ici de volonté d'expliquer le Mystère trinitaire. La fonction de ces formulations est d'une tout autre nature. Augustin choisit à dessein dans chaque dialogue des concepts bien spécifiques, de manière à penser Dieu dans les termes mêmes qu'il va utiliser pour fonder son discours sur l'âme, ou sur le monde, donnant de fait à son lecteur des éléments qui lui permettent déjà de deviner quelles sont les modalités de l'activité dialectique. Certes, Augustin donne clairement bon nombre d'éléments en décrivant le cycle des disciplines ; mais il ne dit pas l'essentiel ouvertement, et explicitement. L'essentiel de la pratique dialectique réside dans l'analogie, à laquelle il procède déjà dans le *De ordine* et le *De beata vita*, proposant à ses lecteurs une singulière démonstration, qui s'apparente déjà à un exercice spirituel. Après avoir longuement et laborieusement commenté ces deux textes, on peut dire que l'« ordre du cœur » y est à l'œuvre. Dans le *De beata vita*, il ne cesse de montrer que l'homme, en plus de l'âme et du corps, a besoin d'un autre élément qui le rende parfait : Dieu. Dans le second livre du *De ordine*, Augustin ne cesse de pousser l'esprit du lecteur à concevoir l'âme comme un être relatif, dépendant d'une « raison » universelle qui n'est pas elle à chaque « degré » de son activité. N'est-ce pas là procéder « à la digression sur chaque point qui a rapport à la Fin pour la montrer toujours »²⁹² ?

²⁹² Pascal, *Pensées*, frag. 298

CONCLUSION

A. Bilan

Platon avait tracé une équation identitaire problématique en ce qu'elle posait l'âme comme un être individué, irréductible au reste du Réel, mais modelée par l'univers qu'elle se donne à connaître. A la fois différente du sensible et accordée à l'Intelligible par la pensée, elle apparaît dans son œuvre comme une réalité intermédiaire dont l'équilibre ontologique dépend de la relation complexe d'identité et d'altérité qu'elle doit tisser avec le monde des Idées. Au plan identitaire, déjà, cette équation posait problème : Platon donne l'impression de nous faire part d'un état de fait, sans expliquer comment une telle alchimie est viable pour une forme d'être partagée entre deux mondes qui ne sont pas tout à fait les siens, si l'on entend par « siens » des univers dont elle ferait partie intégrante par son être même. Comment situer l'âme dans un univers partagé entre le monde de l'Etre et celui de l'image, ou du vraisemblable ? Platon n'a pas apporté de réponse à un problème qu'il n'a même, semble-t-il, jamais posé. Et pourtant il se pose. Plotin n'a pas manqué de soulever clairement et explicitement le problème du statut ontologique de la *psyché*, qu'il n'a pas hésité à définir comme l'image de l'Etre. Ce faisant, il soulevait un paradoxe, qu'il présentait lui-même comme rédhibitoire et qui justifiait le phénomène d'élargissement de la conscience à la sphère de l'Intelligible. La singularité de la pensée de Plotin est liée, selon nous, à la réponse qu'il a tenté d'apporter au paradoxe de l'être en soi-même, inhérent à l'exemplarisme platonicien. Une solution dont Porphyre s'est fait l'héritier, mais que refusait Jamblique, montrant par sa réaction qu'elle ne faisait pas l'unanimité au sein de ce que nous appelons la tradition néoplatonicienne.

Le jeune Augustin n'a donc pas hérité d'une tradition univoque. En inscrivant sa démarche dans le cadre des réflexions platonicienne et plotinienne, il héritait, dans l'absolu, d'un problème, inhérent à la pensée de Platon, et d'une solution radicale – celle de Plotin - impliquant beaucoup, puisqu'elle ouvrait au « soi » le champ de l'Etre. Augustin n'avait certainement pas conscience de la véritable portée de ce qu'il faut appeler le plotinisme lorsqu'il faisait l'apologie du philosophe alexandrin. Les textes montrent qu'il en reste au schéma platonicien originel. On ne trouve dans ses premiers dialogues aucune trace manifeste du processus d'élargissement de la conscience à des niveaux ontologiques supérieurs à la *psukhé*, mais au contraire un schéma limitant de façon très nette le domaine du moi à l'âme. Il est à notre avis difficile d'imaginer qu'Augustin ait eu connaissance de cette solution, tant il insiste sur la nécessité pour l'âme d'être une forme d'être individué, conforme à la Sagesse divine mais distincte de Dieu au plan ontologique. Aussi le paradoxe de l'être en soi-même apparaît-il dans ses premiers textes avec une singulière acuité ; et ce d'autant plus que sa lecture partielle des *Ennéades* a probablement amené Augustin à intégrer la conception plotinienne de l'*Eros*, qui, dans l'esprit de l'Alexandrin, rendait le statut de la *psukhé* plus précaire encore en en faisant l'image de son Principe.

Singulier hasard ou troublante lucidité de la part d'un catéchumène de trente-trois ans ? L'auteur du *De ordine* allait justement faire de la question du « propre » de l'âme la problématique fondamentale de la « philosophie », situant de fait le paradoxe de l'être en soi-même au cœur de l'activité dialectique.

Augustin concevait la plénitude de l'âme comme la résultante d'un processus d'objectivation du Principe et de prise de conscience de soi en tant qu'être singulier ; à l'inverse, il pensait l'aliénation comme un phénomène d'identification à Dieu entraînant la privation du fondement « intime » de l'être de l'âme, et la volonté d'élargissement du domaine du moi à la totalité des objets sensibles. Augustin se montrait en cela fidèle pour l'essentiel à Platon dont il prolongeait considérablement le schéma, en faisant clairement d'une polarisation identitaire fondée en soi-même et en Dieu la condition d'une ipséité viable, et de l'absence de véritable polarisation la cause de l'aliénation et de l'indigence. Un tel schéma est déjà intégré dans une réflexion chrétienne, dans la mesure où un tel degré d'aliénation ne laisse d'autre moyen, pour le rétablissement de la polarisation identitaire, que la manifestation du Principe dans le seul univers auquel l'âme déchue a désormais accès : le monde sensible.

C'est à cette conception déjà cohérente du fait psychique que l'on doit à notre avis l'unité et le sens du projet philosophique du *De ordine*. Augustin a placé la question de la nature de Dieu et celle du « propre » de l'âme au cœur de la pratique philosophique, parce que la résolution de ces deux questions doit permettre le rétablissement de la double polarisation identitaire de l'« anima ». Marqué à la fois par les pratiques de l'Ecole, et par la foi nouvelle d'Augustin, à laquelle est subordonnée sans ambiguïté toute la tradition philosophique, ce projet fait de la « philosophia » un véritable exercice spirituel, intégrant de fait en amont la pratique religieuse traditionnelle, et devenant sans contradiction – aux yeux d'Augustin – la plus haute forme d'activité religieuse. Augustin est probablement en cela le représentant privilégié d'une longue tradition d'éclectisme philosophique remontant au moins à Clément d'Alexandrie.

Mais l'unité, la richesse et la véritable portée de cette philosophie naissante n'est saisissable que par une analyse globale du *De ordine* et de *De beata vita*. Ces œuvres sont déjà des exercices spirituels, conçus pour imposer la nécessité de la pratique philosophique ; des exercices qui donnent déjà d'importants éléments de réponse aux deux questions fondamentales sur l'âme et Dieu.

Considérés avec toute l'attention qu'ils méritent, ces textes montrent d'abord qu'Augustin avait intégré les réflexions théologiques du temps, par l'intermédiaire de l'un des penseurs les plus marquants du siècle : Marius Victorinus. Victorinus, qui avait donné une importance fondamentale à la notion d'image et avait utilisé l'analogie de l'âme pour tenter d'expliquer le Mystère de l'unité divine. Augustin a suivi cette voie, dès ses tout premiers textes, avec une maîtrise étonnante. Si la notion d'image n'apparaît pas explicitement dans la première équation identitaire qu'il nous ait laissé, c'est qu'en elle réside en grande partie la solution au problème posé par Augustin en manière de défi. Avec un art consommé de l'allusion et de l'équivoque, il expose son programme philosophique en poussant déjà l'esprit de son lecteur à se penser soi-même comme une entité intelligible, une image vivant de son contact avec le

Modèle de tout être. Le *De beata vita* et le *De ordine* nous apportent la démonstration de la maturité intellectuelle et de la maîtrise dialectique d'un penseur qui renouvelle déjà le discours anthropologique et théologique, en faisant du monde et surtout de Dieu de singuliers miroirs en lesquels l'esprit doit chercher à se voir pour se construire. On peut dire, malgré l'absence de la notion d'image, s'expliquant par la finalité particulière de ces oeuvres, que nous assistons ici à l'émergence de la philosophie de l'image, telle que nous l'avons définie dans l'introduction : c'est une pensée, une méthode d'investigation ayant pour but la restauration de l'image de Dieu en l'âme, et qui à cette fin, tend à mettre l'âme en relation avec son principe, par l'analogie, en suscitant la connaissance de soi en tant qu'image de Dieu. La « philosophia », « amour de la Sagesse », devenant ainsi un « culte de Dieu ».

Nous nous étions fixé un certain nombre d'objectifs précis en ouvrant ce travail. Nous souhaitions vérifier le point de vue pascalien de manière à déceler dans les premiers dialogues d'Augustin une logique latente qui nous permette de prendre la mesure des implications d'une pensée sur l'âme dans son rapport à Dieu. Nous souhaitions pour cela :

- montrer que le Dieu du *De ordine* est déjà celui du *De Trinitate* ; le Dieu de Nicée, le Dieu Trinitaire.

C'est chose faite : nous avons pu reconstituer une théologie trinitaire fortement marquée par la réflexion victorinienne sur le Mystère. Il s'agit de bien plus que d'une influence parmi d'autres. On peut dire que la cohérence de ses premières formulations trinitaires est impossible à saisir sans la prise en compte du schéma en double dyade qui sous-tend l'*Adversus Arium* ; un schéma singulier dans l'histoire de la pensée chrétienne, qui témoigne de la spécificité du milieu intellectuel – chrétien – dans lequel Augustin a été formé.

- Nous voulions montrer que dans les premiers dialogues le rapport de l'âme à Dieu est pensé dans les mêmes termes que dans le *De Trinitate* : l'âme est image de son Principe ; elle n'est pas un être en soi, mais une entité relative à un Principe qui n'est pas elle.

Nous pensons que cet objectif est également atteint, dans la mesure où nous avons pu montrer que tous les éléments nécessaires à l'établissement d'une telle relation sont bien présents dans ces textes.

- Nous voulions montrer que le rapport de ce projet à la « philosophie » néoplatonicienne est le même, dans ses grandes lignes, et pour l'essentiel, que dans les grands textes de la maturité : elle ne détermine en aucun cas ce qu'il faut « croire » mais reste un outil subordonné à l'intelligence des Mystères.

Au-delà des déclarations de principe - sans ambiguïté - nous avons pu constater que l'auteur du *De ordine* propose une démarche proprement chrétienne, par ses postulats de départ (le péché et la chute, la nature du Principe, la relation de l'âme à Dieu comme une relation d'image à Modèle), par le but poursuivi (le rétablissement de

l'âme dans sa condition d'image) et par les moyens qu'elle se donne pour y parvenir (la grâce du Christ, les Mystères comme fondements de la réflexion dialectique).

- Enfin, nous voulions montrer que le projet du *De ordine* est régi par l'« ordre du cœur » : il tend à mettre en place un « exercice » pratique ayant pour but la restauration du lien explicite entre l'âme et son Principe.

Nous pensons l'avoir montré doublement. D'abord par l'analyse synthétique des textes dans lesquels Augustin expose son projet. Mais nous l'avons surtout montré en tentant de reconstituer le mouvement du *De ordine* et du *De beata vita*. Ces textes sont déjà des exercices spirituels, par lesquels l'auteur impose la nécessité de la pratique philosophique tout en commençant déjà à faire de la philosophie. On serait tenté de dire qu'Augustin a bel et bien réussi cette gageure; ces textes sont, pour celui qui garde à l'esprit les règles du jeu, d'une certaine efficacité. Mais un tel procédé, générateur d'ambiguïtés, offre bien des possibilités de se perdre ; et ce d'autant plus qu'il faudra attendre près de trente années pour que la pleine réalisation de ce projet voie le jour.

A l'heure du bilan, on peut dire que le point de vue pascalien était fondé, et qu'il permet de lever les « contradictions » inhérentes – en apparence – à l'œuvre d'Augustin, considérée comme un tout. Mais il nous a surtout permis de comprendre *autrement* ces textes en tentant d'en restituer le mouvement, l'intentionnalité et la finalité. Toute œuvre gagne à ce genre de restitution ; à plus forte raison celle d'Augustin, et à plus forte raison encore ses premiers textes. Replacé dans le cadre qu'elle se donne pour s'exprimer, la pensée d'Augustin apparaît comme l'expression singulière d'une tradition plusieurs fois séculaire.

Augustin est en effet pour nous l'un des plus précieux témoins d'une tradition remontant au moins à Clément d'Alexandrie. N'est-il pas en effet le seul penseur chrétien, avec Clément, à proposer avec un tel luxe de précision une pratique philosophique faisant largement appel à l'antique tradition dialectique ? Si bon nombre d'auteurs ont pu faire appel à la dialectique pour tenter d'éclaircir le Mystère de la nature divine – on pense à Victorinus bien sûr, mais aussi à Grégoire de Nazianze – Clément et Augustin sont à notre connaissance les seuls à avoir conçu, systématisé un tel exercice spirituel. Et l'on peut dire qu'Augustin sera le seul à en proposer une application pratique ; ou du moins, ce qui est plus juste, on peut dire que le *De Trinitate* constitue pour nous le seul témoignage de l'application concrète d'un tel projet.

Aucun élément disposé par Augustin ne semble véritablement nouveau. Que ce soit par sa finalité ou par la conception du fait psychique qui le fonde, l'exercice dialectique apparaît comme l'expression d'une tradition ancienne. Mais il reste que la pensée augustinienne de l'âme dans son rapport au Principe conserve une certaine part de singularité. Par le vocabulaire et l'agencement des concepts, en systématisant la question de l'âme et en lui donnant une telle importance dans l'ordre des études, Augustin présente avec une évidence à notre avis inédite le processus d'unification comme l'émergence d'une forme d'être individué. Faut-il pour autant parler de « naissance du moi moderne », de « constitution du sujet », de « pensée augustinienne du cogito » ou de « philosophie du sujet » ? De tels

rapprochements peuvent sembler s'imposer, dès les premiers textes, à la lecture de certains passages, dans lesquels les antiques concepts de « modus » et d'« être en soi-même » prennent de singulières résonances.

Pourtant les développements sur l'âme n'ont aucune autonomie dans la réflexion globale menée par le « philosophe ». La « question sur l'âme » et la « question sur Dieu » sont inséparables, au point qu'il est à notre avis plus que discutable d'envisager la première sans la seconde. Il y a bien une réflexion sur l'âme, mais c'est – déjà en 386 – une pensée du « sujet » au sens antique du terme (« subjectum »), c'est-à-dire une pensée de l'âme comme être subordonné à Dieu, et compréhensible uniquement dans la perspective de ce lien fondamental. D'autre part, la seule résolution de la question du « propre », et plus largement la connaissance de soi, n'est pas constitutive du « sujet » ; la « plénitude », et plus encore, le « modus », l'ipséité, sont le fruit de la « contemplation » directe de Dieu. « Cogito Deum, ergo sum » ; tel pourrait être, selon nous, résumée en une formule lapidaire, la pensée augustinienne du « cogito ».

Peut-être n'est-il pas inutile d'évoquer ici en quelques pages le chemin parcouru par Augustin dans les années qui ont suivi. Les premiers dialogues sont en effet trop allusifs pour fonder à eux seuls un avis quant à la spécificité de sa conception du fait psychique. Cette brève évocation sera pour nous l'occasion de trouver confirmation de notre lecture, et d'achever le présent travail en évoquant brièvement les perspectives offertes par notre analyse.

B. Perspectives

Certes, Augustin avait, au moment où il rédigeait son *De ordine*, cherché une réponse concrète à la « question sur l'âme » en rédigeant les *Soliloques*, et quelques temps après les *De immortalitate animae* et le *De quantitate animae*. Il avait centré ses efforts sur la question de l'âme, au détriment, semble-t-il, de la question sur Dieu. Mais les premières lignes des *Soliloques* étaient révélatrices d'un dessein particulier; Augustin ouvrait la réflexion par ces mots :

Depuis longtemps je roulais mille pensées diverses ; oui, depuis bien des jours, je me cherchais ardemment moi-même, je cherchais mon bien, et le mal à éviter, quand soudain j'entendis une voix, était-ce moi-même ? Était-ce une voix étrangère ? Et venait-elle du dedans ou du dehors ? Je ne sais, et c'est justement à le démêler que tend tout mon effort¹.

Cette voix est la « raison » (« ratio »), dont Augustin veut déterminer la nature. Le principe de l'activité rationnelle est-il inhérent à l'âme ou extérieur à l'âme ? Autrement dit, cette

¹ *Sol.* I, 1 : « Uolenti mihi multa ac uaria me cum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidue mali euitandum esset; ait mihi subito, siue ego ipse, siue alius quis extrinsecus, siue intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molio ». Trad. P. de Labriolle, B-A V, p. 25.

« voix » est-elle encore humaine ou déjà divine ? C'est toute la question du rapport de l'âme à la Vérité en soi qui est ici posée, en des termes rappelant le fameux démon de Socrate. Cette ouverture donnait d'emblée à la réflexion ce que Husserl nommera une « orientation transcendante ». Ce n'est pas l'âme en soi, mais l'âme dans son rapport à Dieu qui est l'objet du discours. On sait déjà, dès l'ouverture, que la réflexion aboutira à la connaissance de soi en tant qu'être relatif à la Raison en soi. Cette orientation transcendante est commune à tous les dialogues qui suivront (*De immortalitate animae*, *De quantitate animae*, *De musica*, *De magistro*).

Les dialogues philosophiques rédigés après le *De ordine* seront donc l'application partielle du programme fixé dès l'origine. Seule la « question sur l'âme » y est posée. Il faudra attendre quelques années encore avant de voir Augustin parvenir à son but et poser de front les deux « questions ».

Le *De Trinitate* n'a pas été conçu sans qu'Augustin ne se soit donné au préalable les moyens d'approfondir, de clarifier et de légitimer le schéma identitaire qu'il avait à l'esprit depuis Cassiciacum. La « nature spirituelle » sera, à peu près à elle seule, l'objet d'une réflexion intense, étendue sur plus d'une centaine de paragraphes, dans le grand commentaire de la Genèse en douze livres. A peu près contemporain de la première partie du *De Trinitate* (400-405) les cinq premiers livres du *De genesi ad litteram* représenteront à notre avis la pièce maîtresse dans le « progrès » réalisé par Augustin en trente ans.

N'est-il pas étonnant de voir l'évêque d'Hippone, dont l'objectif est initialement de commenter le récit de la Création, consacrer près de cinq livres, soit à peu de choses près la première moitié de l'ouvrage, à la création et à la constitution de la « nature spirituelle » ? Nous ne parlons pas ici de l'âme humaine, objet des derniers livres, mais de la « lumière » du récit biblique, évoquée au « premier jour », avant la création de l'homme, et qu'Augustin identifie à l'ange. On peut légitimement soupçonner l'auteur de s'être donné les moyens de tracer un modèle aux contours précis, un modèle idéal, exemplaire, permettant à terme de mieux comprendre le fonctionnement de toute nature spirituelle, même déchue. Quoi qu'il en soit ce modèle existe de fait, et apporte des éléments nouveaux ; l'équation qui apparaissait en filigrane dans les premiers textes nous revient éclaircie, développée, à la fois plus complexe et plus évidente à saisir dans toute sa singularité. Mais citons le texte. Le lecteur nous pardonnera de lui infliger une ultime et difficile lecture.

Augustin en arrive à évoquer l'une des difficultés majeures du récit de la Genèse : l'évocation de la « lumière » au premier jour, avant la création des « luminaires », et l'alternance du cycle « jour, soir, matin ». Il propose alors une solution :

Mais avant la création du ciel appelé firmament dans lequel furent également créés les luminaires, nous ne voyons pas par quel cheminement circulaire ou par quel jeu de progrès et de retrait une lumière corporelle aurait pu produire le jour et la nuit. Il nous semble dès lors que nous ne devons pas laisser la question en suspens sans proposer notre propre hypothèse.

Supposons que cette lumière primitivement créée ne soit pas corporelle, mais spirituelle : de même qu'elle a succédé aux ténèbres, en ce sens que, à partir d'un stade où elle était encore informe, elle a été formée par conversion vers son Créateur, de même le matin succède au soir, lorsqu'après s'être connue en sa nature propre par

laquelle elle n'est pas ce que Dieu est, elle se rapporte, pour la glorifier, à cette lumière qu'est Dieu lui-même dont la contemplation la fait accéder à sa forme. Et parce que les autres créatures, qui lui sont inférieures, ne sont produites sans que cette lumière (spirituelle) en ait connaissance, ce même jour est chaque fois répété : par sa répétition sont produits autant de jours qu'il y a de différents genres de créatures, dont la perfection du nombre six doit marquer l'achèvement. Le soir du premier jour serait la connaissance que cette lumière prend aussi d'elle-même, en tant qu'elle n'est pas ce que Dieu est; le matin, qui suit le soir et qui achève le premier jour pour inaugurer le second, serait le moment où la créature spirituelle se tourne vers le Créateur pour rapporter à Sa gloire son être de créature et prendre connaissance, dans le Verbe de Dieu, de la créature qui vient après elle, c'est-à-dire du firmament².

Nous n'avons pas la prétention d'expliquer ici en quelques mots l'un des textes les plus difficiles du corpus augustinien. Nous souhaiterions simplement souligner que le processus décrit dans ces lignes est comparable à celui évoqué brièvement et parfois allusivement dans les premiers textes.

Il s'agit d'un processus en trois phases, symbolisées d'après Augustin par l'alternance du « jour », du « soir » et du « matin ». La phase diurnale est la création de ce qu'Augustin nomme ailleurs la « matière spirituelle » informe³. Le terme n'est pas alors à comprendre au sens de matière sensible, mais dans celui de matière première, ou plutôt d'état originel à partir duquel l'esprit angélique va se déterminer, se développer et se constituer comme être pensant. En tant que nature spirituelle, qui se définit essentiellement comme une entité destinée à générer de la connaissance, l'informité est pour l'ange l'absence de connaissance *déterminée* ; ce n'est pas une absence totale de connaissance. A la fin du quatrième livre, l'auteur précisera sa pensée en évoquant à nouveau la phase initiale : « sitôt prononcée la Parole créatrice, la lumière fut faite et la lumière créée s'attacha à la lumière créatrice, la voyant et se voyant en elle, c'est-à-dire voyant la Raison qui est à l'origine de son être »⁴. L'ange naît dans la vision de la Sagesse divine, et plus précisément, dans la vision de ce qui, en Dieu, est à l'origine de son être : la « raison » ou l'Idée de la nature spirituelle. L'ange naît dans la vision de son Modèle ontologique. Mais c'est une vision non différenciée, non objectivée ; il s'identifie à son Modèle au point que l'on peut dire en une même phrase, comme le fait Augustin : « uidens illam et se in illa, id est Rationem, qua facta est ». Cette absence de vision objectivée

²De *genesis ad litteram* IV, 39 : « Sed quoniam lux corporalis, antequam fieret caelum, quod firmamentum uocatur, in quo etiam luminaria facta sunt, quo circuitu uel quo processu et recessu uices diei et noctis exhibere potuerit, non inuenimus, istam quaestionem relinquere non debemus sine aliqua nostrae prolatione sententiae, ut, si lux illa, quae primitus creata est non corporalis sed spiritalis est, sicut post tenebras facta est, ubi intellegitur a sua quadam informitate ad creatorem conuersa atque formata, ita et post uesperam fiat mane, cum post cognitionem suae propriae naturae, qua non est quod deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse deus est, cuius contemplatione formatur. Et quia ceterae creaturae, quae infra ipsam fiunt, sine cognitione eius non fiunt, propterea nimirum idem dies ubique repetitur, ut eius repetitione fiant tot dies, quotiens distinguuntur rerum genera creaturarum, perfectione senarii numeri terminanda: ut uespera primi diei sit etiam sui cognitio non se esse, quod deus est, mane autem post hanc uesperam, quo concluditur dies unus et inchoatur secundus, conuersio sit eius, qua id, quod creata est, ad laudem referat creatoris et percipiat de uerbo dei cognitionem creaturae, quae post ipsam fit, hoc est firmamenti ». Traduction P. Agaësse / A. Solignac, E-A 48, pp. 333-335.

³De *genesis ad litteram* I, 9. L'idée de « matière spirituelle » était déjà émise par Plotin dans son traité *Sur les deux matières* (Enn. II, 4)

⁴De *genesis ad litteram*, IV, 50 : « sed continuo post uerbum Dei facta est lux adhaesit que creanti luci lux creata, uidens illam et se in illa, id est rationem, qua facta est ».

et de conscience de soi en tant qu'être distinct de son Principe est un état mortel. Evoquant la « matière informe » au premier livre, Augustin déclarait en effet : « dissemblable de ce qui est originairement et souverainement, la matière, par une sorte d'informité, tend au néant »⁵ ; axiome valable pour les deux matières, tant corporelle que spirituelle.

La seconde phase de la naissance de l'ange est la connaissance « vespérale ». La conscience de soi émerge dans l'esprit, qui « prend connaissance de lui-même en tant qu'il n'est pas ce que Dieu est » (« non se esse quod Deus est », *De genesi* IV, 39). Augustin dira plus loin : « [la créature spirituelle] se vit aussi elle-même en elle-même, c'est-à-dire avec la distance qui sépare celui qui est créé de celui qui crée » : « vidit etiam se in se, id est distante, quod factum est, ab eo, qui fecit » (*De genesi* IV, 50). Cette phase correspond au dédoublement du pôle identitaire de l'esprit : à la vision du Modèle ontologique succède la vision de l'image, ou plutôt, à ce stade, du reflet que l'ange est lui-même. Un dédoublement indispensable à l'émergence d'un être individué : « cette (seconde) connaissance était nécessaire pour permettre à la créature de se distinguer du Créateur, en se voyant en elle-même autrement qu'en Lui »⁶. L'alternance jour / soir est une succession sans annulation, puisque selon Augustin les phases de la connaissance angélique sont atemporelles et simultanées, bien qu'étant régies selon un ordre causal permettant de restituer un enchaînement⁷. Si bien que l'ange a désormais deux objets de vision : lui-même, et sa Raison. De ce dédoublement de la vision naît la prise de conscience de soi en tant qu'entité distincte de son Modèle ontologique. Une distinction allant jusqu'à la « distance » : car l'ange, toujours informe à ce stade du processus, n'est pas encore l'imitation parfaite de la sagesse divine ; il se découvre comme le pâle reflet de son Modèle, dissemblable à lui par son informité.

Le constat de la dissemblance entre ce que l'on est « en soi », c'est-à-dire un être tendant au néant, une lumière déclinante, vespérale, n'ayant pas en elle de principe illuminant, entraîne la naissance d'un mouvement de « charité », désir de s'unir à son Modèle pour demeurer dans l'être⁸. L'ange devient formé, sage, à l'image de la Sagesse divine, à laquelle il doit demeurer constamment uni par la « louange » qu'il opère en référant son être propre à la « gloire » de son Principe. Le cycle peut se poursuivre, et l'ange peut embrasser par la connaissance l'ensemble de la création sans s'y perdre, parce qu'il reste en lien direct avec son Modèle en demeurant fixé dans la contemplation de la Sagesse divine.

Ce schéma identitaire est comparable à celui que nous avons reconstitué à partir des premiers textes. Mais il témoigne d'un progrès notable, à défaut d'être le signe manifeste d'une hypothétique évolution. Ce progrès ne tient pas vraiment dans le fait que la formation de la « nature spirituelle » soit présentée ici clairement comme un processus de différenciation par la conscience de soi et la connaissance objectivée du Principe ; on pouvait déjà le déduire des premiers textes. Augustin, qui tenait à cette interprétation pour le moins étonnante du récit

⁵ *De genesi ad litteram*. I, 9 : « [...] cum dissimilis ab eo, quod summe ac primitus est, informitate quadam tendit ad nihilum [...] »

⁶ *De genesi ad litteram*. IV, 50 : « [...] quia necessaria erat et ista cognitio, qua distingueretur a creatore creatura aliter in se ipsa cognita quam in illo ».

⁷ Cf. *De genesi ad litteram* IV, 46-54

⁸ *De genesi ad litteram*. IV, 49 : « Mens uero angelica pura caritate inhaerens Uerbo Dei ».

de la Genèse, au point de la présenter comme une lecture « ad litteram », et non allégorique⁹, est parvenu à faire ce que Victorinus n'avait pas fait avant lui : intégrer le schéma traditionnel de la conversion et de la formation dans le récit biblique. Ce faisant, il dépasse jusqu'au principe qu'il s'était fixé dans le *De ordine*. Augustin déclarait en effet vouloir soumettre la réflexion sur Dieu à l'autorité des « mystères » que sont les Ecritures ; il parvient ici à y soumettre entièrement la réflexion sur l'âme, en coulant son schéma dans le moule du récit biblique. De cette confrontation douloureuse - le caractère aporétique du traité en témoigne - est né un schéma dont l'ampleur et surtout la valeur exemplaire est nouvelle dans son œuvre. Bien mieux que « les âmes saintes et bienheureuses » du *De musica*, évoquée en un seul paragraphe¹⁰, l'ange du *De genesi* est l'archétype de toute créature, le modèle de l'âme humaine ; il permet de mieux comprendre la relation que l'âme doit entretenir avec elle-même, avec son Principe et avec le reste du monde. Il permet aussi de mieux situer l'âme déchue : elle vit dans un état d'indifférenciation comparable à la lumière nébuleuse du « jour » primordial.

Le schéma de la formation de l'ange permet de mesurer la spécificité de la pensée d'Augustin, bien mieux que ne le permettaient les dialogues et bien mieux, surtout, que ne le permettront les *Confessions*. Comment définir un être qui se constitue, certes par la conscience de soi en tant qu'entité spécifique, mais surtout par la relation qu'il entretient avec son Idée, son Modèle en Dieu ? Augustin eut ces mots, révélateurs selon nous du caractère singulier de sa pensée :

Si la créature angélique se tournait, fut-ce vers elle-même, et se complaisait davantage en soi qu'en celui dont la participation la béatifie, l'enflure de l'orgueil la ferait déchoir, comme il est arrivé au diable [...] Ainsi donc les anges, tout en connaissant la créature dans cette créature même, préfère à ce savoir, par élection et par dilection, le savoir qu'ils en ont dans la Vérité par qui tout a été fait et dont ils deviennent participants : voilà pourquoi au cours de ces six jours il n'est pas parlé de nuit, mais après un soir et un matin, du jour un. [...] Bien que ces jours eussent leur nuit, cependant il n'est pas fait mention de nuit dans le récit. Car c'est bien alors que la nuit appartient au jour, non le jour à la nuit, quand ces sublimes anges réfèrent le savoir qu'ils ont de la créature, connue dans la créature même, à l'honneur et à l'amour de celui en qui ils contemplent les raisons éternelles d'après lesquelles elles ont été faites. En vertu de cette contemplation parfaitement unanime, ils sont le jour unique que Dieu a fait, auquel l'Eglise elle aussi sera rendue participante, une fois achevé le pèlerinage qu'elle accomplit ici-bas, en sorte que, nous aussi, nous exultions et nous réjouissions en lui (*Ps. CXVII, 24*)¹¹.

⁹ *De genesi ad litteram*. IV, 45 : « Qu'on ne se méprenne pas cependant sur ce que j'ai dit de la lumière spirituelle, de ce jour créé dans la créature spirituelle et angélique [...] qu'on ne croit donc pas que tout que tout cela ne doive pas s'entendre au sens propre, mais comme en un sens figuré et allégorique [...]. Si quelqu'un refuse l'explication que, selon nos faibles forces, nous avons pu ou subodorer ou imaginer, et si, pour expliquer la succession de ces jours, il se met en quête d'une autre interprétation, susceptible de donner une meilleure intelligence de ce récit de la création, non pas au sens prophétique et figuré, mais au sens propre, qu'il cherche, et Dieu aidant, qu'il trouve ».

¹⁰ *De musica* VI, 56. Voir p. 113 et suivantes.

¹¹ *De genesi ad litteram*. IV, 42 : « Nam si uel ad se ipsam natura angelica conuerteretur se que amplius delectaretur quam illo, cuius participatione beata est, intumescens superbia caderet, sicut diabolus [...]. 43. Quia ergo angeli creaturam in ea ipsa creatura sic sciunt, ut ei scientiae electione ac dilectione praeponant, quod eam sciunt in ueritate, per quam facta sunt omnia, participes eius effecti, ideo per omnes sex dies non nominatur nox,

Augustin propose un curieux processus en guise d'archétype, sorte de narcissisme inversé, mettant en scène un reflet, vivant de la relation d'amour qu'il entretient avec son Modèle ; préférant toujours le Modèle à l'image, toujours ce qu'il n'est pas à ce qu'il est. Il nous propose à nous, lecteurs du début du vingt-et-unième siècle, un complet renversement de perspective. L'ange ne doit pas seulement préférer l'Idée du monde au monde, mais aussi et surtout l'Idée de lui-même à lui-même. Il se maintient dans la forme et dans l'être par un équilibre complexe, dont on ne prétendra pas épuiser en quelques lignes la subtilité et la profondeur, mais dont il faut dès maintenant souligner la spécificité.

Disons qu'il y a bien un « moi », puisque l'ange acquiert une « forme » au premier matin. Le concept de « forma » est ici l'équivalent du « modus » des premiers textes. Mais jamais l'amour et la connaissance ne s'y reposent ; si bien que la Raison de soi, et plus largement la Sagesse divine, restent le seul objet dans lequel la connaissance et l'affectivité s'épanouissent en devenant « sapientia » et « dilectio ». Etant donné que les différentes phases de la connaissance angélique sont simultanées et atemporelles, la connaissance du premier « soir », la conscience de soi en tant qu'être distinct du Principe demeure, rendant possible l'émergence et la plénitude d'un esprit à la fois conforme mais différent de sa Raison. Le cycle des révolutions angéliques, permanentes et simultanées, met en scène un esprit se maintenant dans sa forme par le mouvement constant de son esprit ; un mouvement unifiant, allant sans cesse du Modèle au reflet qu'est le monde, ou à l'image qu'est l'ange, et qui, par le constat de la dissemblance, auquel il aboutit inmanquablement, est générateur de « charité ». La « charité », née de ce mouvement, est le principe d'équilibre permettant à l'ange de se maintenir entre la « nuit » du néant, et la lumière aveugle, indéterminée du « jour ». On peut dire alors, avec Henri Michaux, plus que jamais : « Il n'est pas de moi. Moi n'est qu'une position d'équilibre »¹². « Moi » résulte d'un équilibre subtil entre le néant vers lequel tend naturellement la créature, et l'Etre absolu que l'ange ne devient jamais, et auquel il ne doit jamais s'identifier, au risque de disparaître. Il n'est pas de moi absolu, mais un mouvement dont résulte une subjectivité qui tient paradoxalement sa richesse du constat permanent de sa propre carence ontologique, et de son amour pour un Modèle qu'elle n'est pas. Seul Dieu se repose en lui-même et goûte à l'immuabilité. Il n'est pas pour l'ange de « repos » dans un socle ontologique intangible qui serait proprement sien, mais un repos en Dieu, et un repos, une stabilité qui est mouvement.

Si les révolutions angéliques rappellent la ronde du chœur des dieux décrite dans le mythe du *Phèdre*, Platon n'avait pas dit que les membres du divin cortège devaient affronter leur propre Idée. Augustin a poussé la logique de l'exemplarisme et de la participation jusqu'à son terme, assumant de fait le paradoxe inhérent à cette vision du monde. Un paradoxe qui, loin de trouver ici une solution, apparaît bien plus nettement encore que dans les premiers textes, parce que l'auteur s'est donné les moyens d'exprimer pleinement sa pensée. Et l'on ne sera

sed post uesperam et mane dies unus [...] Tunc enim nox ad diem pertinet, non dies ad noctem, cum sublimes et sancti angeli id, quod creaturam in ipsa creatura nouerunt, referunt ad illius honorem et amorem, in quo aeternas rationes, quibus creata est, contemplantur ea que concordissima contemplatione sunt unus dies, quem fecit dominus, cui coniungetur et ecclesia ex hac peregrinatione liberata, ut et nos exulemus et iucundemur in ea.

¹² Postface du *Drame des constructeurs*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, T. 1, p. 665.

pas surpris de constater que la conséquence de la relation d'image à Modèle, soulignée par Plotin dans son traité *Sur l'Amour* (50), est nettement mise en relief par Augustin dans ce texte. Il souligne en effet la prééminence de l'Acte divin dans la formation de la nature spirituelle, et dans son maintien dans l'être. C'est bien Dieu qui *tourne* vers lui la lumière diurnale pour qu'elle devienne matinale : « Quod dixit Deus: fiat lux. Et facta est lux, eam reuocante ad se creatore conuersio eius facta atque inluminata intellegatur » (*De gen.* I, 10). La charité et la louange que cette conversion génère, indispensables à l'émergence de la « forme », sont des réactions à la Parole créatrice, Acte divin s'il en est. A l'« avertissement » du *De beata vita*, indispensable à l'illumination de l'âme, fait écho la « secrète inspiration » amenant l'ange à passer du « soir au « matin »¹³. L'ange est une image de l'Être, née et maintenue dans la forme par un Acte qui n'est pas tout à fait sien.

On peut dire que le *De genesi* achèvera d'entériner le paradoxe de l'être en soi-même, en montrant qu'Augustin n'a pas tenté de nier le problème, ou d'y apporter une solution en prônant l'identification à la « Raison » divine. Il a assumé ce paradoxe au plan théorique, et continuera à l'assumer, au plan pratique, en se lançant dans une polémique virulente contre Pélage et Julien d'Eclane. L'Acte divin apparaîtra, en effet, d'autant plus nécessaire à la reformation de la nature spirituelle qu'elle était non seulement soulignée avec évidence dans les Ecritures, mais intégrée pleinement dans l'équation identitaire idéale qu'Augustin s'était donné, en soumettant sa réflexion sur la nature spirituelle aux exigences du récit biblique. Augustin ne s'en référera qu'aux Ecritures lors de la polémique ; mais il n'est pas à exclure que le caractère inébranlable sa conviction résultait aussi de sa manière de comprendre la relation de la « nature spirituelle » à Dieu. Si l'âme n'est pas dépendante d'un Acte divin, n'est-elle pas un être absolu ? Si l'homme le croit, ne sera-t-il pas poussé à ne plus se référer « à la gloire du Créateur » et à se « complaire » en lui-même plus qu'en la « Raison qui est à l'origine de son être », pour reprendre les mots du *De genesi ad litteram* ?

Il n'est pas sûr que l'on puisse trouver ici les prodromes d'une « philosophie du sujet » ; à moins de concevoir le « sujet » comme une position d'équilibre, et surtout de comprendre le terme selon l'acception du temps : *être sous* un Principe qui n'est pas soi. A notre connaissance, aucun philosophe contemporain n'a fait de la « Raison » de soi-même en Dieu l'axe de la vie psychique et le fondement identitaire de l'homme ; ni de l'Acte divin la cause première de l'unité de l'esprit. Et ce n'est pas un hasard si le *De genesi ad litteram* n'est jamais cité lorsqu'il s'agit de jeter un pont entre Augustin et notre modernité ; sans parler bien évidemment des écrits sur la grâce. Contrairement à l'« ego » des *Confessions*, auquel on peut faire dire beaucoup de choses, il est impossible d'assimiler le « moi » angélique à ce qu'il n'est pas. C'est ici qu'une pensée de l'âme s'exprime dans toute sa clarté, et c'est dans

¹³ *De genesi ad litteram*, I, 10 : « Le principe de la créature intellectuelle est en effet l'éternelle Sagesse : en sorte que ce principe qui demeure immuablement en soi ne cessât jamais de parler par l'appel de sa secrète inspiration à la créature dont il est le principe, afin qu'elle se tourne vers ce dont elle tient l'être : faute de quoi elle ne peut recevoir forme et perfection ». (« Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna sapientia: quod principium manens in se incommutabiliter nullo modo cessaret occulta inspiratione uocationis loqui ei creaturae, cui principium est, ut conuerteretur ad id, ex quo esset, quod aliter formata ac perfecta esse non posset »).

les écrits sur la grâce qu'en sont exprimées les implications. On ne peut isoler un pan de cette œuvre au détriment des autres.

Cette profonde unité de la pensée d'Augustin apparaît clairement si l'on considère l'importance qu'a eu le modèle angélique dans l'élaboration des deux grands textes qui ont suivi la première partie du *De genesi ad litteram*.

Dans le onzième livre du *De Ciuitate Dei* le schéma angélique sera repris intégralement et considéré explicitement par l'auteur comme le modèle de la Cité de Dieu, de même que les anges déchus seront le modèle de la cité terrestre¹⁴. Le modèle angélique, modèle double en l'occurrence, puisqu'il inclut l'exemple de Lucifer, a fondé une vision globale de l'histoire humaine, de l'Eglise, et plus largement de l'homme individuel, dont le comportement et le rapport au monde trouve, dans cette nature spirituelle des origines, un double archétype censé lui permettre de mieux se comprendre.

L'archétype angélique a trouvé dans l'esprit d'Augustin une application pratique plus essentielle encore pour notre sujet, puisqu'il va fonder l'exercice de la seconde partie du *De Trinitate*. Nous en avons un indice clair dans le neuvième livre :

Dans cette éternelle vérité, d'après laquelle ont été créées toutes les choses du temps, nous voyons, avec le regard de l'âme, la Forme qui sert de modèle à notre être, qui sert de modèle à tout ce que nous faisons, en nous ou dans les corps, quand nous agissons selon la vraie et droite raison grâce à elle, nous avons en nous la vraie connaissance des choses qui en est comme le verbe, par nous engendré dans une diction intérieure et ce verbe ne s'éloigne pas de nous par sa naissance¹⁵.

Le lien entre l'âme et sa « Forme » en Dieu est ici le même que celui unissant l'ange à sa Raison divine. C'est un lien permanent, dont dépend toute l'activité rationnelle, et qui permet à l'âme d'engendrer en elle un « verbe mental » conforme au Verbe divin. La relation d'image à Modèle est ainsi pensée en fonction d'un schéma calqué sur la connaissance angélique. En comprenant l'ensemble de la seconde partie du traité à la lumière du modèle angélique, le lecteur du *De Trinitate* se donnerait les moyens de mieux saisir les modalités et les enjeux du processus qui nous est proposé en guise d'exercice ; car ce processus reproduit les différentes étapes de l'hebdomade originelle, selon un ordre et des modalités adaptées à la condition de l'âme déchue.

Ainsi Augustin est-il parvenu à réaliser dans le *De Trinitate* le projet qui motivait sa réflexion depuis ses premiers textes : utilisant à plein la méthode dialectique, il a distingué, réuni, défini les différentes composantes de l'être divin et de l'être psychique ; il a réduit le Premier à l'unité, montré que le second, par sa pluralité même, est « situé sous » le premier, donnant ainsi au lecteur les moyens de se considérer – enfin – comme un « sujet », au sens

¹⁴ *De ciuit. Dei* XI, 34 : « [...] iamque de duabus istis diuersis inter se atque contrariis societatibus angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis ciuitatum, de quibus deinceps dicere institui, quantum satis esse uisum est, disputauius: hunc quoque librum aliquando claudamus ».

¹⁵ *De Trinitate* IX, 8-12 : « In illa igitur aeterna ueritate ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus et secundum quam uel in nobis uel in corporibus uera et recta ratione aliquid operamur uisu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum ueracem notitiam tamquam uerbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit ».

latin du terme (« *sub-iectum* »). Il l'a pu, parce qu'il s'était donné les moyens de comprendre le fait spirituel en soumettant sa réflexion au cadre strict du récit des origines, donnant de fait à sa pensée une grande autonomie – voire une certaine indépendance – à l'égard de la tradition néoplatonicienne.

Ce que nous venons de dire en quelques mots nécessiterait des centaines de pages pour être expliqué et démontré. C'est une tâche difficile. Elle n'est pas impossible dans la mesure où notre lecture des premiers textes nous aura permis d'appréhender la philosophie de l'image au stade originel de son développement, nous donnant les moyens de comprendre le jeu, ses règles et ses enjeux. Mais c'est une autre histoire.

Paris, le 17 avril 2002

Bibliographie

- Aubin Paul, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*. Beauchesne, Paris, 1992
- ----- : « Hiérarchie plotinienne et Trinité chrétienne », *Retour, repentir et constitution de soi*, A-C Saget, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998, pp. 97-113.
- Cipriani Nello, « Fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di s. Agostino », *Augustinianum* 34, Roma, 1994. Pages 255-312.
- Courcelles Pierre, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, De broccard, 1950.
- Doucet Dominique, « Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin », *Augustinianum* 39, 1989, pp. 447-461.
- ----- : « Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie, Sol. I, 1, 2-6 », *Augustiniana* 39, 1989, pp. 447-461.
- ----- : « La vérité, le vrai et la forme du corps. Lecture de saint Augustin : *Soliloques* II, 18, 32 », *Revue de Sciences Philosophique*, 77, 1993, pp. 556-557.
- ----- : « Porphyre, Ambroise, Augustin : l'époux des âmes : 'De bono mortis' 1, 14, 30 ; 'De ordine' I, 24 », *Revue d'Etudes Augustiniennes* 41, 1995 pp. 231-252.
- Du Roy Olivier : *L'intelligence de la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Etudes Augustiniennes, Série Antiquité n. 27, Paris, 1966.
- Hadot Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1984.
- Hadot Pierre, « Citations de Porphyre chez Augustin », *Revue d'Etudes Augustiniennes* 6, 1960, pp. 241-143.
- ----- : « L'image de la Trinité dans l'âme chez Marius Victorinus et chez saint Augustin », *Studia Patristica* IV, Texte und untersuchungen, 81, Berlin, Akademie-Verlag, 1962 p. 380-447.

- ----- : *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, série Antiquité n. 32-33, Paris, 1968.
- ----- : Plotin, *Traité 38*, Introduction et commentaire, Cerf, Paris, 1987.
- ----- : Plotin, *Traité 50*, Introduction et commentaire, Cerf, Paris, 1990.
- ----- : Plotin, *Traité 9*, Introduction et commentaire, Cerf, Paris, 1994.
- Madec Goulven : « L'historicité des dialogues de Cassiciacum », *Revue des Etudes Augustiniennes* 32, 1986, pp. 207-231.
- ----- : « Augustin et Porphyre ». Ebauche d'un bilan des recherches et des conjectures », *'Chercheur de sagesse', hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, pp. 367-382.
- ----- : , *Saint Augustin et la philosophie*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1996.
- Marrou Henri-Irénée, *St. Augustin et l'augustinisme*, Seuil, Les maîtres spirituels, Paris, 1955.
- Moingt J., « La gnose de Clément d'Alexandrie dans son rapport avec la foi et la philosophie », *Recherche de Science religieuse*, 2 (1950), tome XXXVII, pp. 195-251.
- O'Connell, R.J. : "Saint Augustine's Early Theory of Man (A.D. 386-391)", Cambridge (Mass), 1968.
- ----- : "The Visage of Philosophy at Cassiciacum", *Augustinian Studies* 25, 1994, pp. 65-76.
- O'Daly G.J.P. : *The Plotinus Philosophy of the Self*, Shannon, New-York, 1972.
- ----- : « Memory in Plotinus and Two Early Texts of St Augustine », dans *Studia patristica* 14 (Texte und Untersuchungen 117), Berlin 1976 pp. 461-469.
- O'Meara Dominic: *Une introduction aux Ennéades*, Presse universitaire de Fribourg, Fribourg (Suisse), 1992
- ----- : Plotin, *Traité 51*, Introduction et commentaire, Cerf, Paris, 1999.
- Pacioni Virgilio, *L'unita teoretica dei ordine di san Agustin*, Millenium Romae, Roma, 1997.
- Perez Paoli V. R., « Der plotinische Begriff von 'Hypostasis' und die augustinische Bestimmung als subiectum », Würzburg 1990.

- Rizzerio Laura, « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie : dialectique platonicienne ou expérience d'union chrétienne », dans *Revue d'Etudes Augustinienne* 44 (1998), pp. 159-179.
- Solignac Aimé, « Réminiscences porphyriennes et Plotiniennes dans le début du 'De ordine' de saint Augustin », *Archives de philosophie* 20, 1957, pp. 446-465.
- ----- : Introduction et notes complémentaires de l'édition des *Confessions*, Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, vol. 13-14, Paris, 1962.
- ----- : Introduction et notes complémentaires de l'édition du *De genesi ad litteram*, Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin, Vol. 48-49, Paris 1972.
- W. Theiler, « Porphyros und Augustin », in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 217- 229.
- Ucciani Louis, *Augustin ou le livre du moi*, Kimé, Paris, 1998.
- Zum Brunn Emile, « Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin », *Recherches augustinienes*, vol. 6, 1969, pp. 9-102.