

LA NOTION DE LA PARTICIPATION CHEZ AUGUSTIN.

QUELQUES OBSERVATIONS SUR LE RAPPORT CHRISTIANISME-PLATONISME

Comme on le sait, la notion de la participation joue un rôle notable dans le Parménide de Platon, à commencer dans la première partie du dialogue, l'introduction qui nous confronte avec la critique du philosophe éléate sur la théorie des idées¹). À l'avis du vieux Parménide, la suggestion de Socrate que la réalité multiforme, telle qu'elle se présente à nous, participe au monde des idées, est insoutenable. Car soit l'unité de ces formes est divisée sur tous les objets sensibles et en ce cas-là, il n'est pas question d'une unité réelle, soit elle se trouve entièrement dans ces objets, ce qui mène à supposer qu'elle soit séparée d'elle-même²). Ce qui contraint Socrate à reconnaître qu'il n'est pas facile à expliquer comment il faudra concevoir la notion de la participation³).

Et en effet, peu après cet aveu, Parménide affirme que de tels sujets demandent une grande maîtrise de la dialectique, raison pour laquelle il incite Socrate à s'exercer dans cette discipline⁴). À son tour cependant, ce conseil provoque la demande à Parménide de bien vouloir donner lui-même l'exemple d'une telle analyse dialectique. Et comme on le sait,

¹) Cette première partie consiste alors en 127a12-136c5. Elle nous confronte d'abord avec la discussion entre Zénon et Socrate (127a12-130a2); puis avec la critique de Parménide sur les théories de Socrate (130a3-136c5).

²) 131a4-e2.

³) 131e6-7: Οὐ μὰ τὸν Δία, φάναι, οὐ μοι δοκεῖ εὐκολὸν εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐδαμῶς διορίσασθαι. Comparez la célèbre remarque d'Aristote dans *Metaphysica* I, VI, 3-4, en quoi Platon n'aurait jamais expliqué ce qu'il entendait par la notion de la participation: «Quant à la participation, il (c'est-à-dire Platon) en changeait uniquement le nom. Car alors que les Pythagoréens disaient que les choses devaient leur existence à l'imitation des nombres, Platon prétendait que c'était par participation, ne changeant ainsi que le nom. Par contre, en ce qui concerne la signification de cette participation ou imitation, ils laissaient la question sans réponse» (987b11-15: τὴν μέντοι γε μέεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν).

⁴) 135c7-136a1. Nous passons ici sur la question de savoir si Platon lui-même n'a vu en ce dialogue qu'un exercice de dialectique. Elle relève pour une bonne partie de cette autre question de savoir si les dialogues comportent réellement la doctrine platonicienne, ou s'il faut supposer l'existence d'une doctrine secrète. Sur ces questions, on verra, C.J. DE VOGEL, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, dans *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden, 1986, 3-56.

malgré sa vieillesse, Parménide consent et par la suite examinera sa propre hypothèse sur l'Un en soi: est-il Un ou ne l'est-il pas⁵⁾? C'est une question qu'il approchera de huit façons différentes et de ces célèbres hypothèses, les trois premières ont paru les plus importantes dans l'histoire de la philosophie. Nous n'en disserterons pas ici. Rappelons uniquement deux choses.

D'abord, il importe de souligner que les réponses négatives auxquelles aboutit la première hypothèse ne doivent être entendues comme des négations improductives. Elles n'ont pas pour but de suggérer quelconque réponse définitive, mais elles sont chargées d'une tension. À vrai dire, elles annoncent et évoquent déjà la dialectique entre l'Un et l'être. Elles nous permettent d'entrevoir déjà la confrontation entre l'Un et l'être qui aura lieu dans la deuxième hypothèse.

Deuxièmement, souvenons-nous que c'est en parlant, dans la deuxième hypothèse, de la dialectique entre l'Un et l'être que Platon nous apprend que cette dialectique doit être entendue comme la participation de l'Un à l'être⁶⁾. En d'autres termes, la participation est le terme technique qui nous apprend qu'il est impossible à notre réflexion de parler de l'Un sans y mêler l'être, ni d'arriver à saisir le fond de l'être sans y rencontrer l'unité. Voilà une dialectique qui ne cessera de se reproduire et qui, en quelque sorte, nous apprendra à nous rapprocher de la structure de l'âme.

Dans le néoplatonisme ensuite, l'idée d'une participation relevant le rapport oscillant entre unité et réalité sera non seulement conservée, mais recevra de même une élaboration remarquable. Ce qui n'est pas étonnant attendu que le néoplatonisme peut être considéré comme l'interminable méditation sur les énoncés du Parménide platonicien⁷⁾.

⁵⁾ 136c6-137c2. Comme on le sait, le Parménide historique parlait plutôt de l'être que de l'Un.

⁶⁾ 142b5-6. Platon parle ici de l'être en termes d'οὐσία'. Sur cette terminologie, voir E. DES PLACES, *La langue philosophique de Platon: le vocabulaire de l'être*, dans *Études Platoniciennes*, 1929-1979, Leiden, 1981, 49-55. L'auteur y distingue trois acceptations pour 'οὐσία', à savoir, 1. existence, réalité, 2. nature, essence, 3. être, substance. Ici, il s'agit sans doute de la première possibilité, pour laquelle l'auteur renvoie au Théétète 185c8: οὐσίαν ... καὶ τὸ μὴ εἶναι (*art. cit.* 50).

⁷⁾ Comme le dit H.D. Saffrey: «En effet, à partir du moment, dans le III^e siècle de notre ère, où les Platoniciens ont accepté de faire de l'Un le principe suprême et le constitutif formel de tout ce qui existe, et au moment où l'on voulait tirer toute la philosophie de l'œuvre de Platon, en l'honorant du titre de 'divin' et même de 'très divin', tout philosophe connaissant bien son Platon devait naturellement se tourner vers le Parménide, et en particulier vers la seconde partie de ce dialogue, les hypothèses relatives à l'Un, pour y trouver la doctrine de Platon sur l'Un», dans *La théologie platonicienne de*

Se fondant sur les diverses possibilités d'interpréter le rapport entre l'Un et l'être qu'offrait ce dialogue, Plotin et ses successeurs concevaient cette dialectique comme une hiérarchie de l'être, composée de couches inférieures et de couches supérieures. Et dans ce modèle, la participation représente le rapprochement croissant entre l'être et l'Un, figuré comme un mouvement des couches inférieures vers l'unité majeure des couches supérieures.

C'est un mouvement pourtant qui comporte, pour ainsi dire, un début et une fin. Là où cette dialectique se termine et en même temps prend son point de départ, se trouve l'Un. L'Un qui ne fait donc plus partie de la dialectique elle-même et dont nous ne pouvons, de ce fait, rien dire ni penser. Étant en dehors de la dialectique, Il est donc au-dessus de l'être, qui, lui, ne peut être conçu que par rapport à cet Un. Toutefois, comme chez Platon, on peut dire que l'Un 'participe' en quelque sorte à ce qui lui est inférieur⁸⁾. Car c'est grâce à Sa plénitude que tout ce qui est différent de Lui, Lui doit tout de même son existence⁹⁾. Voilà donc comment l'être, qui n'est pas l'Un, peut être conçu comme unité. Car il est clair que, sans ce rapport dialectique entre l'être et l'Un, l'être ne serait que dispersion. À notre esprit, il se présenterait alors comme une chute libre vers le *nihil*. Et ainsi, la première qualité de la participation est de ramener la multitude à l'Un. Bref, de préserver l'emprise de l'Un sur l'être. Elle s'oppose ainsi à la dispersion qui, en fin de compte, ne peut entraîner que l'éclipse totale de l'être.

D'une telle déchéance, Plotin nous a laissé une image émouvante dans sa description de l'état lamentable des âmes qui ont oublié leur origine¹⁰⁾. Qui en fait ne cessent de tomber de plus en plus bas. Le seul remède contre une telle défaillance, c'est de recourir à la mémoire, comme il l'a dit en s'inspirant ainsi de la doctrine platonicienne de l'anamnèse. L'âme doit se souvenir de sa haute naissance et tâcher de

Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide, dans Revue de Théologie et de Philosophie 116 (1984) 1-12.

⁸⁾ Comme le montre bien *Enn.* V, V, 13, Plotin récuse pourtant le mot 'participation' qui, pour lui, implique que l'Un ne serait plus Un, mais deux. Aussi, il préfère de dire que l'Un est présent dans ce qui lui est inférieur, comme le montrent clairement *Enn.* V, I, 11; V, V, 9. Il s'agit d'un état de fait qu'il illustre par l'image du centre d'un cercle; comparez *Enn.* IV, IV, 16; V, V, 1. Sur cette terminologie, voir M. ATKINSON, *Plotinus: Ennead V. 1, on the Three Principal Hypostates*, Oxford, 1983, 212-15.

⁹⁾ *Enn.* V, IV, 1.

¹⁰⁾ Dans l'*Enn.* V, I, 1. Voir sur ce passage, M. ATKINSON, *op. cit.*; C.J. DE VOGEL, *Aeterna Veritas, dans Rethinking Plato and Platonism*, 128-55.

retrouver cette patrie¹¹). Voilà ce qui est appelé chez Plotin l'ἐπιστροφή, la conversion qui ramène l'âme à la source de son être¹²).

On le sait depuis longtemps, cette doctrine n'a pas manqué d'influencer Augustin et les conceptions de celui-ci en portent une empreinte distincte. Notamment dans ses descriptions de l'âme qui participe à la sagesse divine et dans ses explications du mystère de la Trinité, on rencontrera les traces de cette influence.

Le but de cet article n'est pas pourtant le souhait d'ajouter encore un chapitre à l'histoire déjà longue de la description des sources d'Augustin. À ce que nous croyions, cette histoire relève trop de l'opposition christianisme-platonisme¹³). Non, nous voulons uniquement voir comment Augustin a transformé le thème de la participation. Ceci parce que ce thème nous permettra peut-être de nuancer le caractère absolu de l'opposition mentionnée ci-dessus, notamment en ce qui concerne le rôle de la christologie. Que cette étude puisse être ainsi une modeste contribution aux hommages rendus à ce grand connaisseur de la christologie augustinienne qu'est le Père T.J. van Bavel.

Nous écrivions que nous voudrions examiner la 'transformation' augustinienne du thème de la participation. En gros, il faut entendre par là l'idée qu'Augustin n'a pas été sensible, apparemment, à la logique néoplatonicienne qui obligeait à concevoir la participation comme un mouvement vers l'unité, nous garantissant ainsi que le non-être restera toujours l'opposé de l'être. C'est-à-dire nous assurant que le non-être ne se réalisera jamais. Augustin a renversé ce schème en faisant effraction à l'ordre hiérarchique qui est constitutif pour le rôle de la participation. De ce fait, la question principale sera désormais de savoir

¹¹) *Enn.* V, I, 1-3. Pour la métaphore du retour à la patrie — dont Augustin se servira dans le *De Ciu.* IX, X, 25 —, on verra *Enn.* I, VI, 8. Sur la 'psychologie' néoplatonicienne, on verra W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Leipzig, 1983.

¹²) Sur cette conversion, on verra J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, 1955, et P. AUBIN, *Le problème de la 'conversion'*, Paris, 1967. De l'unification finale de l'âme avec sa source, on trouvera une description magistrale en VI, 7, 34-36.

¹³) Notre objection principale contre ce binôme est que les deux termes suggèrent des réalités nettement distinguées, alors qu'en vérité ces désignations ne correspondent qu'à des entités floues, qui n'ont pas de délimitations claires. Ce qui nous mène à notre seconde objection. Actuellement, le recours à cette opposition est d'une telle évidence qu'il nous empêche de voir qu'il ne s'agit pas, en première instance, des réalités en dehors de nous-mêmes, mais de nos concepts que nous appliquons à l'histoire afin que celle-ci nous soit plus compréhensible. En d'autres termes, la popularité de cette opposition nous empêche de nous rendre compte que l'historiographie est toujours proche de la *petitio principii*. Nous est-il réellement impossible d'éviter de prouver des thèses qu'on a d'abord introduites?

si un tel remaniement ne porte pas atteinte à l'objectif de la participation: préserver l'unité de la réalité¹⁴). Augustin, n'en a-t-il pas voulu de cette unité? Est-ce que l'être se perd chez lui dans la dispersion? Pour trouver une réponse à ces questions, résumons d'abord les caractéristiques de l'emploi augustinien de la participation. Quels sont les points communs et quelles sont les divergences avec ceux qui s'autorisaient de la 'doctrine' de Platon¹⁵)? À ce que nous pensions, d'une part Augustin s'est conformé aux idées classiques sur la participation, de l'autre, il s'y est opposé. Voyons.

Tout d'abord, la participation concerne pour Augustin la participation de l'âme humaine à la sagesse divine. Dans de nombreux passages, Augustin déclare que l'âme participe davantage à la sagesse divine à mesure qu'elle se tourne vers Dieu, mais qu'elle perd sa sagesse du moment qu'elle s'écarte de Lui¹⁶). De ce fait, l'idée augustinienne de la participation ne diffère point ici des conceptions néoplatoniciennes. Ça et là, le but ne peut être que l'ascension qui ramène l'âme à son origine, voire à son Créateur¹⁷). Apparemment, chez Augustin aussi il s'agit donc d'un mouvement ayant pour but de préserver l'unité de la réalité, voire de la création. Et comme chez Plotin, cette participation demande un effort de l'homme, une décision, en un mot, une conversion. Elle n'indique donc pas, chez Augustin, l'état ontologique de l'homme et en conséquence, elle s'oppose en partie à la notion de l'image, qui, elle, indique en effet l'état originaire de la créature que celle-ci doit au fait d'être créée. Car abstraction faite de la question de

¹⁴) Nous prenons donc la notion de l'unité comme point de départ et nous passons donc sur la question de savoir s'il faut distinguer entre participation à l'Un et participation à l'être, entre hénologie et ontologie.

¹⁵) Quant à la question de savoir si Platon nous a laissé une doctrine, voir la note 4.

¹⁶) Comme le dit le beau texte dans *De Trinitate* XIV, XII, 15: *Quod ut breuius dicam, colat deum non factum cuius ab eo capax facta est et cuius esse particeps potest propter quod scriptum est: Ecce dei cultus est sapientia, et non sua luce sed summae illius lucis participatione sapiens erit, atque ubi aeterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia ut etiam dei sit. Tunc enim uera est; nam si humana est, uana est. Comparez en plus, De Diu. Quaest. LXXXIII, 23.*

¹⁷) Comme il le dit dans *De Trinitate* XIV, XIV, 20: *Sic enim ordinata (sc. mens) est naturarum ordine non locorum ut supra illam non sit nisi illi. Denique cum ille penitus adhaeserit, unus erit spiritus, cui rei attestatur apostolus dicens: Qui autem adhaeret domino unus spiritus est, accedente quidem ista ad participationem naturae, ueritatis et beatitudinis illius, non tamen crescente illo in natura, ueritate et beatitudine sua.* Sur le thème de l'ascension, on verra, L. WITTMANN, *Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*, München, 1980. Quant à la différence entre l'ascension augustinienne et l'ascension plotinienne, on verra J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1933, notamment 83-101.

l'aversion ou de la conversion, l'âme sera toujours image, alors que la participation, tout au contraire, demande une résolution, un choix, et révèle ainsi la distance par rapport à Dieu; tantôt moins si l'âme est sage, tantôt plus si elle ne l'est pas¹⁸). Chez Augustin aussi, la participation relève donc de la hiérarchie de l'être et tente d'en renforcer la cohésion.

Pourtant, dans sa façon d'expliquer comment cette ascension peut être effectuée, Augustin ne suit pas la même approche que les néoplatoniciens. Contrairement à ce que suggère la philosophie de ceux-ci, il ne croit pas que ce soit la mémoire qui nous ramènera à la sagesse divine par laquelle nous avons été créés. Non, sa foi lui a fait découvrir que c'est uniquement le Christ qui peut nous ramener à l'unité¹⁹). Pour lui, la sagesse qui nous illumine n'est pas une lumière impassible et indifférente, mais elle est la Révélation de la profonde miséricorde divine. Ce qui le mène à avancer qu'en ce cas-là, le Christ doit être censé participer à notre mortalité. Que c'est bien Lui qui descend afin que nous puissions monter. Voici quelques passages qui témoignent de cette conviction:

1. *Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae fecit participes diuinitatis suae*²⁰).
2. *Quia beatus et beatificus deus particeps humanitatis nostrae compendium praebeuit participandae diuinitatis suae*²¹).
3. *Doctor autem humilitatis, particeps nostrae infirmitatis, donans participationem suae diuinitatis, ad hoc descendens ut uiam doceret et uia fieret*²²).
4. *Factus est particeps nostrae infirmitatis, non iniquitatis, ut ex eo quod nobiscum communicauit infirmitatem solueret nostram infirmitatem*²³).
5. *Ut autem efficiaris tu particeps in idipsum, factus est ipse prior*

¹⁸) *De Trinitate* V, IV, 5: *nam et quamdiu anima est, tamdiu uiuit, et quia semper anima est semper uiuit, sed quia magis uiuit cum sapit, minusque dum desipit, fit etiam hic aliqua mutatio.*

¹⁹) *De Trinitate* IV, II, 3: *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod ergo factum est iam in illo uita erat, et non qualiscumque uita, sed uita erat lux hominum, lux utique rationalium mentium per quas homines a pecoribus differunt ... Sed lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt ... Has ut curaret atque sanaret uerbum, per quod facta sunt omnia, caro factum est et habitauit in nobis. Inluminatio quippe nostra participatio uerbi est, illius scilicet uitae quae lux est hominum.*

²⁰) *De Trinitate* IV, II, 4. Comparez également IV, VIII, 12; IV, XIII, 17 et XIII, IX, 12.

²¹) *De Ciu.* IX, XV.

²²) *En. in Ps.* 58, 1, 7.

²³) *Ibid.*, 58, 1, 10.

*particeps tui, et Verbum caro factum est, ut caro participet Verbum*²⁴).

6. *Sed illa diuinitas Patri aequalis, facta est particeps nostrae mortalitatis, non de suo, sed de nostro, ut et nos efficeremur participes diuinitatis eius, non de nostro, sed de ipsius*²⁵).

7. *Descendit ergo ille, ut nos ascenderemus, et manens in sua natura facta est particeps naturae nostrae, ut et nos manentes in natura nostra efficeremur participes naturae ipsius*²⁶).

Comme on le voit, Augustin renverse donc le schème habituel. Pour lui, l'unité de la réalité n'est pas uniquement une question de l'ascension de l'inférieur au supérieur, mais également celle de la descente du supérieur à l'inférieur. Ce qui frappe et ce qui évoque de sérieuses questions. La principale peut être formulée comme suit. Est-il possible que Dieu — en qui les chrétiens ont vu l'identité de l'être et de l'Un transcendant — descende au monde des hommes, sans que cela entraîne la dispersion de cet être unique? En d'autres termes, si nous prenons l'Incarnation au sérieux, ne faudra-t-il pas constater alors que l'on est confronté avec l'anéantissement de l'unité de l'être, attendu que cet être se lie aux apparences éphémères?

Imaginons-nous pour un instant qu'il faudra répondre affirmativement à cette dernière question, les conséquences ne seront-elles pas effrayantes en ce cas-là? Par exemple, en ce qui concerne l'épistémologie, ne faudra-t-il pas supposer alors que la pensée portera plutôt sur des chimères, c'est-à-dire sur des apparences dues aux sensations, que sur l'être? Et dans la morale, nos actes pourront-ils encore se conformer à un Bon suprême? En fin de compte, quant aux aspects sociaux, pourra-t-on encore soutenir que l'amour ait un fondement ontologique? N'est-il pas plutôt la manifestation éphémère de quelques sentiments passagers que l'attachement ferme à l'être?

On le voit, il y a de quoi s'inquiéter et la répugnance des néoplatoniciens au regard d'un tel Médiateur²⁷) est peut-être en quelque sorte compréhensible. Ne porte-t-elle pas essentiellement sur un

²⁴) *Ibid.*, 121, 5.

²⁵) *Ibid.*, 138, 2. Comparez également 44, 2; 52, 6; 66, 9; 102, 22; 118, 16, 6; 118, 19, 6; 138, 3; 146, 11. Il est d'ailleurs remarquable que de telles tournures ne se trouvent pas dans les sermons sur l'évangile de Jean.

²⁶) *Epist.* 140, 4, 10.

²⁷) Soulignons que les néoplatoniciens ne s'opposaient pas à l'idée telle quelle de la médiation. Leur répugnance concerne la conception chrétienne de cette médiation telle qu'elle se montrait avant tout dans l'idée de l'Incarnation. Sur cette différence, on verra *De Ciu.* X, 24-29.

manque de cohésion dans les idées chrétiennes! Pourtant, gardons-nous de conclure hâtivement que ces chrétiens — dans notre cas Augustin — n'ont pas su saisir la subtilité de la philosophie néoplatonicienne. Non, chez Augustin il s'agit d'autre chose.

Or, pour bien comprendre la démarche augustinienne, reprenons comme point essentiel l'idée que la participation est un mouvement de l'être gradué vers l'Un, qui a comme but de souligner la cohésion et l'unité de la réalité. Mettons en avant en plus que la notion de la participation est donc indissolublement liée à celle de la gradation. À mesure que la dialectique entre l'être et l'Un se fortifie, la participation de l'Un à l'être est plus grande; à mesure que la participation décline, ce rapport sera moins manifeste. Répétons-le donc, la participation est une notion qui ne peut être conçue en dehors du contexte de l'inégalité. Une inégalité qui regarde en premier lieu la distance entre l'Un et l'être, mais qui affecte également la structure de cet être lui-même.

Pour l'évêque d'Hippone, ceci n'a pas suffi pourtant. Il n'a pas voulu accepter une dialectique entre notre réalité et l'Un suprême sans pouvoir prendre conscience de la vérité d'un tel Un. Ce qui revient à dire que pour lui ce n'est pas aux chrétiens que l'on peut imputer de dissocier le rapport pensée-être, mais plutôt aux néoplatoniciens. Croit-on que c'est l'idée d'un Médiateur descendant qui nous empêche de structurer nos actes selon le Bon suprême? C'est plutôt l'idée d'un Bon incognoscible qui devra nous hanter. A-t-on peur qu'un déploiement du divin enlève à l'amour son fondement ontologique? Mieux vaudra se soucier alors de l'impassibilité de l'Un.

Pour Augustin, l'éminence et la supériorité divines, qui sont la source de la dialectique avec notre réalité, ne se laissent pas exposer en soulignant uniquement l'écart entre cette plénitude et notre monde de dispersion. Car soyons clairs, l'idée d'un pareil Suprême est loin d'être sans équivoques. N'est-il pas vrai que dès l'instant que l'on affirme que ce Suprême soit au-dessus de nos pensées, il faudra reconnaître tout de même que l'idée de la transcendance est née dans notre esprit? Voilà donc une démarche qui lui a paru insatisfaisante. Mais également l'autre possibilité, celle d'identifier au lieu de dissocier les notions de la réalité et de l'unité, ne lui a pas paru acceptable non plus. La raison n'en est pas difficile à deviner: en ce cas-là, l'éminence doit équivaloir à notre réalité, ce qui lui enlève sa transcendance. Le problème ne manquait donc pas de clarté. Soit on s'attaque à la transcendance du divin, soit on la réduit à un produit de notre esprit.

Or devant cette impasse, Augustin s'est rendu compte que sa seule solution était de croire que c'est Dieu lui-même qui a manifesté sa transcendance. Qu'il s'est daigné lui-même à nous montrer que la dialectique entre nous qui sommes ici-bas et Celui qui est aux Cieux, ne naît pas de notre esprit. Que notre connaissance porte sur un être réel et que notre amour prend son point de départ dans l'être qui demeure. En fait, que la connaissance et l'amour ne sont autres que les manifestations du divin et qu'en conséquence, la seule dialectique qui puisse exister encore depuis est celle qui est préfigurée dans un mouvement entre égaux.

Voilà donc l'essentiel de la conviction augustinienne. Si réellement la participation est une dialectique entre l'être divin et l'être qui lui est inférieur, il faudra qu'une telle dialectique, pour qu'elle puisse préserver en même temps et la transcendance et la réalité de l'être divin, existe d'emblée et a priori dans cet être lui-même. La dialectique donc entendue non pas comme rapport entre le Surpême et ce qui lui est inférieur, mais comme rapport à l'intérieur de l'être divin. Car, pour que l'on puisse préserver la transcendance, il faudra bien que ce soit sur le *divin* que nous pensons. Pour préserver la réalité ensuite, il faudra qu'il s'agisse d'une dialectique entre notre connaissance et notre amour d'un côté, et l'être de l'autre. Ainsi, la base de la participation n'est plus l'inégalité dans une dyade Un-être, mais l'égalité dans la Trinité divine.

Et c'est ici que nous aimerions nous arrêter un instant à un passage du *De Trinitate*, nous permettant de voir combien est dissemblable pour Augustin la notion de la participation de celle de l'inégalité. Il s'agit du *De Trinitate* XIV, XIV, 18, dont la composition nous paraît particulièrement claire et raffinée²⁸). C'est qu'Augustin nous confronte, au début et à la fin de ce passage, avec des conceptions de la connaissance et de l'amour selon l'idée de l'inégalité. Il nous montrera qu'en ce cas-là, on est loin de pouvoir dire que l'on aime ou que l'on connaît Dieu. La dialectique se dégrade alors en mouvement incoordonné qui ne sait atteindre ni homme ni Dieu.

Le thème du passage est la connexion entre l'amour et la mémoire. Augustin nous explique que l'on trouve maints témoignages dans l'Écriture de l'idée que l'on ne peut aimer sans se souvenir de l'objet de l'amour et sans connaître pareil objet. L'illustration la plus claire,

²⁸) Sur ce passage, on verra également I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1982, 213-20.

pense-t-il, est indubitablement le célèbre précepte 'Aime le Seigneur ton Dieu'. C'est un passage qui n'est peut-être pas, au premier abord, de toute évidence pour nous, mais Augustin expliquera son raisonnement par la suite.

C'est que l'âme a été formée d'une telle façon qu'elle se souvient toujours d'elle-même, qu'elle se comprend toujours, et qu'elle s'aime donc toujours. D'emblée, il situe donc la mémoire dans le cadre de l'image de la Trinité. Ce n'est qu'en étant image de la Trinité que l'on peut s'aimer soi-même. Toutefois, dès l'instant que l'on est une telle image, il est également unimaginable que l'on n'aime pas Celui qui a créé pareille image²⁹). De ce fait, la seule possibilité qui permette de briser ce cadre, de ternir cette image, c'est la haine. La haine envisage de nuire à quelqu'un et ainsi, celui qui nuit à soi-même peut être censé de se haïr soi-même. Pareil homme se trouvera donc, sans le savoir, dans l'ignorance, dans l'oubli de soi-même et il ne voudra que le mal. D'où la raison pourquoi l'Écriture dit: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam* (Ps. 10, 6). En revanche, celui qui s'aime, aime Dieu³⁰).

Voilà la première partie de l'argumentation augustinienne. L'évêque nous y montre que l'amour ne peut être conçu sans mémoire, c'est-à-dire qu'il est inutile de parler de l'amour si l'on ne se souvient pas de l'objet que l'on aime. Ce qui revient à dire qu'un véritable amour représente une connaissance portant sur l'être. On pourra même dire que, pour Augustin, la mémoire ne sert qu'à renvoyer à l'égalité connaissance-être. Voilà ce qu'évoque l'amour. Ne ferait-il pas ainsi, il n'y aurait ni amour de soi ni amour de Dieu. L'amour ne représenterait plus alors la dialectique entre l'être et la connaissance, mais il serait mouvement incoordonné qui ne peut se rattacher ni à la réflexion humaine, ni à l'être divin.

On ne peut qu'admirer ici la finesse augustinienne. Tout en ayant eu recours au thème lourdement néoplatonicien de la mémoire, il a mis

²⁹) Comparez le début de XIV, XII, 15, que voici: *Haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est. Quod cum facit sapiens ipsa fit.*

³⁰) *De dilectione autem dei plura reperiuntur in diuinis eloquiis testimonia. Ibi enim et illa duo consequenter intelleguntur quia nemo diligit cuius non meminit et quod penitus nescit. Vnde illud est notissimum praecipuumque praeceptum: Diliges dominum deum tuum. Sic itaque condita est mens humana ut numquam sui non meminerit, numquam se non intellegat, numquam se non diligit. Sed quoniam qui odit aliquem nocere illi studet, non immerito et mens hominis quando sibi nocet odisse se dicitur. Nesciens enim sibi uult male dum non putat sibi obesse quod uult, sed tamen male sibi uult quando id uult quod obsit sibi, unde illud scriptum est: Qui diligit iniquitatem odit animam suam. Qui ergo se diligere nouit deum diligit.*

en évidence que la mémoire doit servir à souligner que la connaissance doit porter sur l'être. Ce qui est contraire — est-ce nécessaire de le dire encore? — à l'opinion des néoplatoniciens. Car comme nous l'avons déjà vu, chez eux la mémoire ne peut donner accès à une égalité et à une unité de réflexion et d'être. Une telle unité est même inconcevable puisqu'il n'y a pas de pensée dans l'Un. Augustin, par contre, prétend que l'idée de cette inégalité déforme la dialectique entre l'être et la réflexion. Elle n'est plus le mouvement pendiculaire entre l'être et la connaissance, mais elle est, a priori, un mouvement déséquilibré et sans repères. Celui donc qui oublie l'égalité et qui s'attache à l'inégalité, s'expose à cette chute libre qu'on appelle la haine. Selon l'Écriture: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*. La mémoire ne peut donc fonctionner qu'en prenant son point de départ dans l'amour qui est l'expression de l'égalité de la connaissance et de l'être.

Et il en va de même pour la connaissance. Imaginons-nous qu'elle ne porte pas sur l'être. Qu'elle en soit séparée à cause de l'inégalité qui domine leur rapport. Or en ce cas-là, il n'est plus question d'une véritable dialectique, c'est-à-dire d'une participation qui se déroule entre deux natures spécifiques. Du fait, une telle situation équivaut à n'être qu'une image, comme le dit Augustin. Et par là, nous l'avons déjà vu, il entend l'état ontologique de l'homme qui ne s'est pas encore converti. Qui se promène en ignorance, comme le précise Augustin en s'autorisant de l'Écriture qui dit: *Quamquam in imagine ambulat homo, tamen uane conturbatur. Thesaurizat et nescit cui congregabit omnia* (Ps. 38, 7)³¹. Voici donc ce qui est l'essentiel, croyons-nous, de la répugnance augustinienne au regard de l'idée de l'inégalité. Elle empêche une véritable dialectique entre réflexion et être, puisque la subordination qu'elle impose à la connaissance dévalue cette dernière en connaissance vaine, en ignorance. Et ainsi, il n'est pas étonnant de voir que les textes que nous avons cités ci-dessus mettent clairement en évidence que le renversement du schème habituel de la participation consiste avant tout en cette idée de l'égalité (n° 1, 4, 6). Uniquement en préservant et en montrant cette nature divine de l'égalité, le Christ pourra nous ramener à notre Créateur.

³¹) *Non tamen in his tantis infirmitatis et erroris malis amittere potuit naturalem memoriam, intellectum et amorem sui. Propter quod merito dici potuit quod supra commemoravi: Quamquam in imagine ambulat homo, tamen uane conturbatur. Thesaurizat et nescit cui congregabit ea. Cur enim thesaurizat nisi quia fortitudo eius deseruit eum per quam deum habens rei nullius indigeret! Et cur nescit cui congregabit ea nisi quia lumen oculorum eius non est cum eo?* (XIV, XIV, 19).

On le voit, Augustin dépeint clairement la métamorphose déplorable que subissent l'amour et la connaissance en prenant leur point de départ dans l'infériorité par rapport à l'être. L'amour s'altère en haine, la connaissance en ignorance. Cependant, c'est entre ces deux images effrayantes que l'évêque dévoile sa propre conception de la dialectique, cette dialectique qui respecte la propre nature, et donc l'égalité, de l'amour, de la connaissance, et de l'être. C'est une participation qui renouvelle, réforme et béatifie cette vieille image déformée et malheureuse que nous étions auparavant: *Iam enim se non peruerse sed recte diligit (sc. mens) cum deum diligit cuius participatione imago illa non solum est, uerum etiam ex uetustate renouatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur*³²). Apparemment, la participation a donc une nature trinitaire. Ou même, elle ne peut être figurée que sous cette forme trinitaire, justement parce qu'elle prend son point de départ dans l'égalité.

Ce qui nous mène à l'essentiel de l'emploi augustinien de la notion de la participation. C'est qu'en soulignant que la participation, puisqu'elle part de l'égalité, est de nature trinitaire, il lui est devenu impossible d'attribuer le rôle de la participation à une des personnes divines en particulier. La cause n'en est pas difficile à voir maintenant. Le ferait-on, on subordonnerait en quelque sorte soit la connaissance, soit l'amour à l'être divin. Non, si Augustin a réellement tenu à faire valoir une dialectique authentique entre la pensée humaine et l'être divin, il faudra conclure que de telles conceptions s'opposent à l'idée d'un rôle isolé de la christologie dans la doctrine augustinienne.

Et nous voilà, en fin de compte, à la question originaire, celle du remaniement augustinien de la notion de la participation. Quelle est la conclusion principale et qu'est-ce qu'elle nous apprend sur le rapport christianisme-néoplatonisme?

Nous croyons avoir montré que l'essentiel de la participation consiste, pour Augustin, dans l'idée que notre connaissance et notre amour s'inspirent de l'être divin. Ils portent réellement sur l'être et c'est ce rapport qui oblige à croire qu'il existe une égalité et une unité de connaissance, amour, et être. Or c'est de cette égalité que le Christ est le Médiateur et Il ne l'est pas entre quelconques couches inégales. Le Christ a participé à notre mortalité afin de nous montrer que notre

³²) *Cum autem deum diligit mens et sicut dictum est consequenter eius meminit eumque intellegit, recte illi de proximo suo praecipitur ut eum sicut se diligit. Iam enim se...* (XIV, XIV, 18).

connaissance et notre amour étaient réellement tirés de l'être. Par contre, Il n'est pas un maillon quelconque dans une série d'inégalités³³). Voilà le renversement augustinien du schème hiérarchique qui dominait l'idée de la participation. Si l'on croit tout de même que le Médiateur n'est qu'une sorte de maillon entre l'humain et le divin, on aura peu de moyens alors de se défendre contre les critiques néoplatoniciennes. Il ne sera pas injuste alors de voir dans le rôle du Christ l'essentiel de la doctrine augustinienne, voire chrétienne, bien qu'il sera très difficile d'expliquer pourquoi un tel christianisme serait encore autre chose qu'une pure variante — il est vrai, la plus réussie — de modèles néoplatoniciens³⁴).

Et ainsi, nous arrivons au plan épistémologique, le plan de l'historiographie. Cette modeste conclusion que nous venons de formuler, permettra-t-elle de nuancer le schème habituel dans lequel le christianisme est réduit à la christologie? Peut-être. Car si son emploi de *participatio* ne donne pas matière à isoler, à favoriser la christologie dans son œuvre, Augustin peut nous aider à nuancer le schème que nous venons de mentionner et dans lequel la christologie joue un rôle primordial. Un rôle dont nous pensons qu'on ne le lui accorde pas à juste titre. Car vue sous un tel angle, la christologie n'est qu'une transformation des idées néoplatoniciennes sur la deuxième hypostase et le Christ n'est qu'un maillon dans une suite de couches inégales. En d'autres termes, le christianisme y figure comme une religion participant à la vérité platonicienne³⁵).

³³) Comme paraît le suggérer G. Rémy dans sa grande œuvre, *Le Christ Médiateur dans l'œuvre de Saint Augustin*, Lille-Paris, 1979. Malgré le fait que l'auteur prenne son point de départ dans le IV^e livre de *De Trinitate*, il ne prête pas d'attention au thème de l'égalité et ainsi, il risque de concevoir la médiation en termes de subordination. C'est que l'auteur regarde la sotériologie comme fond de la doctrine de la médiation, ce qui lui permet de détacher la christologie de la doctrine trinitaire. À ce que nous pensions en revanche, la christologie ne reçoit son sens propre que dans le cadre de la doctrine trinitaire. Comparez notamment G. RÉMY, *op. cit.*, 320-70.

³⁴) Comme l'avait déjà montré le Père T.J. van Bavel, on a souvent tendance à voir dans la christologie un revêtement de la doctrine néoplatonicienne du Logos. Nous pensons en revanche que notamment la doctrine de la communication des idiomes, dont le Père van Bavel ne manque pas de souligner l'intérêt, est une entrave à de telles conceptions. Voir T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg, 1954, en particulier 57-73.

³⁵) C'est dans ce sens qu'il faut interpréter l'idée d'Augustin interprète du platonisme, tel qu'on le rencontre chez A.H. ARMSTRONG, *The Escape of the One. An Investigation of Some Possibilities of Apophatic Theology Imperfectly Realised in the West*, n° XXIII dans *Plotinian and Christian Studies*, London, 1979; C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity*, dans *Vigiliae Christianae* XXXIX (1985) 1-62. Augustin n'est pas un

Or il n'en est pas ainsi, comme nous l'apprend Augustin. Le christianisme est loin d'être uniquement la variante la plus réussie du (néo-)platonisme. Il ne s'agit pas d'une foi que l'on n'a su traduire et exposer qu'en ayant recours au langage bien médité de la philosophie grecque. On n'a pas à faire à une foi obscure que l'on ne peut éclaircir qu'en ayant recours à la lumière radiante de la pensée antique. Car en effet, si l'on suit une telle approche, la participation du christianisme à la culture classique sera forcément conçue comme une subordination. Augustin nous a appris, par contre, qu'une véritable dialectique ne se joue qu'entre égaux. Or, à ce que nous croyions, ce précepte vaut également pour la relation christianisme-culture antique, c'est-à-dire pour notre interprétation de ce rapport. Le christianisme s'est laissé influencer par la culture impériale dans laquelle il naquit, mais il ne faut pas se figurer cette influence comme l'élévation de quelques données particulières d'une nouvelle religion aux universalités de l'intelligence philosophique généralement répandue. Car dans ce cas-là, la christologie est réduite à une mythologie qui sert uniquement à distinguer la religion chrétienne parmi d'autres mythologies. Bref, on neutralise la christologie et on lui enlève sa valeur réelle en se l'imaginant comme une histoire quelconque qui participe à la vérité platonicienne, qui est subordonnée à la vérité de notre entendement, de notre intelligence³⁶).

Ce qu'Augustin met en avant, par contre, c'est que ce 'mythe' est le seul moyen qui puisse nous enseigner la connexion trinitaire entre l'être, la connaissance et l'amour. Que ce n'est que grâce à elle que nous pouvons atteindre l'égalité de connaissance-être. Ainsi, nous pensons que la modification augustinienne de la notion de la participation nous apprend quelque chose d'essentiel: créer de l'espace pour qu'une

interprète de la vérité platonicienne — que l'on peut illustrer, comme chez Platon, avec un mythe; dans le cas, en l'occurrence, celui de la religion chrétienne —, mais un interprète de la vérité chrétienne. C'est dans ce même sens qu'il faut prendre l'idée d'une opposition christologie-doctrine trinitaire, comme l'a avancée O. DU ROY dans son *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, 1966. Si pareille tension existe, il faudra la situer à l'intérieur de la doctrine trinitaire, comme, tout au contraire, ce même auteur l'avait fait dans son article magistral, *L'expérience de l'amour et de l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes* II (1962) 414-45.

³⁶) Sur cette matière, l'on consultera l'étude célèbre de W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.), 1961; J.H. WASZINK, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, Entretiens Hardt III, Vandœuvres-Genève, 1955, 139-79, et du même auteur, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, dans *Der Mittelplatonismus*, Wege der Forschung 70, Darmstadt, 1981, 413-44; A.H. ARMSTRONG, *Man in the Cosmos. A study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity*, dans *Romanitas et Christianitas*, ed. W. den Boer et al., Amsterdam-London, 1973, 5-14.

véritable dialectique se fasse valoir qui respecte la propre nature de la connaissance et de l'être, du platonisme et du christianisme, du concept et de la réalité historique, réalité qui brise l'isolement subjectif de la réflexion, qui montre à la pensée que la réalité n'est pas un produit de la pensée.

Amsterdam

Matthias SMALBRUGGE

L'idée de création, si elle ne fait pas à elle seule l'objet d'un Traité, n'en est pas moins centrale dans le premier des commentaires d'Augustin sur des années (386-387¹), à l'époque même de sa conversion qu'Augustin en a découvert l'importance. Il est alors chargé de l'explication et a choisi le schéma *creatio, conversio, formatio* pour en rendre compte. Il exprimait, par là, la dialectique qui s'est déroulée entre sa vie et sa pensée. Pendant sa conversion, en effet, Augustin a fait l'expérience d'être créé, de recevoir sa vie de son créateur. Il a également compris qu'en consentant à cette vie qui lui est donnée, il pouvait s'accomplir, d'où le terme de *formatio* qu'il a employé.

De plus, le schéma qu'il a retenu présentait l'avantage de retracer les différentes phases de sa conversion, son passage du manichéisme (qui l'a conduit, par réaction, à rejeter le bien de la création), au néoplatonisme (qui, par le *exitus* à son jour le créateur, l'a renvoyé vers l'*idipsum*), puis à la foi chrétienne (qui, par la méditation de l'Écriture et de l'hexaéméron, lui a permis d'approfondir le lien entre création et création nouvelle ou *formatio*²).

L'originalité de sa perspective tient donc ce qu'il a réfléchi sur la création à partir de son expérience, qui est celle d'une rencontre et d'un dialogue avec son créateur.

Cette manière de parler de la création peut paraître déconcertante. Sans doute a-t-elle conduit Augustin à répéter par cinq fois son commentaire de la *Genèse*³; mais, en réalité, n'est-elle pas la plus apte à exprimer ce concept-limite, traduisant l'insurmontable inhérent à l'amour absolu⁴? Les hommes de la Renaissance n'ont pas connu d'autre chemin. Nous ne retiendrons de l'œuvre augustinienne que deux

¹ Cf. TAVARA, *Las jerarquías de S. Agustín*, Paris, 1969, 1970, p. 36; *De doctrina de Trinitate*, Paris, Cerf, 1969, p. 76.

² Cf. M.A. YANIER, «Conversion, création, dialogue avec le créateur», *Augustinus*, Rouen, 1937, t. 2, p. 71. «Magnitudine et plenitudo agnitionis et le *idipsum*», *Revista Agustiniana*, Madrid, 1961, p. 272-286; voir aussi «Recherches dans l'interprétation augustinienne de la *Genèse*», *ibid.*, 1962, p. 285-287.

³ *De Genesi contra manicheos* (193-194), *ibid.* 193-194; *De Genesi contra Iulianum* (393-394); *Confessiones*, livre XI (428-429); *De Civitate Dei contra Iulianum* (428-429); *De Civitate Dei*, livre XI (428).

⁴ Tant les amants des philosophes que les amoureux de la science ont cherché à