

AUGUSTIN CONVERTI

6 DIALOGUES PHILOSOPHIQUES ET MYSTÈRES DE LA FOI

L'année 387, qui fut celle du baptême d'Augustin, est aussi une année de fécondité intellectuelle et de production littéraire, facilitées par sa retraite à Cassiciacum avec Monique, son fils Adéodat et quelques disciples¹. Les dialogues philosophiques qu'entreprend ce petit groupe d'intellectuels contient quelques passages qui, tout isolés qu'ils sont dans ce contexte, reflètent la pensée d'Augustin sur les mystères auxquels il avait été initié et auxquels il adhérerait fermement. Cette présence d'éléments chrétiens dans un débat philosophique n'a pas manqué d'intriguer les commentateurs. Comment concilier cette dualité de sources? Par la juxtaposition ou la réduction de l'une à l'autre? Rouvrir ce dossier, après tant d'érudits qui se sont emparés de ces documents pour les interroger sur les rapports entre philosophie et foi chez Augustin est donc le contraire d'une aventure dans un terrain inexploré². Arriverions-nous trop tard? Étant donné les interprétations divergentes qui ont été proposées et les controverses qui en ont résulté, pourquoi ne pas tenter un examen personnel, fût-il limité? Il s'agit pas de revenir sur l'hypothèse d'un Augustin plus platonicien que chrétien mais d'apprécier ses esquisses doctrinales en elles-mêmes et par rapport à leurs modèles platoniciens et à leurs développements ultérieurs dont seules les grandes lignes pourront être retenues.

Le genre libre et spontané de dialogues, malgré leur objet essentiel et leur ligne directrice, ne facilite pas le tracé d'un itinéraire progressif dans le travail d'analyse. Une première étape nous conduira de la philosophie à la sagesse chrétienne qui l'accomplit, l'accès à la connaissance supposant le rôle conjoint de l'autorité et de la raison. Une seconde étape tentera une évaluation critique de la compréhension qu'Augustin put avoir, à cette époque, des deux vérités fondamentales des «mysteria» que sont la Trinité et le salut. Vu ses limites, cet examen puisera essentiellement dans les trois Dialogues de Cassiciacum, quitte à les compléter, selon l'opportunité, par l'apport d'autres œuvres contemporaines.

¹ Le *De beata vita* 1, 6 fournit la liste complète des partenaires.

² On doit à R HOLTE un bon état de la question; voir *Béatitude et Sagesse Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, E. A., 1962, p. 82-86. Voir aussi John J. O' MEARA *La jeunesse de saint Augustin*, (traduit de l'anglais) Cerf, 1988, p. 169-201. Une nouvelle approche a été tentée par O. du ROY dans *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris. 1966.

I. PHILOSOPHIE ET SAGESSE CHRETIENNE

Loin de se détourner de la philosophie, Augustin converti s'y applique avec sérieux et intéresse ses compagnons de Cassiciacum aux questions classiques de la vérité, du bonheur, du mal ou de la sagesse. Si le débat se déroule selon les règles d'un questionnement et d'une argumentation de teneur rationnelle, il lui arrive aussi d'en transgresser les limites par une confession de foi chrétienne. Augustin s'était trouvé jadis tiraillé entre la passion que la lecture de l'*Hortensius* avait attisée en lui pour la sagesse élevée au-dessus de ses particularités d'école et sa frustration devant l'absence du Christ dont il gardait la nostalgie³. Par réaction, il s'était tourné vers les Écritures mais en autodidacte. Ce contact lui réservait paradoxalement une autre déception de nature esthétique, en comparaison de l'élégance cicéronienne. Cette qualité sans commune mesure avec l'intérêt philosophique de l'ouvrage cicéronien prenait sa revanche au contact des livres saints⁴. Les Dialogues offrent, au contraire, un exemple de conciliation entre philosophie et foi, de l'*Hortensius* avec l'Écriture, sous l'enseigne de l'amour de la sagesse entendue comme vertu à pratiquer mais surtout comme réalité transcendante à atteindre⁵. C'est ce passage sans heurt à la foi qu'il s'agira d'apprécier: quelle est la dette d'Augustin converti à l'égard du platonisme? Les aspirations nobles mais démesurées de la raison ne trouveraient-elles leur exaucement que dans l'accueil de la foi?

A. Philosophie et foi chrétienne

Le passage spontané de la raison et la foi est facilité dans ces Dialogues, parce que, parmi les divers courants de pensée, Augustin réserve ses préférences à celui qui émerge dans le divin par la voie d'un dépassement accordable avec la foi, au moins dans sa visée, quand bien même les modalités de cet accord ne seraient pas dépourvues d'équivoques.

1) Une philosophie religieuse

L'estime qu'Augustin converti a gardée pour la philosophie, surtout platonicienne, comme une composante de son cheminement

³ Les *Conf.* III, IV, 7 verront dans la lecture de cet ouvrage un début du conversion de la sagesse vers la Sagesse divine.

⁴ *Confessions* III, IV, 7-8.

⁵ Cet ouvrage gagne les compagnons d'Augustin à la philosophie et demeure un ouvrage de référence dans la discussion; cf. *C. Acad.* I, I, 4; III, IV, 7; XIV, 31.

personnel⁶, se mesurera finalement à son rapport avec la foi chrétienne. Sur quel point leur rencontre se vérifie-t-elle? La question ultime est de savoir si leur rapport est d'inclusion, de complémentarité ou de symétrie.

L'appréciation que porte Augustin sur la philosophie dépend de son niveau d'élévation, car elle se hiérarchise en deux courants antagoniques: l'un est dit «de ce monde», estimant que tout est réductible au monde sensible et corporel, comme le prétendaient les épicuriens et même Zénon, selon l'interprétation schématique que donne Augustin du stoïcisme, incompatible pour ce motif avec les «mystères», c'est-à-dire la foi chrétienne⁷. Le *De ordine* portera sur cette philosophie un jugement sans appel qui en ratifie la faillite religieuse et morale:

*Quiconque ne connaît que ce qu'atteignent les sens corporels non seulement ne me paraît pas être avec Dieu mais pas même avec lui*⁸.

Une autre école, également irrecevable, contestée par le *Contra Academicos*, est naturellement le scepticisme ou le probabilisme, aussi pernicieux que le matérialisme, puisqu'il prône l'impossibilité de parvenir à la vérité, alors que pour Augustin on entre en philosophie, (comme en religion) pour saisir la vérité⁹. De plus, une condition a priori de la foi s'en trouverait sapée.

L'autre philosophie, la vraie, se vérifie à l'intérêt qu'elle porte à la question de l'âme, à son élévation du sensible vers le monde spirituel. Élaborée par Platon¹⁰, elle a mis des siècles pour émerger d'une sorte de chaos de la pensée et de la rivalité entre les écoles et atteindre son apogée avec Plotin qui lui confère un nouvel essor¹¹; ce réveil d'une pensée de sens spiritualiste et divin mérite d'être salué¹². En s'ouvrant

⁶ Ibid. VII, IX; voir Le BLOND, *Les conversions de Saint Augustin*, Aubier, 1950, p. 115-138.

⁷ Cf. *De ordine*, I, XI, 32: l'Écriture réprouve les philosophes de ce monde mais non l'amour de sa sagesse. Le *De Civ. Dei* relèvera la méfiance instinctive du chrétien cultivé non envers la sagesse philosophique mais à l'égard d'une philosophie «selon les éléments du monde» (Ac 17, 28). Sur le sens de «mysteria» voir O. du Roy, op. cit., p 124, 5. Ce terme a-t-il «toujours» une acception chrétienne? On peut en douter au vu de C. Ac. XVII, 38, pourtant connu de l'auteur; voir op. cit., p 49, n.4.

⁸ *De ordine* II, II, 5. Le propos est de Licentius, que ne désavoue pas Augustin. L'inspiration de ce jugement est dans la pure ligne plotinienne: l'âme doit se détacher du corps pour vivre en âme raisonnable; cf. *Ennéades* I, 2 §3; §5. Voir P. HADOT *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Folio Gallimard, 1995, p. 252.

⁹ C. Ac. II, III, 8.

¹⁰ Ibid. III, XVII, 37.

¹¹ Ibid. III, XVIII, 41.

¹² Ibid. III, XIX, 42.

sur le transcendant, elle brise la sphère de la pure rationalité et s'apparente à une forme de religion par son objectif et par le bouclier protecteur dont l'Académie l'entoura, au dire de Cicéron¹³. Cette rétrospective sur sa genèse en présente le précieux contenu comme un arcane à protéger et à ne divulguer qu'avec réserve, à l'instar d'une doctrine religieuse¹⁴. Sa divulgation est soumise à la règle de la prudence, comparable aux précautions à prendre dans la pratique de l'initiation. Quoi qu'il en soit des sources et du bien-fondé de cette stratégie des Académiciens affrontés aux écoles matérialistes, épicurisme et stoïcisme, elle témoigne de leur respect religieux pour l'héritage platonicien.

Outre cette mesure, le respect envers le platonisme est encore signifié par l'emploi d'un vocabulaire religieux, comme celui de «mystère», correspondant aux «religions à mystère» et de «sacro-saints»¹⁵ pour qualifier les enseignements de Platon. Aussi bien Augustin n'hésite-t-il pas à conjecturer avec quelle réserve Zénon, chef des stoïciens, fut accueilli dans les rangs des platoniciens, pour prévenir une éventuelle contamination; c'est pourquoi il fallut couvrir cette vénérable mais vulnérable philosophie du sceau du secret, dût-elle s'apparenter à un savoir ésotérique. Y pénétrer ne se réduit pas à un exercice intellectuel mais suppose une démarche de conversion, la purification des vices étant indispensable à l'initiation intellectuelle¹⁶.

Platon a droit à des éloges chaleureux. Il aurait nourri sa science philosophique à deux sources: son maître Socrate et Pythagore qui admettait l'immortalité de l'âme. Poursuivant cette tradition,

*il ajoute au charme et à la finesse socratique la connaissance qu'il possédait des questions morales, des réalités divines et humaines, connaissance acquise avec soin auprès des hommes que j'ai rappelés, et leur rattachant la dialectique comme principe d'organisation et comme critère, car elle est la sagesse ou la condition sine qua non de la sagesse, il passe pour avoir élaboré une philosophie parfaite*¹⁷.

¹³ Ibid. III, XX, 43. Cf.

¹⁴ Augustin fait allusion au «consilium» à l'«intentio» des Académiciens dans le *C. Acad.* III, XVII, 37 et dans les *Confessions* V, X, 19. Voir B. A. 13, p. 94ss. Voir *Ep.* 118, 20.

¹⁵ *C. Ac.* III, XVII, 38.

¹⁶ Ibid. III, XVII, 38. Cette exigence est également plotinienne, le savoir étant indissociable de la vertu, car il s'agit de progresser vers le Bien; cf. *Ennéade* VI, 7, §34; voir Hadot, op. cit. p. 252.

¹⁷ *C. Ac.* III, XVII, 37. Même si les *Retractationes* regrettent les éloges trop libéralement décernés à Platon et aux platoniciens, à cause de leur impiété (I, I, 4), elles ne lui déniaient pas le mérite de reconnaître un monde intelligible, c'est-à-dire «la raison éternelle et immuable par laquelle Dieu a fait le monde» (I, III, 2). Les éloges réapparaissent, arguments à l'appui, dans le *De Civitate Dei* VIII, IV-V. Voir B. A. n° 31, n. 51, p. 593-594.

Ce sommaire mentionne la division tripartite de la philosophie: l'éthique, puis la connaissance, dont l'objet est double: les réalités naturelles ou sensibles, les divines ou intelligibles, lieu et source de vérité pour l'âme qui se connaît et pour le monde sensible. Ainsi la connaissance que l'âme a d'elle-même, spirituelle comme sa nature, suppose un rapport d'homogénéité avec l'origine transcendante de la vérité. Le monde divin est la source et la norme du vrai dont l'âme est le reflet et le sujet récepteur. Enfin la dernière partie est la dialectique, comprise comme l'art de raisonner, comme méthode pour penser juste. Ses mérites sont grands, car elle est chemin de vérité, en enseignant le principe de non-contradiction, en mettant en garde contre les raisonnements faux; en un mot, elle est «la science même de la vérité»¹⁸. Le *De ordine* se montrera encore plus élogieux à son égard:

*Comment eût-elle (la raison) donc passé à d'autres inventions, si elle n'avait commencé par distinguer, décrire et analyser ce qu'on peut appeler ses propres outils et instruments et n'avait mis au jour cette science des sciences qu'est la «dialectique»? C'est elle qui enseigne à enseigner, elle qui enseigne à apprendre; c'est par elle que la raison se manifeste, qu'elle découvre sa nature, sa fin, sa valeur. Elle sait savoir; elle seule, non seulement veut, mais peut faire les savants.*¹⁹

La valeur de la dialectique découle de sa place cruciale dans l'ordre du savoir. Elle en contient le secret car, à la différence d'un sens ou d'une faculté, elle ne se rapporte à un objet extérieur que par le préalable d'une réflexion critique sur ses propres outils afin d'échapper à une perception naïve des choses. Elle est le pivot de l'enseignement et de l'apprentissage; elle donne forme aux ressources de la raison. En un mot, elle est maîtresse du savoir. Elle assure la valeur du savoir face au scepticisme. Elle est une maîtresse qui réunit les deux conditions indispensables pour former des hommes de science: le savoir et la capacité de le transmettre.

L'interrelation entre ces trois domaines, compte tenu de leur nature propre, constitue la philosophie parfaite, que le christianisme est

¹⁸ Ibid. III, XIII, 29. Cette tripartition remonterait à Platon selon Varron; cf. Cicéron *Secondes Académiques* I, V. La dialectique fera, au contraire, l'effet d'une arme dangereuse aux yeux d'Ambroise, irrité par l'usage qu'en font les ariens; cf. Bibliothèque Augustinienne n° 14, n. 1, p. 530.

¹⁹ *De ordine* II, XIII, 39. Augustin avait entrepris un ouvrage sur la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, thèmes qui apparaissent dans le *De ordine* III, XIII, 38ss. Voir *Retract.* I, VI. Pour une présentation synthétique de cette discipline, voir art. «Dialectique» dans *Encyclopédie Saint Augustin*, Cerf, 2005, p. 445-449. Bien qu'il s'y étende moins qu'Aristote, Plotin lui reconnaît tout son intérêt; cf. *Ennéade* I, 3 §4.

en mesure d'accréditer à la différence des autres écoles. Elle doit sa grandeur à la tradition platonicienne et, de surcroît, à sa recherche de la sagesse non seulement comme idéal de vie mais en son essence transcendante par la conversion morale. Si la sagesse se définit comme une vertu morale dont la norme est la mesure, source du bonheur, sa raison ultime est à chercher ailleurs. Augustin ne se satisfait pas d'une morale naturelle, car celle-ci ne subsiste qu'en consentant, sans transition possible, à un saut métaphysique qui en situe la source au-delà d'elle-même.

2) Les limites de l'anagogie

Le témoignage le plus net de l'anagogie platonicienne est, chez Augustin, de nature expérimentale, puisqu'il en parle à travers l'essai qu'il en fit, tout en s'inspirant de sources plotiniennes²⁰, dans les *Confessions* VII, X, 16; XVII, 23. Cette anagogie est évoquée dans les *Dialogues* de manière sommaire et sur le mode impersonnel.

Le critère d'authenticité de la philosophie, qui lui vaut sa supériorité sur les autres arts libéraux, tient à son objectif :

*Elle promet de nous révéler clairement Dieu dans toute sa vérité et son mystère et, dès maintenant, elle veut bien nous le faire voir comme à travers une nuée transparente*²¹.

L'objectif de la philosophie, qui en fait toute la noblesse, est des plus clairs. Sa démarche n'est pas de nature argumentative mais bien anagogique, puisqu'elle se propose de conduire, dès l'existence présente, à la contemplation mystique de Dieu, fût-elle indirecte et tempérée comme l'indique la métaphore paradoxale d'une nuée transparente, à forte connotation biblique.

La tentative personnelle que rapportent les *Confessions* trouve un écho dans le *De ordine*. Le mouvement anagogique s'y articule à la fonction dialectique de la raison qui l'incline à s'examiner elle-même; elle assume aussi un rôle éducatif par mode de persuasion et d'émotion, dont la rhétorique détient les recettes. Cette fonction critique et pratique constitue comme une base, une sorte de tremplin dans l'échelle du savoir à partir duquel (*hinc*) la raison se hisse vers la contemplation. La raison raisonnante se mue en vision extatique. Là est son ambition dernière :

²⁰ L'édition de la Bibliothèque Augustinienne 13 les présente à la n. 25, p. 687-689. Il faut faire également la part de relecture de l'événement par l'évêque.

²¹ C. Ac. I, I, 3. Jolivet semble traduire «jam jamque» par la formule «par degrés»; ceci relève de l'interprétation.

De là, la raison a voulu se hisser vers la contemplation bienheureuse des réalités divines. Mais de peur de tomber de haut, elle chercha des degrés et se fraya un chemin à travers ses possessions et son ordre. En effet, elle désirait la beauté que seule dans sa simplicité, sans recourir à la vue, elle pouvait contempler; mais elle en était empêchée par les sens. Voilà pourquoi, elle détourna la pointe de son regard vers les sens qui revendiquent la détention de la vérité, rappelant dans leur bouillonnement inopportun celle qui se hâtait vers d'autres régions²².

Cette épure trace l'essentiel que développera le récit de l'expérience milanaise. L'esprit cherche à s'arracher au sensible pour s'élever dans la contemplation de l'intelligible. Mais la force d'attraction des sens et leur prétention à détenir la vérité, selon l'épicurisme, finissent par l'emporter et par se le rendre captif. Malgré cette chute, la raison ne saurait se résigner à prendre les sons pour la réalité qu'ils signifient ni le donné matériel et sensible pour les règles qui en commandent l'agencement. La raison est le nombre²³, qui se déploie à partir de l'unité, principe d'existence des êtres et de la cohésion sociale. En somme l'idéal intenable de la contemplation se compense par une sorte de revanche de la raison raisonnante sur l'emprise des sens.

A défaut de satisfaire l'ambition de l'anagogie, la vraie philosophie sera une école de vie morale et religieuse. Son exercice sera de nature ascétique autant que rationnelle, car il requiert un mouvement volontaire d'intériorisation qui va à l'encontre de l'instinct d'extériorisation sous l'attrait du sensible. La concentration de l'âme sur elle est une étape indispensable de l'itinéraire qui élève vers les réalités transcendantes et le divin. Selon le *De ordine*:

Pour se connaître, il est nécessaire, grâce à un important entraînement, de se retirer des sens, de concentrer l'âme sur elle-même et de la retenir en elle.²⁴

Cette voie, indirecte, médiane en quelque sorte, s'apparente à la connaissance socratique de soi grâce au retrait des sens, pour permettre à l'âme de faire retour sur elle²⁵, non pour se couper du monde mais pour en discerner la beauté. Replacé dans la démarche du traité, ce recueillement de l'âme en soi n'est pas directement référé à Dieu mais à la beauté de l'univers qui se refuse à la dispersion du regard

²² *De ordine* II, XIV, 39.

²³ *Ibid.* XVIII, 48.

²⁴ *De ordine* I, I, 3.

²⁵ *Ibid.* I, II, 3. Sur la solidarité entre le savoir et la vertu, l'âme raisonnable et l'Intellect, voir P.Hadot, op. cit. p. 251-259.

dans le multiple, générateur d'indigence, mais se livre à partir d'un foyer d'unité, comparable au centre qui sert de repère pour mesurer la figure géométrique d'un cercle. Cette exigence de retour de la dispersion vers l'unité est une constante dans la pensée et la spiritualité d'Augustin. On en retrouvera l'écho dans le *De Trinitate* IV²⁶.

La beauté inhérente à l'ordre provoque la question de son rapport ainsi que celui du désordre qu'est le mal avec Dieu. Le long débat d'allure discursive qui s'ensuit²⁷, laisse aussi échapper un soupir d'intention mystique:

*Qu'est-ce que se convertir, si ce n'est renoncer à la démesure des vices par la vertu de tempérance? Qu'est-ce que la face de Dieu, sinon la vérité à laquelle nous aspirons et à laquelle nous nous livrons, une fois purs et nets, si nous l'aimons?*²⁸

Déjà lors d'une discussion au début du traité, Licentius avançait l'idée, approuvée par Augustin, que le sage est uni à Dieu car il se connaît lui-même. Contrairement aux sens corporels, l'intelligence en ouvrant le chemin de la connaissance de Dieu réalise l'union avec lui²⁹:

*Le sage embrasse Dieu et jouit de celui qui demeure à jamais*³⁰

Le climat dans lequel se déroulent les dialogues d'Augustin avec ses disciples est de forte imprégnation religieuse. S'ils sont influencés par la tradition platonicienne, ouverte sur la transcendance, ils reconnaissent la faillibilité de la dialectique des degrés. Au moins posent-ils une exigence morale: la fuite du péché³¹, comme condition indispensable pour cultiver même le sens de la beauté. Le sens d'une esthétique spirituelle n'est donc pas séparable d'une exigence éthique. Cette exigence introduit une note proprement chrétienne dans une pratique ascétique, ordonnée au soin de l'âme avec l'aide d'une méthode philosophique.

²⁶ Voir le *proemium* du livre IV, qui appartient à la dernière couche rédactionnelle, et VII, 11 où le péché prend forme de dispersion dans le multiple et le remède le retour à l'unité rendue possible par le médiateur. Cette image d'origine plotinienne (cf. *Ennéades* VI, 9 §8) apparaît aussi dans les *Soliloques* II, XIX, 33.

²⁷ Ibid. I, III, 11-VII, 18.

²⁸ Ibid. I, VIII, 23. Les transcendants se rejoignent en Dieu qui les récapitule et les personifie; cf. *Conf.* VII, VII, 23.

²⁹ *De ordine* II, II, 5.

³⁰ Ibid. II, 6.

³¹ «*Tamen peccata fugienda sint*» ibid. 4.; II, 6. On y devine une modification du «*omne corpus esse fugiendum*» de Porphyre; cf. *De Civ. Dei*, X, XXIX. On se reportera aussi à la longue admonestation adressée aux jeunes gens en quête de sagesse dans le *De ordine* II, VIII, 25.

La quête de Dieu n'apparaît pas de pure dépendance par rapport au platonisme, quels qu'en soient les représentants, trahissant un Augustin platonicien, car il pouvait en utiliser les ressources dans une relecture chrétienne³². Cette pratique brouille les frontières entre deux domaines indépendants. La question demeure toutefois ouverte de savoir jusqu'à quel point s'est effectuée cette christianisation. Pour tenter une réponse, d'autres apports devront être versés à ce dossier. Un accord est au moins possible entre les concepts susceptibles d'une signification transcendante et le langage correspondant de la foi.

3) Une sagesse chrétienne

Si la dialectique des degrés doit accuser son échec au regard d'un examen critique d'inspiration chrétienne, les concepts philosophiques de valeur transcendante ou morale se prêtent aisément à une acception chrétienne. Celui de sagesse en offre une excellente illustration. Ainsi la finale du *De beata vita* énonce cette maxime:

Quiconque est heureux a sa mesure, c'est-à-dire la sagesse.

A peine tirée, cette conclusion de sens moral³³ passe à cette interrogation rhétorique:

Que devons-nous appeler sagesse, sinon la Sagesse de Dieu?

Le sens moral sert de tremplin pour une acception métaphysique du concept de sagesse; d'immanente elle se fait transcendante et se dispose ainsi à un sens personnel et chrétien par identification avec le Fils de Dieu:

*Nous avons appris aussi par l'autorité divine que le Fils de Dieu n'est rien d'autre que la Sagesse de Dieu, or le Fils de Dieu est assurément Dieu*³⁴.

Par sa portée psychologique et surtout existentielle, la quête du bonheur tend à un sommet divin qui réunit bonheur, sagesse et vérité dans la personne du Fils de Dieu (cf 1 Co 1, 24-30; Jn 14, 6). La Vérité par laquelle il se définit procède d'un principe ultime considéré

³² Sur cette question débattue, voir A. MANDOUZE *Saint Augustin L'aventure de la raison et de la grâce*, E. A., 1968, p. 483-484.

³³ Du Roy a bien relevé l'origine cicéronienne de cette qualité (modus) «de juste mesure, de limite à ne pas dépasser», op. cit. p. 152.

³⁴ *De beata vita* 4, 33-34. Pour une analyse détaillée, voir Du Roy op. cit. p. 154-158. Les premières citations du livre de la Sagesse seront un peu postérieures; voir A.-M. La BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana A.T. Le livre de la Sagesse* E. A., p. 21-22.

comme mesure, il faudrait dire mesure mesurante, en tout cas inengendré :

*La Vérité pour être devient par une mesure suprême, dont elle procède et vers laquelle elle se tourne dans sa perfection.*³⁵

Cette esquisse recourt à un panachage entre des formules proprement chrétiennes et des emprunts à la philosophie mais ajustés à une compréhension parfaitement correcte du mystère fondé sur l'autorité divine. L'objectif de la sagesse sera de saisir la dimension divine de l'unité par la connaissance de soi et de son origine divine, source insaisissable³⁶ du bonheur et principe de toute beauté³⁷. L'intuition de Dieu «Père de la Vérité» présuppose la ressemblance de l'âme avec lui. Voilà pourquoi la connaissance de l'âme et celle de Dieu se conditionnent mutuellement.

Ce passage de la rationalité à la foi s'effectue tout naturellement, sans se heurter à quelque problème de différence épistémologique entre ces deux ordres. La démarche philosophique a pour mesure dernière la vérité du Christ et pour cime ou référence ultime le mystère trinitaire qui vient d'être esquissé, sans que la transition entre la philosophie et la foi éveille quelque scrupule. L'ouverture de la raison sur l'infini justifie ses titres de noblesse. La pratique repérable dans le *De beata vita* n'a rien d'un hapax; elle se vérifie aisément ailleurs. Ainsi le *De ordine* en donne l'illustration avec l'enthousiasme de Licentius pour cette discipline à laquelle il accorde ses préférences sur la poésie :

*Plus belle est la philosophie, je l'avoue, que Thysbé, Pyrame, Vénus et Cupidon et toutes les amours de ce genre*³⁸.

Et Augustin de greffer ce trait inattendu sur un tel engouement :

Et il rendait grâce au Christ en soupirant.

Puis commentant la démarche de conversion, Augustin signale la nécessité de la prière pour que Dieu nous convertisse et nous montre sa face, selon le *ps* 9, 8, que fredonnait Licentius, en un lieu que Monique estimait peu décent, mais dont Augustin se saisit comme d'une métaphore pour l'élever à un plan supérieur :

³⁵ *De beata vita* 34.

³⁶ De Dieu l'âme n'a de connaissance que celle «de savoir à quel point elle l'ignore» *ibid.* XVIII, 47. Cicéron définissait la sagesse comme «la science des choses humaines et divines»; cité par *C. Acad.* I, VI, 16.

³⁷ *De ordine* II, XIX, 51.

³⁸ *Ibid.* I, VIII, 21.

*Que signifie se convertir, si ce n'est de la démesure des vices, et par la vertu et la tempérance de s'élever en soi? Qu'est-ce que la face de Dieu, si ce n'est la vérité même à laquelle nous soupignons et à laquelle nous nous livrons, purs et beaux, quand nous l'aimons?*³⁹

L'idée de vérité tend ainsi à une signification mystique, au sens large du terme, inséparable de celle du bonheur⁴⁰. La philosophie réalise son authenticité en étant une quête de Dieu soutenue et finalement exaucée par la foi. Elle se conçoit comme une propédeutique à la foi dont l'autorité scelle la validité. Cette exaltation d'une pensée, perçue comme religieuse, sous l'égide de «l'homme le plus sage et le plus savant de son temps»⁴¹ fera bien plus tard l'objet d'une sévère révision qui substituera à ces traits ceux de l'impiété⁴².

B. Les conditions de la connaissance

La démarche augustinienne revêt un caractère de continuité et de dépassement qui s'applique aux moyens pour atteindre la connaissance aussi bien qu'à son objet. En clair, la raison et l'autorité, les mystères chrétiens: Christ⁴³ et Trinité s'entrecroisent dans une même contextualité qui rend leur séparation impossible, même si le souci de clarification recommande d'indispensables distinctions. Augustin accueille la foi par adhésion à l'autorité révélatrice; il vise son intelligence par le recours à la raison.

1) L'autorité et la raison au service de la vérité

La dialectique entre la vérité, comme objectif, l'autorité comme garantie et la raison comme moyen forme une structure triadique stable, qu'atteste le *De ordine* II, IX, 26:

Pour apprendre, nous nous laissons nécessairement conduire par l'autorité et la raison.

Le *Contra Academicos* relie fermement ces deux instances complémentaires. Si louable que fût l'intention des Académiciens à l'égard du précieux héritage platonicien, leur option pour le doute ou le

³⁹ Ibid. I, VIII, 23. Le texte latin disant: «in sese attolli», il semble excessif de traduire par «au-dessus de soi».

⁴⁰ Ibid. I, VIII, 24.

⁴¹ C. Ac. III, XVII, 37.

⁴² *Retract.* I, I, 4.

⁴³ Cf. C. Ac. II, I, 1: «Qu'est d'autre (la Sagesse) que nous transmettent les mystères sinon le Fils de Dieu?»

probabilisme répugne à Augustin dont l'ambition est d'atteindre la connaissance de la vérité avec l'indispensable concours de l'autorité et de la raison :

Il ne fait de doute pour personne que nous sommes portés à la science sous la double caution de l'autorité et de la raison. Aussi est-ce pour moi une certitude que je ne m'écarterai absolument sur aucun point de l'autorité du Christ, car je n'en trouve pas de plus forte. Quant à ce dont l'étude requiert des arguments subtils – car je suis désormais en des dispositions telles que je désire avec impatience saisir la vérité, non seulement par la foi, mais encore par l'intelligence – j'ai confiance de trouver, pour le moment, chez les platoniciens, des doctrines qui ne répugnent pas à nos mystères⁴⁴.

L'action conjointe de l'autorité et de la raison constitue un principe général, incontesté, qui s'impose comme une nécessité pour parvenir à la connaissance qui se dérobe aux prétentions illusoire de l'autodidacte. Il ne s'agit donc pas d'une condition particulière à l'«*intellectus fidei*», mais d'une loi universelle. Dans le cas de la foi au Christ cette loi prend forme d'une décision personnelle, d'une adhésion irréversible qui se traduit par ce choix. L'autorité sort de sa généralité pour prendre un visage précis qui ne se réduit pas à une référence passée mais présentement saisissable dans les «*sacra nostra*», c'est-à-dire les manifestations de la vie de l'Église, ses actions sacrées, les sacrements et l'Écriture, en somme la «*regula fidei*»⁴⁵. À elle seule, l'autorité du Christ condamnerait l'esprit à la soumission aveugle sans le correctif et le complément d'une recherche intellectuelle, qui rende la vérité intelligible; elle serait un déni du Christ en tant qu'«*intellectus*».

L'assentiment inconditionnel à l'autorité du Christ, assise de la foi, constitue les prémisses d'un travail d'intellection grâce aux ressources qu'offre la philosophie platonicienne. Elle servira de clé pour pénétrer dans l'intelligence du contenu de la foi, qui n'est certes pas indifférencié et librement exploitable mais normatif pour la raison. Cette utilisation est toutefois soumise à deux conditions: d'abord la compatibilité présumée (*confido*) de la pensée platonicienne avec les mystères chrétiens, ensuite son utilisation au moins provisoire (*interim*), en attendant mieux.

⁴⁴ C. Ac. III, XX, 43. Du Roy relève à juste titre l'erreur de traduction de Jolivet: entre l'autorité et la raison il n'y a pas alternative mais cumul; cf. op. cit. p. 127, n. 2. La traduction de l'intraduisible «pondus» par «caution» nous a paru la moins infidèle à son sens particulier.

⁴⁵ Voir R. HOLTE op. cit. p. 74- 76; 308. L'auteur souligne le crédit total d'Augustin au Christ mais prudent aux philosophes.

La fonction pédagogique de l'autorité se concentrant sur le Christ, celle de la raison passe par sa définition qu'esquisse Augustin:

*La raison est un mouvement de l'esprit apte à distinguer et à relier les choses que nous apprenons; s'en servir comme guide pour comprendre Dieu ou l'âme qui est en nous ou partout, il est extrêmement rare que le genre humain y parvienne, car il est difficile à quiconque s'est aventuré dans l'embarras des sens de faire retour en lui-même*⁴⁶.

Entendue comme faculté discursive, analytique ou synthétique, la raison commande l'action réfléchie, la parole fondée, le bonheur dans la contemplation⁴⁷; sa fonction couvre des domaines tentaculaires, en particulier les sciences et les arts qui lui doivent mesure et proportion⁴⁸. Elle en est même venue à se prendre pour le nombre qui est la mesure de toutes choses⁴⁹. Il est surtout un mouvement qui l'a défié et l'attire: celui de rentrer en soi et de comprendre Dieu, autrement dit, la démarche même de l'ascension platonicienne, version philosophique de l'échelle de Jacob. Le pouvoir de la raison se mesure à la diversité des sciences libérales soumises à sa maîtrise mais aussi et surtout à sa capacité de s'affranchir du sensible pour s'élever jusqu'au divin selon la dialectique des degrés.

Alors que nul n'est dispensé de se rallier à l'autorité du Christ, la grande majorité s'en satisfera pour atteindre la vision de Dieu au terme de cette vie, à défaut d'y parvenir dès ici-bas. Seule une petite élite réussira à se passer des béquilles de l'autorité pour s'envoler avec les ailes de la raison⁵⁰ vers la contemplation de Dieu. Augustin se compte parmi ceux qui désirent saisir la vérité. En tout état de cause, l'exercice de la raison reste soumis à une condition: qu'il «ne répugne pas à nos mystères»⁵¹. Ils sont la référence ultime même du jugement porté sur le platonisme.

La reconnaissance que méritent ces deux voies différenciées s'enracine dans l'itinéraire d'Augustin; d'abord séduit par les assurances fallacieuses du rationalisme manichéen qui, se prétendant affranchi du principe d'autorité, soupçonnait la foi catholique de superstition, il fut finalement déçu et désillusionné par sa rencontre avec

⁴⁶ *De ordine*. II, XI, 30. La raison est le moyen de la dialectique dont vient le traiter le n° 29.

⁴⁷ *Ibid.* XII, 35.

⁴⁸ *Ibid.* XI, 34.

⁴⁹ *Ibid.* XV, 43.

⁵⁰ L'image est employée dans les *Soliloques* I, XIV, 24.

⁵¹ *C. Ac.* III, XX, 43. Un examen attentif à la construction grammaticale relèvera le subjonctif «*quod non repugnet*» qui prend une nuance d'éventualité, de possibilité, que nous rendons par la formule: pour autant.

Faustus et se laissa gagner par la tentation sceptique⁵². Le stimulant de sa réflexion sur un sujet aussi décisif ne saurait être dissocié de son expérience passée et de ses difficultés personnelles.

2) Un ordre de priorité et d'excellence

Par rapport aux nécessités de l'apprentissage, Augustin relie autorité et raison selon un rapport inverse: la priorité revient à l'autorité, l'excellence à la raison. D'un point de vue pédagogique, il incombe, en effet, à l'autorité, c'est-à-dire au maître⁵³, de conduire à la science car, faute d'être infuse, elle ne peut être atteinte, fût-ce par le petit nombre, sans un guide qui en ouvre la porte⁵⁴. L'autorité est une éveilleuse de la ou des raisons, dont elle se réclame, dans l'esprit du disciple, jusqu'à lui faire pressentir le principe de toutes choses. En aucun cas elle ne se substitue à la raison où elle puise sa force de conviction. Augustin s'applique à lui-même cette règle vis-à-vis de ses disciples:

*Je ne veux aucunement qu'ils me croient, à moins que j'enseigne et donne mes raisons*⁵⁵.

Ainsi l'autorité ne s'impose pas indépendamment de la raison qui garde une fonction critique à son égard.

La priorité de l'autorité est réaffirmée par le *De moribus ecclesiae catholicae* I, II, 3:

L'ordre de la nature est tel, lorsque nous apprenons quelque chose, que l'autorité précède la raison. En effet, la raison peut apparaître infirme qui, après s'être exprimée, recourt à l'autorité pour s'affermir.

Le rôle de l'autorité n'est pas seulement inaugural mais il se poursuit sous forme de garantie et de guide, quitte à se diversifier par le truchement de divers personnages dignes de foi, en faveur des esprits trop lents pour s'en passer.

Toute autorité ne mérite cependant pas crédit, car elle peut être trompeuse; aussi est-elle soumise à un acte de discernement. Elle se

⁵² *De ut. credendi* I, 2; *Confessions* V, VI, 11-VII, 12; V, X, 19. Augustin s'est rendu compte que la vie serait impossible sans faire crédit à des gens compétents; *ibid.* VI, V, 7. A. MANDOUZE a dégagé les phases de l'itinéraire personnel d'Augustin proposées en exemple dans le *De ut. credendi* VIII, 20; voir op. cit. p. 283-288.

⁵³ L'étude de ce thème serait à poursuivre avec l'analyse du langage dans le *De magistro*.

⁵⁴ *De ordine* II, IX, 26. Voir Holte op. cit. p. 325.

⁵⁵ *De ordine* II, X, 28.

présente sous une double forme, divine et humaine, mais même sa forme divine elle se prête à méprise, si on la confond avec la fourberie d'esprits aériens⁵⁶ suborneurs. En cette forme, elle ne se signale pas seulement par des prodiges mais encore, paradoxalement, par un état d'abaissement, que motive la condition de l'homme, pour lui apprendre à s'élever jusqu'à l'intelligence. Ainsi est affirmée l'humilité de Dieu dans l'incarnation:

Il faut appeler divine l'autorité qui, non seulement transcende dans des manifestations sensibles tout pouvoir humain mais encore qui, unie à l'homme, lui indique jusqu'à quel point elle s'est abaissée à cause de lui; elle lui commande de ne pas s'en tenir aux sens qui perçoivent ces prodiges mais de s'envoler vers l'intellect en lui montrant quel est son pouvoir, pourquoi elle accomplit ces prodiges et le peu de cas qu'elle en fait. Il faut, en effet, qu'elle enseigne sa puissance par les faits, sa clémence par l'humilité, sa nature par le précepte; toutes choses qui nous sont transmises, dans le secret et la fermeté par les mystères auxquels nous sommes initiés; en eux la vie des hommes bons est beaucoup plus facilement purifiée non par l'ambiguïté des disputes mais par l'autorité des mystères⁵⁷.

La pensée d'Augustin se calque sur le mouvement descendant de l'autorité divine vers l'humble condition humaine afin de susciter en l'homme le mouvement inverse en vue d'un dépassement du sensible vers l'intelligible. Faute de détermination personnelle, cet «intellectus» s'identifie à l'autorité divine. L'emploi de catégories platoniciennes dans ce double mouvement établit un rapport d'altérité, mais non d'opposition, entre deux ordres qui se rejoignent dans le mystère de l'incarnation, et se démarquent ainsi de la philosophie. De plus, ce schème binaire s'articule avec un schème ternaire dont chacun des éléments comporte deux termes, selon un procédé particulièrement étudié: les faits de nature sensible sont révélateurs de la puissance ou accréditent l'autorité de Dieu, l'humilité de sa condition charnelle révèle sa miséricorde et les préceptes sa nature. Si le sens de ce concept n'est pas précisé, il s'éclaire à la lumière de la purification dont l'autorité des mystères assure l'efficacité pour conduire du sensible vers l'intelligible ou le divin. Cette purification évoque l'initiation chrétienne. La fonction d'autorité est attribuée aux mystères qui peuvent

⁵⁶ Cette mise en garde pourrait avoir son origine en Eph 6, 12 ou Ap 16, 14.

⁵⁷ *De ordine* II, IX, 27. La traduction de ce passage n'est pas aisée à cause de la formule «*ipsum hominem agens*» qui se continue avec «*ostendit ei*». Jolivet s'est mépris sur son sens, car il s'agit d'une formule d'union dans le Christ, littéralement intraduisible; voir Van BAVEL, *Recherche sur la christologie de Saint Augustin*, Fribourg, 1954, p. 42.

prendre le double sens de contenu et de célébration sacramentelle de la foi. Trois attributs divins sont retenus mais centrés sur la clémence, dont le signe est l'humilité du Dieu incarné.

Il est, à l'opposé, une forme d'autorité habituellement trompeuse, celle des hommes dont le critère de véracité sera la conformité de leur vie avec leur enseignement.

Si le langage des premiers Dialogues est celui d'une pensée en élaboration, le concours de l'autorité et de la raison, couronné par le sceau de la vérité qui l'accrédite, trouve sa formulation achevée dans le *De vera religione* XXIV, 45, postérieur de quelques années :

L'autorité réclame la foi et prépare l'homme à la raison. La raison conduit à l'intellection et à la connaissance. Bien que la raison n'abandonne jamais complètement l'autorité, lorsqu'il s'agit de savoir à qui il faut croire; à coup sûr, l'autorité suprême est celle de la vérité connue avec évidence.

La coordination entre les divers concepts qui jalonnent cet extrait est subtile mais nette. Le rapport entre l'autorité et la foi est réciproque mais différent : l'autorité est exigence de foi qui, en retour, la reconnaît comme telle. Loin de former un système clos à deux termes, ce rapport s'ouvre sur un troisième, qui est plus un appel qu'une exigence, à savoir la raison comme voie vers l'intelligence. Cet énoncé est assorti d'une restriction ou plutôt d'une précision qui maintient, en matière de foi, la raison sous la dépendance de l'autorité, sans qu'elle s'en trouve étouffée (*neque... penitus deseruit*). La jonction entre l'autorité et la raison se réalise au sommet dans la Vérité reconnue. Cette Vérité s'impose dans son objectivité sous forme d'autorité tout en invitant la raison à en explorer les immenses avenues.

Les précisions et les retouches qu'Augustin apporte à son propos sont l'indice de la complexité des rapports entre l'autorité et la raison. Alors qu'à l'autorité revient une priorité fonctionnelle, en tant qu'«*admonitio*», sur le chemin du savoir, un peu comme à la perception sur le souvenir de l'objet perçu, elle ne s'impose qu'avec le concours de la raison, puisqu'elle est soumise à un travail de discernement. Par ailleurs jamais la raison ne s'en affranchira totalement, parce qu'elle aura toujours besoin d'une assise et d'un guide dans son travail d'exploration. Sur le plan précis de l'intelligence des mystères, l'autorité ne pourra jamais abdiquer sa fonction normative pour livrer la raison à une autonomie sans borne. En résumé, la crédibilité de l'autorité est à la mesure de son aptitude à attester et à servir la vérité, objet de la raison; s'il lui revient d'éveiller la raison au vrai, elle reste soumise à son discernement. Elle est appelée à s'effacer comme la foi en la vérité l'est à se transformer en vision de la vérité.

Cette insécabilité de la raison et de l'autorité est de nature à brouiller la ligne de partage entre la masse et l'élite pour les ranger dans un même état de dépendance envers une autorité identifiée à la vérité et à l'intellect divin incarné, selon la précision du *Contra Academicos* III, XIX, 42 qui sera examiné plus loin.

Compte tenu des divers courants qui traversent la philosophie, sa confrontation avec la foi en mesurera la distance sinon l'opposition ou la compatibilité qui la rend convertible en sagesse chrétienne. Celle-ci poursuit la quête spirituelle et la démarche existentielle amorcée par la philosophie mais par les vertus de foi, d'espérance et de charité⁵⁸. Cependant pour devenir chrétienne une philosophie doit se référer au Christ comme à sa norme ultime.

II. LA PHILOSOPHIE ET LA FOI

Alors qu'Augustin a rompu avec le manichéisme, il a continué à philosopher au temps de son baptême. Ce genre d'exercice ne lui paraissait donc nullement incompatible avec l'orientation nouvelle et décisive de sa personne. Cette continuité dans la discontinuité est-elle transposable au plan des idées et des convictions d'Augustin : dans quelle mesure serait-il demeuré attaché à son héritage platonicien malgré sa conversion ou l'a-t-il assumé pour le porter à son achèvement dans la foi ? Cette vérification se fera sur deux questions capitales : la Trinité et le salut.

A. Triade ou Trinité ?

Le concours de l'autorité et de la raison s'avère indispensable à l'éveil et au progrès de la connaissance, car il est constitutif de toute pédagogie, a-t-il été précisé. Dans le cas de l'initiation d'Augustin aux mystères divins, quelle fut le rôle de la raison, autrement dit de la philosophie, d'abord dans le domaine trinitaire ?

1) L'autorité à défaut de raison ?

L'articulation de l'autorité et de la raison est reprise selon une visée différente par le *De ordine* dans une séquence qui réunit deux considérations essentielles : le rôle de l'autorité et de la raison par rapport aux mystères chrétiens, notamment à celui de la Trinité, et de la raison par rapport aux aptitudes subjectives à en user :

⁵⁸ *De ordine* II, VIII, 25.

Double est la voie que nous suivons, lorsque l'obscurité des choses nous trouble: la raison ou, à coup sûr, l'autorité. La philosophie promet la raison mais ne délivre qu'à peine un petit nombre d'hommes qu'elle oblige non seulement à ne pas dédaigner les mystères mais qu'elle est seule à faire comprendre comme ils doivent l'être. Aucune autre fonction n'incombe à la vraie philosophie, à la philosophie authentique, si l'on peut dire, sinon d'enseigner le principe sans principe de toutes choses, l'immensité de l'intelligence qui demeure en lui, ce qui en a découlé, sans aucune dégénérescence, en vue de notre salut; le Dieu unique, tout-puissant et en même temps trois fois puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, qu'affirment les vénérables mystères – eux qui, par une foi sincère et inébranlable, libèrent les peuples –, et non de façon confuse comme certains ni de manière arrogante comme beaucoup. Quant à ce fait sublime, qu'un si grand Dieu ait daigné revêtir et assumer pour nous un corps semblable au nôtre, plus il paraît vil, plus il déborde de miséricorde et s'éloigne, en largeur et en profondeur⁵⁹, de l'orgueil des habiles⁶⁰.

⁵⁹ On pressent une réminiscence d'Eph. 3, 18.

⁶⁰ *De ordine* II, V, 16. La traduction exacte de certaines formules de ce passage est un casse-tête qui a motivé les corrections apportées par G. Madec à la version d'O. du Roy; cf. «A propos d'une traduction de *De ordine* II, V, 16, in *REA*, 16, 1976, p. 170-178. Deux passages s'avèrent litigieux. Au début de la citation, à quel substantif faut-il rapporter «sola» dans la phrase: «non modo non contemnere illa mysteria sed sola intellegere ut intelligenda sunt»? Alors que du Roy le rapporte à «philosophia», Madec plaide pour son rattachement à «mysteria». Dans le premier cas, la philosophie aurait le monopole d'une juste intelligence des mystères, dans l'autre, son objectif se limiterait à eux. Il est difficile de prendre parti. Pourquoi Augustin aurait-il restreint la compétence de la philosophie aux seuls mystères? Le second cas concerne la finale: «non confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi praedicant». La traduction dépend d'une variante textuelle: l'édition Kröll omet «docent» avant «ueneranda mysteria». Du Roy affecte de ces deux adverbess l'enseignement des philosophes afin d'harmoniser le texte à sa thèse d'une identique Trinité dans le platonisme et la foi, la différence résultant de l'orgueil philosophique. Madec les relie à mystères, qui proclament sans confusion et sans outrage. Cette traduction, qui se rapproche à cet égard de celle de Jolivet, viserait des malfaçons de type arien ou sabellien. Cette réserve serait-elle prématurée? Elle reflèterait la «sabelliana confusio» dénoncée par Ambroise. Si la phrase est clarifiée, toutes les difficultés sont-elles levées? Le langage confus de la philosophie ne contiendrait-il pas en germe les réserves bien plus tardives émises par Augustin sur une esquisse trinitaire chez Porphyre; cf. *De Civ. Dei*, X, XXIX, 1? Encore faudrait-il demeurer cohérent car, s'il s'agit d'un enseignement confus, il est risqué d'attribuer à la philosophie la même Trinité qu'aux mystères; cf. Du Roy, op. cit., p. 125. Cette manière confuse sera peu après avouée p. 126. Sur le petit nombre, voir *De beata vita* 1, 1. Enfin le «plenius clementia» ne signifierait-il pas plutôt le christianisme d'Augustin que le «vilius» ne trahirait son platonisme? Cf. Du Roy, op. cit. p. 126.

La relation entre les deux voies à suivre frise ici l'alternative: «la raison ou, coup sûr l'autorité»⁶¹, alors que les citations antérieures les unissaient fortement comme étant nécessaires à la connaissance⁶². Le relâchement de leur lien s'expliquerait par l'efficacité et l'audience fort disproportionnées de ces deux instances non plus dans la recherche de la connaissance mais dans la sortie de l'obscurité; est en cause non plus le savoir mais son intelligence. L'autorité garantit la certitude non la raison dont l'usage a pour effet d'opérer une sélection selon les aptitudes propres à chacun. Elle propose un idéal de connaissance qu'Augustin cherche à partager en recommandant une soif de savoir pour ainsi dire encyclopédique⁶³ comme nécessaire à l'intelligibilité des choses. Mais Augustin était assez réaliste pour admettre que parmi ses amis il en est qui reculent devant l'effort qu'exige la raison. Seront-ils maintenus à l'écart?

*S'ils y répugnent ou s'ils sont absorbés par d'autres travaux ou insensibles à l'étude, qu'ils se ménagent le secours de la foi afin que, par ce lien, celui qui a promis qu'aucun de ceux qui croient en lui par les mystères ne périrait les attire à lui et les libère des maux affreux ou surnois*⁶⁴.

A défaut de l'effort rationnel, il reste le choix plus économique de la foi, comprise comme moyen de libération universelle. En d'autres termes, si la raison contemplative se heurte aux impératifs de la raison pratique ou l'idéal du «*frui*» aux urgences de l'«*uti*», il reste en tout état de cause le «*credere auctoritati*».

De quoi la philosophie est-elle en mesure de libérer si ce n'est de l'obscurité des choses à percer?⁶⁵ La petite minorité d'esprits capables d'en user fait certes figure d'élite face au grand nombre que cette méthode dépasse. Faut-il en déduire que la raison jouit d'un statut distinct et pour ainsi dire concurrent de l'autorité?⁶⁶ En d'autres termes, la philosophie ouvrirait-elle une voie symétrique par rapport à la foi, qui se rejoindraient dans un mouvement convergent vers un objectif

⁶¹ G. Madec renforce cette alternative en introduisant un «Nous pouvons» et traduit «certe» par «à défaut»; cf. *Saint Augustin et la philosophie Notes critiques*, I. E. A. Paris, 1996, p. 20.

⁶² Cf. *De ordine* II, IX, 26; *C. Ac.* III, XX, 43.

⁶³ Cf. *De ordine* II, V, 15: «*disciplinis omnibus*».

⁶⁴ Ibid. Comment ne pas rapprocher cette formule de *Jn* 3, 16? Cette réminiscence demeure encore fort éloignée du développement que lui consacre le *Tract. In Joh.* XII, 11.

⁶⁵ Le *De moribus* I, II, 3, de peu postérieur aux Dialogues, reprendra la sombre image des «esprits humains obscurcis par l'habitude des ténèbres...»

⁶⁶ La question est clairement posée par Holte op. cit. p. 74-78.

commun, une tête d'angle, selon une image qui sera chère à Augustin prédicateur? Telle est la question capitale.

Plaiderait en faveur d'un parallélisme des sources l'emploi, de part et d'autre, du même verbe «*docere*», ou celui de «*mysteria*». Quant à l'objet de cet enseignement, les mystères, il se partage en deux énoncés symétriques de sens trinitaire, d'abord selon une terminologie conceptuelle d'origine philosophique: le «principe sans principe», l'«intelligence» et l'«émanation», immédiatement retraduite en sa nomenclature chrétienne de Père, Fils et Esprit Saint. Ce parallélisme est-il suffisant pour conduire à la conclusion que la philosophie enseignerait la même Trinité que la foi chrétienne?⁶⁷ Il faudrait établir une parité ou une indépendance entre ces deux sources que vient troubler le langage d'Augustin.

En effet, la philosophie, telle qu'il la conçoit, doit répondre à des qualités d'authenticité soumises à certains critères. Son rôle est de faire comprendre les mystères tels qu'ils doivent l'être. Ainsi le terme de mystère, assorti d'une obligation, désigne l'objet de la foi, inséparable de la «*regula fidei*», puisqu'il sert de règle à l'intelligibilité attendue de la philosophie. Soumise à une norme à respecter, elle perd sa franchise. Si le langage philosophique n'est pas récusé, il est immédiatement ressaisi et précisé selon une nomination chrétienne. En outre, n'est-il pas surprenant que se greffe la mention d'une finalité salvifique sur l'énoncé philosophique de la Trinité, s'il n'était déjà attiré par une précompréhension chrétienne?

Les ressources de la philosophie sont engagées au service de l'intelligence des mystères qui se condensent dans la Trinité, indissociable de l'incarnation. Si leur rôle est d'affranchir de l'obscurité, l'autorité, qui s'identifie au contenu révélé, est inhérente à une économie de salut. La libération revêt alors deux sens différents, nullement incompatibles: la libération par la raison est la connaissance réservée à certains privilégiés, par la foi elle est le salut offert à tous. Ce partage trouve un écho dans les *Confessions* VI, V, 7 à propos de la découverte que fit Augustin de l'autorité des Écritures qui les met à la portée de tous, tout en laissant passer quelques esprits supérieurs «jusqu'à toi». Leur destination universelle n'est pas incompatible avec une compréhension plus poussée chez quelques-uns.

Cet enseignement s'articule avec celui de l'incarnation qui constitue une provocation d'autant plus irritante pour des esprits dont l'ambition est inversement proportionnelle à cette forme d'abaissement consenti par Dieu dans sa miséricorde. Le pressentiment que la

⁶⁷ Cf. O. du Roy, op. cit. p. 125.

philosophie put avoir d'une Trinité divine fut vicié, du point de vue du salut, par son arrogance; la connaissance propre aux mystères est caractérisée par l'humilité. Ainsi cet extrait du *De ordine* II, V, 16 esquisse l'enseignement ferme et constant d'Augustin théologien.

Alors qu'Augustin prévient Evodius des difficultés et périls que réserve la raison comme chemin de vérité, il affirme avec force la priorité et la nécessité d'adhérer à l'autorité dont l'avantage est la facilité et la sûreté:

*Une chose est de croire grâce à l'autorité, autre chose grâce à la raison. Croire à l'autorité est très économique et dispense de labeur; si cela te convient, tu pourras lire bien des choses que des hommes importants et saints ont écrites, comme sur ordre, qu'ils jugeaient salutaires pour des ignorants; ils ont voulu être crus de ceux qui ne pouvaient trouver d'autre salut à leur âme trop lente ou trop embrouillée. Si de tels hommes, en nombre très élevé, veulent saisir la vérité par la raison, ils se laisseront très facilement tromper par le mirage des arguments et tomberont dans des opinions diverses et nocives, au point de ne jamais réussir à s'en dégager et à s'en libérer, si ce n'est au prix de beaucoup de peine. Il leur est de la plus grande utilité de croire à l'autorité la plus élevée et d'y conformer leur vie. Si tu l'estimes plus utile, non seulement je n'y ferai pas opposition, mais je l'approuverai sans réserve. Mais si tu n'es pas en état de réfréner ce désir, qui te persuade d'atteindre la vérité par la raison, il faut que tu consentes à de nombreux et longs circuits, de peur de te laisser mener par une autre raison, que la seule qui mérite ce nom, c'est-à-dire la vraie raison, non seulement vraie mais certaine, étrangère à toute apparence d'erreur, à supposer toutefois qu'elle puisse être trouvée par l'homme, de façon qu'aucune controverse fausse ou trompeuse ne puisse t'en détourner.*⁶⁸

La mise en garde ne saurait être plus claire. Augustin est conscient du prix à verser pour suivre le chemin de la raison, sa conversion étant celle d'un intellectuel qui a fini par accepter de subordonner le recours à la raison à l'autorité du Christ, autrement dit l'«*intellectus*» à la «*fides*».

Dans le florilège qui en traite, ces quelques extraits sur le rôle spécifique de l'autorité et de la raison, laissent apparaître leur cohérence. L'autorité est envisagée selon une double fonction. Sur un plan commun, elle joue le rôle d'éveilleuse du savoir; sa fonction pédagogique est provisoire, appelée à s'effacer devant l'évidence des raisons, dont elle est la servante, en attendant que le disciple atteigne une maturité intellectuelle suffisante pour s'affranchir du prestige d'un maître.

⁶⁸ *De quantitate animae* VII, 12.

Dans le domaine de la foi, elle joue un rôle normatif; elle est la force de la Vérité.

Laissons encore au *De utilitate credendi* XI, 25 le soin le formuler la sentence finale:

Ce que nous comprenons, nous le devons à la raison⁶⁹; ce que nous croyons à l'autorité; ce que nous préjugeons à l'erreur. Quiconque comprend croit aussi, même celui qui préjuge croit; tous ceux qui croient ne comprennent pas; nul ne comprend qui préjuge.

Deux points de vue sont retenus en termes lapidaires: celui de l'objet puis celui du sujet du savoir ou de son contraire. L'objet est référé à ses sources selon les deux modalités de l'intelligence et de la foi et, à l'opposé, de la méprise; quant au sujet, en toute hypothèse, il dépend d'un acte de croire; l'accès à l'intelligence est une particularité dans l'attitude de foi mais interdit dans le cas du préjugé qui se voit même, dans le contexte, qualifié d'immoral, car il est signe de témérité.

2) Une Trinité platonicienne?

La dette d'Augustin envers les «libri platoniorum» pour la dialectique des degrés, qui de l'intériorité s'élève à la transcendance, n'est pas en cause. Il s'agit d'examiner dans quelle mesure il se reconnaît redevable au platonisme de sa découverte de la Trinité. Pour risquer une réponse, il est un préalable à soulever. Augustin prête-t-il au platonisme une connaissance de la Trinité? Sa tripartition de la philosophie en physique, dialectique et éthique offrait déjà une esquisse en consonance avec les notions de principe sans principe, d'intelligence et d'émanation, relevés dans le *De ordine*⁷⁰. Sans anticiper sur les réserves que le *De Civitate Dei* X formulera sur la trinité porphyrienne⁷¹, le témoignage le plus clair est celui des *Confessions* VII, IX, 13-14, mais la parité se limite au Verbe ou au Fils; le point de vue n'est donc pas formellement trinitaire. Les Dialogues ne posent pas une telle identité mais transcrivent spontanément une triade plotinienne

⁶⁹ Les *Retract.* I, XIV, 3 remplacent «Quod intelligimus» par «Quod scimus» qu'Augustin explique comme une connaissance d'origine empirique ou acquise sur des témoignages dignes de foi.

⁷⁰ On retrouverait cette tripartition, quel que soit l'ordre des termes, dans la lettre 118, III, 17-19; voir Y. MESSÉN, «La triple sagesse. Les interprétations d'Ambroise et d'Augustin» in *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 103, p. 43-52. L'exposé de cette tripartition est surtout développé dans le *De Civ. Dei* VIII, VI-VIII.

⁷¹ Cf. *De Civ. Dei* X, XXIII; XXIX, 1.

en langage chrétien. Pareil procédé suppose une ressaisie de la pensée plotinienne dans une lecture croyante⁷².

De son analyse érudite O. du Roy conclut qu'Augustin aurait identifié le contenu de son intelligence de la foi, à savoir la Trinité, avec la triade plotinienne pour en déduire: «L'incarnation n'est donc pas la révélation de la Trinité mais l'autorité morale dont nous avons besoin pour nous purifier et revenir en nous-mêmes.»⁷³ Ce rôle purificateur est expressément attesté dans les passages examinés. Quant à la première thèse, négative, elle ne laisse d'autre choix que celui d'un retour de la Trinité, objet de l'intelligence de la foi, vers son modèle plotinien. Qu'Augustin n'invoque pas l'incarnation comme le canal de la révélation trinitaire est-il un argument suffisant pour légitimer cette conclusion?

Le bilan des lectures platoniciennes dans les *Confessions* VII, IX, 13-14 irait-il dans ce sens? Leur rétrospective sur la découverte redevable à ces livres manifeste même plus de hardiesse que les Dialogues. Ceux-ci retraduisaient la trinité platonicienne en son appellation chrétienne; les *Confessions* enjambent cette étape en convertissant d'emblée l'apport platonicien en langage johannique et paulinien, pré-supposant l'homogénéité du sens à défaut d'une identité de langage. Bien qu'ad litteram l'expression fût autre, la substance était identique: «hoc idem omnino». Quelle leçon en tirer?

On remarquera que ce bilan n'est pas formellement trinitaire, puisqu'il ignore la troisième personne. Qu'Augustin ait découvert, dans ses lectures platoniciennes, la divinité de celui que Jean appelle le Verbe et Paul le Fils s'explique par les subtiles et hautes spéculations métaphy-

⁷² A cette conclusion on pourrait objecter l'antériorité de la lecture des livres platoniciens à celle des livres saints, selon les *Confessions* VII, XX, 26. Mais Augustin évoque les lectures qu'il fit avant sa conversion, alors que son énoncé du mystère trinitaire en termes chrétiens assimilant les hypostases platoniciennes suppose une relecture chrétienne des énoncés philosophiques.

⁷³ Op. cit. p. 415; cf. p. 96-106. Voir les remarques critiques d'A. Mandouze, op. cit. p. 481, n. 10. Si déjà Ambroise avait puisé chez Plotin, ce n'était sûrement pas dans l'intention de se rallier à lui; s'il existe un cercle milanais intéressé par le néo-platonisme, au centre duquel figure Simplicianus, influencé par Victorinus et futur successeur d'Ambroise, on en vient à se demander si la référence ultime est Plotin, lu dans ses sources, ou son interprétation chrétienne. Cf. Bibliothèque Augustinienne n° 14, n. 1, p. 529-536. L'intuition plotinienne d'une entité divine proche de l'Un et convertible en la personne du Verbe ou du Fils n'est pas contestable. Mais là s'arrête le point de contact avec la foi. Une extension de dimension trinitaire, supposée conforme à une compréhension orthodoxe entre les personnes excède la concession d'Augustin et appauvrit son sens de l'incarnation en la réduisant à un moyen de purification qui conduirait à une patrie déjà connue. Du Roy en convient: «Il (Augustin) a lu Plotin à la lumière d'Ambroise. Il a reconnu la Trinité chrétienne dans les hypostases plotiniennes.» Op. cit. p. 182.

siques, voire mystiques, de Plotin sur la procession de l'Intelligence à partir de l'Un et sa conversion vers lui⁷⁴. Ce genre de relation s'accordait aisément à celui du Logos avec Dieu selon le prologue johannique et se prêtait donc à une lecture chrétienne. Que la découverte d'Augustin se soit limitée au Verbe est confirmé par les *Confessions*:

*Je t'avais trouvé toi, notre créateur, et ton Verbe, Dieu auprès de toi et avec toi Dieu unique, par qui tu as créé toutes choses.*⁷⁵

Ce genre de lecture assimilatrice, si étrangère à nos règles d'interprétation, surprend moins, par comparaison avec la méthode exégétique qu'appliquera Augustin à l'Ancien Testament et en particulier aux psaumes. Il n'hésite pas à retenir le mot susceptible d'une signification allégorique ou typologique, en faisant abstraction de son contexte. Ce procédé semble bien s'inaugurer dans l'utilisation des concepts philosophiques de principe, d'intellect ou d'émanation sans se préoccuper de leur signification originelle.

Les travaux sont assez nombreux et fouillés pour établir la pénétration d'éléments plotiniens dans le discours chrétien, notamment chez Ambroise⁷⁶; il n'est donc pas de raison que la théologie du Verbe s'en prive. Une pensée aussi subtile et spirituelle que celle de Plotin s'avérerait tout à fait compatible avec la foi, même si par certains aspects elle en divergeait⁷⁷. Il s'avère que les préventions d'un Tertullien

⁷⁴ On pourrait multiplier les références aux *Ennéades* qui attestent la transcendance de l'Intelligence: elle contient toutes choses (cf. les raisons séminales) (VI, 2 §21); elle se tourne vers l'Un et le contemple (VI, 7 §16; III, 8 §8). Ce retour est amplement attesté dans sa traduction johannique: Jn 13, 1. 3; 13, 12. 28; 16, 5. 10. 28; 17, 12-13; 20, 17.

⁷⁵ *Conf.* VIII, I, 2. L'influence du prologue de Jean sur cet énoncé se fait nettement sentir. Dressant le tableau «de l'histoire de la Raison» (op. cit. p. 132), du Roy acquiert la conviction que la Raison ordonnatrice de l'univers, inspirée par le traité *Sur la Providence* de Plotin s'identifierait à l'Esprit Saint chez Augustin. Il est vrai qu'Augustin accordera ses préférences à Plotin sur Porphyre dans leur conception d'une troisième entité, mais qui demeure à ses yeux bien floue dans le langage philosophique; cf. *De Civ. Dei* X, XXIII. Toutefois cette conviction est tempérée par l'aveu de «l'assimilation, plus timide et hésitante, de l'Âme universelle ou plus exactement de la Raison universelle avec l'Esprit-Saint». De plus, comment accorder cet autre aveu «de l'illusion où était Augustin de découvrir en Plotin toute la Trinité chrétienne» avec l'affirmation péremptoire que «la Trinité peut être connue avant même l'incarnation», c'est-à-dire chez les philosophes?

⁷⁶ Cf. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, Boccard, 1950, p. 106-138.

⁷⁷ Une déviation tritéiste sera relevée par Augustin chez Porphyre; cf. *De Civ. Dei* X, XXIX, 1. Il faudrait aussi tenir compte de la subordination des hypostases: ainsi la pensée est inférieure au Bien: cf. *Ennéades* VI, 40. Un examen minutieux relèverait d'autres dissonances dans le rapport entre les hypostases et celui des personnes divines.

envers la philosophie étaient en voie de dépassement au profit de son assimilation critique, justifiée par l'image biblique de l'or pris aux Égyptiens. Ainsi la spéculation de Plotin sur l'Intelligence «engendrée par le plus pur des principes» comme ses rapports avec le Bien ou le premier principe ne manquent pas de résonance chrétienne⁷⁸. Cette correspondance se laisse-t-elle diffracter en termes d'antériorité ou de postériorité? Augustin a pu retrouver dans le Verbe johannique une confirmation de ses lectures plotiniennes comme celles-ci ont pu le préparer à la lecture de Paul ou de Jean.

Quant au mouvement que suit le *Contra Academicos* et le *De ordine*, il passe de la triade⁷⁹ vers la Trinité en sa forme achevée, comme celui qui irait de la figure vers sa réalisation, d'autant qu'il est demandé à la philosophie de s'aligner sur les mystères. De plus, ces éléments de doctrine trinitaire s'articulent toujours avec l'abaissement de Dieu dans l'incarnation, qu'elle en soit la révélation ou non, comme si l'une et l'autre constituaient indissociablement le noyau de la foi. L'association de la Trinité à la christologie et aux «mystères» est un reflet du symbole de la foi dans son contenu et dans sa relation avec l'acte rituel du baptême.

En complément, la prière inaugurale des *Soliloques* (I, I, 2-6) serait-elle modelée par une structure de foi trinitaire? On notera qu'elle s'adresse d'un bout à l'autre à Dieu, relayé par le titre de Père, employé avec insistance, à huit reprises, en son début, puis cinq fois dans la finale, sans associer les titres correspondants de Fils et d'Esprit. Si ces derniers emplois sont assortis d'une note plus intime et confiante (*clementissime Pater*; I, 5) en harmonie avec le ton de l'imploration (*fac me Pater*; *quaeso Pater*; *Pater sapientissime*; I, 6), les premières occurrences se situent dans l'orbite du «*Deus universitatis conditor*» (I, 2). Dieu s'affirme d'abord dans sa fonction de créateur qui se prolonge dans celle de géniteur des qualités transcendantes de sagesse, vie, béatitude...

La plupart de ces qualités seront ensuite reprises dans une structure ternaire: «*in quo, a quo, per quem*», de consonance trinitaire. La seconde moitié de I, 3 privilégiera la forme «*per quem*», tout en incluant, par dix fois, le nominatif «*qui*». Si des citations scripturaires y apparaissent pour la première foi, elles se rapportent aussi bien au Fils qu'à l'Esprit.

⁷⁸ On se rapportera au tableau des correspondances établi par A. Solignac dans B. A. n° 13, n. 25, p. 682-689.

⁷⁹ C. Acad. III, XIX, 42; *De ordine* II, V, 16; II, IX, 27. Le terme de triade est utilisé par pure commodité pour distinguer les modèles philosophique et biblique.

La prière se poursuit avec l'invocation de Dieu, vu dans sa fonction providentielle et judiciaire. S'il est au principe de toutes choses, il est également au terme, refermant ainsi le cycle de la création par un mouvement de conversion, qui s'ouvre sur une perspective de salut, dont le chemin (*viaticum*) est assuré par les trois vertus théologiques. Le mystère trinitaire demeure implicite dans cette prière, qui comme celles des *Confessions*, s'adressent à Dieu⁸⁰.

Finalement, la question trinitaire, chez Augustin, n'est pas étrangère à la problématique plus large du lien de dépendance entre philosophie et foi. L'hypothèse de l'antériorité de la connaissance philosophique des «mystères» sera discutée par Augustin, plus enclin à partager l'idée communément reçue des emprunts qu'aurait faits la philosophie aux livres saints. Mais le recours à cet argument ne revient-il pas à anticiper de quelque vingt années la thèse ou l'hypothèse émise par le *De Civitate Dei* VIII, XI? En remontant le temps, l'allégorie de l'or pris aux Égyptiens, qui conclut précisément le bilan des *Confessions* VII, est d'une quinzaine d'années antérieur. Le développement du même thème dans le *De doctrina christiana* II, XL, 60, se référant aux conclusions d'Ambroise, permet de remonter en 396⁸¹. Sans pouvoir faire reculer, témoignages à l'appui, l'idée d'une dette de la philosophie envers la foi dès Cassiciacum, elle apparaît plus probable que le rapport inverse.

Si la Trinité émane de deux sources, la raison philosophique et l'autorité de la foi, il en est une qui se jette dans l'autre ou se trouve assimilée par elle; ainsi l'esquisse philosophique, encore confuse et viciée, trouvera ses traits précis et épurés grâce à l'autorité de la foi, inséparable de l'effet cathartique de l'incarnation. La raison ne se dissout pas dans l'autorité, mais l'autorité lui fournit son objet et en règle l'exercice.

⁸⁰ Si nous avons examiné l'éventuelle portée trinitaire de cette prière, c'est en raison de l'interprétation majorante d'O. du Roy qui veut y discerner trois couplets se rapportant respectivement au Père, au Fils et à l'Esprit. Il faudrait au moins expliquer pourquoi celui du Fils contient les trois prépositions (comme si la Trinité était dans le Fils et non le Fils dans la Trinité) et celui de l'Esprit des citations scripturaires qui ne le concernent pas; cf. op. cit. p. 196-206.

⁸¹ Cf. *De doctr. christ.* I, 43; *Ep.* 31, 8. Des points de ressemblance entre les écrits philosophiques et bibliques ont soulevé la question de leur dépendance dans la polémique entre païens et chrétiens. Alors que le *De doctr. christ.* II, 43 se réfère à des hypothèses comme la rencontre de Platon et de Jérémie en Égypte ou l'antériorité de la littérature juive sur Pythagore et Platon, son disciple, indirect, le *De Civ. Dei* VIII se montre plus soucieux d'exactitude chronologique et plus précis sur les points de contacts entre ces deux sources. La chronologie écarte une rencontre entre Jérémie et Platon de même que sa connaissance des LXX. Les points de convergence portent sur la création, l'immutabilité divine, l'identité du philosophe: celui qui aime Dieu. Voir G. MADEC *Ambroise et la philosophie*, E. A., 1974, p. 249-256.

Laissons à Holte le soin de conclure: «Il est impossible qu'Austin ait pensé que la philosophie, indépendamment de l'autorité, ait pu parvenir à cette doctrine⁸².»

3) Trinité et incarnation

Les deux citations précédentes, empruntées au *De ordine* II, V, 16 et au *Contra Academicos* II, XIX, 42 qui ont servi de source pour l'établissement des rapports entre autorité et raison offrent une documentation non moins précieuse pour déterminer le rapport entre la Trinité et l'incarnation qui apparaissent comme deux termes organiquement liés, signe d'une convergence de point de vue.

La difficulté que rencontre une juste interprétation de ces textes vient de l'enchevêtrement de leurs thèmes qu'il incombe à l'analyse de dégager et d'ordonner; ainsi interfèrent philosophie et autorité, connaissance et salut, Trinité et incarnation. Le rôle imparti à la philosophie, dont la raison est l'instrument, est d'«enseigner» la structure ternaire du divin non à sa convenance mais selon la norme de la foi; autrement dit, son rôle est de conduire à l'intelligibilité de ce mystère ceux qui en ont les aptitudes. Nullement négligeable, cette finalité intellectuelle est toutefois dépendante d'un autre facteur: le mouvement d'abaissement de Dieu, inspiré par sa miséricorde, pour conduire les âmes engluées vers la patrie. Le paradoxe qui répugne à l'auto-suffisance de la raison est que Dieu nous rejoigne sur le terrain dont certains esprits voudraient s'arracher par eux-mêmes.

La philosophie et la foi ne font pas figure de deux propositions indépendantes de nature optionnelle. La différence entre leur efficacité respective se mesure à la disproportion numérique de leurs bénéficiaires; alors que la philosophie trace un raidillon très sélectif, la foi s'ouvre comme une large avenue accessible au grand nombre. La raison de cette différence d'envergure réside précisément dans le rapport exactement inverse qu'elles entretiennent l'une et l'autre avec l'imédiateté de la réalité corporelle: alors que le mouvement ascendant de la méthode philosophique, cherchant à dépasser le monde du corps, est d'une exigence qui la restreint à une élite, dans le régime de la foi, le corps est au contraire assumé d'abord par Dieu pour être ensuite accueilli dans une attitude d'humilité, qui sera le repoussoir des esprits orgueilleux.

Ceci étant, il s'agit de savoir si l'anagogie est une voie de salut ou seulement de connaissance pour le petit nombre. La patrie est-elle

⁸² Op. cit., p. 323.

l'objet d'un état extatique fulgurant ou le port définitif à gagner? La rétrospective des *Confessions* sur l'antériorité des lectures platoniciennes par rapport à la méditation des Écritures peut apporter un éclairage utile. En posant la différence radicale entre la présomption et la confession, Augustin distingue «ceux qui voient où il faut aller, sans voir par où» et «celui qui est la voie conduisant non seulement à la vision mais à l'habitation de la patrie bienheureuse.»⁸³ Ces distinctions claires marquent un net progrès par rapport au langage des Dialogues. La formule embryonnaire du *Contra Academicos* atteint toute sa force et sa précision: le but de l'incarnation est pour tous la vision permanente, c'est-à-dire l'habitation de la patrie.

En complément, un retour sur la finale du *De beata vita* trouve ici sa place, d'autant qu'elle ne reprend pas la terminologie trinitaire déjà rencontrée. Le *De ordine* introduisait la Trinité à partir du rôle de l'autorité ou de la raison, c'est-à-dire d'une instance externe à l'homme et d'une autre interne également transcendante mais qui se fait condescendante envers lui. Dans la conclusion du *De beata vita*, le terme d'autorité n'apparaît qu'une fois mais assorti d'un «etiam» qui suppose une autre notion, la sagesse qui remplace celle de raison; la vérité, qui lui est équivalente, se substitue à l'intelligence ou l'intellect et la mesure au principe sans principe.

Ce changement de registre lexical reproduit le type de rapport entre les divers termes ou hypostases tel qu'il ressortait du *De ordine*. La mesure qui ne se règle sur aucune autre qu'elle-même est l'équivalent du principe sans principe. Son essence transcendante se nierait si elle ne comprenait la vérité:

Il est nécessaire que la mesure souveraine soit une vraie mesure.

Cette précision apparemment anodine est lourde de conséquence car elle habilite la mesure à engendrer la vérité, instaurant un rapport de réciprocité diversifiée entre ces deux termes actif et passif: à la génération la vérité répond par la connaissance de son origine dans la mesure:

*De même que la vérité est engendrée par la mesure, la mesure est connue de la vérité. C'est pourquoi jamais la vérité ne fut sans mesure ni la mesure sans vérité*⁸⁴.

La diversité de leur rapport s'allie à leur éternelle coexistence; la mesure a comme propriété d'être inengendrée; à défaut du terme, une périphrase en tient lieu.

⁸³ *Confessions* VII, XX, 6.

⁸⁴ *De beata vita* 34. Pour une analyse technique et détaillée de tout ce passage et le repérage de ses sources nous renvoyons à l'étude d'O. du Roy, op. cit. p. 154-171.

L'Esprit apparaît sous sa fonction d'avertissement (*admonitio*); ce que corrobore son émanation⁸⁵ jusqu'à nous à partir de Dieu par la source de la vérité. Il est un éveilleur de la recherche et de la soif de Dieu, inassouvie dans notre condition itinérante tant que nous n'accédons pas à la connaissance parfaite qui se laisse façonner par les fonctions imparties à chaque hypostase pour répondre aux aspirations de l'homme:

*Le rassasiement des âmes, voilà la vie bienheureuse: connaître dans la piété et la perfection qui nous introduit dans la vérité, de quelle vérité nous jouissons et qui nous relie à la mesure souveraine*⁸⁶.

Pour une intelligence éclairée, les trois acteurs ne forment qu'un seul Dieu, une seule substance. La signification trinitaire d'une telle logique, malgré la coloration fortement plotinienne de la nomenclature utilisée, ne fait aucun doute et suscite tout naturellement sa ressaie sous forme de prière dans la bouche de Monique:

Fove praecantes, Trinitas.

Ces trois mots d'une hymne ambrosienne couronnent un discours qui associe l'appareil conceptuel plotinien à une recherche de la sagesse et de la béatitude dont la plénitude s'atteint dans la jouissance de la Trinité chrétienne grâce aux vertus théologiques, selon Monique:

*voilà sans aucun doute la vie bienheureuse qui est la vie parfaite à laquelle il faut présumer que, si nous nous pressons, nous pourrions être conduits par une foi solide, une espérance vive, une ardente charité*⁸⁷.

Ce passage de la confession à l'invocation marque une nette prise de distance par rapport à la métaphysique platonicienne. O. du Roy convient que si Augustin «assimile les grandes orientations de la pensée plotinienne, il ne semble pas s'intéresser à en comprendre le détail. Il lit trop personnellement et avec un esprit trop original, trop actif pour ne pas assumer aussitôt dans une synthèse personnelle les concepts qu'il rencontre.» Il est obligé de transposer «une procession par subordination à une procession qui maintient la parfaite égalité des deux termes.»⁸⁸ Nul doute que la spéculation de Plotin passe par une sérieuse décantation dans un condensé de foi trinitaire qui se hâte de transcrire une terminologie philosophique. Sans sous-estimer les

⁸⁵ Cf. *De ordine* II, V, 16.

⁸⁶ *De beata vita* IV, 35.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ O. du Roy, op. cit. p. 158.

emprunts que consentent les dialogues à la philosophie, on ne peut méconnaître leur originalité et leur indépendance, vu leur tour vivant et polyphonique, par rapport à des modèles livresques; ceci est particulièrement vrai du *De beata vita*.

B. De l'extase à la vision bienheureuse

Si, de l'aveu d'Augustin, le Christ exerce une fonction cathartique, celle-ci a-t-elle pour fin l'illumination des esprits capables d'y parvenir ou vise-t-elle un objectif plus large et décisif qui est le salut dans l'au-delà?

1) Le but de l'incarnation

L'examen de la corrélation entre l'autorité et la raison trouve son prolongement dans celui de leur efficacité libératrice ou salvifique. En termes plus précis, si au lendemain de sa conversion, Augustin reconnaissait à la raison philosophique la capacité d'un envol vers le divin, le rôle du Christ se réduirait-il à un recours par mode de suppléance pour le grand nombre?

A l'opposé du courant matérialiste (stoïcisme), la vraie philosophie crée les conditions nécessaires pour stimuler la démarche ascendante du retour en soi comme étape préalable mais indispensable à la contemplation de la patrie⁸⁹. Il n'est pas de doute que cette méthode, dont Augustin tentera l'expérience, soit d'origine platonicienne⁹⁰, mais dans quelle mesure se montre-t-elle efficace?

Après bien des siècles et bien des débats s'est distillée, à mon avis, une discipline philosophique parfaitement vraie. Cette philosophie n'est pas celle de ce monde, que nos mystères abominent à très juste titre, mais celle du monde intelligible, auquel la subtilité de la raison n'aurait jamais ramené les âmes aveuglées par les ténèbres multiformes de l'erreur et enfouies sous l'énorme amas des souillures corporelles, si le Dieu souverain, animé de miséricorde pour son peuple, n'avait incliné et abaissé jusqu'au corps humain l'autorité de l'intellect divin, de sorte qu'incitées non seulement par ses préceptes, mais encore par ses œuvres, les âmes pussent, même sans dispute d'écoles, rentrer en elles-mêmes et regarder la patrie⁹¹.

⁸⁹ C. Ac. III, XIX, 42. Sur l'origine plotinienne de cette métaphore qu'Augustin aurait également pu entendre de la bouche d'Ambroise, voir la note érudite d'O. du Roy, op. cit. p. 96, n. 4.

⁹⁰ O. Du Roy, op. cit., p. 117, n. 2.

⁹¹ C. Acad. III, XIX, 42.

Cette philosophie idéale, qui mérite le qualificatif de parfaitement vraie, résulte d'une (ré)conciliation entre Platon et Aristote; après des siècles de discussions, elle s'est affranchie des attaches terrestres pour s'orienter vers le monde intelligible par opposition au monde sensible. Quel est le sens proprement augustinien de ce concept de monde intelligible? Quand une quarantaine d'années plus tard, révisant le *De ordine*, Augustin retrouve cette notion, loin de la renier, il cherche à dépasser sa lettre étrangère à l'usage ecclésial, pour en privilégier le sens. Il l'identifie à «la raison éternelle et immuable par laquelle Dieu a créé le monde⁹²»; elle s'identifie à son plan ordonnateur sur le monde qu'on est en droit d'identifier au Verbe divin en qui tout était vie⁹³. Il ne se rétracte pas sur ce point qui cautionne l'authenticité de cette philosophie. Ce monde est certes connaissable, sinon comment la philosophie pourrait-elle s'y intéresser; mais est-il accessible à nos esprits? Par la condition posée (*nisi summus Deus... ad ipsum corpus declinaret*), la réponse ne peut être que négative. Si sa visée se veut salutaire, elle reste intentionnelle, et ne prend la forme d'une possibilité effective qu'en vertu de l'incarnation.

La finale de cette citation reprend les catégories propres à cette philosophie, à savoir une démarche ascendante: entrer en soi pour contempler la patrie. Mais il est clairement affirmé que l'échec était inévitable malgré les ressources les plus subtiles⁹⁴ de la raison à cause de son impuissance à ramener les âmes de leur égarement et à les dégager de leur enlèvement dans la chair. La performance intellectuelle de la raison est neutralisée par son impuissance morale. Il fallait une démarche de sens inverse qui, partant des cimes du divin, s'abaissât non seulement au niveau de l'esprit mais encore du corps humain. Le langage philosophique se laisse ainsi pénétrer par la nouveauté chrétienne reconnue comme l'indispensable ferment d'une tentative qu'elle préserve de l'échec. En effet, malgré sa formulation laconique, l'économie chrétienne est nettement affirmée dans son principe: le Dieu souverain; dans son sujet: l'intellect divin; dans son effet: l'incarnation; dans sa finalité: servir d'exemple vivant qui trace aux âmes le chemin à suivre pour rejoindre la «patrie». L'absence du vocabulaire

⁹² *Retract.* I, III, 2.

⁹³ Cf. *De Gen. ad lit.* I, XVIII, 36; V, XIV, 31; *Tract. In Joh.* I, 16-18; *De Trin.* IV, I, 3.

⁹⁴ Selon du Roy, cette raison comprendrait plusieurs niveaux: au-delà de la raison humaine, elle concernerait le *logos* qui, selon Plotin, devrait ramener les âmes à leur principe; mieux, elle désignerait une réalité divine; op. cit. p. 118. G. Madec y voit beaucoup plus simplement «l'exercice de la dialectique» cf. *Saint Augustin et la philosophie*, p. 20.

de péché et de salut est compensée par le langage imagé de souillure et de patrie. Mais quel sens convient-il de donner à l'expression «regarder la patrie»? La question est aussi délicate que cruciale.

Pour sobre que soit le dossier relatif à l'incarnation dans les premiers traités d'Augustin, celle-ci y est clairement établie comme l'indispensable relais d'une philosophie dont les ressources n'étant pas à la hauteur de ses ambitions ont besoin d'une suppléance. Ainsi dans le contexte d'un débat sur Dieu et l'ordre, le *De ordine* affirme encore le mystère de l'incarnation, conjointement à la Trinité, certes en termes trop sommaires⁹⁵ mais fermes, malgré quelque insuffisance ou quelque hésitation dans le maniement des points de vue de la nature et des personnes divines chez les deux disciples d'Augustin, Licentius et Trygetius:

*Si donc Dieu nous a envoyé le Christ selon son ordre et si nous ne nions pas que le Christ est Dieu, non seulement Dieu régit tout mais il est régi selon l'ordre... Quand nous nommons Dieu, ce n'est pas le Christ qui vient à notre esprit mais le Père. Lui vient à notre esprit, quand nous nommons le Fils de Dieu. Nierons-nous donc que le Fils de Dieu soit Dieu?... Ce n'est pas improprement que le Fils est dit Dieu.*⁹⁶

Si l'incarnation est essentielle au langage de la foi dans les Dialogues, sa finalité n'est pas aussi clairement explicitée. C'est la raison de bien des débats. La formule «regarder la patrie» est susceptible de prendre une signification extatique, sans quitter le programme plotinien. Vu la difficulté à gravir ce sommet, l'intellect divin se serait incarné pour soutenir les esprits dans cette ascension épuisante. Le terme de cette logique reviendrait à conformer la personne du Christ à celle d'un sage venu doper les esprits, surtout la masse, pour lui faire franchir le seuil de l'inaccessible et la conduire au terme où la raison élève l'élite⁹⁷. Le fruit de l'économie chrétienne passerait bien vite, s'il devait se réduire à une lueur fugitive, sans portée eschatologique.

Si le propos des Dialogues demeure à cet égard embryonnaire, il ne reste plus qu'à faire quelques pas avec Augustin pour voir en quel sens se développera cet embryon

2) Contemplation ou salut?

Les textes recueillis dans le *Contra Academicos* III, XIX, 42 et le *De ordine* II, V, 16 attribuent à l'incarnation une visée de sens

⁹⁵ N'apparaît pas la mention de l'Esprit, ce qui ne signifie pas qu'il soit ignoré.

⁹⁶ *De ordine* I, X, 29.

⁹⁷ Telle est l'interprétation d'O. du Roy, que nous ne croyons pas trahir; cf. op. cit. p. 118-119. On est proche du «Platon des foules» d'Alfaric.

contemplatif. Est-elle également perçue comme moyen de salut? Quelle est la véritable portée de l'aspiration de l'âme vers la patrie? Quelle est la validité qu'Augustin maintient à la philosophie, même au bénéfice restreint d'une élite?

Si le christianisme intervient comme moyen de suppléance à la disposition du grand nombre, il n'est plus la voie mais une voie de salut. En d'autres termes, l'incarnation jouerait, mutatis mutandis, un rôle comparable à celui de la théurgie par rapport à la philosophie, Porphyre complétant Plotin au service des foules?⁹⁸ Faudrait-il supposer une double conversion d'Augustin à la foi chrétienne, passant du Christ comme une voie au Christ comme seule voie d'accès à la patrie? Il est certain que la distance est grande entre son imprécision des débuts et la rigueur qu'il adoptera par la suite. Son évolution sur ce sujet est indéniable.

Pour pénétrer l'intelligence augustinienne de l'échelle de l'âme la référence obligée est le *De quantitate animae* XXXIII, 70-76 qui la partage en sept degrés⁹⁹. Le propos a pour centre le rapport unificateur et vivificateur de l'âme sur le corps et de Dieu sur l'âme en qui elle trouve son havre de bonheur. Suivant un mouvement graduel, l'âme est envisagée dans son action sur les sens, puis en son retour sur elle avec le travail de la mémoire; mais c'est la pratique de la vertu qui la conduit à se préférer au corps et aux sens au point de défier la mort¹⁰⁰. Cette montée a pour condition l'ascèse, soutenue par le «secours du Dieu véritable et souverain»¹⁰¹, qui prend forme d'imploration avec le *ps* 52, 12; ainsi s'amorce une théologie de la grâce. Ce détachement permet à l'âme de trouver en elle le bonheur, non dans le repli sur soi, mais en courant vers Dieu, vers «la contemplation de la vérité même», au prix d'une purification persévérante. Alors elle atteint sa vraie demeure, faite de la jouissance du souverain Bien, qui s'identifie au Créateur de toutes choses, en qui elle rejoint son propre principe.

⁹⁸ *De Civ. Dei* IX, XXIII-XXXI; avec cette réserve que la théurgie serait sans effet sur l'âme intellectuelle.

⁹⁹ Ce traité fut écrit après le retour d'Augustin à Rome, probablement en 388. Nous ne reprenons pas une analyse détaillée de cet ensemble et de ses sources déjà réalisée par O. du Roy, op. cit. p. 256-267.

¹⁰⁰ Cf *De quantitate animae* XXVIII, 54. «L'âme de l'homme se soustrait au corps autant qu'elle en est capable par la raison et par la science, dont il est question, en raison de leur grande supériorité sur les sens; elle goûte mieux les jouissances intérieures; mais plus elle s'abaisse vers les sens, plus aussi elle rend l'homme semblable à la bête.» Le défi à la mort est un thème du *De bono mortis* d'Ambroise dont les emprunts à *Ennéade* I ont été relevés par Courcelle, op. cit. p. 118-119; mais ce traité fait de deux homélies serait de 390 donc postérieur au *De quantitate animae*. Cette attitude de bravoure face à la mort est aussi un topos des récits de martyre.

¹⁰¹ *De quantitate animae* XXXIII, 73.

Ainsi récapitulée, cette ascension culmine dans un état extatique que seul le langage métaphorique est en mesure de suggérer. Augustin demeure le chantré de l'état contemplatif, mais qu'il ne conçoit ni sans une profonde purification ni sans l'aide de Dieu. Cet état fait éclater la disproportion entre les biens éternels et les vanités de ce monde. Mais quelle est la nature exacte de cette contemplation ? Relève-t-elle du ravissement ou du salut final ? La cime qu'atteint l'âme en Dieu s'identifierait-elle à l'état de béatitude définitive ou à l'éblouissement fulgurant mais instantané de l'expérience milanaise ou d'Ostie selon les *Confessions* ? Ces deux formes se distinguent mal, puisque de grandes âmes qui ont parlé de ce bonheur ne pouvaient en témoigner sans en avoir fait l'expérience et que, par ailleurs, la poursuite de cette course¹⁰² conduisant au Dieu souverain prend une saveur eschatologique. Déjà le *Contra Academicos* I, VIII, 23 établissait un lien de continuité entre la recherche de la sagesse, source du bonheur, et le dernier jour :

Il trouvera (le sage) prêt à entrer en possession de ce qu'il a désiré et à jouir, à bon droit, de la béatitude après avoir joui auparavant du bonheur humain.

Que la mort ait pour effet la pleine réunion de l'âme à Dieu est clairement affirmé par les *Soliloques* en référence implicite de I Co 13, 13 ; c'est également la promesse d'une vie bienheureuse qui met le point final à ce dialogue¹⁰³.

Le *De quantitate animae* réaffirme ce passage de l'avant-goût du bonheur à sa réalisation :

Voilà ce que j'ose maintenant te dire : si nous tenons avec une parfaite constance la course que Dieu nous commande et que nous avons entreprise, nous parviendrons par la force et la sagesse de Dieu, à la cause souveraine ou à l'auteur souverain ou au principe souverain de toutes choses, à moins qu'il soit possible de nommer de manière plus adéquate un Être d'une telle importance ; une fois que nous l'aurons compris, nous nous rendrons vraiment compte que sous le soleil tout est vanité des vanités (Eccl 1, 1)¹⁰⁴.

Qu'elle soit de nature extatique ou eschatologique, l'assouvissement des aspirations de l'âme éclaire le langage ambivalent d'Augustin au sujet de deux états aussi difficiles à distinguer que les représentations

¹⁰² Ces grandes âmes pourraient être Plotin et, dans une moindre mesure, Porphyre. L'image de la course semble bien inspirée par Paul ; cf. I Co 9, 24, 26 ; Ga 2, 2 ; 5, 7 ; Ph 2, 16.

¹⁰³ Voir *Soliloques* I, VII, 14 ; II, 36.

¹⁰⁴ *De quantitate animae* XXXIII, 76.

picturales de la transfiguration et de la résurrection. Mais le dernier mot d'Augustin n'est pas encore dit.

L'extrait du *De ordine* II, V, 15 relie son évocation de la Trinité en langage platonicien au salut sans expliciter le sens de ce terme d'emploi fort rare dans les Dialogues¹⁰⁵. Son propos laconique est encore à éclairer par un bref exposé du *De quantitate animae* qui complète et prolonge la hiérarchie des sept degrés de l'échelle intérieure. L'orientation eschatologique de cet aboutissement ne fait plus de doute car elle est consacrée au corps. En se détachant de lui, la montée de l'âme risquait de rallier une conception platonicienne qui est ici corrigée par les retrouvailles du corps grâce à la résurrection, mentionnée pour la première fois par Augustin. Cette note pascalle concerne d'abord la résurrection finale de l'humanité, implicitement comprise dans les attributs du Christ «modèle et de prémices de notre salut»¹⁰⁶.

Ces deux vérités, incarnation et résurrection, réhabilitent le corps, objet de dérision dans le courant platonicien, et tracent la ligne de séparation entre lui et la foi. Cette revalorisation est à éclairer par les remarques antérieures sur la «formatio» et la «reformatio»¹⁰⁷ de l'image que nous sommes; ce sont les deux termes d'un mouvement parabolique qui va de la création à la chute et à la recreation dans le Christ, prémices de la moisson future. Alors se réalise la contemplation d'une vérité à peine pressentie ici-bas au point de rendre la mort désirable pour en hâter l'échéance. Le sens eschatologique de cet aboutissement ne laisse plus subsister aucun doute.

Tandis que les Dialogues contiennent une formulation du mystère trinitaire que facilitait le langage platonicien, celle du salut demeure beaucoup plus discrète et se dégage avec peine d'une expérience mystique qui renvoie aux tentatives milanaïses et surtout à la vision d'Ostie. Or, cette dernière expérience, qui précéda de peu le décès de Monique, est discrètement mais nettement reliée à la béatitude finale. Alors que l'âme quitte la région de dissemblance pour gagner celle d'une inépuisable abondance, elle éprouve un avant-goût «de ce que serait la vie éternelle des saints»¹⁰⁸:

*la vie éternelle est telle que fut cet instant d'intelligence après lequel nous soupirons, n'est-ce pas ce que signifie: 'entre dans la joie de ton Seigneur'(Mt 25, 21)*¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Il ne se rencontre que dans le *De quantitate animae* VII, 12; XXXIII, 76 et les *Soliloques* I, I, 4.

¹⁰⁶ Ibid. XXXIII, 76.

¹⁰⁷ Voir du Roy, op. cit. p. 266-267.

¹⁰⁸ *Confessions* IX, X, 23.

¹⁰⁹ Ibid., 25. Voir P. COURCELLE op. cit. p. 224-226.

Un précieux indice est ainsi postérieurement apporté du lien qu'Augustin entendait établir, même s'il l'a formulé beaucoup plus tardivement, entre une expérience intérieure et la vie éternelle dont elle offre l'exemple le plus approchant¹¹⁰.

3) Une pensée en développement

L'appréciation d'une pensée suppose d'abord qu'on ne se trompe pas de genre littéraire. Ces Dialogues ne sont pas des traités de théologie. Ils visent un but pédagogique dont les règles demandent l'adaptation du propos aux besoins et au niveau des disciples qui accompagnent le maître dans sa retraite, lui aussi à la recherche du vrai en dialoguant avec lui-même et avec l'aide de Dieu¹¹¹. Alors que, dans les dialogues réels, le débat philosophique débouche sur l'évocation de la Trinité, ce dialogue tout intérieur s'ouvre par une longue prière à Dieu qui prélude à une quête philosophique. La note chrétienne, mais timidement trinitaire¹¹², est donnée au départ et non au terme.

Bien des vérités qui seront au cœur de l'enseignement d'Augustin pasteur y sont déjà en germe. Si l'on supposait une maîtrise de l'homme sur la voie qui donne accès à la vision, la prière des *Soliloques* I, I, 3 suffirait à détromper avec son hymne de louange et d'action de grâce à Dieu pour ses bienfaits, en particulier la conversion, l'exaucement, le pain de vie. Le même ouvrage précise, par mode d'analogie, le rôle de la raison: elle est à l'esprit ce que le regard est à l'œil; mais regarder n'est pas synonyme de voir. Ce but ne se laisse atteindre que par un œil sain, c'est-à-dire purifié, qualité qui suppose la foi, inséparable de l'espérance et de la charité:

*sans ces trois vertus, aucune âme ne parvient à une guérison qui lui permette de voir son Dieu, c'est-à-dire de le comprendre*¹¹³.

Ainsi la vie chrétienne féconde la raison. Un peu plus loin, de façon similaire au *De ordine* II, V, 16, le même traité affirme: «on atteint la sagesse par plus d'une voie»¹¹⁴. La question essentielle porte

¹¹⁰ Qu'il soit bien entendu que nous entrons pas ici dans les problèmes complexes que soulève la mystique chez Augustin; pour une présentation synthétique on consultera *Encyclopédie Saint Augustin* art. «Mystique», p. 986-991.

¹¹¹ *Soliloques* II, 14.

¹¹² On y relève une seule esquisse trinitaire, à savoir l'unité entre l'engendrant et l'engendré I, 4. A partir du n° 5, l'interpellation se fait plus intime, passant du nom de Dieu à celui de Père.

¹¹³ Ibid., I, VI, 12.

¹¹⁴ Ibid. I, XIII, 23.

sur le sens de cette image. Le contexte ne plaide pas pour une dualité de moyens entre philosophie et foi mais pour une adaptation en fonction des capacités de chacun, dont la saisie de la lumière physique sert de comparaison. S'il est de yeux assez vigoureux pour se tourner vers le soleil, il en est d'autres qui n'en supportent pas l'éclat et qui nécessitent une pédagogie appropriée pour s'accoutumer à la sagesse dans le renoncement aux biens terrestres. Qui en est chargé?

*La Beauté sait quand elle doit se montrer, car elle accomplit la tâche du médecin*¹¹⁵.

L'initiative est d'origine transcendante, esquissant la doctrine du don gratuit de la grâce. Le médecin, qui sera l'un des titres privilégiés qu'Augustin réservera au Christ, prend-il déjà cette signification? Le contexte ne permet ni de l'assurer ni de l'exclure.

La question de la vision de Dieu posée à partir de l'expérience platonicienne se distingue encore mal de la vision béatifique, en raison de leur proximité. En confrontant la perspective des Dialogues avec celle qu'adoptera plus tard Augustin soit dans la lettre 147 ou dans le *De Genesi ad litteram* XII, chronologiquement proches, on mesure l'évolution de sa pensée¹¹⁶. On ne peut demeurer insensible au glissement considérable de sa réflexion qui, délaissant les tentatives platoniciennes, s'appuie désormais résolument sur l'autorité de l'Écriture et sur des exemples bibliques: Moïse et surtout Paul. A l'analogie platonicienne se substitue l'expérience biblique de la vision de Dieu ou des théophanies par des hommes vivants, c'est-à-dire radicalement dépendante de son bon vouloir, selon cette sentence de la lettre 147, 37:

Si vous demandez comment on dit que Dieu est invisible, puisqu'on peut le voir, je réponds qu'il est invisible par sa nature, mais qu'on peut le voir quand il veut et comme il veut, car il a été vu de plusieurs, non tel qu'il est, mais sous la forme qu'il lui a plu de choisir.

Bien que le préalable à cette vision, encore médiante, à travers les formes voulues par Dieu, ne soit pas la mort, il requiert un détachement des sens tel que Paul ne savait plus s'il lui fut donné de goûter la vision éternelle avec ou sans son corps (2 Co 12, 2-3)¹¹⁷.

¹¹⁵ Ibid. I, XIV, 25.

¹¹⁶ Voir Marie-Anne VANNIER «Augustin et la relecture de l'*In Lucam* d'Ambroise dans les lettres 147 et 148.», in *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 103, 2006, p. 53-58.

¹¹⁷ Ibid. 55-56.

Enfin le lien entre la vision et la résurrection s'affermirait¹¹⁸. La vie bienheureuse promise aux cœurs purs «assurera le repos, l'ineffable vision de la vérité»¹¹⁹, non plus en énigme mais en face. Augustin postule une différence d'intensité entre la félicité et la paix de l'âme qui, même séparée de son corps, continue à en subir un certain attrait, et l'état final de la résurrection, consécutive à la spiritualisation et à la soumission totale du corps¹²⁰. Les *Retractationes* I, II; IV, 2 relèveront l'ambiguïté qui touche la connaissance parfaite de Dieu pour la renvoyer dans l'état eschatologique.

Finalement, la confession de foi des Dialogues est celle de l'incarnation illuminatrice, libératrice, salutaire. En elle se concrétise l'aide divine indispensable à la contemplation et au salut dans la résurrection. Mais le passage de l'incarnation à la résurrection du Christ, à savoir la croix, n'apparaît pas¹²¹. Cette absence s'accorde avec la continuité entre sagesse païenne et Sagesse chrétienne, que ne viennent rompre ni la dialectique paulinienne sur la sagesse humaine et la folie de la croix (I Co 1, 22-31) ni l'accusation d'une détention de la vérité dans l'iniquité (Ro 1, 18). Il faudra attendre le *De Genesi contra manicheos* pour voir apparaître une mention formelle de la croix et de la crucifixion¹²², un ouvrage polémique dont l'enjeu est théologique. Augustin se reprochera aussi un manque de netteté au sujet du Christ unique voie du salut¹²³.

* *
*

Au terme de cet examen, l'antériorité et donc l'indépendance de la connaissance de la Trinité, chez Augustin, par rapport à sa découverte de l'incarnation demeure problématique, tandis qu'est assurée la convertibilité d'intuitions platoniciennes en convictions chrétiennes. Ce fait peut avoir l'effet d'un mirage, mais il s'agit de savoir si les pressentiments d'un Plotin sont à la hauteur du mystère trinitaire ou

¹¹⁸ Cf. *Ep.* 147, 18; 22; 27; 49.

¹¹⁹ *De Gen. ad lit.* XII, XXVI, 54.

¹²⁰ *Ibid.* XII, XXXII, 60. La note 52, 5 c de la B. A. 49, p. 584 relève l'insuffisance de cette explication. Mais est-il possible de faire beaucoup mieux? Si la félicité de l'âme est totale, à quoi bon la résurrection des corps? Voir les précisions de E. Lamirande *L'Église céleste selon Saint Augustin*, E. A. 1963, p. 215-224.

¹²¹ Le péché, inconnu de Plotin n'est mentionné que sous forme de souillure, mais s'agit-il d'une souillure morale ou charnelle?

¹²² Cf. XX, 31; XXII, 34. Du Roy note également le retard de l'apparition du thème de la création; *op. cit.* p. 183-184.

¹²³ *Retract.* I, IV, 3.

s'ils sont susceptibles d'en subir l'attraction au point de s'y laisser intégrer. Leur lecture en fonction et à la lumière de leur accomplissement par la foi ne devrait pas plus surprendre, nous l'avons déjà noté, que la méthode d'interprétation chrétienne des figures et énigmes de l'Ancien Testament. Le langage que tient Augustin sur le salut, dont l'illumination donne un avant-goût, repose essentiellement sur l'effet purificateur de l'incarnation, indépendamment de la croix salutaire. Aussi la sagesse se trouve-t-elle transposable en Sagesse divine sans passer par la dialectique de la sagesse humaine et la folie divine, solidaire de la croix thème qu'Augustin, pasteur, aura à cœur de valoriser ultérieurement.

Les premiers pas d'un converti de fraîche date et dont la conversion est d'abord intellectuelle sont naturellement plus attirés par l'idéal, certes exigeant, de connaissance de la vérité et d'illumination, dont le Christ est garant, que par la croix rédemptrice de l'unique médiateur. Les *Soliloques* dissipent l'éventuel malentendu qui pouvait découler des autres dialogues sur l'inspiration proprement chrétienne de la vision de Dieu en la subordonnant aux vertus théologiques. Il leur revient d'établir en nous l'indispensable connaturalité avec Dieu pour faire l'expérience de sa présence. Le terme à atteindre paraît plus séduisant que ce chemin, si déconcertant, à emprunter, alors qu'ultérieurement cet ordre de priorité s'inversera¹²⁴.

La pensée d'Augustin n'est pas réductible à ses formes débutantes, car elle se précise et s'affermir au rythme de son évolution personnelle, c'est-à-dire de sa prise de conscience de la radicalité de l'économie chrétienne. La sympathie, certes critique¹²⁵, qu'il gardera envers la philosophie grecque contraste avec sa répulsion instinctive pour les cultes païens. Il est vrai que l'activité de l'esprit sous le contrôle de la raison n'a pas grand rapport avec des croyances mythiques qui prennent corps dans des rites et des actes cultuels. L'espace de la réflexion philosophique n'est pas celui des temples. La connaissance qu'il acquiert de ces deux domaines lui vient de la même source livresque: Varron¹²⁶. Il lui doit une classification des formes de la religion romaine, et à travers Cicéron¹²⁷, celle de la tradition philosophique grecque. Confronté avec la sagesse et la religion, en leur origine profane ou païenne, il leur réserva un traitement des plus contrastés.

¹²⁴ *Tract. in Jn* II, 2-3.

¹²⁵ Cf. *De Civ. Dei* VIII, XIIIss.

¹²⁶ Cf. *De Civ. Dei* X, V.

¹²⁷ Dans les *Secondes Académiques*, qui relate un entretien entre Varron et Cicéron, celui-ci esquisse l'histoire de la philosophie depuis Socrate jusqu'à son époque; cf. *De Civ. Dei* X, II.

Augustin, né d'une mère chrétienne, état d'un tempérament trop intellectuel, d'une trop haute culture, pour se laisser attirer par des formes religieuses dont les pratiques cultuelles l'eussent amené à fréquenter les temples. Ses sympathies manichéennes n'étaient pas désintéressées et répondaient provisoirement à son inquiétude sur la question du mal. Il s'est plutôt laissé tenter par l'astrologie, se donnant bonne conscience parce que les astrologues s'abstenaient de pratiques sacrificielles, allant jusqu'à se compromettre avec l'usage de cet art¹²⁸. On constate ainsi une disparité flagrante entre l'attrait d'Augustin pour la philosophie, sous l'effet stimulant des questions morales ou métaphysiques qui l'obsédaient, et une nette réserve, si ce n'est une aversion envers des pratiques inévitablement marquées par la superstition païenne.

Les tableaux de la philosophie et de la religion se ressemblent, au moins dans leur structure, adoptant une même division tripartite: la physique, l'éthique et la logique, pour l'une et la religion naturelle, civile et mythique, œuvre des poètes, pour l'autre. Ces deux dernières sont réductibles, tant cette distinction est artificielle et leurs divinités également corrompues. Une religion polythéiste et idolâtre ne peut qu'attiser le rejet d'Augustin, entériné par le jugement de Paul en *Ro* 1,20-23¹²⁹. Augustin est le héraut de l'originalité et de l'indépendance de la foi, vis-à-vis de la philosophie dont l'excellence a pour mesure son accord avec la foi qui sert de critère déterminant. Finalement la discrimination ne joue pas tant entre raison et religion qu'envers une sagesse qui aspire au Dieu unique mais qui sera objet de réprobation tout autant que la religion dans la mesure où elle s'égare dans la dérive polythéiste¹³⁰.

Gérard REMY

¹²⁸ *Conf.* IV, III, 4; VII, VI, 8.

¹²⁹ *Cf. De Civ. Dei* VIII, X, 1.

¹³⁰ *Ibid.* VIII, XIV