

KULTŪRA, RELIGIJA IR MITOLOGIJA



Ieva Liaugaudaitė. *Pamatai*, 2018, drobē, akrilas, 120 × 100 cm

Les sources philosophiques du concept de l'image chez Augustin (relecture de la *quaestio* 74)

KRISTINA MITALAITĖ

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
kristina.mitalaite@free.fr

La définition de l'image par Augustin, qu'il formule dans sa notice exégétique sur Col. 1, 15 (la *quaestio* 74 du *De diversis questionibus*, rédigée en 395), a connu un succès indéniable dans la philosophie médiévale. Il y propose l'articulation des trois termes *imago*, *aequalitas* et *similitudo*, ce qui détermine que l'image est pensée en accord avec la ressemblance et l'égalité.

Saint Thomas, Henri de Gand ou encore Durand de Saint-Pourçain se saisissent de cette question augustinienne afin de construire leur propre intelligence de l'*imago*, toujours en référence à la question 74. L'impact d'Augustin est indéniable : l'image est pensée par son assignation à la ressemblance et/ou l'égalité. Toujours est-il que, chez les philosophes médiévaux, cette réflexion augustinienne de la question 74 est détachée de son contexte initial et de la problématique posée – la lecture de Col. 1, 15 – ce qui trahit l'articulation originelle d'Augustin.

L'*imago* augustinienne a reçu une attention toute particulière de la part des historiens de la théologie et de la philosophie¹,

1 Cf. la bibliographie sur cette question par Bochet, Isabelle, « Imago », in : *Augustinus-Lexikon*, III, Bâle : Schwabe, 2006, col. 507-519 ; Idem, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », in : *Archives de Philosophie*, 2009, vol. 72, n°2, p. 249-269 et les travaux d'Isabelle Koch consacrés à ce sujet.

mais, à ma connaissance, on n'a jamais tenté d'élucider la question suivante : pourquoi Augustin appréhende-t-il l'*imago* en étroite corrélation avec les deux autres termes ? La réponse peut paraître presque trop facile : l'*aequalitas* vient tout naturellement pour définir la relation du Fils au Père, mais pourquoi alors examiner le rapport entre l'*aequalitas* et la *similitudo* ? D'où vient l'exemple des œufs dans cette lecture théologique ?

De fait – mon argumentation s'efforcera de le démontrer –, quand Augustin rédige sa note herméneutique sur l'application de l'*Imago* au Fils, sa conception de l'image en coordination avec la ressemblance et l'égalité s'apparente à ses réflexions de la période de Cassiciacum (386 - 387)², plus particulièrement à ses *Soliloques*, où la question sur le vrai et le faux émerge et accompagne tout au long la méditation dialogale. Rien de surprenant à ce que la « ressemblance » naisse au cours de ce trajet de doutes qui se fie à la méthode sceptique. Nous nous efforcerons de comprendre de quelle manière elle intègre la spéculation augustinienne sur l'image.

Voici la traduction du texte que je propose d'étudier ici :

2 Cf. O'Daly, Gerard J. P. « Cassiciacum », in : *Augustinus-Lexikon*, I, fasc. 5/6, Bâle : Schwabe, 1992, col. 771-782.

Il faut distinguer l'image, et l'égalité, et la ressemblance. Car là où il y a image, il y a par le fait ressemblance, mais pas forcément égalité ; là où il y a égalité, il y a par le fait ressemblance, mais pas forcément image ; là où il y a ressemblance, il n'y a forcément ni image ni égalité.

L'image entraîne la ressemblance, non l'égalité. Ainsi, dans un miroir, il y a l'image de l'homme, puisqu'elle en est tirée ; il y a aussi forcément ressemblance, mais tout de même pas égalité, car il manque à l'image bien des éléments qui appartiennent à l'objet dont elle est tirée. L'égalité entraîne la ressemblance, non l'image, comme en deux œufs identiques ; puisqu'il y a égalité, il y a aussi ressemblance : tout ce qu'il y a dans l'un se trouve aussi dans l'autre ; mais il n'y a pas image, parce qu'aucun des deux n'est tiré de l'autre. La ressemblance n'entraîne ni l'image ni l'égalité : car tout œuf ressemble à n'importe quel autre en tant qu'œuf ; mais l'œuf de perdrix, quoique semblable en tant qu'œuf à celui de poule, n'en est pourtant ni l'image, puisqu'il n'en est pas dérivé, ni l'égal, étant plus petit et d'une autre espèce animale.

En disant « pas forcément », on suppose évidemment que la chose peut arriver. Il peut donc y avoir une image impliquant égalité. Ainsi se trouverait-on de parents à enfants image, et égalité et ressemblance, s'il n'intervenait une différence de temps ; car, d'abord, du procréateur dérive la ressemblance du fils, ce qui permet de l'appeler image, et elle peut aller jusqu'à permettre de parler d'égalité, à cela près que le procréateur est antérieur. Ce qui fait voir que parfois aussi l'égalité implique non seulement la ressemblance, mais aussi l'image, comme le montre l'exemple précédent. [...]

Mais en Dieu la circonstance de temps ne s'applique pas : on ne peut en effet imaginer que Dieu ait engendré dans le temps le Fils par lequel il a créé le temps.³

Entre le scepticisme et le plotinisme augustinien

Les *Soliloques*⁴ ont été très rarement pris en considération par les historiens de la philosophie qui s'intéressent à l'*imago* augustinienne. Néanmoins, cet écrit de jeunesse, qu'il rédige après le *Contra Academicos*, le *De vita beata* et le *De ordine*, est particulièrement intéressant non seulement pour la raison que c'est dans ce dialogue qu'il établit les fondements de sa pensée sur l'image, en dépendance de l'égalité et la ressemblance, mais c'est également dans cet écrit qu'il classe les différentes images sur le plan ontologique, classification qu'il garde par la suite.

Il est bien connu que la période augustinienne de Cassiaciacum est marquée par le scepticisme, celui de la Nouvelle Académie, transmis par l'œuvre de Cicéron⁵. Force est

3 Quæstio 74, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, introd., trad. et notes par G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet, Bibliothèque augustinienne 10, *Œuvres de saint Augustin*, Mélanges doctrinaux, Paris : Desclée de Brouwer, 1952, p. 327-329.

4 Pour les *Soliloques*, nous utilisons l'édition et la traduction par Pierre Labriolle, parues dans l'*Œuvre de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne 5, Paris, Desclée de Brouwer, 1948 ; pour le *Contre les Académiciens*, l'édition et la traduction de R. Jolivet, parues dans Bibliothèque Augustinienne 4, Paris : Desclée de Brouwer, 1939.

5 Sur cette question, voir l'étude déjà classique : Lévy, Carlos. *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome : École Française de Rome, 1972, annexe, 637-944. Sur l'influence cicéronienne sur Augustin : Testard, Maurice. *Saint Augustin et Cicéron*, Paris : Études Augustiniennes, 1958.

de constater que les chercheurs travaillant sur le sujet ont plutôt été intéressés par l'approche augustinienne du scepticisme⁶ dans le *Contre les Académiciens* que dans les autres dialogues de Cassiciacum⁷. La lecture du premier traité, *Contre les Académiciens*, et du dernier, les *Soliloques*, atteste qu'Augustin est loin de rejeter en bloc les positions sceptiques. À ce propos, Emmanuel Bermont a rappelé que le véritable titre du traité, selon les dires d'Augustin lui-même, est *De Academicis* (la transmission manuscrite en témoigne également), car, dans sa lettre à Hermogianus (ep. 1, 1), l'auteur avait avoué avoir plutôt imité les Académiciens que les avoir « vaincus »⁸. Souvent, les questions disputées entre les Sceptiques et les Stoïciens⁹ des *Acadé-*

*miques*¹⁰ et de l'*Hortensius*¹¹ de Cicéron resurgissent dans ces dialogues de jeunesse d'Augustin.

Sa deuxième source philosophique majeure est bien évidemment le platonisme. Dans le *Contre les Académiciens*, il fait l'éloge de Platon comme de l'homme le plus sage et le plus savant (livre 3, XVII, 37) et, plus encore, de Plotin, « philosophe platonicien que l'on trouvera si semblable à son maître qu'on croirait qu'ils ont vécu ensemble » (livre 3, XVIII, 41). Les *Soliloques* aussi mentionnent Platon et Plotin et leurs affirmations sur Dieu (I, IV, 9). Dans le *Contre les Académiciens*, les « sacro-saints enseignements de Platon » sont l'autorité ultime servant de caution que le vrai existe, qu'il se situe dans le monde intelligible (livre 3, XVII, 38). Dans les *Soliloques*, Augustin s'affranchit de la dépendance vis-à-vis de ces maîtres incontestables ; désormais, il ne se satisfait plus de l'autorité platonicienne quand la raison lui demande s'il veut connaître Dieu à la manière de Platon et Plotin : il veut le découvrir ou saisir par les moyens de l'intellect.

Quelle est la connaissance de Plotin qu'à Augustin ? La question est ancienne, largement débattue et reste non élucidée. Nous ne savons pas avec précision quelles traductions latines du néoplatonisme grec circulent à cette époque. Quoi qu'il en soit, les chercheurs ont montré qu'une très proche parenté d'idées existe entre

6 Sur le scepticisme chez Augustin venant de Cicéron et la non distinction entre les Sceptiques et les Académiciens : Dumont, Jean-Paul. *Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris : Vrin, 1972, p. 29-32.

7 Mourant, John A. « Augustine and the Academics », in : *Recherches augustiniennes*, 1966, 4 p. 67-96 ; O'Daly, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*, Londres : Duckworth, 1987, p. 162-171; Dubreucq, Eric. « Augustin et le scepticisme académicien », in : *Recherches de science religieuse*, 1998, vol. 86, p. 335-365 ; Lévy, Carlos. « L'Académicien et le Cynique : Augustin et la négation de l'altérité », *Pallas*, 2005, vol. 69, p. 195-206 ; Bermon, Emmanuel. « *Contra Academicos vel de Academicis*' (Retrac. I, 1) : Saint Augustin et les *Academicis* de Cicéron », in : *Revue des études anciennes*, 2009, vol. 111, n°3, p. 75-93 ; Bouton-Touboulic, Anne-Isabelle. « Augustin lecteur de Cicéron dans le *Contra Academicos* », in : *Ibid.*, p. 95-114.

8 Bermon, Emmanuel. « *Contra Academicos* », *Op.cit.*, p. 78.

9 Sur cette dispute, voir : Gourinat, Jean-Baptiste. *La dialectique des Stoïciens*, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 22, Paris : Vrin, 2000, p. 63-68.

10 La nouvelle traduction et les commentaires de ce traité : Cicéron. *Les Académiques (Academica)*, trad., notes et bibliographie J. Kany-Turpin, introd. P. Pellegrin, Paris : Flammarion, 2010.

11 Ruch, Michel. *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris : Les Belles Lettres, 1958.

Augustin et Plotin, comme, par exemple, celles sur la beauté ou la théodicée dans le *De ordine*, analysées récemment par Jörg Trelenberg¹².

Quant au scepticisme qu'on pourrait appeler « plotinisé », Dominic O'Meara, qui a par ailleurs omis dans son analyse les *Soliloques*, a remarqué l'influence épistémologique sceptique sur Augustin dans sa critique des théories de la philosophie basée sur les réalités sensibles ; à l'instar de Plotin, Augustin adhère à la dogmatique, qui se persuade que la connaissance intellectuelle n'a pas besoin de la sensation. La réfutation des Académiciens par Augustin dans le *Contre les Académiciens* ne nous concerne pas ici ; en revanche, retenons sa vision doctrinale de la Nouvelle Académie : selon sa conviction, ses adhérents auraient possédé leur propre doctrine, qu'ils ne révélaient qu'aux personnes ayant prouvé leur fidélité à l'Académie. La doctrine ésotérique en question est celle de Platon (livre 3, XVII, 37)¹³. En somme, l'ambiguïté d'Augustin envers les Sceptiques est à relever : tirer avantage du principe de la réduction de l'altérité au même¹⁴ – la doctrine ésotérique que les Académiciens préservent montre qu'ils sont les sectateurs de Platon lui permet d'utiliser leurs méthodes tout en les discréditant.

12 Trelenberg, Jorg. *Augustins Schrift De ordine. Einführung, Kommentar, Ergebnisse*, Beiträge zur historischen Theologie 144, Tübingen : M. Siebeck, 2009, p. 23-25 et l'analyse approfondie : *ibid.*, « Welche Schriften Plotins kannte Augustin in Cassiciacum ? », p. 397-409.

13 Sur la doctrine « ésotérique » cachée par les Académiciens, voir l'article de Bermon, Emmanuel. *Op. cit.*

14 Lévy, Carlos. « L'Académicien et le Cynique... », *Op. cit.*, p. 195-205.

Comme je tenterai de le montrer, ce rapprochement du scepticisme et du platonisme n'est pas qu'historique aux yeux d'Augustin : les deux courants philosophiques sont complémentaires dans la recherche de la vérité dans les *Soliloques*. Au cours des dialogues de Cassiciacum, il se révèle que, dans leur opposition au matérialisme des Stoïciens, les Académiciens détiennent les meilleures méthodes épistémologiques pour évaluer les données du monde extérieur corporel qui se présente aux sens, tandis que Platon et les Platoniciens persuadent de l'impératif de son surpassement ; autrement dit, les Sceptiques nous apprennent à ne pas se tromper, ne pas tomber dans la fausseté du monde apparent, tandis que les Platoniciens attestent l'existence de la vérité dans le monde intelligible. D. O'Meara a indiqué les ressemblances entre Plotin et Augustin dans l'utilisation du scepticisme. À l'instar de Plotin, le procédé sceptique aide Augustin à réfuter l'épistémologie externaliste ou le sensualisme¹⁵.

Les *Soliloques* sont un dialogue intérieur entre Augustin et la raison, plus précisément entre « Augustin et Augustin ». L'objet de la discussion est l'âme et les voies par lesquelles elle peut saisir la vérité. Au fil de ce traité, l'auteur fréquente continuellement le problème sceptique du faux et de vrai. Comme je l'ai soutenu tout à l'heure,

15 « Scepticisme et ineffabilité chez Plotin », in : *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, sous la dir. de M. Dixsaut, Paris : Vrin, 2002, p. 91-103. La version originale anglaise de cet article : « Scepticism and Ineffability in Plotinus », in : *Phronesis*, 2000, vol. 45, n°3, p. 240-251. L'auteur ne mentionne que le *Contra Academicos et De libero arbitrio* (II, 8), p. 92.

les points de la controverse stoïco-sceptique concernant la représentation et sa perception sont toujours présents sans qu'Augustin qu'il les pointe explicitement. Une différence importante distingue son approche de la dogmatique dans le *Contre les Académiciens* et dans les *Soliloques*. Si, dans le premier, il se plie davantage à l'académisme, c'est-à-dire, la question de la perception, le problème ontologique est fermement établi dans le second : la perception d'une chose n'est plus pour lui ni suffisante ni satisfaisante, elle est accompagnée de sa perception ontologique. Ainsi le faux et le vrai deviennent-ils liés au problème de l'être. C'est là, me semble-t-il, qu'Augustin emprunte l'approche plotinienne du scepticisme (j'y reviendrai tout à l'heure).

De la santé de l'âme

La partie des *Soliloques* qui m'intéresse décrit la deuxième journée de discussion entre deux interlocuteurs. Le premier objectif est d'articuler les divers arguments sur le vrai en partant de la perception des choses qui tombent sous les yeux. Dès le début des *Soliloques*, la réprobation des choses corporelles dans cette poursuite est rendue manifeste : tout le terrestre est « glu qui paralyse nos ailes » ; les choses sensibles sont des ténèbres (I, XIV, 24), etc. La Raison réclame un affranchissement radical de la vision corporelle : la santé des yeux de l'âme en guise d'intelligence purifiée s'impose comme essentielle dans ce cheminement ; là-dessus la Raison ne cesse d'insister : la vision corporelle doit être abandonnée au profit de l'intelligence

(vient à l'appui la distinction entre *aspicere* et *videre*). Il serait difficile de ne pas relever la discordance définitive au regard de la théorie de la représentation des Stoïciens que Lucullus expose dans les *Académiques* de Cicéron. Lucullus fait l'éloge des sens comme d'un don de Dieu. La plus grande vérité réside dans les sens pourvu qu'ils soient en bonne santé : « À mon jugement, la plus grande vérité réside dans les sens, à condition qu'ils soient sains, en bonne santé et qu'on écarte tout ce qui leur fait obstacle et les entrave » (II, 7, 19). Il montre comment tous les sens peuvent être entraînés et atteindre la plus haute acuité (entraînement, techniques, etc., dont la pratique sert à mieux « percer la peinture et la musique »). Pour contrarier cet argument, Cicéron explore toutes les fausses représentations que les sens ne parviennent pas à juger correctement. Les exemples qu'il a donnés à cette occasion (la rame brisée, le cou du pigeon et bien évidemment les œufs) sont repris par Augustin lors des différentes étapes de l'argumentation de *Contre les Académiques* et des *Soliloques* (j'y reviendrai).

Néanmoins, il ne cède pas aux arguments des Académiciens pour autant. Dans *Contre les Académiciens* (III, 11, 26), il se moque de ces derniers quand ils ne veulent pas donner leur assentiment au goût des feuilles d'olivier qui paraît amer au palais humain, alors que la chèvre ne rechigne pas et en consomme. Ici, Augustin critique le jugement sceptique, qui s'attache inutilement aux questions de ce type, mais ce qui en ressort est le mépris augustinien pour la connaissance sensualiste en général.

Le plotinisme sceptique d'Augustin : Dieu ne se sert point des sens

Un autre argument stoïcien interpelle l'esprit sceptique de Cicéron : Lucullus s'évertue à montrer que toute connaissance repose sur les sens. Selon le Stoïcien, l'esprit (*mens*) matériel se sert de certaines représentations, qu'il emmagasine dans la mémoire sous la forme de ressemblances ; à partir de ces dernières se créent les notions des choses (*ennoiai*) (*Académiques*, II, 10, 30). Ce sont ces notions qui deviennent à leur tour des critères de vérité dans la sensation. En riposte, l'académicien remarque que plusieurs choses restent cachées non seulement à nos yeux, mais également à notre esprit. Cicéron surenchérit : les médecins ouvrent les corps mais, comment, en revanche, disséquer, par exemple, la Terre pour pénétrer jusqu'en son centre (II, 39, 122) ?

Rien d'étonnant à ce qu'Augustin reprenne cet argument sceptique afin de réfuter la connaissance stoïcienne par les sens. En revanche, à l'encontre de Cicéron, la réfutation augustinienne s'insère dans la problématique du vrai et du faux, la vérité épousant ici l'*esse* des choses. Si la vérité ne s'établit que par les sens, il suffit qu'une chose corporelle ne soit pas vue pour ôter son être et, par conséquent, son existence, raisonne la Raison. L'interlocutrice d'Augustin s'applique ici à la démonstration que l'existence d'une chose et, par conséquent, sa vérité, ne peut s'affirmer dans la vision. C'est alors que la Raison a recours à l'argument cicéronien de l'impénétrabilité de la nature, que nous venons de présenter. Les pierres sous la terre, les objets cachés dans un coffre ou encore l'intérieur du corps (l'exemple cicéronien) ne

sont pas accessibles aux sens (« Du moment qu'un corps n'est pas transparent, tout ce qui est contenu à l'intérieur de ce corps échappe aux sens »). Toutes ces réalités se cachent à la connaissance corporelle et directe, mais pourtant elles existent, conclut la Raison (II, 5, 7). Cette argumentation anti-stoïcienne contre la toute connaissance des sens s'éloigne de celle de Cicéron sur un point : Augustin assoit la sienne sur l'existence réelle des choses, dans leur propre objectivité, toute différence qui se révèle dans la perception sensible étant perçue comme une faille ontologique.

La discussion se poursuit autour de la position « stoïcienne », basée sur la connaissance qui se rapporte uniquement aux réalités vues (II, 5, 8). La Raison déplace sa réflexion vers un objet, plus particulièrement une *chose* (*res*) et sa vérité : si, en suivant toujours les Stoïciens, la connaissance des choses est assurée par la vision, la vision serait-elle en mesure de constituer en quelque sorte la vérité d'une chose ? « Ne sera donc pas vrai ce que personne ne peut connaître ? Ensuite, si le faux est ce qui apparaît différent de ce qu'il est réellement, alors l'un voyant cette pierre comme une pierre, l'autre comme du bois, la même chose sera à la fois fausse et vraie » ? Selon Augustin, s'il est impossible de déterminer par la connaissance si quelque chose (*res*) est vrai ou faux (*At si dicis nihil esse verum per se*), par conséquent, il est légitime de douter de l'existence de l'objet lui-même (... *non times ne sequatur ut nihil sit per se* ?). Mais il est difficile de nier qu'une pierre qui est présente aux sens n'est pas ; si nous admettons que le vrai est (*verum mihi videtur esse id quod est*), nous sommes amenés à nier l'existence du

faux, conclut la Raison (II, V, 8). La véritable source d'inspiration est ici encore une fois les *Académiques* de Cicéron, lorsque les arguments visent la dogmatique stoïcienne soutenant la saisie véridique de la sensation¹⁶. Bien évidemment, les *Académiques*, dans leur discussion des représentations fausses et vraies, ne s'intéressent pas aux choses qui les produisent.

Le basculement vers l'ancrage de l'*esse* d'une chose détermine que le vrai se situe du côté objectif de la chose qui subsiste ou existe dans sa propre vérité, tandis que le faux est « différent de ce qu'il paraît » (II, 3, 3), autrement dit le faux témoigne du non-être d'une chose, à laquelle il renvoie, comme c'est le cas avec le « faux arbre ». Les sens sont à l'origine de cette fausseté ; ils sont également à celle du non-être :

« (R) Si quelqu'un t'affirmerait que ce mur n'est pas un mur, que c'est un arbre, qu'est-ce que tu en penserais ? (A.) Qu'il y a erreur de ses sens ou des miens, ou bien qu'il appelle arbre ce que j'appelle mur. (R.) Et si ce mur lui apparaît sous l'apparence (*species*) d'un arbre, et à toi sous l'apparence (*species*)¹⁷ d'un mur, cette double représentation ne pourra-

t-elle pas être vraie ? (A.) En aucune façon : une seule et même chose ne saurait être à la fois un arbre et un mur. Nous la voyons chacun à notre façon, mais il faut qu'un de nous deux soit trompé par une fausse apparence (*imaginationem falsam pati*), etc.

Les deux personnes devant l'objet ne disent pas qu'ils voient ou aperçoivent un mur ou un arbre mais affirment leurs êtres : quelqu'un dit que *c'est* un mur ou *c'est* un arbre. Le faux existe donc dans l'apparence (*species*), tandis que l'être d'une chose ne peut être que vrai : comme le dit Augustin, l'être ne peut pas être double. C'est sur ce point qu'Augustin est proche de Plotin qui, discute la perception par la sensation dans des termes semblables¹⁸ :

Voilà les objets de la sensation qui paraissent porter témoignage sur eux-mêmes avec la plus grande évidence : pourtant on en doute puisqu'on se demande s'ils n'ont pas une existence apparente non dans des réalités mais dans les affections des sens (V, 5, 1.12-15 (trad. E. Bréhier)).

Ce jugement de la sensation a été rapproché par D. O'Meara de celui des nouveaux Académiciens. À l'exemple de Plotin, Augustin localise l'erreur, qui s'est produite lors de la sensation, dans les affects et non dans l'objet lui-même.

16 « Parmi les représentations, les unes sont vraies, les autres fausses, et un faux *objet* ne peut pas être saisi. Or toute représentation vraie est telle qu'une fausse de même sorte pourrait se présenter également ; et il est impossible que des représentations qui sont de telle sorte qu'elles ne comportent aucune différence entre elles puissent être les unes saisies, les autres non. Aucune représentation ne peut donc être saisie » (II, 13, 40). Rien ne permet dans le texte latin de Cicéron de traduire *falsum* par l'*objet faux* ; il faudrait traduire par *faux*. Augustin discute cet argument également dans le *Contre les Académiques*, III, 11, 25.

17 Contrairement à moi, Labriolle traduit *species* par « image ».

18 L'exemple est cité par O'Meara, Dominic. « Scepticisme », *Op. cit.*, p. 95. L'auteur propose l'exemple illustratif de ce texte chez Sextus Empiricus (*ibid.*, n. 1) : « Car ce n'est pas par elle-même que la pensée, comme ils disent, s'applique aux objets extérieurs et en reçoit des impressions, mais par les sens, et les sens ne saisissent pas les objets extérieurs réels mais seulement, s'ils saisissent quelque chose, leurs propres affects » (*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 12-20 et 94 ; II, 51, 72, traduction P. Pellegrin, Paris, 1974)).

Le futur évêque d'Hippone fait un autre pas, profondément anti-stoïcien, qui consiste en la distinction entre celui qui perçoit et ses sens :

(R) La fausseté n'est donc pas dans les choses, elle est dans les sens : celui qui refuse de donner son assentiment aux représentations fausses ne se trompe pas. Celui-là ne se trompe pas qui refuse son assentiment aux fausses apparences. Il en résulte que les sens et nous-mêmes sommes choses distinctes puisque les sens peuvent se tromper sans que nous nous trompions nous-mêmes. (II, 3, 3).

Par un raccourci, Augustin résume ainsi l'un des points essentiels du débat entre les Stoïciens et les Sceptiques : l'assentiment aux fausses représentations. Si son intérêt pour les distinctions entre le faux et le vrai est ici bien moindre, le passage cité trahit son génie : la question qu'il pose est de savoir s'il est possible de distinguer entre les sens et le moi ? La Raison persuade Augustin que c'est l'âme qui sent ; suit sa réflexion qui distingue entre la connaissance et la sensation de l'âme (II, 4, 6). Ce qui importe c'est que cette distinction entre la sensation et une vraie connaissance, celle qui ne trompe pas, est aussi d'inspiration plotinienne, car, pour Plotin, la vraie connaissance n'est que celle qui est tournée vers l'intellect, où il n'existe plus de distinction entre le sujet connaissant et l'objet connu : les idées et l'intellect. Comme nous le savons, c'est de cette manière que l'intellect humain se rapproche de l'Intellect.

La ressemblance et la division des images

Dans un esprit toujours sceptique, Plotin conteste que nous puissions connaître la

chose par la sensation. Tout ce que nous recevons, ce sont les images *eikones* ou *idoles* de la chose¹⁹ :

Même en admettant que les choses que la sensation nous fait percevoir sont bien les objets réels, ce qui est connu par les sens n'est qu'une image ou une espèce de la chose et le sens n'atteint pas la chose elle-même ; elle reste hors de lui (V, 5, 1.15-19).

Plotin accepte la position sceptique qui affirme que nous ne pouvons pas percevoir la vérité de l'objet, mais uniquement son image. Qu'en est-il pour Augustin ?

La vérité ontologique d'une chose en discordance évidente avec la « vérité » de la perception conduit les deux interlocuteurs dans l'impasse. Une fois la prière adressée à Dieu, Augustin et la Raison recherchent des critères qui seraient en mesure de séparer le vrai du faux. C'est là qu'il introduit la « vraisemblance », la « ressemblance » et la « dissemblance ». Thérèse Fuhrer a rapproché la conception de la vraisemblance employée dans le *Contre les Académiciens* de celle donnée par Platon dans le *Phèdre*²⁰. Je ne vais pas discuter ici la possibilité de cette influence, qui me paraît d'ailleurs très plausible. En revanche, il est manifeste qu'Augustin a été très fortement influencé par le « probable » ou la « vraisemblance » (*veri simile* ou *quasi veri simile*),²¹ ainsi que la *similitudo* cicéroniens, trois termes que le futur évêque d'Hippone refuse de

19 Cité par O'Meara, Dominic. « Scepticisme », p. 95-96.

20 « Der Begriff *veri simile* bei Cicero und Augustin », in: *Museum helveticum* 1993, Vol. 50, n°2, p. 107-125. La traductrice des *Soliloques* dans la « Pléiade » cite aussi *Phèdre*, p. 1218.

21 « Nam certe quod oculi vident, non dicitur falsum nisi habeat aliquam *similitudinem veri* » (II, VI, 9).

différencier. Quant à la « vraisemblance », il s'éloigne de l'épistémologie des Académiques, car la ressemblance et la dissemblance concourent notamment à mesurer l'éloignement ontologique entre la vérité d'une chose (*res*) et son apparition ou sa représentation jugée par le biais de la perception. C'est alors qu'Augustin se tourne vers les divers exemples de la représentation discutés dans les *Académiques* de Cicéron.

En premier lieu, la Raison donne quelques exemples, se rapportant, semble-t-il, à la discussion concernant les marques de la vérité, qui permettent de distinguer le vrai du faux :

(R) Interrogeons d'abord les sens. Il est certain que ce que les yeux voient n'est appelé « faux » que s'il offre quelque ressemblance avec le vrai (*aliquam similitudinem veri*). Par exemple, un homme que nous voyons en rêve n'est évidemment pas un homme pour de bon ; il est « faux » justement parce qu'il a une apparence de vérité (*veri similitudinem*). Qui pourrait, après avoir vu un chien en rêve, dire qu'il a vu un homme ? Le chien est donc faux également, en ceci qu'il ressemble à un vrai chien (II, VI, 10).

Une fois de plus, l'idée est inspirée par le raisonnement de Lucullus qui questionne les Académiciens sur les critères permettant de distinguer entre le faux et le vrai, les deux apparaissant sous une apparence commune (*Les Académiques*, II, 11, 33). Avec Carnéade s'établit une distinction entre les représentations compréhensibles et les représentations probables (II, XXXI). Face à ces dernières, le sage se refuse parfois à donner son assentiment si le faux est semblable au vrai (*falsum aliquod cuius modi hoc verum*, II, XXXI, 101). La vraisemblance est donc un critère de

la vérité, plus précisément de la probabilité (*probabile aliquid esse et quasi veri simile*), pour les Sceptiques comme Carnéade²². Il serait important de souligner que Cicéron distingue entre *veri simile* et *similitudo* (II, 16, 84). Il utilise la *similitudo* pour assigner les indiscernables, les représentations qui ne révèlent aucune marque permettant de distinguer entre le faux et le vrai. Il adopte ce terme quand il aborde les « grande(s) ressemblance(s) » de la nature (*tanta similitudo*). Deux grains ou encore deux cheveux sont difficilement différenciables au mépris de l'assurance des Stoïciens qui croient qu'aucune chose dans la nature n'est identique à une autre. Selon Cicéron, cette ressemblance absolue peut être répliquée en art si un artiste reproduit la même statue (par exemple d'Alexandre) dans une matière identique (par exemple, le bronze).

Nous pouvons observer dans l'extrait cité que la vraisemblance est rendue par *similitudo veri*²³. Dans le passage des *Soliloques* qui nous intéresse tout particulièrement ici, Augustin envisage clairement la *similitudo* dans le sens de sa correspondance à l'objet réel ou existant, quand bien même il soutient qu'il s'apprête à interroger les sens :

Par exemple, un homme que nous

22 Cicéron ne différencie pas entre *probabilis* et *veri similis*. Voir aussi Fuhrer, Therese, *Op. cit.*, p. 108-111.

23 Dans *Contra Academicos* (I, 19) Augustin s'attaque sans ambiguïté à la théorie de la probabilité/vraisemblance des Académiques tout en utilisant un exemple incongru : en voyant Romanianus, un tel soutient qu'il ressemble beaucoup à son père ; néanmoins son affirmation, ou sa « marque de vrai », repose sur les ouï-dire ; selon Augustin, cet exemple témoigne que les Académiques se fient aux ressemblances sans suivre la vérité : « Ipsa res clamat similiter ridendos esse Academicos tuos, qui se in vita veri similitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum qui sit, ignorat. ».

voyons en rêve et qui n'est évidemment pas un homme pour de bon ; il est « faux » justement parce qu'il a une apparence de vérité (*aliquam similitudinem veri*). [...]

Nous appelons également faux l'arbre que nous voyons en peinture, faux le visage que nous renvoie un miroir, faux le mouvement que semblent faire les tours quand on est en bateau, fausse la brisure apparente de la rame plongée dans l'eau et tout cela pourquoi ? Parce que tous ces phénomènes ont un air de vérité (*verisimilia sunt*) [...]. Nous nous trompons pareillement en confondant des jumeaux, des œufs, des empreintes fournies par un même cachet (II, 6, 10).

La première remarque à faire au sujet de cette division augustinienne concerne la terminologie : les exemples énumérés ne sont jamais identifiés comme « images », mais comme « ressemblances » (*similitudines*), ce qui marque déjà un écart par rapport à Plotin. La *similitudo* en tant que représentation devient une catégorie assurée dans la discussion concernant le faux et le vrai. Cette première piste que nous retenons permet de comprendre la définition de la ressemblance telle qu'Augustin l'adapte dans sa question 74.

Les images des rêves et de l'ivresse

Dans l'extrait cité que nous continuons à analyser, le premier groupe inclut une ressemblance qui apparaît dans un rêve. L'hallucination et le rêve sont pour les Stoïciens des apparitions qui ne proviennent pas d'un objet existant. La question apparaît dans les *Académiques* comme l'un des points de désaccord stoïco-sceptique. Lucullus renvoie à l'affaiblissement des sens que provoque le

sommeil ou l'alcool. Selon lui, même dans notre ivresse, nous sommes conscients de notre état et nous doutons des représentations qui viennent nous interpeller ; par conséquent leurs représentations sont dépourvues d'évidence. Quant aux rêves, nous nous rendons compte du mensonge de nos visions dès que nous sommes réveillés, et c'est pareil pour les crises de folie (II, 16, 51-52). Dans la réponse des Académiciens (II, XXVII 88- XXVIII 90), Cicéron remet en doute qu'un rêveur ou un fou soit conscient de son état. Souvent, quand nous dormons, nous prenons ce qui nous apparaît pour la vérité. Dans le rêve ou dans la folie « [...] son cœur assentit à ses yeux », car on donne son assentiment au faux comme si c'était vrai.

Augustin a abordé cette question auparavant, dans le *Contre les Académiques* (III, 11, 25). La reprise de la position platonisante par Augustin fausse là aussi le débat entre les deux écoles philosophiques sur les représentations des rêves, de l'ivresse et de la folie. L'assentiment dont se préoccupe tant Carnéade concerne les représentations. Étant du ressort des sens et de la perception corporelle, elles sont de peu de valeur au regard des réalités stables, comme celles de la mathématique²⁴, persistant dans leur vérité immuable bien que « tout le monde ronfle », conclut Augustin. Ni la folie, ni le rêve, ni l'ivresse ne pourraient fausser ces vérités (*ibid.* 25). Ses réflexions sur cette sorte de représentations sont attendues : il y a le monde sensible avec sa perception sensible et il y a le monde intelligible, dans lequel réside la vérité. Aucun danger de

24 Dans les *Académiques*, selon les Stoïciens, le « mathématicien » est un « artiste » qui cerne les objets dans l'esprit, « mentalement » (II, 7, 22).

donner son assentiment à la représentation fautive dans le rêve, car ceci est rejeté dès le réveil (*ibid.* 28). Toutefois, force est de constater en passant que l'évêque d'Hippone évite d'évoquer la question des représentations envoyées par Dieu, visions, songes, abordées dans le débat entre les deux écoles (II, 15, 47, p. 171) : étant vraies en soi (Dieu en est l'auteur), elles n'échappent toutefois pas à la fausseté des ressemblances.

Dans l'extrait cité, le deuxième groupe englobe les exemples classiques de la discussion chez Cicéron²⁵ avec deux exceptions notables : l'image peinte et le visage qui se reflète dans le miroir, tous les deux absents des *Académiques*. Je m'arrêterai pour l'instant au premier. Lucullus parle en bien des peintres qui auraient la vision davantage aiguë pour contempler les choses : « Que de figures (*multa*) les peintres voient dans les ombres (*umbra*) et dans les reliefs (*eminentia*), mais que nous ne voyons pas » (II, 7, 20). Dans la réponse académique, Cicéron balaise cet argument stoïcien avancé au profit de la fiabilité des sens : que les peintres perçoivent plus que nous, les autres, les Stoïciens le contredisent en soutenant la perfection tout à fait « naturelle » des sens. Il se peut que Cicéron ne soit pas enclin à admettre la supériorité des artistes dans la perception du monde visible.

L'extrait cité nous permet d'avancer une seconde remarque à propos de la ressemblance : aucune d'elle n'échappe au faux. C'est la ressemblance qui est à son origine et c'est donc elle qui se trahit comme la mère de la fausseté, conclut provisoirement la Raison : *Similitudo igitur rerum quae ad oculos per-*

25 Les exemples du navire et de la rame brisée sont discutés dans II, 25, 79-80.

tinet, mater est falsitatis (II, 6, 10). Enfin, nous sommes en mesure de proposer une troisième observation : les images sont disposées comme allant du moins ressemblant à la vérité (les images vues dans les rêves) aux images les plus fiables (peinture, miroir, reflet de la rame dans l'eau, jumeaux), ce qui relève de nouveau du scepticisme plotinicien.

La seconde division des images/ ressemblances

Augustin considère toutes les ressemblances et par extension les images comme une source d'erreurs. Loin de suivre les Stoïciens ou les Sceptiques sur ce point, il les décrit non comme *vero similis* mais comme *falso similis* ; l'image est donc un faux d'une chose (*res*) qu'elle transmet aux sens (faux visage, faux mouvement, etc.). Ayant défini la ressemblance comme étant la mère des erreurs, il enchaîne avec leur nouvelle répartition qui, une fois de plus, puise dans le traité cicéronien. Il appert que la nouvelle catégorie est établie dans le but de traquer le « faux » et non le « vrai » qui se produit entre les choses de valeur égale et celles qui ne le sont pas. Le premier groupe consiste en des ressemblances égales entre elles comme les jumeaux, les œufs et les empreintes d'un cachet. Le second groupe est constitué des choses de valeur inégale (*aequalia et deteriora*) jouissant du lien de ressemblance. Ici, nous retrouvons, par exemple, l'image dans le miroir :

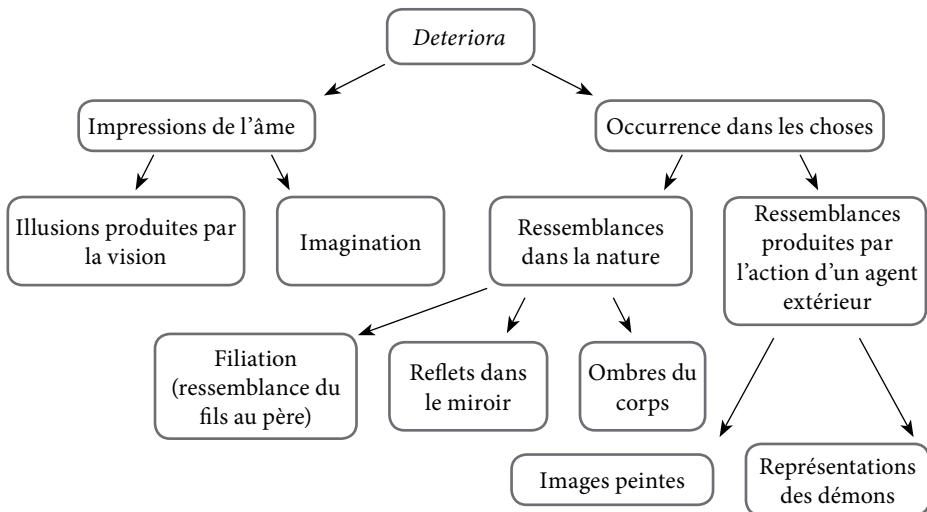
Cette seconde catégorie comprend soit les impressions reçues par l'âme, soit les phénomènes qui se manifestent dans les choses mêmes. Les impressions de l'âme lui viennent, ou bien des sens, comme l'illusoire mouvement de la tour, ou bien du

travail qu'elle fait elle-même sur les données des sens, comme les imaginations de ceux qui rêvent, ou peut-être aussi ceux qui ont perdu la raison. Les erreurs qui ont leur origine dans les choses même que nous voyons doivent leur expression et leur forme tantôt à la nature, tantôt à l'action propre des êtres. La nature fait des ressemblances de valeur inégale, soit par les êtres qu'elle crée, soit par les reflets qu'elle aménage ; le premier cas est celui des enfants qui naissent semblables à leurs parents ; le second cas est celui des miroirs de tout espèce. Car ces miroirs ont beau être fabriqués presque tous par l'homme, ce n'est pas l'homme qui fait les images qu'ils renvoient. Quant à l'action propre des êtres, elle se marque dans les peintures et autres représentations analogues ; à cette catégorie peuvent être annexées, si elles existent vraiment, les représentations qui sont l'œuvre des démons. Quant aux ombres que font les corps, il n'y a pas d'exagération à dire qu'elles sont pareilles aux corps même, que ce sont comme de faux corps : il faut donc bien convenir qu'elles relèvent du jugement des yeux, et les ranger dans

la catégorie des erreurs qu'engendre la nature par les reflets qu'elle aménage. Car tout corps exposé à la lumière la réfléchit et projette son ombre dans le sens opposé.

La catégorie des *deteriora* qui engage la ressemblance mais pas l'égalité reprend les ressemblances subies par l'âme (les *phantasia* nocturnes, les hallucinations) et qui se manifestent dans/entre les choses. Les ressemblances de cette seconde branche se divisent, de leur côté, en deux : les images produites par la nature et les images créées par les êtres vivants ou les hommes. Une autre subdivision suit : la nature produit des ressemblances égales comme le fils est la ressemblance de son père et des ressemblances de valeur inégale comme les images rebondissant sur la surface du miroir. Enfin, une seconde sous-catégorie englobe les images peintes, les apparitions des démons ; s'ils existent, précise Augustin. Nous pouvons présenter la division des *deteriora* ainsi :

Dans cette division assez complexe des images, Augustin adapte la théorie de l'assentiment sceptique à l'ontologie plotinienne.



Pour les choses d'égale valeur, il s'inspire encore une fois des *Académiques* de Cicéron. Le passage qu'il utilise transmet une réflexion stoïcienne concernant des indiscernables. Les Stoïciens refusent d'accepter la ressemblance identitaire : sont envisagées les occurrences d'une ressemblance extrême. Entre deux choses qui paraissent identiques, ils privilégient une différence par observation. En témoigne l'exemple du chien et du loup, discuté par Augustin également : si le loup paraît identique au chien, il est tout à fait impossible d'admettre leur identité. Tel est aussi le cas des actes malhonnêtes qui paraissent honnêtes : leur identification aurait un effet des plus néfastes (*Les Académiques*, II, 16, 50).

Les trois exemples cités par Augustin pour illustrer la ressemblance égalitaire – « (R) Nous nous trompons pareillement en confondant des jumeaux, des œufs, des empreintes fournies par un même cachet », II, 6, 10 – sont empruntés chez ces mêmes « Stoïciens » de Cicéron :

Quant à leur traque des ressemblances entre jumeaux ou empreintes d'anneaux, elle est puérile. Qui d'entre nous conteste les ressemblances, alors qu'elles se présentent à foison ? Mais si, pour nous ôter la connaissance, il suffit que maintes choses soient semblables (se ressemblent = *similia esse*) entre elles, pourquoi ne pas vous contenter de ce fait, surtout quand nous vous le concédons ? Pourquoi préférez-vous avancer cette idée incompatible avec la nature : que chaque être (*chose*) n'est pas caractérisé par son genre qu'entre deux choses ou plusieurs il existe une communauté sans aucune différence ? Si, par exemple, les œufs sont tout à fait

semblables aux œufs²⁶, les abeilles aux abeilles, pourquoi donc chercher quelle ? Que veux-tu avec tes jumeaux ? On te concède qu'ils sont semblables. Tu aurais pu t'en contenter, mais tu veux qu'ils soient tout à fait identiques non pas semblables, ce qui est bien impossible (II, 17, 54).

Augustin écarte le « cas » des deux abeilles. Le rapprochement des deux textes cités met en évidence un principe plotinien chez lui, celui de la causalité dans la création ou dans l'apparition des images, qui, par ailleurs, engendre l'inégalité entre l'image et sa cause ou le prototype. Il dit que c'est l'image dans le miroir qui me ressemble et non pas moi qui ressemble à l'image : « Qui pourrait dire, en se regardant dans un miroir, qu'il ressemble à l'image qu'il y voit, et non pas plutôt que c'est cette image qui lui ressemble » (*Soliloques*, II, 6, 11). L'antériorité ontologique du monde archétypal est essentielle pour Plotin²⁷. L'univers dérive ou découle de l'intelligence : « l'intelligence est l'archétype ou le modèle dont il est l'image. Cette image existe par l'intelligence, qui la fait subsister sans cesse » (*Ennéade*, III, 2, 1). Ce qui en découle est représentationnel, car le monde engendre l'image de celui qui vient après et qui est inférieur à lui. Ainsi, dans cette chaîne, le supérieur est le modèle et l'image en même temps. Pour cette raison, Plotin peut comparer Socrate à son image peinte :

26 Le soulignement dans le texte est par nous.

27 I. Koch propose une fine analyse comparative entre l'image plotinienne et l'image augustinienne. Tout en étant d'accord avec elle, nous émettons quelques réserves quant à certaines de ses remarques : Koch, Isabelle. « Image plotinienne, image augustinienne », in : *Philosophiques*, 1998, vol. 25, n°1, p. 73-90.

il dit que Socrate n'est qu'une image par rapport à son idée. Dans le passage VI, 3, Plotin critique les catégories aristotéliennes et le fait qu'Aristote situe la quiddité d'un individu dans la substance individuelle. Plotin explique que la quiddité se trouve dans la raison séminale, tandis que l'individu ou l'homme qu'on voit n'est qu'une qualité :

C'est comme si, l'homme en soi étant le Socrate qu'on voit, on appelait Socrate son portrait, qui est fait en peinture d'enduits colorés ; de même, puisqu'il y a une raison séminale selon laquelle existe Socrate, il faut dire que le Socrate sensible est fait de couleurs et de formes, qui sont les images de ce qu'il y a dans cette raison ; et cette raison à son tour a le même rapport avec une raison encore plus proche de la vérité, qui est celle de l'homme²⁸ [VI, 3, 15, p. 143].

Le cas de l'image : entre artifice et nature

Revenons à la division proposée par Augustin dans les *Soliloques* et à sa présentation graphique. On peut légitimement supposer que le principe ontologique plotinien l'aide à établir les marques et critères qui différencient les choses entre celles égales entre elles et celles qui ne le sont pas²⁹. L'une des marques divisionnelles qu'Augustin adopte est nature/artifice, qui annonce déjà une division entre les images naturelles et artificielles que nous allons retrouver dans la question 74. Les premières se subdivisent de leur côté en celles qui se produisent dans l'engendrement et celles qui naissent sur les surfaces lisses comme les miroirs (*Natura gignendo vel resultando similitudines dete-*

riores facit, II, 11). La précision d'Augustin à ce propos peut paraître quelque peu : même si les miroirs sont faits par les hommes, l'image qui apparaît sur la surface ne vient pas de l'artisan lui-même. La conception des images naturelles et le fait que l'image du miroir ne soient pas liées à son fabricant vient de Plotin et surtout de l'*Ennéade* VI, 4. Dans les chapitres 9 et 10, ce dernier donne des précisions sur la sympathie qui s'établit entre les mondes supérieur et inférieur. C'est une puissance unique qui émane de toutes les parties de l'être. Cette émanation lumineuse est racontée par Plotin par le biais de l'image : si l'être disparaît, cessent d'exister les autres mondes, de même que, si le modèle n'est plus, l'image disparaît aussi. Toutefois, Plotin est bien conscient de l'objection qui serait en mesure d'affaiblir son argumentation fondée sur l'image. Quant aux portraits peints, l'image subsiste même si son prototype n'est plus. À ce propos, le philosophe néoplatonicien introduit l'explication de l'agent extérieur qui œuvre dans la création de l'image artificielle, en l'occurrence le peintre :

[...] si l'on parle d'un portrait peint, ce n'est pas le modèle qui a fait le portrait ; c'est le peintre ; et il a fait un portrait qui n'est pas le sien, même s'il se prend lui-même pour modèle ; car ce qu'il peint alors, ce n'est ni le corps du peintre, ni la forme qu'il imite ; et c'est non pas le peintre, mais telle disposition particulière des couleurs qui constitue tel tableau (VI, 4, 10, p. 189-190).

L'image artificielle est une chose composite, comme l'énonce Plotin dans l'*Ennéade*, VI, citée auparavant (le portrait de Socrate est fait de couleurs et de

28 La même idée est dans V, 9 [5], 6.9-24.

29 Cité dans l'article d'Isabelle Koch.

formes). Elle ne résulte pas de l'émanation, autrement dit l'image n'est pas engendrée par le peintre. Il semblerait qu'Augustin adhère au point de vue de Plotin quand il introduit le fils comme image engendrée du père toute en opposition à celle produite par un agent extérieur. Que cette image de filiation soit une influence plotinienne, cela peut se prouver d'autant plus que l'image comme expression ou effet d'engendrement est au cœur de l'image plotinienne³⁰. Notons également que, dans la division augustinienne, l'image peinte subit une forte dégradation ontologique : elle se retrouve aux côtés des ressemblances malsaines du diable. La ressemblance par filiation n'intéresse pas les Académiciens : ils discutent de celle entre les hommes, mais jamais – à ma connaissance – de celle qui unit le fils au père. Plotin, quant à lui, utilise un type d'exemples d'engendrement qu'Augustin ne reprend pas : la source, le soleil, le feu, la neige, les parfums... n'étant pas des images, ils témoignent tous de la production des réalités par les êtres à partir de leurs propres substances³¹. À signaler également que l'exemple de la ressemblance du fils au père est déjà bien présent dans le *Contre les Académiciens* d'Augustin (I, 7, 16 ; 19). L'influence plotinienne sur l'image augustinienne de la filiation est donc probable, mais elle n'est pas concluante.

Revenons à Plotin. Dans le même fragment, il établit une différenciation stricte entre les images naturelles et les images artificielles : le portrait n'est pas une œuvre propre à son modèle, tandis que les images

reflétées sur l'eau ou rebondissant sur le miroir le sont :

Dans ces cas, c'est au sens propre que l'image tire son existence du modèle ; elle vient de lui, et une fois venue de lui, elle ne peut exister si elle en est séparée. C'est de cette manière que l'on jugera que les puissances plus faibles viennent des puissances antérieures (VI, 4, 10, p. 190).

Au regard de Plotin, Augustin insiste moins sur la distinction entre les images de la nature et celles des artifices. Son intention est de distinguer les images engendrées, telles qu'elles sont aussi définies par Plotin, des autres, peu importe qu'elles proviennent de la nature ou soient artificie. Cette position augustinienne peut s'expliquer par l'objectif précis poursuivi par son auteur : analyser les représentations et leurs ressemblances/dissimilitudes avec l'objet dans son véritable être qui demeure méconnaissable.

La pensée augustinienne est particulièrement redevable à Plotin quant à l'image dépendante de son prototype, dans son existence et dans son ontologie. Avant de revenir à l'analyse de notre texte initial – la question 74 –, arrêtons-nous sur le sermon 117 consacré à la réfutation des ariens. Dans ce texte, l'auteur veut démontrer l'éternité, plus précisément la co-éternité du Fils au Père, prémisse théologique niée par les ariens. Afin de prouver l'égalité des deux Personnes divines, Augustin cherche à faire concorder deux arguments : l'égalité de nature entre les deux avec l'égalité d'existence par le biais de l'image. Quant au premier point, il applique le même argument de la ressemblance entre deux réalités égales

30 I. Koch, *Op. cit.*, p. 74.

31 *Ibid.*, p. 75.

dans leur nature. Une créature ne peut engendrer quelque chose qui ne lui soit pas égal dans sa nature, explique-t-il. Loin de l'épistémologie dogmatique, il est ici le tributaire incontestable de l'image plotinienne.

Néanmoins, celui qui engendre précède l'engendré dans le temps. Afin d'abstraire l'image du *tempus*, de la temporalité, Augustin se fie à l'image de la filiation instaurée par Plotin. Il recourt aux *similitudines* servant d'analogie aux métaphores bibliques appliquées au Fils. Dans ce sermon augustinien, la métaphore du feu affine l'image de la bonté dans la description venant du *Livre de la Sagesse* : « Car elle est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de sa bonté ». Que la lumière ou le feu soit la cause du reflet dans le « reflet de la lumière », il est impossible de nier que le reflet accompagne la lumière et que leurs existences sont co-implicites.

Quant à l'*imago*, Augustin favorise cette fois-ci l'image naturelle, c'est-à-dire celle que Plotin a défini comme s'auto-engendrant, plus précisément le reflet rebondissant sur la surface lisse. Mais comment prétendre que l'image et le prototype puissent coexister dans ce cas particulier, alors qu'Augustin cherche une image naturelle qui pourrait expliquer la coexistence entre l'image et le prototype ? L'exemple de l'image dans le miroir ne convient alors pas, car celui qui se met devant le miroir existait avant ; alors que si nous nous représentons une branche d'un arbre poussant au-dessus d'une rivière, nous pouvons facilement affirmer que la branche et son image sur la surface de l'eau existent toujours ensemble.

La question 74

J'en reviens pour finir à la question 74 du *De diversis questionibus*. Là, Augustin s'efforce – rappelons-le – d'éclaircir le titre d'*imago* appliquée au Fils, ce qui est affirmé par saint Paul. Dans cet exercice exégétique, celui-là formule et articule une dialectique de l'image en partant de sa relation avec la ressemblance et l'égalité. Suite à l'analyse que nous avons proposée, nous pouvons soutenir en toute confiance que son propos est redevable aux *Soliloques*.

Si l'image est toujours une ressemblance, le contraire ne pourrait être assuré. Nous nous souvenons que, déjà dans ce traité de jeunesse, Augustin avait été très précis quant à l'utilisation de la ressemblance : la ressemblance ou l'égalité, que nous apercevons dans les choses, peuvent réunir des choses qui ne sont pas liées autrement. À ce titre, il dissocie en toute logique l'égalité et la ressemblance de l'image. Cette proximité dialectique entre la ressemblance et l'égalité est assujettie à l'héritage de la dogmatique, tout particulièrement des indiscernables ou encore de la « grande ressemblance » de Cicéron quand la ressemblance avoisine l'« identique » à tel point que leur différenciation devient presque impossible : « [...] si un monde s'identifie à un autre au point qu'il n'y ait pas la moindre différence entre eux (*minimum quidem intersit*), on te concède que, dans notre monde aussi, il existe une chose tellement identique à une autre que rien ne les différencie ni ne les distingue (*nihil differat nihil intersit*) » (II, 17, 55). Or, si Cicéron ne propose aucun terme pour ce que le traducteur moderne est obligé

de traduire par « identique », Augustin le « traduit » par l'égalité.

Les exemples des deux œufs identiques ainsi que l'image rebondissant sur la surface du miroir reviennent dans la question 74. Ainsi, l'œuf de la poule ressemble à celui de la perdrix, mais les deux ne sont pas liés par une relation imaginaire. La catégorie de la ressemblance demeure donc ici une catégorie de perception ; en revanche, elle ne se constitue pas en instrument pour mesurer l'écart ontologique entre l'image et son prototype.

Augustin articule les trois notions autour de la causalité de l'image comme expression du prototype par filiation. Ce second argument particulièrement plotinien est conçu dans son application aux images naturelles (celles dans le miroir entre autres) : « l'image tire son existence du modèle ». Il utilise la définition plotinienne de l'image naturelle pour fonder la définition théologique du Fils comme Image du Père. Pour cette raison, l'image de l'engendrement est définie comme l'une des plus parfaites, car elle se rapproche le plus du prototype. La réflexion théologique d'Augustin ne s'éloigne pas entièrement ici de la pensée plotinienne de l'*imago* : à l'instar de l'Un plotinien, le Père n'est pas Image. Augustin ne suit toutefois pas Plotin qui tient à maintenir que l'être n'implique pas nécessairement l'image³².

Pour conclure mon analyse sur le concept augustinien de l'image dans la question 74, je crois pouvoir affirmer quelques points importants : l'influence de l'épistémologie sceptique dans la théorie

persiste dans l'œuvre d'Augustin et le dogmatisme de la Nouvelle Académie contamine le cœur de l'*imago* augustinienne ; quant à l'image, chez Augustin, elle est redevable au néoplatonisme de Plotin pour son principe de causalité et pour sa dépendance ontologique du prototype.

En ce qui concerne l'apport du scepticisme à l'image augustinienne, la ressemblance qui devient par extension l'image est témoin de la défaillance de la perception corporelle ; se constituant comme un double d'une *res*, elle devient sa fausse altérité : faux visage qui apparaît dans le miroir, faux homme qui nous hante dans les rêves, etc., l'image se trahit comme un mensonge sur l'autre, elle s'y enfonce tout en affirmant par ce mouvement l'unicité d'un être. Cette défaillance de l'image est confortée par la contribution plotinienne travaillant sur la dégradation ontologique de l'image : par son écart au prototype, l'image souffre de sa « secondarité » et son inégalité vis-à-vis de son principe³³. À noter que la grande absente de la théorie plotinienne de l'image dans le passage analysé est l'imitation...

Enfin, nous pouvons établir que le dogmatisme ou scepticisme plotinians concourt à marquer l'écart entre le raisonnement philosophique sur l'image et sa théologie. Dans le cas du Fils, la théologie de l'*Imago* contrarie entièrement l'*imago* opérant dans le monde créé. Deux régimes de l'image (philosophique et théologique), travaillés dans leurs différences, sont fortement payantes : l'*Imago* dans sa dignité du Fils (se révèle dans son entière unicité.

32 Koch, Isabelle. *Op. cit.*, p.78.

33 *Ibid.*, p. 80.

Bibliographie

- Bermon, Emmanuel. « *Contra Academicos vel de Academicis* » (Retrac. I, 1) : Saint Augustin et les *Academicis* de Cicéron », in : *Revue des études anciennes*, 2009, vol. 111, n°3, p. 75-93.
- Bochet, Isabelle. « Imago », in : *Augustinus-Lexikon*, III, Bâle : Schwabe, 2006, col. 507-519.
- Idem. « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », in : *Archives de Philosophie*, 2009, vol. 72, n°2, p. 249-269.
- Bouton-Touboulic, Anne-Isabelle. « Augustin lecteur de Cicéron dans le *Contra Academicos* », in : *Revue des études anciennes*, 2009, vol. 111, n°3, p. 95-114.
- Cicéron. *Les Académiques (Academica)*, trad., notes et bibliographie J. Kany-Turpin, introd. P. Pellegrin, Paris : Flammarion, 2010.
- Dubreucq, Eric. « Augustin et le scepticisme académicien », in : *Recherches de science religieuse*, 1998, vol. 86, p. 335-365.
- Dumont, Jean-Paul. *Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris : Vrin, 1972.
- Fuhrer, Therese. « Der Begriff *veri simile* bei Cicero und Augustin », in : *Museum helveticum* 1993, Vol. 50, n°2, p. 107-125.
- Gourinat, Jean-Baptiste. *La dialectique des Stoïciens*, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 22, Paris : Vrin, 2000.
- Koch, Isabelle. « Image plotinienne, image augustinienne », in : *Philosophiques*, 1998, vol. 25, n°1, p. 73-90.
- Lévy, Carlos. « L'Académicien et le Cynique : Augustin et la négation de l'altérité », *Pallas*, 2005, vol. 69, p. 195-206.
- Idem, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École Française de Rome, 1972.
- Mourant, John A. « Augustine and the Academics », in : *Recherches augustinienes*, 1966, 4, p. 67-96.
- O'Daly, Gerard J. P. *Augustine's Philosophy of Mind*, Londres : Duckworth, 1987.
- Idem, « Cassiciacum », in : *Augustinus-Lexikon*, I, fasc. 5/6, Bâle : Schwabe, 1992, col. 771-782.
- O'Meara, Dominic. « Scepticisme et ineffabilité chez Plotin », in : *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, sous la dir. de M. Dixsaut, Paris : Vrin, 2002, p. 91-103.
- La version originale anglaise de cet article : « Scepticism and Ineffability in Plotinus », in : *Phronesis*, 2000, vol. 45, n°3, p. 240-251.
- Ruch, Michel. *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris : Les Belles Lettres, 1958.
- Saint Augustin. *Contre les Académiciens*, éd., trad. et notes Jolivet, R., in : *L'Œuvre de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne 4, Paris : Desclée de Brouwer, 1939.
- Idem., *Les Soliloques*, éd., trad. et notes Labriolle, Pierre, in *L'Œuvre de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne 5, Paris : Desclée de Brouwer, 1948.
- Testard, Maurice. *Saint Augustin et Cicéron*, Paris : Études Augustiniennes, 1958.
- Trelenberg, Jorg. *Augustins Schrift De ordine. Einführung, Kommentar, Ergebnisse*, Beiträge zur historischen Theologie, 144, Tübingen : M. Siebeck, 2009.