



GSJ: Volume 12, Issue 6, June 2024, Online: ISSN 2320-9186
www.globalscientificjournal.com

Saint Augustin : le biais philosophique d'une conversion des ténèbres de la condition humaine à la lumière de l'évangile

Vincent de Paul ENGA DJOMDJUI

Docteur PhD en philosophie, chercheur associé au laboratoire de Droit, Lettre et Sciences Sociales (DL2S) de l'Institut Universitaire de la Côte, Douala, Cameroun

Résumé

La conversion spirituelle de Saint Augustin est au centre de la dialectique de la raison et de la foi. Ce qui fait des *Confessions* un classique de la pensée médiévale d'Occident. Il s'agit ici d'étudier les étapes de cette conversion, qui part de la découverte de l'interprétation de Cicéron de la philosophie à la rencontre avec les profondeurs mystiques du néoplatonisme de Plotin. Tout cela devrait permettre de mesurer l'originalité de cette conversion en rupture avec le néoplatonisme qui trouve son point de chute dans le choc des Évangiles sous un nouveau prisme mystico-philosophique, qui seul peut satisfaire la soif spirituelle du fou de Dieu qu'était Saint Augustin.

Mots-clés : Confessions, conversion, philosophie, néoplatonisme, Dieu, foi, raison, spiritualité

Saint Augustin : le biais philosophique d'une conversion des ténèbres de la condition humaine à la lumière de l'Évangile.

Introduction

Saint Augustin est une figure de proue de la pensée théologico-philosophique du Moyen-Age, à la fois philosophe de la subjectivité et Père de l'Église de l'Occident, sa conversion spirituelle marque un tournant majeur dans la dialectique de la raison et de la foi. Elle nous mène au cœur de la question de la foi comme retour à Dieu par le biais de la subjectivité. L'originalité de cette conversion de l'évêque d'Hippone, décrite dans les confessions, montre la grandeur du style épistolaire de celui-ci. Notre réflexion va donc se focaliser sur l'itinéraire égotiste de ce penseur, fou de Dieu, qui part de la découverte de la

philosophie de Cicéron en passant par le néoplatonisme de Plotin pour trouver sa conversion spirituelle au sein de l'Évangile, qui sera, par lui, la source de la « vraie philosophie ». Comment alors faire une bonne herméneutique de cette conversion ? Pour ce faire, notre étude partira de la découverte de la philosophie de Cicéron par Saint Augustin (I) ; puis, se poursuivra sur la place du néoplatonisme de Plotin dans cet itinéraire spirituel (II) ; et, s'achèvera par l'analyse des raisons de cette conversion au christianisme à travers les épîtres de Saint Paul (III).

I- La Découverte de l'amour de la sagesse à travers la lecture de Cicéron

Au livre IV des Confessions, Saint Augustin fait remarquer que c'est la lecture du livre de Cicéron, Hortensius qui détonna en lui le désir impétueux d'entreprendre la quête de la vérité. Il reconnaît que, sans ce livre perdu de nos jours, il ne serait jamais venu à la philosophie, laquelle sera plus tard le « chemin de sa libération » [Charles Boyer, 1920, p. 12] des représentations sensibles :

L'ordre accoutumé des études, dit-il, m'avait conduit au livre d'un certain Cicéron, dont presque tous les lettrés admirent la langue que le cœur. Or ce livre renferme une exhortation à la philosophie ; il a pour titre « hortensius ». Cette lecture changea mes sentiments ; elle tourna vers vous, Seigneur, mes prières ; mes vœux et mes désirs en devinrent tout autre. Toutes mes vaines espérances, soudain, perdirent pour moi leur prix, et je désirais l'immortelle sagesse avec une incroyable ardeur. [Saint Augustin, 1964, p. 53]

Pourquoi le livre de Cicéron fut-il un éveil philosophique pour Saint Augustin ? Avant de répondre, rappelons l'itinéraire intellectuel de Saint Augustin, qui est d'ailleurs recherche inlassable de la vérité. À en croire Lucien Jerfagnon, la philosophie de Saint Augustin est indissociable de son expérience égotiste, à savoir sa conduite trépidante. Monique, la mère de Saint Augustin, cherchait à sauver son fils des tumultueux plaisirs de la chair, elle avait pour dessein, dit Étienne Gilson [Etienne Gilson, 1943, p. 21], de déposer dans l'âme de son fils une base religieuse ineffable et solide, laquelle lui permettra de résister aux assauts des plaisirs du monde, qui éloignent de la vérité. Mais l'orientation personnelle d'Augustin le détourna de ce chemin de la vérité que sa mère avait tant souhaitée pour lui. Ce détournement est causé par deux raisons.

Primo, son éducation officielle, à savoir ses études. Le jeune Augustin commence ses études par une initiation à la grammaire dans sa ville natale, Carthage. Plus tard, en 365, alors qu'il n'avait que onze ans, ses parents l'envoient poursuivre ses études à Madaure¹ où il fera quatre ans. À Madaure, il fut enseigné par des impies et des libertins. Leur enseignement quotidien affecta le jeune enfant de onze ans :

¹ Madaure est une ville antique située à 50 km de Thagaste (Souk-Ahras en Algérie)

Mon Dieu ! Mon Dieu ! affirme Augustin, quelles misères, quelles duperies furent mon lot, à cet âge ou le petit garçon que j'étais ne se voyait proposer d'autre règle de vie sage, que l'obéissance à ces maîtres, afin de briller dans le siècle et d'exceller dans ces arts de bavardage qui servent à gagner la considération des hommes et de fausses richesses. [Saint Augustin, op. cit., p. 24]

Secundo, Augustin est victime des divertissements de ses seize ans. Entraîné par sa puberté, il sombre totalement dans le désordre, l'amour de la chair. Augustin était encore adolescent, mais son appétit pour les plaisirs de ce monde était très élevé. Il exprime cela en ces termes :

J'étais adolescent ; je brûlais de me rassasier de plaisirs infernaux, j'eus l'audace de m'épanouir en des amours changeantes et ténébreuses ; et " ma beauté se flétrit " et je ne fus plus que pourriture à vos yeux, pendant que je me complaisais en moi-même et voulais plaire aux yeux des hommes. [Ibid. p. 37]

Le jeune Augustin vécut sous l'emprise des vanités ; comme le dit Lucien Jerfagnon, l'amour de la chair le poussa à vivre en concubinage avec une fille d'une classe inférieure. Cet amour concupiscé donna un fruit, à savoir un enfant du nom d'Adéodat. Augustin n'avait que dix-sept ans à cette période et était déjà père, ce qui montre son amour excessif pour la chair. Il ne songeait pas à la vérité, ni au salut de son âme. Dans le livre III des *Confessions*, il revient sur cette période de sa vie avec grand regret :

Je vins à Carthage, dit-il, et partout autour de moi bouillait à gros bouillons la chaudière des amours honteuses. Je n'aimais pas encore, et j'aimais à aimer ; dévoré du désir secret de l'amour, je m'en voulais de ne l'être pas plus encore. Comme j'aimais à aimer, je cherchais un objet à mon amour, j'avais horreur de la paix d'une voie sans embûches. Mon âme avait faim, privée qu'elle était de la nourriture de l'âme, de vous-même, mon Dieu, mais je ne sentais pas cette faim. J'étais sans appétit pour les aliments incorruptibles, non par satiété, mais plus j'en étais privé, plus j'en avais le dégoût. Et c'est pourquoi mon âme était malade et rongée d'ulcères, se j'étais hors d'elle-même, avec une misérable et ardente envie de se frotter aux créatures sensibles. [...] Aimé et être aimé m'était bien plus doux, quand je jouissais du corps de l'objet aimé. Je souillais donc la source de l'amitié des ordures de la concupiscence ; j'en ternissais la pureté des vapeurs infernales de la débauche. Repoussant et infâme, je brûlais dans mon extrême vanité de faire l'élégant et le mondain. Je me ruai à l'amour où je souhaitais être pris. [Ibid. p. 49]

Augustin sera déçu par les plaisirs charnels, car plus il les accumulait, plus il en avait le désir. Il fit le constat que l'amour de la chair n'était pas stable, qu'il était changeant, périodique, évanescent. À ce moment de sa vie, naquit en lui une tristesse profonde :

Ni le charme des bois, dit-il, ni les jeux et les chants, ni les paysages embaumés, ni les festins magnifiques, ni les plaisirs de la chambre et du lit, ni enfin les livres et les vers ne pouvaient l'apaiser. Tout m'était en horreur, même la lumière. Tout ce qui n'était pas lui me faisait mal, me fatiguait, excepté les gémissements et les larmes ; là seulement je trouvais quelque paix. Mais dès que mon âme s'en arrachait, j'étais accablé par le lourd fardeau de ma misère. [Ibid. p. 52].

Il est cependant à la recherche d'un principe pouvant tranquilliser son âme et assurer sa stabilité. Il se lance dans les sciences, croyant trouver la solution à son problème. Il fut d'abord accueilli par les sciences libérales, qui ne le satisfirent pas. Il écrit : « ces études que l'on appelait honorable conduisaient aux barreaux ». Mais à l'âge de dix-neuf ans, la lecture d'un

dialogue de Cicéron aujourd'hui perdu l'éveilla à la réflexion philosophique comme nous avons indiqué plus haut.

Le dessein de Cicéron, dans Hortensius, était d'exhorter les Romains à l'étude de la philosophie. Il observait un désordre total lié à la gestion de la cité romaine. Cicéron pensait que cela était dû à la désorientation politique, à l'amour excessif de la gloire et à la recherche des intérêts personnels. Il compose donc ce traité dans l'optique de provoquer « une discussion entre Q. Hortensius, Q. Lutatius Catulus, Licinius Lucullus et lui-même : Hortensius y faisait l'éloge de l'éloquence, et combattait toute la philosophie. Les autres y défendaient chacun la secte ou l'opinion à laquelle il appartenait » [M. Villemain, 1878, p. 78]. Cicéron enseignait que la gloire est une vanité et que l'homme doit accorder plus de crédit à la vie de l'âme. Selon lui, seule la vérité est la condition du bonheur, et, cette vérité, on ne peut la trouver que dans la philosophie. Il disait que le plus grand des arts était l'art de bien vivre, or bien vivre, c'est mener une vie philosophique. Tout comme Épicure, il posait que « la philosophie est la médecine de l'âme » [Épicure, 2011].

Stéphane Mercier nous fait comprendre que Cicéron avait un très grand amour pour l'âme et seule la philosophie, « le plus beau présent que les Dieux aient fait à la race des hommes », [Stéphane Mercier, 2017] était à même de détourner l'homme des désirs et des embûches de ce monde. Il faut être sage, « il faut avoir cette force d'âme, cette vertu qui doit rayonner » [Idem]. Cette pensée cicéronienne, faisant l'éloge de la philosophie influença Augustin dans son entreprise philosophique. Elle convertit Augustin à un amour de la sagesse, et l'enjoignit à abandonner les plaisirs passagers :

Comme je brûlais, affirme Augustin, mon Dieu, comme je brûlais de prendre mon vol des choses terrestres jusqu'à vous ! Mais j'ignorais comment vous en useriez avec moi, « car c'est en vous qu'est la sagesse ». Or l'amour de la sagesse se nomme en grec philosophique, et c'est de cet amour que ce livre m'enflammait. [Saint Augustin, op. cit., p. 53]

À partir de cette période de sa vie, Saint Augustin s'impose à lui-même la pleine mission de posséder la vérité qui est la téléologie de la philosophie. Il vient de découvrir le chemin tant souhaité. L'accointance avec la philosophie commence dès lors. L'éloge de la philosophie fait par Cicéron, dans son livre, le pénètre entièrement. Mais il fut aussitôt déçu à cause de l'absence du nom du Christ :

Pour moi, en ce temps-là, vous le savez, lumière de mon cœur, je ne connaissais pas encore ces paroles de l'Apôtre, mais ce qui me charmait dans cette exhortation, c'est qu'elle m'excitait à chérir, à chercher, à conquérir, à posséder et à embrasser énergiquement non telle ou telle doctrine, mais la sagesse elle-même, quelle qu'elle fût. C'était un feu, un désir brûlant. Un seul point me faisait rabattre de mon ardeur : le nom du Christ n'était pas dans ce livre. Ce nom, selon les vues de votre miséricorde, Seigneur, ce nom de mon Sauveur, votre Fils, mon tendre cœur d'enfant l'avait sucé avec amour en suçant le lait de ma mère ; il était resté au fond, et sans ce nom, nul ouvrage, si savant, si bien écrit, si véridique fût-il, ne me ravissait tout à fait. [Saint Augustin, 1864-1872, p. 54.]

Cette déception plongeait celui qui devait bientôt être l'Évêque d'Hippone dans un scepticisme préjudiciable. Une autre rencontre importante, cette fois-ci à Milan où il fit la connaissance de l'illustre évêque Ambroise. À travers Ambroise, il s'initie au néoplatonisme et découvre l'intériorité qui induit sa conversion au christianisme. Le néoplatonisme sera l'une des clés de voûte de son épistémologie en même temps que l'instrument de sa libération du matérialisme manichéen. Qu'est-ce donc que le néoplatonisme.

II- La pérégrination intellectuelle de Saint Augustin : le séjour dans le néoplatonisme

Dans le sillage d'Héraclite qui pensait qu'« on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve » [Jean Brun, 1968, p. 50], Platon disait du monde sensible qu'il est soumis à un changement éternel ; il faut dépasser ce monde pour fonder la connaissance sur un univers intelligible où résident les essences des choses sensibles. C'est le monde de la vérité, de la justice, de la stabilité, des êtres immuables et de la spiritualité. Le néoplatonisme se positionne comme une synthèse de plusieurs philosophies antiques, mais plus rigoureusement comme une émanation du platonisme. Il faut le noter, Saint Augustin parle de « libri platoniorum » ou livre platonicien pour faire allusion aux livres de Plotin, Porphyre et Jamblique, qui sont pourtant des néoplatoniciens. Ce qui revient à dire que le néoplatonisme renvoie ici à la pensée plotinienne et néoplatonicienne.

Au fondement de la doctrine de Plotin, il y a les « trois hypostases » ; autrement dit, Plotin distingue dans le monde intelligible platonicien trois substances, trois réalités éternelles. Mais avant de montrer ces hypostases, nous allons dégager le principe fondamental qui unifie toute la théorie philosophique néoplatonicienne.

La métaphysique néoplatonicienne est comme une « descente des êtres venant de Dieu » [Fr. J. Thonnard, 1963, p. 96]. Les néo-platoniciens ont pour souci de déterminer « la cause de leur Être » [Idem] ; pour ce faire, ils font allusion à cette cause pour désigner le degré de chaque d'être.

Le principe fondamental dispose qu'un Être parfait peut manifester sa perfection en créant à son image un autre être. Autrement dit, « tout être parfait est cause efficiente parfaite ». Le fait qu'il crée un être à son image conduit sa causalité à jouir d'un triple caractère. On dira d'abord que son action causale est la contemplation silencieuse de sa perfection qui l'extériorise d'elle-même en une image. On veut ainsi dire que le principe fondamental donne sans rien perdre. Il reste intact, sans changement [Émile Bréhier, 1998, p. 157]. L'être engendré est un surplus extériorisé.

Puis, l'être engendré ne peut pas être séparé du principe fondamental. Il participe à la perfection de ce dernier comme les choses sensibles participent aux Idées. Enfin, malgré la participation, l'être engendré ne peut se muer en principe fondamental. Tout principe dans la philosophie néoplatonicienne est véritablement distinct de son effet. Il serait absurde d'identifier le parfait, l'éternel, l'immuable à son pâle reflet, à sa photocopie imparfaite. De façon sommaire, « tout être parfait produit sans rien perdre » [Fr. J. Thonnard, op. cit., p. 141].

Au regard de ce principe, on observe une hiérarchisation des êtres dans l'univers. Dans son monde intelligible, Plotin distingue trois niveaux d'être ou de réalité, ce qui correspond aux trois « hypostases ». La première hypostase est l'Un, il est placé au sommet de la chaîne. Après l'Un, vient l'Intelligence ou le Logos. Enfin, on a l'Âme qui porte en son sein une pluralité unifiée. On a aussi la multiplicité pure qui est un non-être, à savoir la matière. « L'Un, l'Intelligence, l'Âme, la Matière : telles sont les quatre applications du principe fondamental de Plotin » [Pierre Hadot, 1999, p. 22.] que nous expliquons ci-dessous.

Dans sa philosophie, Plotin place l'Un au-dessus de tous les êtres. C'est le sommet des sommets, l'entéléchie, le parangon, « toutes choses émanent du Un » [Plotin, (version numérique), p. 1]. Il est une réalité absolument simple, d'où sa nature ne lui permet de participer à rien. Plotin nous apprend que de l'Un on ne peut rien dire, car il est placé au-dessus de toute chose et est la cause de ces choses, par conséquent l'effet ne peut rien dire de la cause qui le précède. La raison ne peut l'expliquer ni ne peut porter un discours sur lui ; il surpasse l'intelligence de l'Homme. C'est un fait indubitable, car le nier serait admettre qu'il n'existe aucune explication rationnelle du monde. L'Un est plus haut que tout, que la hauteur elle-même, il est au-dessus de l'être, par-delà le beau. L'Un est tout et en même temps rien, il est ce par quoi tout existe, toute vie y émane d'une façon ou d'une autre et cherche à remonter jusqu'à lui. Jacques Chevalier, citant Plotin, affirmait à propos de l'Un que :

C'est vers celui-là, ce Dieu supérieur, que se tournent les cités, et toute la terre, et tout le ciel ; c'est près de lui, c'est en lui qu'ils subsistent ; c'est de lui que tout ce qui est véritablement tient son être, jusqu'à l'âme, jusqu'à la vie ; c'est à lui, l'Un, qu'ils aboutissent : car il est l'infini sans bornes. [Jacques Chevalier, 1955, p. 219.]

L'Un est d'une façon, le nom même du Dieu chrétien, Plotin l'appelle *Hypertheos*, qui veut dire le Dieu suprême et le « père des Dieux », Roi des rois, le premier, source et principe ; en un mot « plus que Dieu ». Mais,

entre tous, le nom d'Un a été choisi pour exprimer le caractère distinctif de Dieu : la transcendance, en vertu de laquelle son ineffable simplicité possède infiniment mieux que toutes les perfections déterminées et multipliées dans les créatures. C'est pourquoi Plotin, pour exposer la nature de Dieu, emploie un double procédé : l'un positif, l'autre négatif. [Fr. J. Thonnard, op. cit., p. 97].

Au demeurant, c'est dénigrer Dieu que de lui attribue une perfection identique à celle des autres êtres. Dans la philosophie néoplatonicienne, « tout aspire à l'Un, comme tout dérive

de lui : double mouvement, de procession et de conservation, qui exprime le double aspect de la causalité divine et ne fait que traduire sans doute une idée plus fondamentale encore » [Jacques Chevalier, 1955, p. 222], à savoir que « la position d'une réalité implique la position simultanée de tous les degrés de réalités intermédiaires entre elle et le pur néant » [Henri Bergson, 2006, p. 350]. Cependant, « l'Un, dit Plotin, se refuse à faire nombre avec aucune autre chose ; il est mesure et non mesuré : on peut dire seulement qu'il est au-delà. Nous disons ce qu'il n'est pas, nous ne disons pas ce qu'il est » [Ibid., p. 98].

N'oublions pas que l'Un est un principe fécond, une richesse infinie ou une générosité absolue. Ce faisant, de lui émane toute chose, et ceci de façon successive. Jacques Chevalier dira même que cette émanation est nécessaire, car « le Bien ne peut ne pas se communiquer » De l'Un émane la deuxième hypostase appelée l'Intelligence, il est son fils aîné. Allant dans cette perspective, Jacques Chevalier affirme : « de l'Un procède nécessairement quelque chose, qui, en se retournant par conversion vers son principe, engendre la seconde hypostase, l'Intelligence ; elle est tout à la fois l'Être, l'Intelligence et la pensée : elle constitue un véritable monde, une multiplicité d'individus » [Jacques Chevalier, 1955, p. 221].

Le *Logos*, qui est la seconde hypostase, est similaire au monde des Idées platoniciennes. L'Intelligence est pure intuition, mais surtout contemplation de Dieu où il tire sa raison d'être. L'Intelligence commence par participer à l'unité de l'Un, cela parce que l'Un est son unique principe, objet de sa contemplation. Elle dépend directement de l'Un et tire totalement son être de l'Un sans être identique à l'Un. À ce propos J.J Thonnard affirme :

Elle participe à l'unité, d'abord parce que l'Un est l'unique objet de sa contemplation. De plus, ces Idées (tout en restant réellement multiples) ne sont pas des individualités subsistantes, comme pour Platon ; elles s'identifient toutes à l'essence unique de l'Intelligence qui les rassemble comme un faisceau de forces spécifiques distinctes mais constituant un seul principe d'activité. Le « monde idéal » est devenu une seule Intelligence personnelle, une Hypostase. [Fr. J. Thonnard, op. cit., p. 97].

L'Intelligence participe aussi de l'immuable vérité de l'Un ; de plus, cette participation l'induit aussi à contempler de façon directe la bonté suprême. Émile Bréhier dira à ce propos que :

L'Intelligence est vision de l'Un, et par là même elle est connaissance de soi et connaissance du monde intelligible [...] La conception la plus profonde que l'on puisse avoir du monde intelligible est celle d'une société d'intelligences ou, si l'on veut, d'esprits dont chacun en se pensant, pense tous les autres et qui ne forment donc qu'une Intelligence ou Esprit unique. [Émile Bréhier, 1989, p. 457.]

Produit par l'Un, l'Intelligence produit l'Âme. Celle-ci, en tant que troisième hypostase, est aussi éternelle, quoique de fait inférieure et semblable à l'Intelligence. C'est le troisième ordre dans le monde intelligible plotinien ; « cette Âme est donc elle aussi nécessairement éternelle, mais inférieure, quoique semblable à l'Intelligence » [Fr. J. Thonnard, op. cit., p. 122]. J. Chevalier faisait comprendre que l'Âme est intermédiaire entre le monde intelligible

et le monde sensible qu'elle organise et ordonne dans le temps par le fait même de sa contemplation. Plotin observe une différence entre l'Intelligence et l'Âme ainsi qu'une convergence.

Certains théologiens ont identifié les trois hypostases de Plotin à la trinité de la religion chrétienne, ce qui avait poussé J.J Thonnard à dire :

L'Un, l'Intelligence, l'Âme sont trois êtres personnels ou trois hypostases qui constituent pour Plotin le Monde divin. En toutes trois se retrouvent l'éternité, et donc en un sens l'immutabilité puisque l'émanation se produit « sans troubler la quiétude » de la cause, et aussi l'immensité, et même l'infinité en tant que toutes trois sont immatérielles et spirituelles. Par là cette Trinité divine s'oppose clairement au monde sensible où règne le changement, la naissance et la mort, le temps, la quantité et le lieu. On peut même y rencontrer quelques ressemblances extérieures avec le mystère de la très Sainte Trinité. [Ibid., p. 123]

Plotin utilise son principe fondamental pour expliquer la matière. L'Âme aussi s'intériorise en un effet sans toutefois plonger dans une dégradation. La matière n'a rien de stable, elle est identifiée au monde sensible de Platon, tout est en devenir et tout demeure sous l'emprise du temps. La matière est un pur vide, elle n'est pas solide, elle ne connaît pas de vérité, ni d'intuition ou plus, l'intelligibilité. C'est le siège des erreurs, des illusions. Plotin dira que toutes les erreurs et laideurs sont « autant qu'on peut voir la plus laide des réalités [...] elle est puissance pure, plusieurs fois non-être, mensonge essentiel » [Plotin, 1924, p. 63]. Elles sont le mal originel, source de tous les malheurs de l'homme, « elle n'a rien de bon ni d'ordonné, mais elle est le mal originel ; source de tout désordre moral et physique. Lorsque le défaut de bien est total, comme dans la matière, nous avons le mal véritable ». Celui-ci « altère et corrompt la forme en lui juxtaposant sa propre nature ». [Ibid., pp. 119-124].

Ces propriétés néfastes n'excluent pas qu'elle soit aussi dépendante d'une créature parfaite, elle dépend de l'Âme. C'est pourquoi Saint Augustin écrit :

Les platoniciens disent qu'il ne s'agit pas d'un commencement de temps, mais d'un commencement de cause. Il en est, disent-ils, comme d'un pied qui serait de toute éternité posé sur la poussière ; l'empreinte existerait toujours par-dessous, et cependant elle est faite par le pied, de sorte que le pied n'existe pas avant l'empreinte, bien qu'il la produise. [Saint Augustin, 1980, liv. X, ch. XXXI.]

Néanmoins, cette acceptation de l'existence de la matière ne fait pas de Plotin un philosophe adepte du dualisme gnostique. Plotin lui-même, de son vivant, avait pris la peine de disqualifier cette attaque. C'est pourquoi il rédige un traité contre les sectes gnostiques. Il précise bien que « le mal n'est que l'amoindrissement de la sagesse et une diminution progressive et continuelle du bien ». En effet, les âmes, qui sont prisonnières du sensible ou du mal, sont les âmes sans conscience, et par conséquent, qui s'ignorent elles-mêmes. Plotin parlera d'une « lumière noyée dans la brune ». La seule façon, selon Plotin, de se sauver du mal, est de se retrouver soi-même dans la vérité. Cette conception plotinienne de la matière aidera Saint Augustin à se libérer de façon définitive de l'emprise du dualisme manichéen.

Cette doctrine plotinienne fut pour Saint Augustin un chemin de libération des représentations sensibles. Le néoplatonisme à travers les livres platoniciens l'a aidé à découvrir son intériorité et à s'émanciper des miasmes de l'empiricité. Dans *Les Confessions*, il écrit : « averti par ces livres de rentrer en moi-même, j'entraï dans l'intimité de mon être sans ta conduite : je l'ai pu parce que tu t'es fait mon soutien ». [Saint Augustin, 1964, p. 85] Cette découverte de l'intériorité l'aide pour la compréhension de Dieu en tant qu'il est la vérité elle-même. M. Fattal postule que « Augustin présente donc cette lecture comme une *impulsion extérieure* qui lui a permis de faire l'expérience personnelle de l'intériorité et d'une connaissance intuitive de Dieu » [M. Fattal, 2006, p. 56].

Augustin, avant de rencontrer les livres platoniciens était dans un état trépidant. Cette errance avait deux causes, à savoir l'incapacité de s'échapper de l'empiricité pour comprendre les choses intelligibles, ce qui l'empêchait de comprendre la nature de Dieu, et aussi l'incapacité de comprendre l'origine du mal. Ce dilemme qui l'enchaîna longtemps dans l'errance vagabonde, pousse O. Du Roy à parler de « l'impuissance à concevoir le spirituel » [O. Du Roy, 1966, p. 35]. Il connaissait la Bible, mais demeurait incapable de la comprendre en faisant recours à l'autorité. J. M. Blond fait entendre, dans cette mouvance, qu'Augustin avait « une sympathie pour la Bible, mais qui n'était pas pour autant la foi. Il n'avait même pas un léger, un obscur soupçon sur l'expérience d'une créature spirituelle » [J. M. Blond, 1950, P. 162]. La lecture des livres platoniciens le conduira tout droit vers une réelle certitude de l'existence de son Créateur.

De manière générale, Saint Augustin apprit trois grands principes de cette doctrine, ce qui l'aïda à se libérer du Manichéisme. En premier lieu, contre le matérialisme manichéiste, il apprend la spiritualité ; Par la suite, contre le dualisme manichéen, il comprit que le mal est une privation du bien, et non une substance, ni une réalité. Enfin, contre le scepticisme, le néoplatonisme fait comprendre à Augustin qu'on peut atteindre la vérité.

III-La récusation de la pensée platonicienne à la lumière de la lecture de Saint Paul

La foi chrétienne demeurait l'once d'or recherchée par Saint Augustin. Il trouve cette dernière dans la lecture des épîtres de Saint Paul et comprend clairement sa pensée, en général, et sa philosophie du corps en particulier. Ces livres sont, pour lui, une panacée à tous ses problèmes. Ainsi, il pense que la raison seule ne suffit pas pour la connaissance de la vérité, comme l'avaient pensé les néoplatoniciens. La vérité est plutôt un produit de l'adéquation de la raison et de la foi, et c'est dans le christianisme qu'il trouve cette vérité. Ce faisant, les épîtres de Saint Paul lui permettent de se débarrasser totalement de ses doutes et

de fortifier sa foi chrétienne. Ici, nous nous appesantirons tour à tour sur ce que Saint Augustin avait gagné dans les livres pauliniens, qui l'influença de façon systématique, tout en permettant la fermeture de quelques zones d'ombre du néoplatonisme.

Dans *Les Confessions*, précisément et notamment au livre VII, Saint Augustin déploie un récit révélateur de l'importance de l'influence paulinienne. Ce faisant, il commence par le situer par rapport au néoplatonisme.

Je me jetai donc avidement sur les écrits vénérables inspirés par votre Esprit, dit Augustin, et surtout sur ceux de l'apôtre Paul. Et je vis se dissoudre ces difficultés, où j'avais cru l'apercevoir en contradiction avec lui-même et son texte en désaccord avec les témoignages de la Loi et des Prophètes. L'unité de ces chastes oracles m'apparut et j'appris "à exulter en tremblant". Je me mis à ces lectures, et je compris que tout ce que j'avais lu de vrai dans les traités des néoplatoniciens s'exprimait ici, mais appuyé de votre grâce, afin que celui qui voit "ne se glorifie pas, comme s'il n'avait pas reçu" non seulement ce qu'il voit, mais le moyen de le voir. "Qu'a-t-il, en effet, qu'il n'ait pas reçu?" Vous avez voulu encore qu'il soit averti non seulement de vous voir, vous qui êtes immuable, mais aussi de guérir pour vous posséder; et que celui qui est trop loin pour vous voir prenne cependant la route pour aller à vous, vous contempler et vous posséder [Saint Augustin, 1964, p. 85].

C'est dire que, dans le néoplatonisme, on ne trouve qu'une partie de la vérité. O. Du Roy, expliquant la pensée de Saint Augustin, dit que, dans le néoplatonisme, il est clair qu'Augustin n'a trouvé que la moitié du chemin du salut, pas le salut tout entier. Cela à cause du refus de l'incarnation par ces néoplatoniciens, ils ont contemplé le but à atteindre, mais sont restés dans l'incapacité de rejoindre ce principe, parce qu'ils refusent ou ignorent le chemin qui mène à ce but. Pour Saint Augustin, ce chemin est Jésus-Christ lui-même, Dieu fait chair pour nous sauver.

Il est important de rappeler avec Isabelle Bochet, les circonstances de la lecture des épîtres de Paul par Saint Augustin.

La lecture du *Contra academicos* suggère que le premier but d'Augustin, en lisant Paul, était d'examiner si l'apôtre était ou non en contradiction avec le « si grand bien » que les platoniciens lui avaient fait découvrir : contradiction qu'Augustin juge impossible au vu de la manière de vivre des chrétiens. Le livre VII des *Confessions* insiste, de façon complémentaire, sur la nécessité de dépasser les critiques des manichéens : ceux-ci, en effet, accordaient une grande importance à Paul, mais ils estimaient qu'il était en contradiction avec lui-même et avec l'Ancien Testament ; ils opéraient une lecture critique de ses lettres et en dénonçaient les interpolations [Isabelle Bochet, 2006/3, p. 360.]

Cette lecture avait pour téléologie de confronter les thèses platonicienne et manichéenne, c'est pourquoi Isabelle Bochet note que :

Le but de la lecture de Paul par Augustin en 386 est donc clair : il lui fallait à la fois le confronter aux thèses des platoniciens et en établir une nouvelle interprétation pour se libérer de celle qu'en donnaient les manichéens. Les résultats de cette lecture sont décisifs : Augustin saisit l'unité des Écritures qui lui apparaissent désormais sous « un seul visage (*una facies*) » ; non seulement, Paul ne lui apparaît pas en contradiction avec les platoniciens, mais il y découvre ce qui peut guérir son impuissance à contempler durablement la vérité. Il comprend que son incapacité ne tient pas à l'opposition en lui de deux natures— comme le voulait l'interprétation manichéenne de Paul—, mais à une contradiction que l'homme a introduite en lui-même par une décision libre et dont seul le Christ peut le libérer ; il interprète donc autrement la division paulinienne chair/esprit et le salut qu'apporte le Christ. [Idem]

Dans cette perspective Saint Augustin décèle les zones d'ombre qui empêchent le néoplatonisme d'être au même niveau que les épîtres de Saint Paul.

Saint Augustin a sans cesse pensé que toutes ces erreurs, qui ont causé la chute du néoplatonisme, sont dues à l'orgueil. En refusant systématiquement la possibilité d'une incarnation du Verbe, les néoplatoniciens ont cru s'élever jusqu'à Dieu uniquement par la raison. Ils sont tombés dans la ratiocination, donnant à la raison un pouvoir illimité. Dans cette perspective, ils ont même eu à refuser la paternité de l'intelligence comme don gratuit de Dieu. Par conséquent, ils ont refusé le chemin du salut, qui est le Christ. Comme le souligne P. Adnès :

Les philosophes ne se sont pas contentés d'ignorer l'humilité, ils se sont encore positivement abandonnés à l'orgueil. [...] Voulant dans la vanité de leurs pensées s'attribuer à eux-mêmes le don de Dieu, en d'autres termes cette sagesse qui était bien en eux et à eux, mais qui n'était pas d'eux, ils ont perdu ce qu'ils avaient reçu, Dieu de son côté retirant ses dons, - la loi est inflexible, - à qui se les arroe [P. Adnès, 1952, p. 211.]

Cette fameuse lecture enrichissante des livres pauliniens aidera Saint Augustin à formuler les griefs contre le néoplatonisme. Mais son but n'était pas là, car il voulait simplement se rassurer que la connaissance de Saint Paul était en adéquation avec celle des néoplatoniciens. Au seuil de cette pérégrination, l'illustre Évêque trouve la vérité, et se rend compte que les œuvres néoplatoniciennes ne sont pas dénuées de consistance. Il décèle quelques zones d'ombre, mais qui ne remettent pas en question la totale crédibilité de cette école. Il s'agit en effet plutôt de quelques lacunes, insuffisances, sans lesquelles cette doctrine serait érigée au même piédestal que le catholicisme. Ces lacunes sont aux nombres de quatre d'après le constat de l'Évêque d'Hippone. Il s'agit de la non reconnaissance de ces quatre vérités : le Verbe a le pouvoir de rendre les hommes fils de Dieu ; le Verbe s'est fait chair ; Jésus est la gloire de Dieu et Jésus-Christ est mort pour notre salut.

S'agissant du premier grief, le refus d'être enfant de Dieu, Saint Augustin démontre que lors de son séjour chez les néoplatoniciens, il a eu à faire la découverte de la nature du bon Dieu, dont il avait soif, le « Verbe » [Idem], marque du commencement. Il poursuit en disant que les néoplatoniciens reconnaissent avec toute fermeté que Dieu est à la source de tout ce qui peuple le monde, autrement dit l'auteur de tout ce qui existe, c'est « l'Être au-dessus de tous les Êtres » [Henri-Irénée Marrou, 1983, p. 512]. Il est similaire au premier moteur aristotélicien dans la mesure où il engendre toutes choses, sans lui-même être engendré par quelque chose. Tout émane de lui et retourne en lui, car lui seul est la raison de vivre. Il est l'alpha et l'oméga, l'entéléchie, le parangon. Les livres néoplatoniciens, précise Saint Augustin, montraient également l'imperfection de toute créature, qui restait cependant dans

la participation perpétuelle à l'essence du Créateur, puisque l'Être à qui revient l'origine de toute chose est le seul qui demeure parfait. Cependant, la complétude ou la jouissance de tout être imparfait dépendra de son rapprochement de ce principe créateur, source de béatitude.

Mais la connaissance de ces livres suscite en lui un peu de curiosité. Soupçon qui débouche sur un constat. Augustin se rend compte que ces philosophes n'ont pas reconnu que, à tous ceux qui ont reçu et cru au Verbe, Dieu a donné le pouvoir de devenir ses enfants. Saint Augustin n'a jamais vu cela dans « certains livres des platoniciens, traduits du grec en latin ». Ce don divin n'a jamais été trouvé, mentionné dans l'enseignement de cette école et c'est là l'erreur fatale, pour Saint Augustin. Car : comment peut-on reconnaître les bienfaits de Dieu et ignorer son pouvoir sur nous ? Il résume tout alors en ces termes :

Et là, j'ai lu (ce ne sont pas les propres termes, mais le sens étayé de maintes raisons très diverses qui tendaient à la persuader) " qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Tout a été fait par lui, et rien sans lui. Ce qui a été fait est vie en lui, et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas compris." Ils disaient aussi ces livres que l'âme humaine, tout "en portant témoignage de la lumière, n'est pas cependant elle-même la véritable lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde". Et qu'"il était le monde", que "le monde était son œuvre" et que "le monde ne l'a pas connu". Mais cette parole qu' " il est venu chez lui, que les siens ne lui ont pas fait accueil, et qu'à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir les fils de Dieu, puisqu'ils croient en son nom", je ne l'ai point lue dans ces ouvrages [Saint Augustin, 1964, p. 141]

Ainsi nous comprenons qu'Augustin avait décelé plusieurs éléments compatibles avec les Saintes Écritures. Mais une fois, en possession des connaissances religieuses à travers la lecture des épîtres de Paul, il découvre ce manque fatal, à savoir le refus d'être fils de Dieu.

Cette déception ne sera pas l'unique. Saint Augustin illustre également la non reconnaissance de l'incarnation de Dieu, principe de base de la religion chrétienne, par les néoplatoniciens. Il précise que, dans ces livres, il a lu que Dieu n'est pas né de la chair, ni du sang, autrement dit qu'il est pur esprit. Ce qui revient à dire que Dieu n'a pas séjourné dans un corps dans l'optique du rachat des péchés. Mais d'après eux, si le corps est mauvais, Dieu, qui est pur esprit et bon, ne peut habiter un corps mauvais et impur. Saint Augustin était d'accord avec cette conception de Dieu comme pur esprit, mais il fut déçu par une chose, qu'il taxa d'erreur capitale, à savoir le refus du fait que Dieu a habité parmi nous sous une forme corporelle. Saint Augustin récuse cet argument en disant : « pareillement, j'y ai lu que le Verbe Dieu " n'est point né de la chair, ni du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu". Mais cette parole "le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous", je ne l'y ai point lue » [Idem].

La troisième déception de Saint Augustin fut le refus de reconnaître que Jésus-Christ est la gloire de Dieu. Les néoplatoniciens remettent en question le statut de Jésus. Si Dieu ne peut prendre une forme corporelle, alors Jésus ne peut être Dieu, ni son envoyé. Saint

Augustin fut très choqué par ce raisonnement, car il conçoit selon la droite ligne des Évangiles comme « le chemin, la vérité et la vie ». Dès lors, quand le principe est rejeté, comment le chemin peut-il être trouvé ?

J'ai trouvé aussi dans ces livres, affirme Augustin, diversement exprimée et sous plus d'une forme, cette proposition que le Fils " consubstantiel au Père n'a pas cru usurper en étant l'égal de Dieu", puisqu'il est cela même par nature. Mais "qu'il se soit anéanti lui-même, en prenant la forme d'un esclave, qu'il se soit fait semblable aux hommes, qu'il ait été tenu extérieurement pour un homme, qu'il se soit humilié au point de se soumettre jusqu'à la mort et à la mort de la croix ; que pour cela Dieu l'ait ressuscité des morts, et lui ait donné un nom qui est au-dessus de tout nom, enfin qu'au nom de Jésus tous les habitants du ciel, de la terre et des enfers plient le genou, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus est dans la gloire de Dieu le père", c'est ce que ne contiennent pas ces livres [Saint Augustin, 1964, pp. 141-142]

Cette déception implique *ipso facto* la dernière qui est le sacrifice de Dieu pour l'humanité. Ils n'accepteront pas que Jésus soit mort ou ait versé son sang pour racheter nos péchés. Ce constat puise sa légitimité toujours dans la lecture des épîtres de Saint Paul. Donc, après cette lecture, il fut également déçu par le néoplatonisme dans la mesure où ils ne reconnaissent pas que Jésus-Christ est mort en guise de sacrifice pour l'humanité tout entière. Saint Augustin n'a pas entièrement critiqué le néoplatonisme, puisqu'il a reconnu, malgré toutes ses insuffisances, les bienfaits de cette doctrine. Des sages comme « qu'avant tous les temps, que par-dessus tous les temps, votre Fils unique demeure immuable, coéternel à vous, et que, pour être heureuses, les âmes reçoivent *de sa plénitude*, et que, pour être sage, elles soient renouvelées en participant à la sagesse subsistant en soi » [Idem], Saint Augustin la retrouva dans cette doctrine. Mais jamais « *qu'il soit mort pour les impies à un moment du temps, que vous n'avez pas épargné votre Fils unique et que vous l'avez livré pour nous tous*, cela ne s'y trouve point. » [Idem]

Donc, Saint Augustin, après la lecture des livres pauliniens décèle quatre erreurs dans le néoplatonisme. Ce qui va l'amener à reconnaître que la véritable sagesse se trouve dans les Évangiles et non dans la philosophie. C'est pourquoi sa conversion spirituelle a trouvé son total achèvement au sein des épîtres de Saint Paul.

Conclusion

En somme, il était question, dans cette réflexion, de montrer l'originalité de la conversion spirituelle de Saint Augustin. Pour cela, nous avons d'abord fait ressortir la place importante de Cicéron dans cette conversion. Ensuite, nous avons fait le constat de l'influence de la lecture des textes de Plotin. Enfin, nous avons noté que ce parcours philosophique n'a pas satisfait la soif de vérité de Saint Augustin, qui n'a pu trouver son achèvement qu'au contact des Évangiles, d'où la question du dépassement par la foi des apories de la raison dans la recherche permanente de la vérité.

Références bibliographiques

- C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Louvain, 1920.
- É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, 1 vol., Paris, Vrin, 1998.
- É. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, PUF, 1989.
- Épicure, *Lettre à Ménécée*, trad. par Jean Salem, Paris, Nathan, 2011.
- E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1943.
- Fr. J. Thonnard, *Précis de l'histoire de la philosophie*, Tome et II, Paris, Albin Michel, 1963.
- P. Hadot, *Plotin, Porphyre : études néoplatonicienes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions de Boccard, 1983.
- H. Bergson, *Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2006.
- J. Chevalier, *D'Aristote à Plotin*, Paris, Flammarion, 1955.
- J. M. Blond, *Les conversions d'Augustin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950
- J. Brun, *Les présocratiques*, Paris, PUF, 1968, p. 50.
- M. Fattal, *Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux Gnostiques*, Paris-Budapest-Turin, Ouverture Philosophique, 2006.
- M. Villemain, *Œuvre complète de Cicéron* (tome 4), trad. Misard, Paris, Firmin Didot frères fils et Cie, 1878, p. 78
- O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966.
- P. Adnès, « L'humilité, vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin » in *Revue d'ascétique et de mystique*, 28, 1952, p. 211.
- Plotin, *Les Ennéades*, établi et trad. par Émile Bréhier, Paris, Les belles-lettres, 1924.
- Saint Augustin, *Contre les Académiciens*, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, tome I à Tome XVII, trad. Pour la première fois, sous la direction de Jean-François Poujoulat et de Jean-Baptiste Raulx, Bar-le-Duc, L. Guérin Cie, (1864-1872).
- Saint Augustin, *Cité de Dieu*, textes de la 4^e éd., introd. et notes par G. Bardy, trad. Fr. par G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.
- Saint Augustin, *Les Confessions*, trad. J. Trabucco, Paris, Flammarion, 1964.