

Philosophiques

Image plotinienne, image augustinienne

Isabelle Koch

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : id.erudit.org/iderudit/027473ar
<https://doi.org/10.7202/027473ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Koch, I. (1998). Image plotinienne, image augustinienne. *Philosophiques*, 25(1), 73–90. <https://doi.org/10.7202/027473ar>

Résumé de l'article

Le passage de la génération spontanée de l'Égypte païenne à la réélaboration chrétienne de la filiation introduit dans la structure de l'image un bouleversement dont il s'agit ici de prendre la mesure en comparant l'image plotinienne et l'image augustinienne. On montre comment saint Augustin reprend le cadre néoplatonicien tout en bouleversant la signification, notamment en inscrivant Végalité comme cas extrême de la ressemblance. Avec Augustin, un mouvement tout à fait nouveau vient modeler le rapport de cette image qui est notre âme au principe dont elle vient.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1998

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]



Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

IMAGE PLOTINIENNE, IMAGE AUGUSTINIENNE

PAR
ISABELLE KOCH

RÉSUMÉ : Le passage de la génération spontanée de l'εἰκών païenne à la réélaboration chrétienne de la filiation introduit dans la structure de l'image un bouleversement dont il s'agit ici de prendre la mesure en comparant l'image plotinienne et l'image augustiniennne. On montre comment saint Augustin reprend le cadre néoplatonicien tout en bouleversant la signification, notamment en inscrivant l'égalité comme cas extrême de la ressemblance. Avec Augustin, un mouvement tout à fait nouveau vient modeler le rapport de cette image qu'est notre âme au principe dont elle vient.

ABSTRACT: The transition from the spontaneous generation of the pagan εἰκών to the christian reworking of parental generation marks a significant change in the structure of the image, which is here analyzed through a comparison of the plotinian image with the augustinian image. It is shown how Augustine endorses the neoplatonician framework while ascribing it a completely different meaning, most notably by taking equality as an extreme case of resemblance. With Augustine, a completely new kind of movement comes to fashion the relationship between that image which is our soul to the principle where it comes from.

Une des plus célèbres images de la tradition platonicienne est sans doute celle que Socrate, pressé par Glaucon de répondre sur la définition du Bien, propose au livre VI de la *République* : s'il faut au moins provisoirement renoncer à dire ce qu'est le Bien en lui-même, le discours toutefois peut porter sur son image la plus ressemblante, le soleil, à la condition bien sûr que l'auditoire y trouve quelque agrément — « sinon, bonsoir¹ ! ». On pourrait s'étonner de la bonhomie et de l'empressement avec lesquels Glaucon accepte la substitution, ne faisant aucune difficulté pour renvoyer à « une autre fois » bien incertaine l'occasion d'écouter « l'histoire du père² », n'était précisément la perspective *filiale* dans laquelle intervient l'image. Que l'auditoire se satisfasse d'examiner une image sensible et

-
1. Platon, *République*, VI, 506 d-e. Les citations de Platon sont données d'après Platon, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle et notes par Léon Robin, 2 vol., Paris, Gallimard, 1940-1950.
 2. *Ibid.*, VI, 506 e 6-7 : εἰσαυδῆς τοῦ πατρὸς ἀποτείσεις τὴν διήγησιν.

non le Bien en lui-même, et qu'il y ait dans le recours à l'image autre chose qu'une de ces manœuvres habiles dont Socrate est coutumier, cela tient à ce que le soleil est « le rejeton », « le fruit » du Bien³ tout autant qu'il en est l'image.

Ces quelques lignes de la *République* pourraient bien servir d'exergue à toute réflexion sur le statut de l'image dans l'Antiquité, tant païenne que chrétienne. L'image n'y est pas seulement appréhendée à partir d'une ressemblance formelle et statique à un modèle ; elle s'inscrit aussi dans une méditation sur la génération et la filiation. C'est même sa συγγένεια, plus que sa ressemblance – toujours susceptible de tromper et de n'être que le masque séduisant du simulacre –, qui confère à l'image sa valeur épistémique en même temps que sa dignité ontologique. Si l'image peut être sauvée de l'illusion et du non-être, c'est bien parce qu'elle n'est pas orpheline ; si sa ressemblance refuse d'être réduite à une pure et simple homonymie, c'est parce que cette ressemblance est *produite* et scelle une filiation. Or, de même que la filiation ne s'épuise pas dans le moment premier de l'engendrement, mais déploie son histoire à partir de ce commencement, de même l'image ne cesse de se constituer dans la référence à son modèle, principe de son surgissement mais aussi de son maintien dans l'être. Il ne suffit pas d'identifier le modèle et de mesurer l'écart qui le distingue de son image pour comprendre ce qu'est une image ; il faut aussi penser la façon dont l'image engendrée *se* rapporte ou *est* rapportée à son modèle, non pas une fois pour toutes mais selon une permanence qui soutient son existence.

Le statut de l'image dépend donc étroitement de la relation vivante qui l'unit à son principe, selon un double mouvement de production, qui va du principe à l'image, et de conversion, qui ramène ou retient l'image dans la ressemblance au principe. Voilà qui laisse déjà pressentir la transformation profonde qu'introduit, dans la structure de l'image, le passage de la génération spontanée de l'εἰκὼν païenne à la réélaboration chrétienne de la filiation, exigée par la pensée d'un Dieu qui crée volontairement l'homme à son image. C'est d'un tel bouleversement que je voudrais ici prendre la mesure, en comparant image plotinienne et image augustinienne.

Image et différence

Il n'est aucune région de l'être, depuis l'intelligible jusqu'aux éléments les plus matériels comme les pierres ou la terre, à propos de laquelle Plotin ne parle d'*image*. L'ontologie plotinienne, loin de cloisonner les différents types d'êtres, se déploie plutôt comme une

3. *Ibid.*, 506 e 3 (ἔχγονος) et 507 a 2 (τὸν τόκον τε καὶ ἔχγονον) ; voir un peu plus loin, en 508 b : « Voici donc, repris-je, la déclaration à faire : c'est le soleil que je dis être le rejeton du Bien, rejeton que le Bien a justement engendré dans une relation semblable à la sienne propre (τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔχγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ) ».

hiérarchie dont la notion d'image fournit la clef. Pour y saisir sa place et son rôle, il faut distinguer pour un instant les deux mouvements indissociables *in re* par lesquels se constituent toutes les formes d'êtres : la *procession*, production d'un être à partir d'un être supérieur qui lui sert de principe ; et la *conversion*, mouvement par lequel l'être ainsi engendré se détermine en se rapportant à son principe.

La procession est illustrée dans les *Ennéades* par de nombreuses images empruntées au sensible : la source, le soleil, le feu, la neige, les parfums fournissent autant de métaphores qui aident à penser comment les différents types d'êtres s'étagent les uns par rapport aux autres selon un mouvement de production continu et « descendant », c'est-à-dire selon une procession qui s'éloigne progressivement du principe premier. Une des métaphores privilégiées est celle du feu, qui du fait même qu'il existe produit autour de lui une chaleur. Ce qui retient particulièrement l'attention de Plotin ici, c'est que cette diffusion chaleureuse n'est pas pour le feu un simple attribut ou une possibilité parmi d'autres, mais constitue l'acte même par lequel le feu est feu. Loin de réduire ce phénomène à une propriété physique particulière, il en fait une illustration dans l'ordre sensible d'un principe valant pour tout être, intelligible aussi bien que sensible :

Tous les êtres, tant qu'ils existent, de leur propre essence produisent nécessairement une réalité (*ὑπόστασις*) dépendante d'eux, qui, à leur entour, tend vers l'extérieur et vient de leur puissance présente ; cette réalité est une image (*εἰκόνα*) en quelque sorte des archétypes (*ἀρχετύπων*) dont elle est née ; ainsi le feu fait naître de lui la chaleur ; et la neige ne retient pas seulement en elle-même tout son froid. Les objets odorants surtout témoignent de ce phénomène : tant qu'ils existent, quelque chose en procède (*πρόεσις τι*) autour d'eux, réalité (*ὑποστάτων*) dont jouit le voisinage⁴.

Ce que manifeste le feu, ainsi que la neige ou les parfums, vaut donc pour tout être, qui n'existe qu'en donnant quelque chose de soi et qui par ce don spontané engendre un autre être qu'on peut appeler son *image* (*εἰκών*). Cet axiome fondamental de l'ontologie plotinienne s'applique même au-delà de l'être : l'Un n'est principe que parce qu'il est le don inaugural dont découlent tous les autres êtres et tous les autres dons : même si du don initial aux dons dérivés le type même de donation se modifie profondément. Le traité *Contre les Gnostiques* affirme ainsi la nécessité de ce don pour les trois hypostases :

Il est nécessaire (*ἀνάγκη*) que chacun donne aussi du sien à un autre être (*ἕκαστον τὸ αὐτοῦ δίδοναι καὶ ἄλλῳ*), sinon le Bien ne sera pas Bien, l'Esprit ne sera pas Esprit, l'âme ne sera pas ce qu'elle est⁵.

4. Plotin, *Ennéades*, V, 1 [10], 6, 30-37. Je traduis en suivant le texte de l'édition de P. Henry et H. R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1964 (vol. 1), 1977 (vol. 2) et 1982 (vol. 3).

5. *Ibid.*, II, 9 [33], 3, 8-9.

Si la diversité des formes d'êtres se déploie par un mouvement d'émanation, c'est donc la notion d'*εἰκῶν* qui permet de ne pas confondre la continuité de ce processus avec un flux indistinct où serait effacée toute individualité. La différence subsiste au sein de la procession parce que donner *du sien* n'est pas *se donner* mais engendrer une image de soi *qui n'est pas* l'être dont elle émane. Ainsi le feu ne se dissout pas dans la chaleur qu'il répand parce que la chaleur *émanée* de lui n'est pas le feu lui-même, mais forme une image de la chaleur qui le constitue. L'image distingue ontologiquement ce qui est donné de ce qui donne, et permet au donateur de ne jamais s'épuiser dans son propre don. Le feu ne s'éteint pas de se communiquer parce qu'il y a en lui deux chaleurs, la chaleur qu'il est selon un acte propre, et la chaleur qu'il émet et dispense alentour :

Par exemple (*οἶον*) s'agissant du feu il y a une certaine chaleur qui constitue son essence (*ἡ μὲν τίς ἐστι συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης*), et une autre chaleur qui vient immédiatement de la première, lorsqu'il exerce l'activité propre à son essence en subsistant comme feu (*ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἡδὴ γινομένη ενεργούτως ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μένειν πῦρ*)⁶.

Là encore, une observation physique sert d'illustration (*οἶον*) à un principe ontologique. La différence entre l'image et son principe s'adosse à la distinction entre deux actes qu'accomplit constamment tout être : un acte intérieur par lequel un être est ce qu'il est (*acte de l'essence* : *ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας*) ; et un acte qui se produit en autre chose et qui constitue l'image, telle une ombre portée qui entoure tout être (*acte qui vient de l'essence* : *ἡ ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*)⁷. De ces deux actes, le premier rend possible le second, qui en est l'effet constant et nécessaire. Cela nous permet de préciser la nature du don qui produit l'image : pareil don n'est pas issu d'un dépouillement, il est l'effet spontané d'un être-soi. Un être ne peut donner d'exister à un autre être que s'il est lui-même pleinement, exerçant son *ἐνέργεια τῆς οὐσίας*. Le don ne procède nullement d'une sortie de soi vers le destinataire, mais suppose au contraire le maintien en soi, dans son intégrité, du donateur. C'est donc l'image qui permet d'articuler ces deux versants du don (maintien en soi/engendrement d'un nouvel être), puisque c'est par son biais que l'émanation est production d'un être similaire à l'agent mais ontologiquement distinct de lui, et non affaiblissement, dispersion d'une force qui passerait peu à peu tout entière dans ses produits.

Mais l'*εἰκῶν*, qui s'installe dans l'ontologie par la différence entre l'*ἐνέργεια τῆς οὐσίας* et l'*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*, permet aussi de saisir comment le don, s'il s'oppose à toute sortie de soi, ne repose cependant pas non plus sur une clôture sur soi. L'être-soi, dont

6. *Ibid.*, V, 4 [7], 2, 30-33.

7. *Ibid.*, 27-30 : « Il y a l'acte de l'essence, et l'acte qui résulte de l'essence : l'acte de l'essence, c'est l'objet lui-même en acte ; l'acte qui en résulte, c'est l'acte qui en suit nécessairement, mais qui est différent de l'objet lui-même ».

l'image suit, ne se résume pas à une réflexivité égoïste. Parce que chaque être producteur est *déjà* image d'un être antérieur, l'être-soi se fonde sur une ouverture et une tension du soi vers son principe. Avant d'être diffusion d'une image de soi, le don est déjà, par une priorité ontologique, une façon d'imiter un acte antérieur dans l'ordre de l'être et de la puissance. Tout être engendre, et cette générosité indélébile se mesure à sa perfection interne⁸ ; mais cette perfection à son tour est suspendue à la façon dont cet être imite son principe. Autrement dit, si l'image permet de penser une procession différenciée, c'est parce qu'elle est aussi la clef de la *conversion*, par laquelle un être se rapporte à son principe en l'imitant.

Précisons ce second point, indispensable à la pleine intelligence du premier : le mouvement selon lequel les êtres s'engendent selon des dons successifs s'enracine dans un don initial qui fait surgir l'être et le précède ; à partir de ce don originaire, acte du premier principe qui nous fait passer de l'Un au multiple, « toutes choses, autant qu'elles peuvent, imitent le principe en éternité et en bonté⁹ ». Être, c'est produire une image de soi *parce que plus fondamentalement être c'est mimer*, imiter un don antérieur qui fait surgir l'être. L'image est ce qui noue intimement la diffusion des différentes formes de vie (intelligible, psychique, sensible) *avec* le mouvement par lequel chacune de ces formes ne subsiste qu'en s'efforçant vers son principe. Il y a une véritable économie de la relation d'image qui structure l'ontologie plotinienne. Un texte comme le paragraphe 1 du traité 34, *Sur les Nombres*, ressaisit la concaténation des différents moments de cette économie :

Chaque chose en effet, ce n'est pas un autre mais elle-même qu'elle cherche : le transport hors de soi tient à la vanité ou à la nécessité ; une chose est davantage non lorsqu'elle se multiplie ou grandit, mais lorsqu'elle est à elle-même ; or elle est à elle-même lorsqu'elle se tourne vers elle-même ; [...] or l'élan vers soi c'est l'élan vers l'intérieur¹⁰.

La perfection dont le sceau est la production d'une image ne s'obtient pas par une sortie hors de soi, car allant dans l'extériorité un être ne peut que se disperser et affaiblir ses puissances. Être pleinement soi-même, chercher son propre achèvement, c'est au contraire revenir sans cesse en soi et s'y tenir. Mais ce retour en soi n'équivaut pas à une clôture sur soi, car la pleine saisie de soi-même coïncide avec une unification de soi : être soi, c'est être le plus un

8. Voir Plotin, *Ennéades*, V, 1 [10], 6, 38 : « Et tous les êtres qui sont désormais parvenus à leur perfection engendrent (καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ) » ; V, 4 [7], 1, 27-28 : « lorsqu'un être parvient à sa perfection (τελείωσιν), nous voyons que, engendrant (γεννῶν), et ne supportant pas de rester en lui-même οὐκ ἀνεχόμενον ἐξ' ἐαυτοῦ μένειν), au contraire il produit un autre être ».

9. *Ibid.*, V, 4 [7], 1, 32-34 : πάντα τῆν ἀρχὴν κατὰ δύναμιν ἀπομιμούμενα εἰς ἀιδιότητά τε καὶ ἀγαθότητά.

10. *Ibid.*, VI, 6 [34], 1, 10-16.

possible, surmonter sa dispersion en imitant l'Un lui-même, l'Un qui n'est qu'un.

Pour qu'une chose soit, il faut que toutes ses parties tendent vers l'un, si bien qu'elle est elle-même quand elle est en quelque manière une et sans grandeur : [...] c'est en possédant l'un qu'elle se possède elle-même¹¹.

L'effort vers l'intérieur ne fonde en définitive l'être-soi que parce qu'il est mouvement d'unification et tension vers l'Un. S'il n'y a pas d'être sans unité, c'est l'image qui nous permet de lire correctement cette corrélation de l'être et de l'un, c'est-à-dire de déchiffrer son *unilatéralité* radicale. L'Un n'est pas image, c'est pourquoi il peut très bien se passer de l'être, tandis que l'être n'est qu'à proportion de sa ressemblance à l'Un – qu'il s'agisse d'un être particulier aussi bien que de l'Être intelligible. Cette unilatéralité du mouvement suspendant l'Être à l'Un fonde une pensée de la génération qui est à la source de la spécificité de l'image plotinienne. Qu'il s'agisse du don originaire par lequel l'Un donne à l'Être premier d'être, ou des dons dérivés au fil desquels la procession se déploie progressivement, le don plotinien est pensé sur le modèle, hérité de Platon¹², d'une *ἀφθονία*, d'une générosité qui ne garde pas en elle-même sa puissance comme si elle était avare et jalouse de sa propre fécondité. Mais cette *ἀφθονία* n'a rien d'une sollicitude, elle n'est jamais mue par un amour pour son destinataire. Ce n'est que lorsqu'on pénètre dans le sensible que quelque chose se dessine comme un souci de l'âme individuelle pour ses produits, et tout particulièrement pour le corps dont elle se trouve alors dotée. Perpétuellement soumis au besoin¹³, le corps réclame une aide constante à l'âme qui le gouverne. Mais ce souci est analysé comme un péril qui guette l'âme et contre lequel elle doit se prémunir. Si, pour exercer son gouvernement, l'âme doit « s'enfoncer profondément à l'intérieur des corps inférieurs¹⁴ », il importe néanmoins qu'elle ne s'y absorbe pas tout entière mais y dirige seulement certaines de ses fonctions, sous peine de se perdre elle-même et de perdre du même coup la maîtrise des corps. Le gouvernement du corps par l'âme, dans les *Ennéades*, a pour modèle constant celui de l'Âme universelle à laquelle le corps du monde s'attache « sans la troubler ni lui causer aucun souci¹⁵ » et sans exiger d'elle la moindre fatigue¹⁶. Vers cette autorité royale¹⁷ et sans faille, où le corps docile se soumet à une âme maîtresse d'elle-même et

11. *Ibid.*, 19-22.

12. Platon, *Phèdre*, 247 a 7 : « La place de la jalousie est en-dehors du chœur des dieux » ; voir aussi *Timée*, 29 e 1-2.

13. Plotin, *Ennéades*, IV, 8 [6], 2, 13-14 : ἀεί τε ἐθδεία συνεχόμενον καὶ πάσης βηθηείας ὡς ἐν πολλῇ δυσχερεία δεσμένον.

14. *Ibid.*, 7-9 : ἔδει σώματα διοικούσας χεῖρω δι' αὐτῶν εἶσω πολὺ δύναμι, εἴπερ ἐμελλον κρατῆσειν.

15. *Ibid.*, III, 4 [15], 4, 6-7 : οὐκ ἐνοχλοῦν οὐδὲ παρέχον μερίμνας.

16. *Ibid.*, IV, 3 [27], 4, 26-27 : ἀπόνως.

17. *Ibid.*, IV, 8 [6], 2, 28 : ἐπιστασία βασιλική.

gardienne de sa propre intégrité, notre sagesse doit tendre, prenant souci du corps parce qu'il est nôtre sans pour autant le désigner comme le foyer de notre identité¹⁸. À cette sagesse s'oppose notre faiblesse, par où nous sombrons dans le corporel : « plus nous sommes faibles, et plus [...], pour ainsi dire, nous pénétrons en lui¹⁹ ». L'âme qui perd tout intérêt pour elle-même et tout désir pour ce qui la précède et la fonde, l'âme oublieuse qu'elle est image d'un principe antérieur devient « la proie de la sollicitude pour la nature » qui vient après elle²⁰ et, s'enfonçant sans réserve dans le corps, y fait naufrage : elle est comme les pilotes qui, dans la tempête, « se dévouent autant qu'ils le peuvent à la sauvegarde de leur navire, et, négligeant leur propre personne, oublient qu'ils risquent souvent d'être entraînés à la perte par le naufrage du bâtiment²¹ ». Cette comparaison dit assez fortement que, si l'animation nécessaire des corps est bien l'un des rares lieux où, dans l'ontologie plotinienne, œuvre une sollicitude pour l'inférieur, cette sollicitude néanmoins est travaillée par le risque de la perte de soi, et l'âme individuelle, dans son exercice, doit la limiter et la réduire le plus possible, sous peine de se laisser engloutir dans ce naufrage permanent que nous est la corporéité²².

Hormis ce souci propre à la constitution du sensible, et qui s'apparente en un sens aux multiples formes de la dispersion, à la fois nécessaire et redoutable, que promet aux êtres l'approche de la matière, l'attention amoureuse chez Plotin, tout comme l'image, ne se tend jamais que de l'inférieur vers le supérieur, du moindre être vers le plus être, jusqu'au-delà de l'être. Que l'Un soit *ἐπέκεινα*, abstrait de toute relation à ce qui pourtant vient de lui, engage l'*érôs* véritable à se produire toujours et partout comme une conversion vers un principe sans que cet amour ne soit jamais précédé ni soutenu par un appel ou une quelconque aide offerte par le générateur. Le don plotinien est donc radicalement étranger à toute forme de lien qui irait du donateur au récepteur, trait par lequel il s'oppose foncièrement à la théologie chrétienne du don comme *caritas*. Si l'image tend vers son générateur par un *érôs*, cet amour est sans partage et désire un être dont la générosité se définit paradoxalement par l'indifférence et se refuse à tout mouvement vers son produit.

On comprend mieux ici que la définition de l'être comme image nomme un décalage irréductible entre l'être et l'Un. Par ce décalage, sortant de la pure unité, l'être surgit ; sa vie se déploie comme organisation et unification de soi en un monde intelligible, selon une

18. *Ibid.*, IV, 4 [28], 18 : les lignes 10-16 développent la distinction entre ce qui est nous (*ἡμεῖς*) et ce qui est de nous (*ἡμῶν*) sans se confondre avec nous-mêmes.

19. *Ibid.*, 16-19 : *καὶ ὅσω ἀσθενέστεροι μᾶλλον, καὶ ὅσω [...] οἶον εἰσδύμεθα εἰς αὐτό.*

20. *Ibid.*, IV, 3 [27], 17, 27-28 : *σχεθεῖσαι φύσεως κηδεμονία.*

21. *Ibid.*, 22-25.

22. Ailleurs, Plotin se fait aussi l'exégète des images plus traditionnelles du corps-tombeau (IV, 8 [6], 1) et de la perte des ailes de l'âme (IV, 8 [6], 1 ; IV, 3 [27], 7).

imitation de l'Un qu'anime le désir de surmonter l'écart fondateur en s'unifiant le plus possible. Pour qui est soucieux de saisir la place de l'image dans l'ontologie plotinienne, il importe donc d'insister sur le statut de cette première image qu'est l'intelligible, le premier et le plus parfait des êtres, doué de la vie et de la beauté plénières. Il ne faut pas perdre de vue que cette plénitude est plénitude d'une image, et que comme telle elle n'échappe pas à une certaine secondarité qui fonde l'être en même temps qu'elle l'écarte de l'Un. L'être premier n'est pas le Premier, il n'en est que « la première image qui s'est manifestée²³ ». Qu'ici Plotin parle d'ἄγαλμα, d'image sacrée, et non d'εἰκὼν ne doit pas incliner à croire qu'il existerait une solution de continuité entre une image plénière, sans aucune déficience, et les autres images, qui, imparfaites, ne pourraient que s'efforcer de lui ressembler. Ailleurs, comme dans le traité 38²⁴, Plotin dit que la vie du νοῦς n'est qu'une trace de celle de l'Un, employant alors le terme ἵχνος, plus faible encore qu'εἰκὼν. Que le νοῦς reçoive tantôt le nom glorieux d'ἄγαλμα, tantôt celui, bien plus terne, d'ἵχνος, témoigne que la pensée plotinienne de l'image n'admet aucune hétérogénéité, mais seulement des variations de concentration : les images se différencient fondamentalement comme plus ou moins unifiées, plus ou moins claires, plus ou moins proches du principe. Si ces variations, incontestablement, fondent des modes de vie et d'organisation très différents, selon qu'il s'agit du monde intelligible, de l'Âme universelle, de la Nature ou des individus vivants, il n'en demeure pas moins que les divers noms de l'image ne renvoient pas à une pluralité d'espèces qui se laisseraient rassembler sous un genre ou sous une sorte d'image parfaite. Ce sont seulement des façons de scander l'image en accentuant soit sa ressemblance (et l'on parlera alors d'ἄγαλμα) soit son éloignement du principe (et l'image aura pour nom ἵχνος ou σκιά).

Le type de génération qui œuvre dans la procession des êtres véritables assure donc l'unité du statut plotinien de l'image, en même temps qu'il y inscrit l'impossibilité d'y concevoir une image parfaite : l'image plotinienne est pensée à partir de la différence, marquée d'une indéfectible inégalité, et même l'intelligible, s'il est parfait comme être, cependant opère déjà un premier pas hors du principe, un engagement dans la procession et une altération primordiale. Penser l'être comme image est faire débiter l'ontologie par une faille et suspendre son déploiement à son propre dépassement. Par là, l'image nous fait toucher une différence fondamentale entre plotinisme et augustinisme.

23. Plotin, *Ennéades*, V, 1 [10], 6, 14-15 : ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν.

24. *Ibid.*, VI, 7 [38], 17, 13.

Image et identité

Le traitement augustinien de l'image apparaît d'emblée moins unifié, au moins par sa tension entre signification usuelle et signification théologique de l'image. Usage commun et réflexion sur Dieu ne présentent nullement deux champs susceptibles de relever d'un même traitement et ne promettent aucune unité systématique dans la pensée de l'image. En témoigne, dans la *Quæstio 74*²⁵, la discussion sur les notions d'*imago*, de *similitudo* et d'*æqualitas*, qui distingue l'usage quotidien de ces termes et leur application aux personnes divines. Le texte s'efforce de dresser une table des relations entre ces trois notions, qui se révèle particulièrement intéressante s'agissant du lien entre image et génération. Reprenons brièvement cette table :

1. L'image enveloppe la ressemblance, mais pas forcément l'égalité (*ubi imago, continuo similitudo, non continuo æqualitas*) ; par exemple, l'image d'un homme dans un miroir lui ressemble sans en être un double parfaitement égal, car lui manquent des éléments appartenant à l'homme en chair et en os ;

2. L'égalité enveloppe la ressemblance, mais pas forcément l'image (*ubi æqualitas, continuo similitudo, non continuo imago*) ; par exemple, deux œufs absolument identiques se ressemblent, mais aucun d'eux n'est image de l'autre, car aucun n'est issu de l'autre ;

3. Enfin, la ressemblance n'enveloppe ni l'image ni l'égalité (*ubi similitudo, non continuo imago, non continuo æqualitas*) ; ainsi l'œuf de perdrix ressemble à l'œuf de poule sans être ni son égal — il est de taille et d'espèce différentes — ni son image — il n'en est pas dérivé : *de illo expressum non est*.

Ces trois séries de relations permettent donc d'enserrer chaque terme dans une définition au moins esquissée. En particulier l'image est indissociable d'une génération ; si elle ne coïncide pas avec une simple ressemblance, c'est parce qu'elle implique une dépendance vis-à-vis d'un original à partir duquel elle se constitue selon une filiation biologique, spéculaire, picturale, etc. — peu importe ici. Il faut aussi remarquer que les exemples donnés par Augustin n'épuisent pas les possibilités combinatoires de la table, mais en marquent seulement les limites selon l'usage courant. *Non continuo* en effet n'exclut pas que la chose puisse avoir lieu : « en disant " pas forcément ", on suppose évidemment que la chose peut arriver²⁶ ». Cette réserve pèse d'un poids considérable sur le rapport entre image et égalité, et la suite du texte ajoutera qu'il peut y avoir une image incluant l'égalité. Cette figure où deux choses sont dans un rapport

25. *De Diversis Questionibus LXXXIII, Quæstio 74* (BA 10, p. 326-329). Pour Augustin, le texte latin et la traduction sont cités d'après la Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer-Études Augustiniennes-Brepols.

26. *Ibid.*, p. 326-327 : *Sed ubi dicitur non continuo, utique intelligitur quia esse aliquando potest.*

d'image à original et en même temps sont dites égales mérite toute notre attention, car elle scelle l'originalité d'Augustin sur ce point, dans la mesure où elle est absente, nécessairement, de la réflexion plotinienne sur l'image.

La *par imago* reçoit dans le texte un statut particulier, visible déjà aux exemples chargés de l'illustrer. Alors que l'image inégale est assortie sans difficulté de l'exemple du rapport père/fils, l'illustration de l'image égale est plus ambiguë. Augustin n'en donne pas d'exemple propre, mais reprend l'exemple du rapport père/fils en le convertissant à l'irréel : l'*aequalitas* de l'image, ce pourrait être celle qui existerait entre parents et enfants si n'intervenait pas la différence des générations, *intervallum temporis* dont la levée est bien sûr pour nous une chimère, puisque cet intervalle contribue précisément à nous constituer en parent et enfant. Autant dire que tant qu'on en reste à l'ordre du devenir, auquel appartiennent tous les exemples jusqu'ici utilisés, la figure de l'*imago aequalis*, logiquement concevable, ne recevra aucun contenu effectif. Dans le temporel, elle est une notion limite, voire une façon de parler dont il convient seulement d'examiner sous quelle condition (à savoir la suspension, toute théorique et fictive, de l'obstacle temporel) elle est correcte. Seule l'abstraction du temps, qui sépare toute image de son père, permet de penser que parfois, *aliquando*, l'égalité peut envelopper la relation d'image. Texte étrange ! Pourquoi Augustin consacre-t-il une bonne partie de son analyse à illustrer cette notion indécise, sans référent véritable, et qui n'est à tout prendre qu'une vue de l'esprit ?

C'est que cette irréalité appelle à être reprise et réalisée dans un autre ordre — non plus celui du devenir, mais celui de Dieu. *In Deo autem...* Car tout change quand on passe à Dieu. Parce qu'à Dieu la condition temporelle ne s'applique pas²⁷, ce qui n'était que chimère, irréel, s'y trouve converti à l'indicatif ; et le « parfois » (*aliquando*) se résout en une fois unique : la personne du Fils, que le Père n'a pas engendré dans le temps puisque c'est par lui qu'il a créé le temps. Le passage au sens théologique de l'image promet donc un exemple effectif d'image qui ressemble à son modèle, est engendrée par lui et s'égale à lui. Exemple *sui generis*, exemplaire même, puisque la personne du Fils n'est pas une illustration parmi d'autres, mais la seule figure réelle de la *par imago*. Cette singularité est déjà à elle seule l'indice d'une mutation radicale par rapport à l'image platonicienne et néoplatonicienne, qui est toujours multiple et contraste avec l'unicité du modèle. Ainsi chez Plotin, même l'être intelligible, parfaitement unifié, est dès son surgissement gros de multiplicité : « à son éveil il est multiple²⁸ ». L'écart irréductible entre l'unimultiplicité d'un ἕν-πάντα, d'un tout qui enveloppe une pluralité, et la singularité d'une personne signe la nouveauté de

27. *Ibid.*, p. 328-329 : *In Deo autem, quia conditio temporis vacat* ; et quelques lignes plus bas : *nec temporis quidem intervallum impedimento sit*.

28. Plotin, *Ennéades*, VI, 6 [34], 10, 1-2 : πολύ μὲν ἡγίερετο.

l'Imago æqualis. L'image augustinienne se démarque de l'image plotinienne avant tout par le dédoublement de son statut : il n'y a plus une structure unique de l'image, capable de rendre compte de toutes les régions de l'être ; c'est plutôt de *deux* images radicalement distinctes qu'il s'agit. À partir de la notion usuelle d'image, qui enveloppe ressemblance, filiation et inégalité par rapport à l'original, et de sa confrontation à la notion d'égalité, Augustin fait surgir la notion inédite d'image parfaite, qui s'épuise dans la personne divine du Fils. Notion inédite, puisque même la levée de la temporalité chez Plotin ne suffirait pas à rendre possible une telle image parfaite : l'écart et la déficience qui définissent l'image plotinienne, on l'a vu, ne sont pas liés à une région ontologique particulière (le devenir par exemple) mais fondent toute pensée de l'image, dans la succession du temps comme dans l'éternité intelligible, *ἐνταῦθα* aussi bien que *ἐξεί*.

Mais ce n'est pas tout. Non seulement apparaît une *par imago*, mais c'est même à partir de cette image égale qu'est désormais construite la réflexion sur l'image : l'égalité ou l'identité sont au centre de la pensée de l'image. Il est remarquable que dans les écrits augustinien l'image parfaite soit d'abord la seule image possible, le seul lieu où l'on puisse pleinement parler d'image. La notion d'image égale est conquise avant celle d'image imparfaite et créée, puisque Augustin commence, conformément à l'exégèse scripturaire des Pères grecs, par réserver le nom d'image au Verbe, l'homme étant seulement « à l'image » de Dieu²⁹. Ce n'est que peu à peu, sous l'influence paulinienne, qu'Augustin s'efforce de penser deux types d'image et de les nouer entre eux, par une réélaboration des notions d'égalité et de ressemblance. Pensée comme cas extrême de la *similitudo*, comme limite où celle-ci devient identité, l'*æqualitas* fait de la ressemblance une notion qui admet des degrés et donc des images plus ou moins proches de leur principe. Cette échelle, somme toute bien néoplatonicienne, permet ainsi de faire coexister une image égale au Père et une image qui ressemble à Dieu sans parvenir cependant jusqu'à cette forme exceptionnelle de la ressemblance qu'est l'égalité :

Cette image de Dieu | l'homme| n'était pas parfaitement égale à son modèle (*non omnino æqualis*), car elle n'est pas née de Dieu mais créée par Dieu, précisément dans le but d'en être un symbole : aussi est-elle une image qui est aussi « à l'image de... », autrement dit, c'est une image qui n'atteint pas à l'égalité mais à une

29. Voir, par exemple, un texte du *De Diversis Quæstionibus LXXXIII*, qui date environ de l'année 390, la *Quæstio 51* (BA 10, p. 132-139) : « Et il n'est pas malavisé de distinguer (*distinguitur*) d'une part l'image et ressemblance de Dieu (*imago et similitudo Dei*) qu'on appelle encore le Fils, et d'autre part le fait d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu (*ad imaginem et similitudinem Dei*) comme nous entendons que l'homme fut créé » (p. 136-137).

ressemblance approximative (*non æquatur parilitate sed quadam similitudine accedit*)³⁰.

Et la suite du chapitre de développer la distinction entre une image née de Dieu qui s'égalé parfaitement à son générateur et une image créée par Dieu, qui ne peut que l'approcher, « à la manière dont des êtres éloignés sont voisins, non par le lieu mais par l'imitation³¹ ».

On voit bien ici comment saint Augustin reprend un cadre néoplatonicien et par quelques modifications apparemment menues en bouleverse la signification. En inscrivant l'égalité comme cas extrême de la ressemblance, il fait de la *similitudo* un éventail de ressemblances possibles et plus ou moins fortes, reprenant le schéma général de la métaphysique plotinienne pour se donner une échelle des êtres et des ressemblances bornée par les deux pôles de la ressemblance absolue et de la dissemblance absolue. Mais en même temps, il promeut à l'actualité ce qui chez Plotin demeurerait un horizon, un passage à la limite jamais effectué : dans les *Ennéades*, ni la ressemblance absolue au Principe, ni la dissemblance absolue (la matière dénuée de toute forme) n'adviennent jamais ; elles demeurent deux tendances soigneusement maintenues à l'horizon afin de nourrir indéfiniment le jeu de la procession et de la conversion. L'Un demeure au-delà de l'οὐσία³², seul dans son ἐπέκεινα, tandis que la matière « sera toujours illuminée³³ », c'est-à-dire cachée par quelque forme venue habiller son indigence d'un reflet d'être. Bien différente est l'interprétation que donne Augustin de ces deux néants, l'un d'excès, l'autre de défaut. Reprenant cette échelle néoplatonicienne des êtres, il en *réalise* les deux pôles extrêmes au lieu de les penser comme deux non-êtres vers lesquels s'évaserait l'ontologie. Désormais l'Image parfaite *est* la ressemblance absolue, tandis que la matière elle-même est créée : double position d'être qui suffit à bouleverser leur rôle. Apparemment rien n'est changé : l'âme, c'est-à-dire l'âme humaine pour Augustin, se rapporte à Dieu (à l'Un, dirait Plotin) en imitant le Verbe (le *Noûs*) qui est lui-même déjà première image du Père (du Premier). Mais d'ici à là, l'imitation change radicalement de sens, si bien que nulle part chez Augustin elle ne met en œuvre une procession. Du Père au Fils, Augustin parle bien de génération, comme il parlera de procession à propos du Saint-Esprit ; mais ce mouvement n'a rien du surgissement d'un être autre, il indique seulement un rapport entre personnes au sein d'une substance une. L'image survient d'abord *dans* l'être plénier. Elle n'est pas appelée par un écart principiel, et du coup elle n'engendre rien spontanément, comme c'était le cas chez Plotin. À proprement parler

30. *De Trinitate*, VII, VI, 12 (BA 15, p. 550).

31. *Ibid.*

32. Dans les *Ennéades*, on rencontre à propos de l'Un, en 26 occurrences, les expressions suivantes : ἐπέκεινα τῆς οὐσίας/τοῦ ὄντος/τῶν ὄντων.

33. Plotin, *Ennéades*, II, 9 [33], 3, 21 : ἐλλαμφθήσεται.

en Dieu la procession ne fait rien commencer dans l'être. Ce commencement dès lors requiert autre chose que le simple jeu indélébile de la différence et de l'identité, de l'éloignement et du retour, jeu qui définit l'image plotinienne et assure sa fécondité. Autre chose, à savoir un acte volontaire qui pose dans l'être les natures créées et qui, par la médiation du Verbe, les forme, c'est-à-dire les conforme selon la ressemblance à l'Image parfaite. Dorénavant, l'écart ontologique décisif se déplace : il ne se situe plus avant l'être, comme la faille par quoi tout commence et rien ne finit, mais passe entre l'être créé et l'être incréé. Pour l'image, cela signifie qu'entre l'égalité et la ressemblance approchée il n'y a pas seulement une différence de degré : replacée sur le terrain, non plus de l'analyse linguistique telle que la mène le début de la *Questio 74*, mais de l'ontologie et de la théologie, l'*aequalitas* cesse d'être simplement un cas extrême de la *similitudo* et, se réservant à la personne du Fils, elle creuse un fossé irréductible entre l'Image parfaite et les images créées. Loin de les rassembler, elle scelle la distorsion entre l'image comme relation intrapersonnelle entre le Père et le Fils *dans* la substance divine ; et l'image comme dépendance ontologique *entre* l'âme humaine et le Dieu-Trinité qui l'a créée à son image. Il apparaît ici que la duplicité du statut de l'image augustiniennne renvoie en dernière analyse à la disparité de ce dont il y a ressemblance : la personne du Père pour l'Image parfaite, les trois personnes divines ensemble pour l'image imparfaite, comme en témoigne le pluriel, inlassablement commenté par Augustin, de *Genèse*, I, 26 : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* ». Au contraire chez Plotin, la multiplicité des images, si grande soit-elle, est toujours tenue et unifiée par l'identité du principe auquel toutes, quel que soit le degré de leur éloignement, tendent³⁴.

Ἐπιστροφή *et conversio*

Autre l'image pensée à partir de l'inégalité au modèle, autre celle qui reçoit sa forme de sa conformité à une image sans déficience. La comparaison entre image plotinienne et image augustiniennne a manifesté combien leur différence structurelle dépend du type de génération dont elles sont issues. Mais cette dépendance ne borne pas ses effets à la question de l'engendrement des images. Elle est aussi à l'œuvre dans tout ce qui constitue l'autre versant de l'image : non plus son surgissement, mais le mouvement par lequel, séparée de son modèle, elle demeure cependant dans la ressemblance à lui, se tournant et se retournant sans cesse vers son origine. La pensée de la conversion est de part en part déterminée par le type de filiation dans lequel s'inscrit l'image. Que celle-ci surgisse d'une procession spontanée, ou soit créée par une volonté, voilà qui ne peut laisser indifférentes la signification et les modalités du retour au

34. Voir, par exemple, le traité *Sur la contemplation* : III, 8 [30].

générateur. Il convient donc d'analyser les effets de la formation de l'image sur sa conversion pour déployer les enjeux majeurs d'une comparaison entre εἰκῶν plotinienne et *imago* augustinienne.

L'unité de la structure de l'image à travers les différentes régions de l'être, et l'indifférence du modèle envers la génération comme la subsistance de son produit, font de l'ἐπιστροφή plotinienne l'activité constitutive de tout être. La corrélation unilatérale de l'être et de l'Un, qui nous a précédemment aidé à repérer l'altération originaire qui produit l'être et le définit comme image, fonde aussi la pensée de la conversion. Que ce soit par l'Un que tous les êtres sont des êtres³⁵, cela indique à la fois que tous tirent leur existence de lui, et que c'est en demeurant unis à lui qu'ils se maintiennent aussi dans l'existence : « séparés de celui qu'on appelle Un, les êtres n'existent pas³⁶ ». Cette subsistance que l'être tient de l'Un est donc aussi bien la source de toute procession que la fin visée par chaque conversion. S'il n'est rien qui puisse dériver d'un autre principe que l'Un, jusque dans les égarements de la procession lorsqu'elle vient s'éteindre à la limite de la matière, cela implique inversement que tous les êtres, y compris les plus matériels, les plus inertes, se définissent par une tendance vers l'Un. Le trentième traité cherche ainsi une activité contemplative à travers toutes les formes d'existence : chez les êtres raisonnables comme chez les bêtes, et même chez les plantes et la terre qui les enfante. Si cette entreprise, à première vue, ressemble plus à une plaisanterie cultivant le paradoxe qu'à une recherche philosophique sérieuse³⁷, c'est pour mieux faire ressortir que toutes les activités humaines, qu'elles offrent le visage du jeu ou du sérieux, sont travaillées par un désir secret de contemplation : « enfant ou adulte, badin ou sérieux, c'est en vue de la contemplation (θεωρίας ἐνεκεν) que l'un est sérieux, que l'autre badine³⁸ ». Il en va de même pour l'homme d'action et l'homme de réflexion³⁹. L'exploration des différents champs de l'activité, dans la nature puis dans l'âme, nous reconduit ainsi à l'Un⁴⁰, qui se montre au terme de ces recherches comme l'origine à quoi tout être « remonte » :

Pour chaque être, il y a une certaine unité vers laquelle il remonte (εις ὃ ἀνάξεις), et tout être remonte vers l'unité qui est avant lui et qui n'est pas l'Un dans sa simplicité (ἐν τῷ πρὸ αὐτοῦ, οὐχ ἀπλῶς ἐν), jusqu'à ce qu'on arrive à l'Un dans sa simplicité (ἐπὶ τῷ ἀπλῶς ἐν)⁴¹.

Ce principe de participation médiate à l'Un décrit donc comment tout être se rapporte, en la contemplant et en l'imitant, à la forme de

35. Plotin, *Ennéades*, VI, 9 [8], 1, 1 : Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἐστίν ὄντα.

36. *Ibid.*, 3-4 : ἀφαιρεθέντα τοῦ ἐν ὃ λέγεται οὐκ ἐστίν ἐκείνα.

37. Plotin, *Ennéades*, III, 8 [30], 1, 1-8.

38. *Ibid.*, 13-14.

39. *Ibid.*, 4, 31-39.

40. *Ibid.*, 9, 1-3 : « L'au-delà de celui-ci [= le *noûs*] doit exister, et c'est même pour lui que les développements précédents ont eu lieu ».

41. *Ibid.*, 10, 20-22.

vie qui le précède et qui lui donne son être. Être, c'est être un ; et être un n'est pas un état ou un donné, c'est une *ἀναγωγή*, une activité par laquelle, se faisant un, s'unifiant, chaque être tend plus ou moins confusément vers sa source. La ressemblance plotinienne est donc toujours un acte, une façon de vivre et de se définir en contemplant son principe immédiat, et à travers lui le principe premier, Bien pour tous les êtres. Mais ce qui importe, c'est que nulle part cette ressemblance n'est réalisée assez complètement pour devenir une substance, une figure absolue de la *μίμησις*. Que la ressemblance n'appartienne en propre à personne, qu'elle ne soit jamais une *personne* ou, en termes plus plotiniens, une *hypostase*, voilà qui confère à chaque niveau d'être son poids propre et son caractère actif. Tout étant est le sujet actif de sa propre ressemblance au principe ; s'il reçoit son existence et sa forme de l'être antérieur à lui et en est d'abord une trace, un reflet, néanmoins il ne devient pleinement ressemblant et n'assure sa propre consistance ontologique qu'en reprenant ce mouvement d'émanation par une conversion dont il est l'acteur.

En revanche, dès lors que la ressemblance se trouve en quelque sorte confisquée et attribuée en propre à une personne qui l'incarne de façon éminente, ce mouvement s'interrompt. Dans la pensée augustinienne, pour toute créature, la ressemblance au principe se fera *par* la Ressemblance parfaite. Voyons ce qu'il en résulte pour les deux types d'images -- *par imago, impar imago*.

S'agissant de l'Image parfaite, cela signifie son émancipation de la participation. L'Image parfaite ressemble par elle-même, le Fils est ressemblant *per se*, comme principe de toute ressemblance et non par participation à une autre substance que lui-même. L'Image parfaite s'avère être une image sans extériorité, sans référence à une altérité substantielle :

Cela aussi qui est semblable par une participation admet la dissemblance, alors que la ressemblance elle-même ne peut en aucune façon ni point de vue être dissemblable. Il en résulte que lorsque le Fils est déclaré « ressemblance du Père » [...] à aucun égard il ne peut être dissemblable au Père [...]. L'un est ressemblance et l'autre celui dont il est ressemblance ; l'un est substance et l'autre est substance, d'où résulte une substance unique. Car si elle n'est pas unique, la ressemblance reçoit sa ressemblance : hypothèse que rejette tout raisonnement rigoureux⁴².

Affranchie de toute dissemblance, l'Image parfaite du même coup échappe à la loi de participation et à la passivité ou réceptivité que celle-ci suppose : à la différence des autres images, le Fils ne *reçoit* pas sa ressemblance. N'étant pas semblable par participation, sa ressemblance prend dès lors une signification de part en part active et formatrice : le Fils est image moins parce qu'il ressemble à... que parce qu'il est principe de ressemblance pour toutes les autres

42. *De Diversis Quaestionibus* LXXXIII, *Quaestio* 23 (BA 10, p. 72-75).

images. Instance de spécification dans la création divine, la Ressemblance parfaite ne reçoit pas la ressemblance mais la produit, en est la source unique.

La reconnaissance de cette Image parfaite comme principe de toute ressemblance a pour corrélat que la créature devient soumise à la participation non seulement dans sa beauté, sa bonté, sa sagesse, mais *jusque dans sa ressemblance*. Dépossédée de sa venue à l'existence puisqu'elle est créée, elle se trouve désormais dépossédée aussi du mouvement de retour vers le principe, puisqu'elle doit *recevoir* même sa ressemblance à lui, au lieu de la réaliser par un acte qui lui serait propre :

Le Fils est déclaré « Ressemblance du Père » parce que c'est d'une participation à lui que tiennent leur ressemblance toutes choses semblables entre elles ou à Dieu⁴³.

La sujétion de la créature à la Ressemblance parfaite lui ôte toute initiative dans sa propre conversion vers le principe. Cette passivité de l'image créée découvre tout un pan de la pensée augustinienne radicalement étranger au plotinisme. Le mouvement de conversion, bouleversé par le dédoublement de l'image, ne peut plus désormais être l'affaire de l'âme seule, ni d'un travail tout intérieur de purification, sous peine de se réduire à un usage orgueilleux de notre propre pouvoir qui ne ferait qu'aggraver la défiguration de l'image ; la rénovation de l'image de Dieu en nous appelle une économie historique du salut dans laquelle le retour au principe est amorcé puis soutenu par une série de médiations extérieures, dont l'Écriture et l'Incarnation forment à coup sûr les pièces maîtresses. La conversion par laquelle l'image augustinienne assure et rénove sa ressemblance à Dieu est donc bien étrangère à l'ἐπιστροφή plotinienne, qui demeure toujours une possibilité propre à tout être et en particulier à cette image qu'est notre âme. Cette possibilité est même dans les *Ennéades* un fait primitif, une donnée première de la réflexion plotinienne. En témoigne la construction d'un texte comme le début du traité *Sur la descente de l'âme dans les corps*, où il apparaît que la tension ou l'acte par lequel l'âme se tient dans la proximité de l'intelligible, en dépit de son incarnation, est finalement plus spontanée et plus aisée à penser que l'aversion par laquelle, s'excluant de la plénitude intelligible, elle s'attache à un corps en particulier. Le paragraphe 1⁴⁴ en effet interroge le séjour dans le corps, appréhendé comme un état plein d'étrangeté, *à partir* de l'expérience du séjour en l'être divin, et cette expérience s'avère plus évidente et plus naturelle que celle de l'éloignement et de la dissemblance. La lecture des *Confessions* fait ici mesurer l'écart : si le texte commence par une longue histoire des péchés, c'est bien parce que cette histoire est la seule que, livrés à nos propres forces, nous

43. *Ibid.*, p. 72-73.

44. Plotin, *Ennéades*, IV, 8 [6], 1.

soyons capables de construire : « Mon bien, c'est toi qui l'as formé, toi qui me l'as donné ; mon mal, c'est moi qui l'ai commis, toi qui le juges⁴⁵ ». La dimension première, et la seule qui dépende de notre humaine puissance, c'est celle de la faute, de la *regio dissimilitudinis*⁴⁶. Mais ni l'effort pour en sortir, pour ranimer en nous la ressemblance à Dieu, ni même la prise de conscience de cette situation peccamineuse ne sont au pouvoir de l'âme seule⁴⁷. L'image n'est pas maîtresse de sa propre conversion et ne peut assurer sa ressemblance par elle-même. La conversion augustinienne apparaît donc empreinte d'une double secondarité : parce que la conscience du péché ne peut être avivée que par Dieu, la conversion sera un mouvement second, un appel à Dieu qui se découvre lui-même comme réponse, réponse à l'appel toujours plus ancien du principe : « avant que je t'appelle Tu as pris les devants [...] pour que j'entende de loin et me retourne et réponde à ton appel vers moi par mon appel vers toi⁴⁸ ». Et parce que cet appel, loin de retentir comme une simple invite à laquelle l'homme répondrait par lui-même, est parole efficace, l'exécution même du retour au principe porte à son tour la marque de la secondarité : le Dieu qui commande ce qu'il veut est inséparablement le Dieu qui donne ce qu'il commande, selon une loi que le pécheur dans *Confessions* reconnaît et implore : *da me quod jubes, et jube quod vis*⁴⁹.

Soulignons donc pour finir la portée du changement de structure qui se joue entre image plotinienne et image augustinienne. Un mouvement tout à fait nouveau vient modeler le rapport de cette image qu'est notre âme au principe dont elle vient. Chez Plotin, la conversion de l'âme vers son origine procède d'une contemplation solitaire qui relève d'une purification à la fois intellectuelle et éthique, et vise une extase, c'est-à-dire un arrachement individuel et instantané de l'âme à ses déterminations temporelles liées à la corporéité. À cette ascèse qui tend à fondre l'âme dans l'Un primordial, au-delà de la pensée et du langage, se substitue au contraire chez Augustin un effort personnel qui n'est possible et efficace que si une aide surnaturelle vient le soutenir et l'inscrire dans une histoire de l'image de Dieu en nous, histoire qui va de la création à la chute, puis au salut. La conversion n'aboutit plus à la contemplation « seul à seul » entre une âme qui perd son identité et l'Un au-delà de toute détermination, par un outrepassement où l'image elle-même disparaît, mais à la mise en présence du *je* de

45. Voir, par exemple, *Confessions*, X, IV, 5 (BA 14, p. 148-149) : *bona mea instituta tua sunt et dona tua, mala mea delicta mea sunt et judicia tua*.

46. *Confessions*, VII, X, 16 (BA 13, p. 616) : *et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*.

47. Voir, par exemple, *Retractationum libri duo*, I, IX, 6 (BA 12, p. 324-325) : « De lui-même en effet, c'est-à-dire librement, l'homme a pu tomber, mais il ne peut pas se relever (*sponte homo, id est liberio arbitrio, cadere potuit, non etiam surgere*) ».

48. *Confessions*, XIII, I, 1 (BA 14, p. 424) : *priusquam invocarem praevenisti [...] ut audirem de longinquo et converterem et vocantem me invocarem* (je souligne).

49. *Confessions*, X, XXIX, 40 (BA 14, p. 210-211).

l'image et du *Tu* de Dieu. Certes, le *je* est dépossédé de sa propre conversion, à tel point qu'Augustin racontant son itinéraire de retour à Dieu, dans les *Confessions*, le fait à la seconde et non à la première personne⁵⁰. Mais cette dépossession n'est pas privation totale, car elle ouvre un nouvel espace où deviennent possibles la confession, l'être devant Dieu et la réponse à une vocation qui constitue notre statut d'*imago Dei*. Créée et formée par une participation seulement *reçue* à l'Image parfaite, l'*imago Dei* n'a d'autre force que celle de la soumission, et d'autre efficacité que celle de laisser Dieu agir en elle ; mais cette faiblesse de l'image créée est aussi ce qui brise l'unilatéralité du rapport plotinien au principe, unilatéralité issue de la conception plotinienne du don, qui n'est généreux que par surcroît et indifférence à son récepteur.

Département de philosophie

Université de Provence

50. Voir, par exemple, *Confessions*, VIII, VII, 16 (BA 14, p. 42-43) : « Mais *toi*, Seigneur, pendant qu'il parlait, *tu* me retournais vers moi-même, me ramenant de derrière mon dos où je m'étais mis pour ne pas porter les yeux sur moi ; et *tu* me plaçais bien en face de moi, pour me faire voir combien j'étais laid, combien j'étais difforme et sordide [...]. Et *toi* de nouveau *tu* me plaçais devant moi, *tu* enfonçais mon image dans mes yeux pour me faire rencontrer mon iniquité » (je souligne).