
2 Augustin : du scepticisme à l'illumination

Introduction

La chose n'est pas si connue hors du cercle des spécialistes de saint Augustin, mais le fait est qu'il est passé par une phase sceptique dans son itinéraire vers la découverte de la foi. Il le relate brièvement dans les Confessions, au livre V :

« Surgit en moi aussi la pensée qu'ils ont été plus prudents que tous les autres, les philosophes appelés académiciens, en estimant qu'il faut douter de tout, et en décrétant que l'homme ne peut rien saisir de vrai. Car telle avait été clairement leur pensée, croyais-je moi aussi comme tout le monde, même avant de bien comprendre leur intention ». (*Confessions* V,10,19, *Bibliothèque Augustinienne* [= BA] 13, p. 499)

École philosophique fondée par Platon à Athènes, l'Académie a au fil du temps évolué vers une forme de scepticisme. Désabusé par les fables manichéennes, Augustin doute de la capacité des facultés humaines à appréhender la Vérité, au point qu'il se rapproche du doute méthodologique des tenants de la Nouvelle Académie, qu'il appelle ici plus simplement les académiciens.

Il sera pourtant, plus tard celui qui écrira : « ô éternelle vérité, et vraie charité et chère éternité » (*Conf.* VII,10,16, BA 13, p. 617). Comment en est-il venu là et comment en est-il sorti, telle sera notre question. Nous insisterons surtout sur l'aspect philosophique de cet itinéraire si tant est que philosophie et théologie puissent être séparées chez saint Augustin.

1 *L'amour précoce de la Vérité*

L'itinéraire d'Augustin est incompréhensible si on ne perçoit pas que son amour de la vérité lui est venu très tôt. Il en parle pour la première fois lorsqu'il relate sa lecture enthousiaste de l'Hortensius de Cicéron, cet ouvrage malheureusement perdu. Saint Augustin mentionne son désir pour « l'immortalité de la sagesse » (*Conf.* III,4,7, *BA* 13, p. 375). Si quelques instants de psychologie vulgaire sont tolérés, disons qu'une telle réaction à ce livre n'aurait pas été possible si cet amour de la vérité ne s'était pas déjà cherché avant dans le cœur de saint Augustin. Mais quoi qu'il en soit de cette hypothèse, remarquons que c'est un livre de pure philosophie qui déclenche tout le processus. Ce n'est pas la foi de saint Augustin qui le pousse à aimer la vérité. Mais Augustin se souvient d'un regret devant ce livre : il n'y est pas question de Jésus-Christ (cf. *Conf.* III,4,8). Pourtant, immédiatement après, Augustin rejette la Bible par manque d'humilité. Nous verrons que c'est là un des points cruciaux de cet itinéraire.

2 *La rencontre du manichéisme*

C'est ce même amour de la vérité qui conduit saint Augustin vers le manichéisme, parce que selon lui, ils ont le mot de vérité sans cesse aux lèvres :

« Oh, vérité, vérité, comme dans l'intime de l'être, même alors, le centre de mon âme soupirait vers toi, quand ces hommes te faisaient retentir devant moi, comme un thème fréquent et multiple de leur voix seule et de la multitude de leurs livres énormes. » (*Conf.* III,6,10, *BA* 13, p. 379)

Saint Augustin explique qu'il veut être aussi sûr de Dieu que des mathématiques. Le manichéisme est un rationalisme. En un double sens : d'une part, dans le manichéisme, il n'y a pas de révélation, toute la doctrine est supposée découverte par la raison. D'autre part, il n'y a pas d'illumination intérieure, la raison individuelle de l'homme découvre seule ce qu'il y a à découvrir. Cela explique que, très vite, Augustin va se sentir très à l'étroit dans le manichéisme. Il en sera finalement déçu. Très vite également, il dénoncera l'orgueil des manichéens.

Deux choses vont lui faire découvrir l'ineptie du manichéisme : primo, sa bêtise en physique, dont saint Augustin se convainc en comparant les dires de Mani aux écrits des physiciens du temps (cf. *Conf.* V,5,8). Le manichéisme n'est donc pas aussi rationnel qu'il le prétend. Il ne faut pas oublier ce point, il y a une dimension de rationalité dans la théorie augustiniennne de la vérité.

L'opposition du platonisme de saint Augustin est tout entier tourné vers l'idée d'illumination intérieure. Par la suite, l'aristotélisme de saint Thomas d'Aquin, fondé sur les sens et l'abstraction, a pu faire croire que l'exigence de rationalité était du côté de saint Thomas. Mais c'est bien Platon qui, selon la tradition, exigeait « que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ». Secundo, les manichéens n'offrent aucune explication convaincante au combat intérieur que livre Augustin. Leur théorie substantielle du mal, leur thèse des deux âmes, n'explique rien (cf. *Conf.* V,10,18).

Il est capital de rappeler qu'Augustin se convainc de l'inanité des thèses manichéennes en discutant avec l'évêque manichéen Faustus (cf. *Conf.* V,6,11). Ce dernier se révèle insuffisamment cultivé et incapable de répondre aux questions. Augustin lui concède pourtant une vertu, et non des moindres, il est humble :

« Cet homme avait un cœur qui sans être droit envers toi, ne manquait pas trop pourtant d'être sur ses gardes envers lui-même. Il n'était pas totalement ignorant de son ignorance. » (*Conf.* V,7,12, BA 13, p. 482).

Ce point est largement sous-estimé dans les commentaires d'Augustin. Pour lui, l'humilité n'est pas d'abord une vertu surnaturelle essentielle pour recevoir la grâce du salut. C'est d'abord une vertu naturelle essentielle pour découvrir la vérité. Qui s'enorgueillit ne trouvera pas la vérité. Le sens profond de l'humilité est le même dans les deux cas : reconnaître que ce que nous avons, nous l'avons reçu. Dans le domaine du salut, saint Augustin aime à citer la phrase de saint Paul : « qu'as-tu que tu n'aies pas reçu, et si tu l'as reçu pourquoi t'en glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Co 4,7) C'est la même chose dans le domaine épistémologique : j'ai reçu l'illumination, je ne me la suis pas donnée à moi-même, je ne peux donc pas m'en glorifier. C'est là un ajout très original au platonisme qui va tant marquer la théorie augustinienne de l'illumination. Platon ou Plotin n'auraient jamais imaginé que l'humilité fût nécessaire à la réception de la vérité et Augustin saura dénoncer l'orgueil comme le premier vice des païens.

3 La phase sceptique

Saint Augustin affirme en être venu au scepticisme par prudence après sa déception des doctrines manichéennes. Les manichéens exposent toute une cosmogonie subtile et complexe sans vraiment l'appuyer sur des raisonnements convaincants, et saint Augustin n'en veut plus. Il se rapproche donc des sceptiques comme d'une sorte de thérapie contre les assertions mal posées. Il déclare d'ailleurs avoir cru que telle était la seule intention des néo-académiciens, qui constituent la principale école de scepticisme qu'il

connaître. Son scepticisme est donc en quelque sorte méthodologique. Il veut douter de tout pour se libérer de l'erreur et donc trouver la vérité, et non pas parce qu'il se serait persuadé que la vérité est un mythe. Ce point est capital pour nous : l'amour de saint Augustin pour la vérité n'a pas disparu, il n'a pas connu d'éclipse, c'est même au nom de cet amour que saint Augustin choisit de douter¹.

Cet emprunt au vocabulaire cartésien n'est pas accidentel. Le rapprochement entre saint Augustin et Descartes a été fait dès le vivant de Descartes, et ce dernier a eu un certain mal à s'en défaire. Nous retrouverons plus loin ce rapprochement avec ce qui est parfois nommé le *Cogito* de saint Augustin. Comme Descartes, c'est au nom de la Vérité et en vue de la Vérité qu'Augustin doute.

Il est également important de rappeler un autre fait : la Nouvelle Académie, comme son nom l'indique, est héritière de la pensée de Platon. Mais aussi surprenant que cela paraisse, elle le réinterprète en un sens sceptique. Ce point sera crucial pour nous car c'est par la lecture des auteurs néoplatoniciens qu'Augustin sortira définitivement de sa phase sceptique. Il est donc fondé de dire qu'en quelque sorte, toute cette aventure est platonicienne.

L'argumentaire de la Nouvelle Académie est de nouveau assez proche de ce que retrouvera, sans doute par coïncidence plus que par connaissance, Descartes : si les sens nous trompent parfois, ils nous trompent toujours. Comment puis-je être sûr de ne pas dormir ? Comment puis-je être sûr de ne pas être fou ?²

4 L'illumination intérieure néoplatonicienne

À la lecture des *Confessions*, il n'est pas évident de déterminer ce qui a permis à Augustin de se libérer de sa phase sceptique. Les dialogues qui retracent les conversations d'Augustin et de ses amis à Cassiciacum évoquent cette question. Mais les réfutations qu'il donnera du scepticisme dans le *Contra Academicos* et les traités qui suivent sont des réponses *a posteriori*. Il est déjà, depuis des années, libéré de ses doutes quand il les écrit. Il faut donc s'en servir avec prudence. Il semble qu'il y ait deux facteurs : la découverte de l'existence d'un doute chez les sceptiques et la découverte des néoplatoniciens, c'est-à-dire de la doctrine de l'intériorité et de l'illumination.

¹ Cf. A. SOLIGNAC, « Introduction », dans *Confessions*, BA 13, p. 97sq.

² É. BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, coll. « Quadrige manuels », Paris, PUF, 2004, p. 341sq.

L'amour de la vérité est chez Augustin fort ancien, nous l'avons dit, et il est le moteur caché de tout l'itinéraire. Douter pour éviter des erreurs, oui. Douter de la vérité, non.

L'idée d'illumination intérieure est au fondement même de tout le platonisme dans ses variantes successives. Elle est présente dès l'allégorie de la caverne, dans la République. Découvrir la vérité, c'est être illuminé par le soleil, l'idée du Bien. Et paradoxalement, alors que selon l'allégorie il faut sortir de la caverne, il s'agit bien en fait d'intériorité. Socrate le dit dans l'interprétation de l'allégorie : « Or, (...) ce que fait voir justement le présent langage, c'est qu'au-dedans de son âme chacun possède la puissance du savoir »³. Saint Augustin résume cette allégorie dans ses *Soliloques* (cf. *Soliloques* I,13,23). Il citera souvent l'idée que le Bien est un soleil.

Dans cette doctrine, qu'est-ce qui a convaincu Augustin de renoncer au scepticisme ? Comme il n'en dit rien, répondre à la question est une dangereuse spéculation. Disons néanmoins qu'une vérité intérieure, par construction, résiste mieux aux arguments des sceptiques qu'une vérité extérieure. Elle résiste bien sûr à l'argument des sens trompeurs. Et peu importe que je dorme ou sois fou, elle est toujours là. Je ne sais si Augustin y a pensé, mais la phénoménologie, qui doit beaucoup à Augustin, montrera qu'il y a une vérité de la folie. Qu'il m'arrive ce qui doit m'arriver, de toute façon, le soleil est là en moi.

Saint Augustin conservera cette idée qu'entrer dans son intériorité et s'élever vers l'absolu sont un même mouvement. C'est la célèbre formule résumant la prière d'Ostie avec sa mère : « ascendebamus interiorius » (*Conf.* IX,9,24, BA 14, p. 116), formule très difficile à rendre, « nous montions vers plus intérieur ». Notons au passage que certains commentateurs ont voulu voir dans cette prière d'Ostie une extase plotinienne au sens strict⁴. C'est très peu probable, car une extase plotinienne, et d'ailleurs une extase tout court, ne se vit pas à deux, mais il est évident que la rencontre de Plotin a rendu possible une expérience comme celle-là. Ce qu'il y a de plotinien, c'est donc cette recherche encore une fois de l'illumination intérieure. Mais il y a un élément spécifiquement chrétien : le dépassement des créatures vers le créateur. Les créatures clament toutes : « Ce n'est pas nous qui nous sommes faites mais celui qui nous a faites demeure à jamais. » (*Conf.* IX,10,25, BA 14, p. 119).

Il y a bien cette idée, qui là aussi remonte à Platon lui-même, que l'absolu est le seul qui mérite le titre d'Être, entre autres parce qu'il est immuable. Mais s'y ajoute cette idée spécifiquement biblique de création, et de création de tout.

³ PLATON, *République*, VII, 518 c, dans *Œuvres complètes*, t.1, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1950, p. 1107.

⁴ Cf. l'excellente analyse d'A. SOLIGNAC, « Introduction », dans BA 13, p. 191sq. L'auteur cite des cas d'extase à deux, mais cela peut se discuter.

Une autre formule célèbre dit cet attachement de saint Augustin à l'illumination intérieure : « *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*, ne va pas dehors, rentre en toi-même, dans l'homme intérieur habite la vérité » (*De uera religione* 37,72, BA 8, p. 130).

Husserl la citera en conclusion de ses *Méditations cartésiennes*. Pourtant là aussi, cette formule indique aussi ce qu'Augustin apporte de chrétien dans sa lecture du néoplatonisme. Saint Augustin ne dit pas « à l'intérieur de l'homme » comme dirait un platonicien orthodoxe, il dit « dans l'homme intérieur ». La distinction est abyssale. Pour Platon, l'intérieur de l'homme, c'est son âme et le corps est son tombeau ⁵. Il est facile de démontrer qu'il demeure chez Augustin une tendance de ce genre. Mais il aime trop l'incarnation pour y sombrer tout à fait. Il insiste sur la résurrection des corps et son réalisme, il défend la bonté du mariage, l'existence d'une sexualité avant le péché originel, etc. Ainsi, chez Augustin, c'est tout l'homme qui doit devenir intérieur, y compris son corps qui seulement doit redevenir soumis à l'âme : « (Âme) pervertie, pourquoi suis-tu ta chair ? Qu'elle te suive, elle, convertie ! » (*Conf.* IV,11,16, BA 13, p. 437)

5 PLATON,
Gorgias 493 a.

Redisons-le, Augustin ajoute à la doctrine néoplatonicienne de l'illumination intérieure la nécessité de l'humilité. Si j'aborde la lumière intérieure avec orgueil, je n'en tirerai aucun profit. Je dois la recevoir humblement pour qu'elle m'illumine véritablement.

Ultime ajout au platonisme, dans sa propre doctrine du maître intérieur, saint Augustin identifiera la lumière intérieure avec le Christ :

« Au sujet de toutes les réalités dont nous avons l'intelligence, ce n'est pas une parole qui résonne au-dehors, c'est la Vérité qui préside intérieurement à l'esprit lui-même que nous consultons (...). Or celui que nous consultons est celui qui enseigne, le Christ, dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur. » (*Du Maître* 11,38, BA 6, p. 137).

Au passage, signalons qu'un texte de ce genre prépare la christologie dite scotiste, du nom du bienheureux Jean Duns Scot, selon laquelle l'incarnation était la cause finale de la création indépendamment du péché originel. Il s'agit en effet bel et bien du Christ, et non du Verbe éternel, qui habite en tout homme. Mais ce n'est pas notre sujet. Par contre, ce qui est notre sujet, c'est cet étonnant paradoxe : le Christ, mystère de foi par excellence, est indispensable à la connaissance naturelle. C'est pourquoi l'humilité est indispensable. Et il n'y aurait qu'un pas à faire (mais je ne le trouve pas chez Augustin) pour conclure que la connaissance naturelle est déjà par elle-même une miséricorde de Dieu.

5 L'illumination intérieure augustinienne

Tout cela dit, quelle est précisément la doctrine de l'illumination intérieure de saint Augustin ? Étienne Gilson l'a depuis longtemps déjà présentée avec brio⁶. Nous avons donc un maître intérieur, le Christ, que nous pouvons consulter quand nous le voulons, qui nous enseigne la vérité, à condition que nous la cherchions avec bonne volonté, c'est-à-dire encore et toujours avec humilité. Augustin s'en convainc par son analyse du langage dans le début du *De Magistro*. Le langage est par lui-même incapable d'indiquer son sens, il faut que ce sens soit donné par ailleurs, justement par le maître intérieur. Ce maître intérieur m'illumine. Entrant dans les débats du Moyen Âge, Gilson tient que pour Augustin, l'homme a vraiment un intellect qui est illuminé par Dieu, il n'est pas passif dans l'acte de connaissance. Par sa lumière, le maître intérieur fait spécialement connaître les idées. Saint Augustin réanalyse le concept platonicien d'idée en en faisant des objets de l'intellect divin par lesquels il pense tout le possible :

« Nous pouvons traduire en latin le mot idées par formes ou espèces, pour nous conformer au sens littéral (ou raison). En effet les idées sont [...] certaines raisons fixes et immuables des choses, lesquelles n'ont point été formées et sont par conséquent éternelles [...] et contenues dans l'intelligence divine. [...] C'est sur elles qu'est formé tout ce qui peut naître et mourir, tout ce qui naît et meurt. [...] L'âme raisonnable seule peut les contempler par la meilleure partie de son être, c'est-à-dire par l'intelligence et la raison. [...] Quel homme religieux, imbu de la vraie foi, [...] n'avouera que tout ce qui existe, [...] a reçu de Dieu l'existence ; que le bien-être de tout ce qui existe dans l'univers, l'ordre même qui règle le cours du temps et préside aux changements des êtres variables, est établi et maintenu par ce législateur souverain ? Cela posé, et admis, qui osera dire que Dieu a tout créé d'une manière déraisonnable ? [...] Chaque être a donc été créé pour une raison propre. Mais où devons-nous croire que ces raisons existent, sinon dans l'intelligence même du Créateur ? En effet il n'y voyait rien hors de lui qui pût lui servir de type dans ce qu'il voulait faire. » (*De diuersis quaestionibus* 83,46,1-2).

Lorsqu'il s'agit des idées intelligibles, comme les nombres, l'âme les connaît directement par la lumière divine. Quand il s'agit de connaître des choses sensibles, il faut la coopération des sens. Gilson dit que les données nous manquent pour penser exactement cette coopération des sens et de l'intellect. Il refuse l'idée de trouver chez Augustin un équivalent de l'abstraction aristotélicienne. Tout en reconnaissant qu'elle est fragile,

⁶ É. GILSON,
*Introduction
à l'étude de
saint Augustin*,
Paris, Vrin, coll.
« Études de
Philosophie
médiévale »
n°11, 1929,
p. 88 sq.

Gilson propose l'interprétation suivante : les sens nous donnent des éléments sensibles (je vois le mur) mais il faut l'illumination divine pour porter un jugement sur le donné sensible (je vois que c'est un beau mur).

6 Réponse au scepticisme

Partant de là, comment saint Augustin réfute-t-il le scepticisme ? Redisons-le, il ne s'agit pas de la réfutation qui l'a poussé à abandonner le scepticisme, mais d'une réfutation qui vient bien plus tard. Il la donne dans plusieurs de ses premiers traités, le *Contra Academicos*, le *De Beata Vita* et le *De libero Arbitrio* principalement. Nous suivrons ici principalement le *De libero Arbitrio* :

« Tu ne pourrais certainement pas être trompé si tu n'existais pas. [...] Puisque tu n'en aurais pas l'évidence si tu ne vivais pas, il est évident aussi que tu vis. [...] Voilà donc aussi une troisième évidence, à savoir que tu comprends » (*Du libre arbitre* 2,3,7, BA 6, p. 277).

Nous l'avons dit, la ressemblance avec le *Cogito* de Descartes est frappante et elle a été aperçue par les contemporains de Descartes. Descartes écrit en effet ceci : « Que (le malin génie) me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose ⁷ ». Il semble que cette ressemblance soit accidentelle et liée à la force même de ces arguments plus qu'à leur lecture par Descartes. Descartes admet que « (cette vérité) aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit » ⁸. Il précise que la métaphysique qu'il en déduit est très différente de celle de saint Augustin. J'ajouterai, et ce point est central pour notre raisonnement, qu'Augustin se sert de son *Cogito* pour repousser le scepticisme, mais pas pour en faire le point d'Archimède d'une nouvelle science. Le fondement de la science d'Augustin, c'est le maître intérieur.

Mais justement, quel est le lien entre ces arguments et la doctrine de l'illumination intérieure ? Saint Augustin ne s'en explique pas, bien qu'il donne ces arguments dans les traités où il pose sa doctrine en la matière. Il semble pourtant qu'il y en ait un, puisque Descartes qui les retrouve, par le biais de ses vérités éternelles et de ses idées innées, garde quelque chose de la doctrine de l'illumination intérieure. Le lien me semble être le suivant : c'est parce que le sujet est illuminé par la lumière intérieure qu'il est présent à lui-même, de manière à pouvoir dire « il est certain que j'existe ». De fait,

⁷ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1978, p. 25.

⁸ R. DESCARTES, *À Colvius*, 14/11/1640, AT III, 247.

⁹ PORPHYRE, *Aphormai*, XI, 6. Cité par A. Solignac, « Note complémentaire 23 : Présence à soi-même et présence à Dieu d'après Porphyre », *BA* 14, p. 681.

un chat ne dira pas cela. Le lien entre les deux semble avoir été posé par les néoplatoniciens, qu'Augustin connaît. Ainsi Porphyre écrit :

« Si nous nous séparons de l'Être par une séparation qui ne se fait ni par le lieu ni par l'essence, [...] alors nous recevons par une juste sanction [...] d'être détournés de nous-mêmes et de nous ignorer nous-mêmes⁹ ».

La lumière intérieure vient d'abord éclairer le sujet lui-même, lui donnant de la voir, elle lui offre d'être sujet ipso facto en possession de lui-même.

Conclusion

Ainsi, Augustin n'a pas douté parce qu'il aurait perdu le goût de la vérité. C'est bien par amour de la vérité, pour se protéger des folies manichéennes, qu'il a douté méthodologiquement. Et il s'est libéré de ce scepticisme par la doctrine de l'illumination intérieure, doctrine néoplatonicienne à laquelle il ajoute décisivement la nécessité de l'humilité ; la participation du corps à la conversion ; le fait que la lumière intérieure vienne d'une personne, le Christ.

Pour conclure, que faut-il tirer d'une doctrine de ce genre pour notre époque ? Le plus urgent me semble être l'humilité. Le transhumanisme, qui est une gnose comme le manichéisme, veut saccager l'homme au nom de la toute-puissance de la technique. C'est là un savoir gonflé d'orgueil. Pour que l'homme conserve sa dignité, il est urgent qu'il retrouve l'humilité dans le savoir même.

Matthieu VILLEMOT
Collège des Bernardins (Paris)