

*Augustin*  
*La question de l'image*  
*Présentation*

ISABELLE BOCHET

Centre Sèvres, IEA – CNRS UMR 8584

Si Augustin a toujours été étudié par les philosophes en Italie ou en Allemagne, il n'en est pas de même en France ou du moins, s'il l'a été, il a fait l'objet d'études très sélectives qui ne retenaient le plus souvent du corpus augustiniens que les textes jugés « philosophiques » en fonction de critères bien étrangers à la pensée augustiniens. On assiste aujourd'hui à un regain d'intérêt pour Augustin et à une approche plus large de son œuvre : les livres récents de J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*<sup>1</sup>, ou de J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*<sup>2</sup>, témoignent du gain trouvé à lire Augustin sans exclusives... Une question comme celle de l'image requiert une telle approche de sa pensée, si l'on veut en percevoir la complexité et l'intérêt et si l'on veut saisir comment Augustin constitue un relais majeur dans l'histoire de la philosophie. Les études rassemblées ici devraient contribuer à montrer qu'il s'impose d'aborder Augustin en transgressant les « frontières » indûment appliquées à ses œuvres, voire même à l'intérieur de telle ou telle de ses œuvres.

Augustin fait en effet un emploi très large et très diversifié du terme *imago* : il l'applique bien évidemment aux images matérielles – un tableau, une idole, une pièce de monnaie, un reflet dans l'eau ou dans un miroir –, mais aussi aux représentations que l'esprit se fait des choses corporelles, qu'il s'agisse des images formées à partir des sens et présentes dans la mémoire ou des représentations imaginaires que l'esprit forge à partir des premières. Le terme est également appliqué à l'homme et au Christ, qui sont dits l'un et l'autre, mais en un sens différent, *imago Dei* : dans le premier cas, c'est toute une réflexion sur l'esprit humain, sur son devenir et sur sa relation à Dieu qui est engagée ; dans le second, c'est de théologie trinitaire qu'il s'agit.

---

1. Paris, PUF, 2002.

2. Paris, PUF, 2008.

On saisit la difficulté qu'il y a à embrasser, sous la même catégorie d'« image », le reflet trompeur dans l'eau et le Fils, parfaite Image du Père. L'apport propre d'Augustin consiste précisément à penser comme un tout cohérent ces approches, si différentes soient-elles.

Toute image se définit par son rapport à ce dont elle est l'image. Comme telle, ne comporte-t-elle pas une fausseté constitutive? Analysant dans les *Soliloques* le cas du comédien, Augustin montre avec pertinence qu'il n'est un « vrai comédien » qu'en étant par exemple un faux Priam ou une fausse Hécube<sup>3</sup>. Mais alors, comment dire du Fils, qui est la Vérité et qui est parfaitement égal au Père, qu'il est « l'image du Dieu invisible », selon l'expression de Col 1, 15? Les affirmations bibliques obligent Augustin à penser autrement l'image: elle peut être plus ou moins ressemblante, elle peut être ou non égale à son modèle. Il se donne ainsi les moyens de penser aussi bien le rapport du Fils au Père que la création de l'homme à l'image de Dieu, ou encore de s'interroger sur la valeur des images matérielles tout autant que sur celle des images psychiques. Sa doctrine a eu de ce fait un impact décisif sur l'Occident médiéval et une influence notable sur le XVII<sup>e</sup> siècle.

Les études réunies ici mettent en lumière la cohérence de la doctrine augustinienne de l'image et jettent quelques aperçus sur la manière dont Augustin critique, reprend ou transforme tel ou tel élément emprunté à la philosophie antique, mais aussi sur l'influence que sa doctrine de l'image a exercée sur la postérité.

Emmanuel Bermon étudie précisément un échange de lettres entre Augustin et Nébridius sur la *phantasia* (*Ep.* 6 et 7). Les hypothèses de Nébridius s'éclairent, si on les compare aux analyses d'Aristote et de Plotin; elles s'inspirent sans doute également de Porphyre. La manière dont Augustin répond, dans la *Lettre* 7, aux hypothèses proposées par Nébridius est, de ce fait, très révélatrice de la manière dont il s'interroge, dès l'époque de sa conversion, sur les thèses de la philosophie antique relatives à la *phantasia*.

Stéphane Toulouse a choisi de privilégier l'analyse augustinienne des *uisiones*: il montre avec précision ce qu'Augustin doit aux néoplatoniciens. Augustin a tiré parti des doctrines porphyriennes relatives à la *phantasia* et au *pneuma*; à la suite de Porphyre également, il souligne la hiérarchie des facultés de l'âme et le rôle décisif de l'attention dans les processus cognitifs; il s'inspire même de Porphyre pour rendre compte des châtements de l'âme après la mort...

---

3. Cf. II, 10, 18, *BA* 5, p. 120-123.

L'image, quelle qu'en soit la nature, est-elle obstacle ou voie d'accès à Dieu? Cette question est au cœur de l'étude d'Isabelle Bochet, qui s'efforce d'articuler ce qu'Augustin dit des images psychiques et de l'âme comme image de Dieu. Les images des réalités corporelles peuvent constituer un obstacle dans le retour à Dieu, mais elles peuvent aussi être le point de départ d'une ascension vers l'intelligible; elles sont alors l'occasion pour l'esprit de revenir à lui-même, de se laisser illuminer par la Vérité et de se découvrir par là-même « image de Dieu ». La manière dont Augustin décrit cet itinéraire va de pair avec sa représentation de l'âme humaine: la *mens* en est la partie la plus intérieure, où Dieu habite; la partie imaginative en est comme le « revêtement », dont la *mens* doit se dégager pour se saisir elle-même dans sa pureté et pour devenir *particeps Dei* par sa tension vers Dieu. Une telle représentation correspond à une libre transposition d'un schème porphyrien.

Olivier Boulnois montre comment Augustin a légué au Moyen Âge une doctrine de l'image qui constitue un tout cohérent. Il privilégie pour sa part ce qu'Augustin dit des images matérielles et de l'âme comme image de Dieu. L'enseignement d'Augustin a conduit les auteurs médiévaux à relativiser l'importance des images matérielles au profit de l'Écriture. L'Occident a ainsi privilégié la liberté de l'artiste, là où l'Orient a donné à sa théologie de l'icône une justification christologique.

Laurence Devillairs s'interroge enfin sur la réception au XVII<sup>e</sup> siècle du thème augustinien de l'*imago Dei*: Descartes lui paraît plus augustinien que lui-même ne s'accorde à le reconnaître; Pascal, au contraire, s'avère pour une part anti-augustinien, car s'il retient d'Augustin l'idée que l'homme peut devenir l'image de la bête, il nie la permanence de l'*imago Dei* dans le pécheur. Fénelon s'avère sur ce point plus proche d'Augustin, lorsqu'il souligne l'intimité de Dieu en l'homme. Ces perspectives diverses jettent un éclairage sur ce que signifie « être augustinien » à l'âge classique.

La diversité et la complémentarité des approches réunies dans ce dossier font saisir l'intérêt que l'on trouve à ne pas se contenter d'une approche partielle d'une notion augustinienne, mais à chercher au contraire à en explorer les différents aspects. Une telle manière de faire renouvelle l'étude philosophique d'Augustin et permet de mieux évaluer son rôle dans l'histoire de la pensée.