

## « Vie heureuse » et perfection Variantes philosophiques dans l'unisson d'Augustin et de Monique à la fin de *De beata uita*

À l'issue d'une amplification sur la plénitude dont jouissent les âmes qui connaissent "parfaitement Dieu"<sup>1</sup>, Augustin laisse sa mère mettre le point final à l'échange qu'à Cassiciacum, pour son anniversaire, le 13 novembre 386, il a eu avec elle et ses disciples au sujet de la "vie heureuse". Monique laisse tomber quelques mots d'un hymne d'Ambroise : "Foue precantes, Trinitas" et ajoute : "Haec est, nullo ambigente, beata uita, quae uita perfecta est".

Commentant cette définition, L.F. Pizzolato relève qu'elle est associée, sur les lèvres de Monique, aux trois vertus chrétiennes de foi, d'espérance et de charité : "...ad quam (uitam perfectam) nos festinantes posse perduci solida fide, alacri spe, flagranti caritate praesumendum est", et que cette référence à une donnée chrétienne fondamentale nous éloigne des schèmes intellectualistes de la conception néo-platonicienne du bonheur<sup>2</sup>. Il est vrai que la note chrétienne est étrangère à la béatitude plotinienne au sens strict, mais l'assimilation de la vie heureuse à la "vie parfaite" a, dans la bouche de Monique, un parfum antique qu'il serait dommage d'occulter.

L'alliance de *beatus* avec le verbe *perfici* ou l'adverbe *perfecte* est fréquente dans les pages où Cicéron expose la problématique stoïcienne de l'accomplissement du bonheur qui se réalise par l'absence de passions (*Tusc.* 4, 17, 38)<sup>3</sup>, mais surtout par l'exercice de la vertu, comme l'indiquent ces lignes du *De*

---

1. Amplification qu'Augustin, *retract.* 1, 2 résume très bien dans cette phrase : "...non esse beatam uitam nisi perfectam cognitionem Dei".

2. Cf. L.F. PIZZOLATO, «Il "De beata uita" o la possibile felicità nel tempo», *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano* (Augustiniana, Testi e studi 2), Palermo 1987, p. 104.

3. Cf. CIC., *Tusc.* 4, 17, 38 : "Quod qui faciet, non aegritudine solum uacabit, sed etiam perturbationibus reliquis omnibus. His autem uacuuus animus perfecte atque absolute beatos efficit".

*finibus* 2, 27, 88 : “Qui bonum omne in uirtute ponit, is potest dicere perfici beatam uitam perfectione uirtutis”. Cette notion de perfection éveille chez Monique le souvenir de *I Cor.* 13, 8-13, où, en tant que perfection, la charité éclipe les approches partielles de la foi et de l’espérance : “Caritas numquam excidit...Cum autem uenerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est.....Nunc autem manent fides, spes, caritas; tria haec, maior autem horum est caritas”<sup>4</sup>.

Augustin approfondit le substrat philosophique de cette trilogie. Dans la prière des *Soliloquia*, elle est le fil conducteur de la vision de Dieu : “Deus... quem uidere, hoc est quod habere, Deus cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit” (*solil.* 1, 1, 3). Il y a en effet un lien étroit entre la vertu parfaite, qui, selon un schéma stoïcien vulgarisé par Cicéron<sup>5</sup>, n’est autre que la raison, et l’application de ces trois qualités de l’âme à la “vision de Dieu” :

“Adspectus rectus atque perfectus, id est quem uisio sequitur, uirtus uocatur ; est enim uirtus uel recta uel perfecta ratio. Sed et ipse adspectus quamuis iam sanos oculos conuertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant : fides, qua credatur ita se rem habere, ad quam conuertendus adspectus est, ut uisa faciat beatum ; spes qua cum bene adspexerit, se uisurum esse praesumat ; caritas, qua uidere perfruique desideret. Iam adspectum sequitur ipsa uisio Dei, qui est finis adspectus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat ; et haec est uere perfecta uirtus ratio perueniens ad finem suum, quam beata uita sequitur”<sup>6</sup> (*solil.* 1, 6, 13).

La lecture intellectualiste<sup>7</sup> de la trilogie foi, espérance, charité est caractéristique de l’accent personnel qu’Augustin entend donner à sa conception de la

4. Le texte est celui de la Vulgate dans l’édition d’Oxford. Le texte que lisait Augustin, à l’époque des *Dialogues*, ne devait pas beaucoup s’en éloigner, si l’on considère les citations faites postérieurement, où les variantes ne concernent que l’ordre des mots : ainsi on lit dans *ciu.* 22, 29, 2 “cum autem uenerit quod perfectum est, quod ex parte est euacuabitur” ; et dans *serm.* 105, 4, : “Manent tria haec: fides, spes, caritas”.

5. Cf. *Cic. leg.* 1, 16, 44 : “Est enim uirtus perfecta ratio, quod certe in natura est” ; *Tusc.* 2, 20, 47 : “Sed praesto est domina omnium et regina ratio, quae conixa per se et progressa longius fit perfecta uirtus” ; *ibid.* 5, 13, 39 : “Hic igitur si est excultus et si eius acies ita curata est, ut ne caecaretur erroribus, fit perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem uirtus”.

6. Trad. fr. : “Le regard droit et parfait, c’est-à-dire celui que suit la vision, est appelé vertu. La vertu est en effet la raison droite ou parfaite. Mais le regard lui-même ne peut tourner vers la lumière des yeux déjà pourtant sains que si demeurent ces trois dispositions : la foi, par laquelle on croit que l’objet vers lequel le regard doit se tourner, se présente de telle manière que sa vue le rende heureux ; l’espérance, par laquelle il présume que, quand il l’aura bien regardé, il le verra ; la charité, par laquelle il désire voir et jouir. Dès lors, le regard est suivi de la vision même de Dieu, qui est la fin du regard, non que celui-ci n’existe plus, mais parce qu’il n’a plus rien où se diriger ; et c’est là la raison véritablement parfaite qui parvient à sa fin et que suit la vie heureuse”.

7. Elle a été observée par O. GIGON, «Überlegungen zu Augustins “Soliloquia”», *Mémorial A.J. FESTUGIÈRE* (Cahiers d’orientalisme 10), Genève 1981, p. 212. Elle est liée à la “mystique néo-platonicienne” de la fusion du regard et de son objet, selon O. DU ROY,

perfection propre à la “vie heureuse”. Elle est, en effet, liée au problème de la recherche de la vérité, sur lequel Licentius, au livre 1 du *Contra Academicos*, a pris une position académicienne en prouvant que la “recherche parfaite de la vérité” rend l’homme heureux<sup>8</sup>. Bien qu’Augustin ait de la considération pour la subtilité de Licentius<sup>9</sup>, il lui paraît<sup>10</sup>, contrairement aux Académiciens<sup>11</sup>, que le sage peut connaître la vérité<sup>12</sup>. L’adage évangélique ne dit-il pas : “Cherchez et vous trouverez” ?<sup>13</sup>. La “perfection” s’entend en effet, chez le sage, non point tant de la recherche que de la connaissance de la sagesse<sup>14</sup>. Augustin peut donc valablement, à la fin du *De beata uita*, parler d’une “connaissance parfaite”, qui est la vie heureuse :

“Illa est igitur plena satiety animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conecntaris summo modo”<sup>15</sup>(*beat. uit.* 4, 35).

---

*L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin, Genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391* (Coll. Ét. augustiniennes, sér. Antiquité 27), Paris, 1966, p. 144.

8. Cf. *AVG.*, *c. acad.* 1, 3, 9 : “At hoc ipsum est beatum hominis, ait ille (Licentius), perfecte quaerere ueritatem” ; 1, 4, 12 : “Quamobrem si et mea (Licentii) descriptio uera est et secundum eam non errat ille qui perfecte quaerit; quamuis non inueniat ueritatem, beatusque est ob eam rem, quod secundum rationem uiuit, tua (Trygetii) uero definitio frustrata est” ; 1, 5, 14 : “sapiens igitur erit ille, qui perfecte quaesierit ueritatem, etiamsi ad eam nondum peruenerit”.

9. Cf. *ibid.* 1, 9, 24 : “Quo te laqueo cum expedisses cautius quam putabam et perfectum hominem esse diceres inquisitorem diligentissimum ueritatis...”. Le néo-académisme est perçu par Augustin comme un platonisme qui ne s’avoue pas (cf. *c. acad.* 3, 17, 38).

10. C’est l’argument “probabiliste” selon la terminologie de M.A. SMALBRUGGE, «L’argumentation probabiliste d’Augustin dans le “Contra Academicos”», *RÉAug.* 32, 1986, p. 41-55.

11. Cf. J.A. MOURANT, «Augustine and the Academics», *Rech Aug* 4, 1966, p. 95 particulièrement.

12. Cf. *c. acad.* 3, 3, 5 : “Nam cum inter me et Academicos hoc interesse dixissem, quod illis probabile uisum est ueritatem non posse comprehendere, mihi autem nondum quidem a me inuentam, inueniri tamen posse a sapiente uideatur, nunc cum mea interrogatione urgereris, utrum sapiens nesciat sapientiam, ‘uidetur sibi scire’ dixisti”. Le “probable” est le vraisemblable qu’Augustin dans *c. acad.* 3, 17, 37 attribue à Platon, selon Th. FUHRER, «Der Begriff *ueri simile* bei Cicero und Augustin», *Mus Helv* 50, 1993, p. 114-124 particulièrement.

13. Cf. *ibid.* 2, 3, 9 : “Nam mihi uel potius illi credite qui ait *Quaerite et inuenietis* nec cognitionem desperandam esse”.

14. Comme il ressort de la passe d’armes entre les deux disciples d’Augustin dans *c. acad.* 1, 3, 9 : “(Licentius) Perfectum enim quaerimus, sed tamen hominem - Et Trygetius : Non igitur potest beatus esse homo. Quomodo enim cum id quod magnopere concupiscit adsequi nesciat ? Potest autem homo beate uiuere, si quidem potest secundum eam partem animi uiuere quam dominari in homine fas est. Potest igitur uerum inuenire”.

15. Trad. fr. : “Donc pour les âmes, ce qui fait leur rassasiement complet, c’est-à-dire la vie heureuse, c’est la connaissance parfaite et religieuse de celui par qui on est introduit dans la vérité, de la vérité dont on jouit, de ce grâce à quoi on est uni à la mesure suprême”.

Même si le contenu de cette connaissance a des affinités avec la Trinité chrétienne<sup>16</sup>, affinités qui n'échappent pas à Monique, la "perfection" du savoir comme définition de la vie heureuse, fait référence à un eudémonisme antique, dont le fondement est la contemplation de la vérité et dont est imprégné le dernier livre du *De finibus* de Cicéron.

La perfection ou le stade ultime de la nature<sup>17</sup> sont, en effet, des repères fondamentaux de l'éthique antiochienne de Pison, qui, dans ce livre, expose la pensée de Cicéron<sup>18</sup>. En 5, 24, 69, les hommes qui ne sont pas *perfecti* sont représentés tentés par la gloire apparente de la valeur de beauté; alors que, pour avoir vu celle-ci en elle-même à l'état parfait, de quelle joie sommes-nous remplis !<sup>19</sup>. L'antithèse entre l'apparence de gloire et la contemplation de la réalité de l'honneur, dans la jouissance de "ses attraits propres", est un des thèmes du *Songe de Scipion*<sup>20</sup>, où R. Harder a décelé une empreinte platonicienne<sup>21</sup>. A preuve *a contrario* la connexion, que Cicéron a observée dans le *Phèdre* de Platon, en le citant en *De officiis* 1, 6, 15, entre la connaissance de la valeur de beauté en elle-même et la béatitude<sup>22</sup>. Les termes de cette équation seront repris dans le *De ordine* d'Augustin, lorsque ce dernier évoquera le désir qui porte la raison vers la beauté des choses divines en elles-mêmes, beauté qu'elle veut contempler pour son plus grand bonheur "seule et simple"<sup>23</sup>. Tel est précisément l'office qu'accomplit la "connaissance parfaite et

16. Cf. notre *Note complémentaire* 19 dans *BA* 4/1, p. 151-152.

17. La notion se trouve dans *fin.* 5, 15, 43 : "In pueris uirtutum quasi scintillas uidemus, e quibus accendi philosophi ratio debet, ut eam quasi deum ducentem subsequens ad naturae perueniat extremum".

18. Augustin s'en inspire dans *c. acad.* 1, 8, 23 ; cf. J. DOIGNON, «Du bonheur humain à la béatitude divine», *Charisteria Augustiniana* 2, Madrid, 1994, p. 134-135, et *De ordine*, *BA* 4/3, *NC* 21.

19. Cf. *Cl.*, *fin.* 5, 24, 69 : "Non perfecti autem homines et tamen ingeniis excellentibus praediti excitantur saepe gloria, quae habet speciem honestatis et similitudinem. Quodsi ipsam honestatem undique perfectam atque absolutam, rem unam praeclarissimam omnium maximeque laudandam penitus uiderent, quoniam gaudio completerentur !".

20. Cf. *Cl.*, *rep.* 6, 23, 25 : "Quocirca si reditum in hunc locum desperaueris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus uiris, quanti tandem est ista hominum gloria quae pertinere uix ad unius anni partem exiguam potest ? Igitur alte spectare si uoles atque hanc sedem et aeternam domum contueri ....., suis te oportet inlecebris ipsa uirtus trahat ad uerum decus".

21. Cf. R. HARDER, «Über Somnium Scipionis», *Kleine Schriften*, München 1960, p. 190-191, qui rapproche l'exaltation de la *uirtus* dans l'extrait du *Songe de Scipion* cité n. 20 de l'éloge de la "vertu" que fait Cicéron dans une lettre *ad Quintum fratrem* 1, 1, 29, en le plaçant sous l'égide de Platon.

22. "Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem uides 'quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato (cf. *Phèdre* 250 d), excitaret sapientiae'".

23. Cf. *AVG.*, *ord.* 2, 14, 39 : "Hinc se illa ratio ad ipsarum diuinarum rerum beatissimam contemplationem rapere uoluit... Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri". Dans l'apologue de Philocalie et de Philosophie (*c. acad.* 2, 2, 6), la "vraie beauté" est distinguée de l'"ombre portée" de la beauté caractéristique de

religieuse” célébrée comme fondement de la vie heureuse à la fin du *De beata uita*.

Entraînée par Augustin, Monique conclut elle aussi à l’assimilation de la vie heureuse et de la vie parfaite, mais, à l’exemple d’Ambroise, qui, dans son *De officiis*<sup>24</sup>, relie la notion stoïcienne, recueillie chez Cicéron, de devoir “parfait”<sup>25</sup> au commandement évangélique de la perfection en *Matth.* 19, 17-19<sup>26</sup>, elle conçoit, également dans une optique stoïcienne<sup>27</sup>, la perfection comme l’“aboutissement” de vertus, auxquelles elle donne une expression chrétienne. Aussi bien c’est sous un aspect moral que s’affirme, de l’aveu même d’Augustin dans le *De ordine*, la vocation de sa mère à la philosophie<sup>28</sup>.

Il résulte de ce qui précède que la couleur antique de l’exaltation de la vie heureuse comme perfection n’est pas uniformément répandue dans la conclusion du *De beata uita*. Le style d’Augustin la reflète d’une manière plus intellectuelle<sup>29</sup> sous l’influence du platonisme latin de Cicéron. Monique

---

Philocalie : cf. J. DOIGNON, «L’apologue de Philocalie et de Philosophie chez saint Augustin (c. Acad. 2, 3, 7)», *RÉAug* 30, 1984, p. 105.

24. La composition du *De officiis* d’Ambroise s’est étalée vraisemblablement sur plusieurs années, mais des morceaux ont pu être connus dès 386 cf. M. TESTARD, Intr. à SAINT AMBROISE, *Les Devoirs*, 1, Paris, 1984, p. 22 ; 44-48.

25. Cf. CIC., *off.* 1, 3, 8 : “Atque etiam alia diuisio est officii. Nam et medium quoddam officium dicitur et perfectum”. Perfectum officium rectum, opinor, uocemus, quoniam Graeci κατόρθωμα, hoc autem commune officium <καθήκον> uocant”.

26. Cf. AMBR., *off.* 1, 11, 36-37 : “Officium autem omne aut medium aut perfectum est, quod aequae Scripturarum probare possumus. Habemus etenim in euangelio dixisse Dominum : *Si uis in uitam aeternam uenire, serua mandata... Si uis perfectus esse, uade, uende omnia bona tua et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo et ueni, sequere me*”. Sur ce remaniement chrétien de la “perfection” stoïcienne voir O. HILTBRUNNER, «Die Schrift “De officiis ministrorum” des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild», *Gymnasium* 71, 1964, p. 185, et M. BECKER, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius : De officiis* (Chrësis 4), Basel, 1994, p. 234-235.

27. Celle qu’on trouve dans cette définition de la “vertu” chez CIC. *leg.* 1, 8, 25 : “Est autem uirtus nihil aliud nisi *perfecta* et ad summum *perducta* natura”. Les mots en italique figurent dans la conclusion de Monique : “...uita *perfecta* est, ad quam nos festinantes posse *perduci*”.

28. Cf. AVG., *ord.* 1, 11, 32 : “Nunc uero cum eam (sapientiam) multo plus quam meipsum diligas, et nouerim quantum me diligas, cumque in ea tantum profeceris; ut iam nec cuiusuis incommodi fortuiti nec ipsius mortis, quod uiris doctissimis difficillimum est, horrore terrearis, quam summam philosophiae arcem omnes esse confitentur, egone me non libenter tibi etiam discipulum dabo ?”. Sur les notes stoïciennes du “progrès” moral accompli par Monique cf. notre édition du *De ordine*, *Note complémentaire* 13.

29. “La vie heureuse est celle qui est conforme à la raison”, dit Augustin dans c. *acad.* 1, 9, 24.

demeure dans un registre plus traditionnel, où christianisme et stoïcisme se conjoignent<sup>30</sup>.

Jean DOIGNON  
120 avenue Félix Faure  
75015 PARIS

RÉSUMÉ : A la fin du *De beata uita*, la définition de la vie heureuse comme “vie parfaite” fait écho, dans la bouche de Monique, à l’assimilation qu’établit Augustin de la “vie heureuse” avec la “connaissance parfaite de Dieu”. Mais les deux points de vue ne baignent pas dans le même climat philosophique. Augustin s’exprime en termes platoniciens, Monique reste attachée à une axiomatique stoïcienne.

SUMMARY : At the end of *De beata uita*, the definition of happy life as “perfect life” echoes, in Monique’s mouth, the assimilation established by Augustine between “happy life” and “perfect knowledge of God”. But those two points of view are not in the same philosophical context. Augustine expresses with platonic words, when Monique remains attached to a stoic axiomatic.

---

30. Cette alternance, dans le *De beata uita*, de deux “définitions de la béatitude”, l’une platonicienne, l’autre stoïcienne a été entrevue par R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse, Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne* (Coll. Ét. augustiniennes, sér. Antiquité 14), Paris 1962, p. 196.