

## Le statut de l'histoire de la philosophie selon la *Lettre* 118 d'Augustin à Dioscore

Augustin «historien de la philosophie»: l'appellation serait pour le moins paradoxale; il est à l'évidence impossible de trouver chez Augustin une pratique analogue à celle de l'histoire de la philosophie, telle que nous la concevons aujourd'hui. Pourtant, comme tout philosophe, Augustin est nécessairement confronté au problème que constitue l'existence de philosophies antérieures: la prétention d'une philosophie à l'universalité rencontre nécessairement la prétention des autres philosophies à une semblable universalité; elle ne peut donc établir sa propre légitimité, sans se situer par rapport aux philosophies qui l'ont précédée, c'est-à-dire sans reprendre dans une nouvelle totalité le passé de la philosophie.

En m'interrogeant sur le statut de l'histoire de la philosophie dans l'optique augustinienne, je n'entends donc nullement revenir sur le problème souvent débattu de la dépendance d'Augustin à l'égard de telle ou telle philosophie; je cherche plutôt à déterminer comment Augustin a lui-même pensé son rapport à l'histoire de la philosophie. Cette question comporte deux aspects: il s'agit, d'une part, de se demander comment il conçoit la lecture et la connaissance des philosophies antérieures; il faut, d'autre part, s'interroger sur la manière dont il pense l'histoire de la philosophie comme un ensemble qui a sens.

Dans un débat récent qui a opposé P. Aubenque à J. Brunschwig sur la question suivante: «l'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique?», P. Aubenque a montré qu'il faut parler d'une «histoire philosophique de la philosophie»<sup>1</sup>: ce n'est pas là «un paradoxe», mais «une nécessité d'essence». Certes l'histoire se veut une science: ce qui suppose, semble-t-il, de la part de l'historien «la neutralité axiologique», autrement dit «une indifférence au moins méthodologique à l'égard de la valeur de ce dont il parle». Mais une telle proposition s'applique difficilement à l'histoire de la philosophie: non seulement, en fait, mais aussi en droit. En effet, «dans le cas de la

---

1. Cf. *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, textes réunis par B. Cassin, Paris, Seuil, 1992, p. 36.

philosophie, la difficulté d'appliquer la règle habituelle est de fond et tient à la nature même de la philosophie, dont elle constitue d'ailleurs réciproquement l'un des révélateurs, et non des moindres»<sup>2</sup>. Dans l'Architectonique de la raison pure, Kant a montré, à partir de la distinction entre la connaissance rationnelle (*cognitio ex principiis*) et la connaissance historique (*cognitio ex datis*), qu'il ne saurait y avoir coïncidence, dans le cas de la philosophie, entre la connaissance historique d'un donné rationnel, c'est-à-dire d'un système philosophique comme celui de Wolff, par exemple, et la reprise rationnelle de ce donné: repenser Wolff, c'est en faire la critique, c'est-à-dire s'interroger sur la valeur rationnelle de ses principes et, par le fait même, envisager leur éventuelle remise en question comme donné. Kant peut donc conclure qu'«on ne peut apprendre aucune philosophie (...); on ne peut qu'apprendre à philosopher»<sup>3</sup>. Reprenant cette analyse kantienne, P. Aubenque en déduit qu'à la limite, l'histoire de la philosophie est une *contradictio ex adjecto*: car, «ou l'historien respecte la facticité des "philosophies" qu'il étudie, mais alors, réduites au rang de donné factuel, ces "philosophies" (...) ne sont plus la philosophie, qui est et demeure l'acte de philosopher; ou bien l'historien respecte la prétention à "philosopher" des doctrines qu'il étudie: il entre dans leurs raisons, il s'en fait alors inévitablement le juge et le censeur et devient ainsi un philosophe à part entière qui, avec sa propre raison et à ses risques et périls, accepte comme vrai ou rejette comme faux ce qu'il voulait seulement transmettre». Il en résulte que l'histoire de la philosophie, si elle entend «reconnaître le philosophe derrière les philosophies», ne peut être qu'un «acte philosophique»<sup>4</sup>. C'est précisément cet *acte philosophique* d'Augustin, lorsqu'il se rapporte à l'histoire de la philosophie que je voudrais cerner.

Un texte très riche et jusqu'ici peu étudié<sup>5</sup> m'a paru un bon point de départ: la *Lettre 118* à Dioscore. Les questions que le jeune Dioscore<sup>6</sup> adresse à

2. *Ibid.*, p. 20.

3. *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, p. 560-561.

4. Cf. *Nos Grecs et leurs modernes*, p. 20-23. Dans son *Histoire de l'histoire de la philosophie (I. En Occident, des origines jusqu'à Condillac*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984, p. 73-110), M. GUÉROULT a montré comment les Pères de l'Église ont été les premiers à s'interroger, en raison de leur foi, sur la valeur de la tradition philosophique considérée dans son ensemble. Une telle interrogation, qui représente «un premier effort pour déterminer la valeur et les droits respectifs d'une pensée actuelle et libre à l'égard de la philosophie passée» (p. 75), est à l'évidence décisive pour établir la légitimité de l'histoire de la philosophie comme discipline intéressant la philosophie.

5. Il existe une seule étude d'ensemble, en néerlandais, celle de J. H. KOOPMANS, *Augustinus' Briefwisseling met Dioscorus*, Amsterdam, 1949. La *Lettre 118* est évidemment à comparer aux autres textes dans lesquels Augustin pense son rapport à l'histoire de la philosophie: en particulier, du *Contra Academicos*, du *De uera religione*, du livre VII des *Confessions* ou du livre VIII du *De ciuitate Dei*. Nous esquisserons tel ou tel de ces rapprochements. L'intérêt de la *Lettre 118* est de présenter une vision globale de l'histoire des positions philosophiques, alors qu'Augustin se contente le plus souvent d'explicitier son rapport aux Platoniciens.

6. Sur Dioscore, voir *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, 1982, «Dioscorus 2», p. 279-280; A. WANKENNE, «A propos de Dioscorus correspondant de saint Augustin

Augustin relèvent en effet de l'histoire de la philosophie. Nous n'en avons pas le texte, mais la réponse d'Augustin permet, du moins, d'en déterminer la teneur : Dioscore l'interroge sur l'interprétation de certains textes de Cicéron<sup>7</sup>. Augustin choisit de répondre aux questions qui portent sur le livre I du *De natura deorum*. L'intérêt de la *Lettre* 118 est qu'Augustin ne se contente pas d'expliquer à son correspondant les passages difficiles de Cicéron : il y réfléchit, de façon plus générale et plus fondamentale, sur la place qu'il faut donner ou non à la connaissance des auteurs philosophiques et cela le conduit à proposer une vision d'ensemble, très schématique, il est vrai, de l'histoire de la philosophie ; celle-ci s'avère en effet nécessaire pour convaincre Dioscore qu'il est vain de chercher à connaître pour elles-mêmes les pensées d'Anaximène, d'Anaxagore ou de tout autre philosophe.

L'étude de la *Lettre* 118 nous permettra, dans un premier temps, de préciser, sur un ou deux exemples, la manière dont Augustin lit le *De natura deorum* et d'analyser sa présentation de l'histoire de la philosophie. Nous pourrions nous interroger alors sur ce qui fonde une telle manière de lire les philosophes et de présenter l'histoire de la philosophie : ce qui nous conduira à préciser quelle est, pour Augustin, la finalité de toute lecture et quel sens il donne à l'histoire de la philosophie dans son lien avec l'histoire du salut. Ces deux questions s'avèrent en fait indissociables, car il y a une correspondance entre l'itinéraire personnel et l'histoire de l'humanité.

## I. – PRÉSENTATION DE LA LETTRE 118

A : La lecture du livre I du *De natura deorum* (§ 23-31)

Augustin ne répond aux questions de Dioscore que dans la dernière partie de la *Lettre* 118 et encore le fait-il partiellement et comme à regret : comme s'il n'entreprenait l'explication de Cicéron qu'à titre de concession à l'égard de son interlocuteur. Il faudra nous interroger sur les raisons de sa réticence à faire un travail que nous qualifierions aujourd'hui comme un travail d'historien de la philosophie. Mais il importe au préalable d'analyser et de caractériser son interprétation du *De natura deorum*.

Les questions de Dioscore concernent le livre I dans lequel Cicéron expose et réfute la théorie épicurienne des dieux : l'épicurien C. Velléius, après avoir critiqué les thèses platonicienne et stoïcienne, passe en revue les autres philosophes, en commençant par les plus anciens, pour les critiquer<sup>8</sup> ; puis il

(*Epist.* CXVII-CXVIII)», *Revue Bénédictine*, 84, 1974, p. 167-176 ; J. H. KOOPMANS, *Augustinus' Briefwisseling met Dioscorus*, p. 9-12.

7. *Epist.* 118, 5, 34, *CSEL* 34, p. 697-698 : Augustin laisse de côté les questions relatives à l'*Orator* et au *De oratore*.

8. Cf. *De natura deorum*, (ed. A.S. PEASE, Cambridge, 1955), I, 8, 18 -16, 42.

fait, avec éloge, l'exposé de la conception d'Épicure<sup>9</sup>; C. Aurélius Cotta, un philosophe de la Nouvelle Académie, lui répond par une critique sévère de la théologie épicurienne, dans laquelle il note au passage la dépendance d'Épicure à l'égard de Démocrite<sup>10</sup>. Si on en juge par le début du § 23 de la *Lettre* 118, il semble que Dioscore ait interrogé Augustin sur les opinions d'Anaximène, d'Anaxagore, de Pythagore et de Démocrite<sup>11</sup>. Augustin lui répond en commentant ce que dit Cicéron d'Anaximène, d'Anaxagore, de Démocrite et en montrant comment la physique de Démocrite diffère de celle d'Épicure<sup>12</sup>. On note d'emblée qu'il ne tient nul compte du contexte dans lequel Cicéron mentionne ces divers auteurs; il ne fait donc aucune différence entre ce qui est dit par l'épicurien Velléius et l'Académicien Cotta; il attribue donc à Cicéron lui-même les critiques que Velléius adresse à Anaximène et à Anaxagore. Il en résulte une interprétation à première vue déconcertante de ces critiques!

Montrons-le sur l'un ou l'autre exemple. A Anaximène qui prétend que l'air est Dieu, Velléius objecte: «l'air n'ayant point de forme, comment pourrait-il être Dieu, puisque Dieu en doit avoir une, et même une très belle?»<sup>13</sup>. Augustin ne voit pas que l'objection est faite du point de vue des Épicuriens, pour lesquels les dieux ont une forme humaine<sup>14</sup>. Il propose alors deux hypothèses pour l'expliquer: soit Cicéron parle ici en Académicien<sup>15</sup> qui met en cause la cohérence interne de l'opinion d'Anaximène; soit il parle en toute vérité, en ayant en vue la beauté intelligible et immuable de la vérité<sup>16</sup>. De façon similaire, les critiques de Velléius à l'égard d'Anaxagore, qui entendent montrer, d'un point de vue matérialiste, l'impossibilité de «se former quelque notion d'un simple et pur esprit»<sup>17</sup>, sont à l'inverse interprétées par Augustin comme une manière pour Cicéron de réfuter «ses adversaires qui ne

---

9. *Ibid.*, I, 16, 43 - 20, 56.

10. *Ibid.*, I, 21, 57 - 44, 124.

11. Cf. *Epist.* 118, 4, 23, *CSEL* 34, p. 686: «...dum nos scire gaudemus, quid Anaximenes, quid Anaxagoras, quid Pythagoras, quid Democritus senserit, et cetera huius modi, ut docti eruditique uideamur ... ». Pourquoi le nom de Pythagore est-il ici mentionné et omis par la suite? Faut-il penser que Dioscore n'avait pas posé de question à propos de Pythagore ou qu'Augustin choisit de ne pas en parler?

12. Il se peut que Dioscore ait interrogé Augustin sur la différence des deux doctrines.

13. *De natura deorum*, I, 10, 26 (trad. D. Nisard, 1849): «Post Anaximenes aera deum statuit, eumque gigni esseque inmensum et infinitum et semper in motu; quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit, cum praesertim deum non modo aliqua sed pulcherrima specie deceat esse, aut non omne quod ortum sit mortalitas consequatur.»

14. *Ibid.*, I, 18, 46: «Nam a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam deorum ...».

15. Cf. *Epist.* 118, 4, 23, *CSEL* 34, p. 686: «...tanquam Academicus Anaximeni Cicero obiecerit...».

16. *Ibid.*, p. 686-687: «... sed etiam uerissime dixerit, quod deum pulcherrima specie deceat esse, quia nihil est pulchrius ipsa intelligibili atque incommutabili ueritate?»

17. *De natura deorum*, I, 11, 27: «... aperta simplexque mens nulla re adiuncta, quae sentire possit, fugere intelligentiae nostrae uim et notionem uidetur.»

concevaient rien que de corporel»<sup>18</sup>, en se situant à leur point de vue, c'est-à-dire en parlant selon la coutume des impressions corporelles<sup>19</sup>. Notant le *uidetur* de la phrase de Cicéron – «il me paraît que notre intelligence ne va point jusqu'à pouvoir se former quelque notion d'un simple et pur esprit»<sup>20</sup> –, Augustin conclut que Cicéron n'exprime pas son point de vue, mais celui des Épicuriens et des Stoïciens qui ne concevaient rien que de corporel et qu'il y a des esprits capables de comprendre qu'il existe «une sagesse et une vérité pure et simple»<sup>21</sup>.

On note, d'autre part, qu'Augustin n'hésite pas à introduire des thèses qui lui sont propres dans son commentaire du *De natura deorum*. Ainsi, à la thèse d'Anaximène qui affirme que l'air est engendré, il oppose la doctrine chrétienne de la génération du Verbe; ce qui lui permet d'ajouter des critiques supplémentaires : la génération de l'air, en effet, n'est nullement comparable à celle du Verbe; le terme «engendré» signifie ici seulement que l'air est «produit par quelque cause»; il en résulte que l'air ne peut pas être Dieu<sup>22</sup>; il y a en outre inconséquence à ne pas appeler Dieu ce qui l'engendre<sup>23</sup>. De même, il n'hésite pas à affirmer, contrairement au discours de Velléius, qu'Anaxagore peut avoir connu la vérité, quoi qu'il en soit des termes qu'il utilise<sup>24</sup>. Par exemple, lorsque Cicéron rapporte l'opinion d'Anaxagore selon laquelle «le système et l'arrangement de l'univers se doivent à la puissance et à la sagesse d'un esprit infini»<sup>25</sup>, Augustin explique en quel sens cette sagesse peut être dite avec raison «infinie», sans être pour autant «informe»: il faut entendre le terme «infini» comme caractérisant la puissance et non l'étendue

18. Cf. *Epist.* 118, 4, 24, *CSEL* 34, p. 687: «Cicero autem studio refellendi, quantum uidetur, propter aduersarios corporaliter sentientes negat infinito aliquid iungi potuisse...».

19. Cf. *Epist.* 118, 4, 25, *CSEL* 34, p. 688: «uide quem ad modum corporali consuetudine loquitur, quo modo solent uideri animalia, propter sensum grossum, ut opinor, eorum, contra quos disserit.»

20. *De natura deorum*, I, 11, 27, cité *supra*, n. 17.

21. Cf. *Epist.* 118, 4, 26, *CSEL* 34, p. 689: «et bene non ait 'fugit' sed 'fugere uidetur'; hoc enim illis uidetur neminem hoc posse intellegere et ideo nihil tale esse arbitrantur. Sed quorundam intelligentiam, quantum homini datum est, non fugit esse apertam simplicemque sapientiam atque ueritatem, quae nullius animantis sit propria...».

22. *Epist.* 118, 4, 23, *CSEL* 34, p. 687: «quod autem ait ille gigni aerem, quem tamen deum esse censebat, nullo modo mouet hunc uirum, qui intellegit, non sicut aer gignitur, id est aliqua causa, ut sit, efficitur, cum omnino deus non sit, ita genitum esse uerbum dei, deum apud deum, sed longe alio modo, quem nemo, nisi cui deus ipse inspirarit, intellegit.»

23. *Ibid.*: «illum autem etiam in ipsis corporibus desipere quis non uideat, cum aerem gigni dicat et deum uelit, eum autem, a quo aer gignitur, non enim a nullo gigni potest, non dicat deum?»

24. *Epist.* 118, 4, 24, *CSEL* 34, p. 687: «Item Anaxagoras siue quilibet si mentem dicit ipsam ueritatem atque sapientiam, quid mihi est de uerbo cum homine contendere?»

25. *De natura deorum*, I, 11, 26: «Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus omnium rerum discriptionem et modum mentis infinitae ui ac ratione dissignari et confici uoluit.»

corporelle<sup>26</sup>; une explication similaire est proposée, de façon plus développée, dans le livre XII de la *Cité de Dieu*<sup>27</sup>. Enfin, lorsqu'il critique la thèse épicurienne, Augustin ne se contente pas de reprendre les arguments de Cicéron et de montrer l'incohérence de la théorie épicurienne; il s'efforce en outre de suggérer l'existence de réalités incorporelles et intelligibles, telles que la sagesse ou la vérité qui font l'objet des discussions des Épicuriens eux-mêmes<sup>28</sup>: on sait l'importance qu'a eue, dans la conversion d'Augustin, la découverte du caractère intelligible de la vérité<sup>29</sup>.

Ces quelques remarques sur la lecture qu'Augustin fait du livre I du *De natura deorum* peuvent poser question: Augustin s'efforce certes de rendre compte précisément des affirmations cicéroniennes<sup>30</sup>, mais on s'étonne que son commentaire soit si peu fidèle au sens premier du discours de Velléius et qu'il n'hésite pas à mêler aux considérations de Cicéron des arguments qui lui sont propres. Comment comprendre un tel écart? S'agit-il d'une lecture erronée ou d'une interprétation qui s'écarte consciemment du sens obvie du texte? Une remarque ici s'impose: Augustin indique, à la fin de sa *Lettre*, qu'il a répondu à Dioscore, alors qu'il s'était un peu éloigné d'Hippone<sup>31</sup>; il précise, d'autre part, qu'il n'a pas à sa disposition, pour répondre, un seul exemplaire des œuvres de Cicéron et qu'il ne peut donc consulter le contexte des passages sur lesquels l'interroge Dioscore et saisir l'enchaînement de l'ensemble du discours<sup>32</sup>. Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, qu'Augustin n'ait pas saisi que les remarques de Cicéron à propos d'Anaximène et d'Anaxagore étaient en fait mises dans la bouche de Velléius et qu'il se soit efforcé de les comprendre d'une façon compatible avec les positions de Cicéron lui-même. Il n'en demeure pas moins qu'Augustin n'hésite pas à prendre un certain recul par rapport au texte de Cicéron et à juger par lui-même des questions abordées. Sa priorité n'est pas la fidélité à la pensée cicéronienne, mais la

26. *Epist.* 118, 4, 24, *CSEL* 34, p. 687: «manifestum est enim omnium rerum descriptionem et modum ab illa fieri eamque non incongrue dici infinitam non per spatia locorum sed per potentiam, quae cogitatione humana comprehendere non potest, neque quod informe aliquid sit ipsa sapientia».

27. XII, 18-19, *BA* 35, p. 208-217. Aux païens qui objectent que la science de Dieu ne peut embrasser l'infini, Augustin répond que «toute infinité est finie pour Dieu, d'une certaine manière ineffable, parce qu'elle n'est pas incompréhensible à sa science».

28. *Epist.* 118, 4, 27, *CSEL* 34, p. 691: «... quasi non multa ac prope innumerabilia cogitentur incorporaliter atque intelligibiliter ab eis, qui talia cogitare nouerunt, sicut ipsa sapientia et ueritas. Quam si isti non cogitant, miror, quo modo de illa utcumque disputent».

29. Cf. *Confessiones*, VII, 10, 16, *BA* 13, p. 614-619.

30. La lecture attentive de ces paragraphes de la *Lettre* 118 montre qu'Augustin a le souci d'expliquer, dans le détail, toutes les expressions de Cicéron.

31. *Epist.* 118, 5, 34, *CSEL* 34, p. 698: «haec autem omnia non facerem, nisi me post aegritudinem, in qua eram, cum homo tuus uenisset, aliquantum ab Hippone remouerem.»

32. *Epist.* 118, 2, 9, *CSEL* 34, p. 673: «...ubi tam insolita atque omnino peregrina sunt, ut, si uellem respondendi cura inspicere aliquid uolens uidere, quo modo ad sententiam, quae mihi exponenda esset, desuper ueniatur aut ab ea deinceps quae contexeretur oratio, codicem prorsus inuenire non possem.»

recherche de la vérité sur les problèmes philosophiques que soulève le texte, donc sur la nature et les attributs de Dieu : Dieu est-il une réalité corporelle ou incorporelle ? est-il fini ou infini ? est-il légitime, et en quel sens, de parler de génération à propos de Dieu ? etc.

B : La présentation des systèmes philosophiques et de l'histoire de l'Académie (§ 13-22)

Un très long développement précède, en fait, la réponse aux questions posées par Dioscore. Augustin commence en effet par reprocher à son correspondant le caractère inconvenant de sa demande et la vanité de sa recherche : la quête du bonheur, c'est-à-dire du *télos*, doit être prioritaire<sup>33</sup>. Il esquisse alors une comparaison entre les systèmes philosophiques et évoque brièvement quelques données de l'histoire de la philosophie, pour faire comprendre à son correspondant que, si les Platoniciens l'emportent sur les Épicuriens et les Stoïciens, ils doivent eux-mêmes s'incliner devant le nom chrétien auquel, seul, revient la victoire. C'est cette présentation de l'histoire de la philosophie<sup>34</sup> qu'il nous faut maintenant examiner.

Augustin procède à la comparaison des systèmes philosophiques, en examinant tour à tour les différentes parties de la philosophie : l'éthique, très longuement<sup>35</sup> ; la physique, très brièvement<sup>36</sup> au contraire – mais des éléments en sont déjà donnés à l'occasion de la présentation de l'éthique et la fin de la *Lettre* aborde à nouveau des questions de physique<sup>37</sup> – ; la logique<sup>38</sup> enfin. L'ordre d'exposition adopté en chaque cas, à l'exception du très bref paragraphe consacré à la physique, est le suivant : Augustin présente les thèses épicuriennes, puis stoïciennes, avant d'en venir aux Platoniciens.

L'exposé est déconcertant à plus d'un titre : on constate d'abord une simplification extrême des positions confrontées. Lorsqu'il évoque les thèses épicuriennes et stoïciennes, Augustin ne cite aucun nom et fait comme si chacun des systèmes était monolithique. A vrai dire, il va même, dans sa présentation de l'éthique, jusqu'à construire abstraitement deux modèles : ceux qui placent le Souverain Bien dans le corps, ceux qui le placent dans l'âme et il ne mentionne au terme de l'un et l'autre développements, Épicuriens, d'une part, Stoïciens, de l'autre, que comme les représentants les plus notables des modèles ainsi construits<sup>39</sup>. La présentation des Platoniciens est également surprenante : Au-

33. Cf. *Epist.* 118, 3, 13, *CSEL* 34, p. 677.

34. Cf. *Epist.* 118, 3, 13-22, *CSEL* 34, p. 677-686.

35. Cf. *Epist.* 118, 3, 13-17, *CSEL* 34, p. 677-682.

36. Cf. *Epist.* 118, 3, 18, *CSEL* 34, p. 682-683.

37. Cf. *Epist.* 118, 3, 15, *CSEL* 34, p. 679-680 et 4, 23-31, p. 686-695.

38. Cf. *Epist.* 118, 3, 19-20, *CSEL* 34, p. 683.

39. Cf. *Epist.* 118, 3, 13, *CSEL* 34, p. 678 : «quod a quolibet, ubi constituatur, non inuenitur nisi aut in corpore aut in animo aut in deo aut in duobus aliquibus horum aut certe in omnibus.» Le § 14 correspond à la première hypothèse et s'achève par ces mots : «inter quos *Epicurei* apud indoctam multitudinem excellentiore auctoritate uiguerunt» ; le § 15 correspond à

gustin entend montrer, comme dans le *Contra Academicos*<sup>40</sup>, que les Académiciens et les Platoniciens sont une seule et même école ; et cela, d'une part, en évoquant, de façon sommaire, la succession historique des chefs de l'Académie<sup>41</sup>, d'autre part, en soutenant la thèse du dogmatisme ésotérique de la Nouvelle Académie, qui est exposée ici sans autant de réserves que dans le *Contra Academicos*<sup>42</sup>. A l'aide d'une hypothèse reprise trois fois : «s'ils avaient dit ouvertement ...»<sup>43</sup>, Augustin fait apparaître la quasi-nécessité d'un enseignement secret des Platoniciens. Les jugements d'Augustin sur les différentes écoles sont péremptoires et sans appel : les thèses épicuriennes et stoïciennes sont purement et simplement qualifiées d'erreurs<sup>44</sup> ; les Platoniciens apparaissent, quant à eux, comme impuissants<sup>45</sup>. Enfin la manière dont Augustin présente les rapports des différentes écoles ressemble bien plus à une reconstruction logique qu'à un exposé historique : les «erreurs» des Épicuriens et des Stoïciens sont directement opposées ; les Platoniciens jugent le débat, de façon purement négative et sans succès<sup>46</sup> ; l'avènement du christianisme suffit à faire disparaître les erreurs épicuriennes et stoïciennes<sup>47</sup> ; les Platoniciens,

la seconde et se termine de façon similaire : «inter hos, qui ita sentiunt apud Graecos philosophos, et numero et disputandi subtilitate Stoici praeualuerunt...».

40. III, 17, 37 - 19, 42, BA 4, p. 186-199.

41. Cf. *Epist.* 118, 3, 16, CSEL 34, p. 681 : «idem quippe Academici qui Platonici, quod docet auditorum ipsa successio.»

42. Cf. *Epist.* 118, 3, 20, CSEL 34, p. 683 : «Cum ergo talia sentirent Platonici, quae neque docerent carni deditos homines neque tanta essent auctoritate apud populos, ut credenda persuaderent, donec ad eum habitum perduceretur animus, quo ista capiuntur, elegerunt occultare sententiam suam et contra eos disserere...». A comparer aux réserves du *Contra Academicos* (cf. *infra*, n. 116). On notera toutefois ici une réserve explicite dans le même paragraphe : «et eorum quidem consilium quale fuerit, quid adinet quaerere?»

43. Cf. *Epist.* 118, 3, 17, CSEL 34, p. 682 : «...si eis conarentur insinuare aliquam rem diuinam et supra omnia incommutabilem, quae nullo adtingeretur corporis sensu, sed sola mente intellexeretur, quae tamen etiam naturam ipsius mentis excederet...» ; 3, 18, p. 682 : «...si isti dicerent effectricem omnium naturarum esse incorpoream sapientiam...» ; 3, 19, p. 683 : «...si ab eis prompte diceretur non solum esse aliquid, quod neque tactu corporis neque olfactu uel gustatu neque his auribus aut oculis percipi possit (...), sed id solum uere esse atque id solum posse percipi, quia incommutabile et sempiternum est, percipi autem sola intelligentia ...».

44. Cf. *Epist.* 118, 3, 16-17, CSEL 34, p. 681 et 21, p. 684 : «Qua in re satis mihi uidetur esse demonstratum errores gentium siue de moribus siue de natura rerum siue de ratione inuestigandae ueritatis, qui quamuis essent multi atque multiplices, in his tamen maxime duabus sectis eminebant (...) durasse tamen usque in tempora Christiana.»

45. Cf. *Epist.* 118, 3, 20, CSEL 34, p. 683, cité *supra*, n. 42.

46. Cf. *Epist.* 118, 3, 16, CSEL 34, p. 681 : «reperies Epicureos et Stoicos inter se acerrime dimicantes, eorum uero litem conantes diiudicare Platonicos occultantes sententiam ueritatis et illorum uanam in falsitate fiduciam conuincentes et redarguentes» ; 3, 21, p. 684.

47. Cf. *Epist.* 118, 3, 21, CSEL 34, p. 684 : «Quos iam certe nostra aetate sic obmutuisse conspicimus, ut uix iam in scholis rhetorum commemoretur tantum, quae fuerint illorum sententiae, certamina tamen etiam de loquacissimis Graecorum gymnasiis eradicata atque compressa sint...».



pour leur part, sont invités à changer «peu de choses» pour devenir chrétiens<sup>48</sup>. En bref, tout est schématisé de manière à rendre évident le triomphe de la vérité, c'est-à-dire du christianisme.

Une telle présentation paraît aujourd'hui ou naïve ou scandaleuse. Il ne faudrait pourtant pas trop vite sous-estimer les connaissances philosophiques d'Augustin: la fin de la lettre montre qu'il est tout à fait capable d'expliquer la différence entre la position d'Épicure et celle de Démocrite; A. Solignac<sup>49</sup> a montré, d'autre part, la solidité des informations doxographiques d'Augustin dans le livre VIII de la *Cité de Dieu*<sup>50</sup>, par exemple. Certes, Augustin a manqué d'interlocuteurs compétents qui l'auraient comme contraint à affiner ses exposés: la *Lettre* 118 mentionne l'ignorance générale des lettrés de Carthage sur les questions de Dioscore<sup>51</sup>. Dans un tel contexte, Augustin pouvait à bon droit juger nécessaire de simplifier – abusivement, à notre goût – la présentation des doctrines philosophiques. Augustin, néanmoins, est tout à fait conscient de reconstruire à sa manière l'histoire de la philosophie. Il y a alors à s'interroger sur les enjeux philosophiques d'une telle reconstruction, à défaut de pouvoir en admettre la légitimité historique.

## II – LE JUGEMENT D'AUGUSTIN SUR LA LECTURE DES AUTEURS PHILOSOPHIQUES

Nous avons constaté la réticence d'Augustin à expliquer à Dioscore le *De natura deorum*; nous avons constaté également que sa lecture est au moins partiellement erronée, puisqu'il interprète les extraits du discours de Velléius comme une réfutation du matérialisme, alors que l'intention de Velléius est opposée; nous avons noté enfin qu'Augustin n'hésite pas à introduire des considérations totalement étrangères à la perspective de Cicéron. Comment comprendre et juger un tel rapport au texte de Cicéron? Si l'on veut saisir le point de vue augustinien, il importe de s'interroger sur ce qu'est, pour lui, une bonne lecture et de déterminer, à partir de là, ce qui fait l'utilité ou l'inutilité de la lecture des philosophes.

---

48. Cf. *Epist.* 118, 3, 21, *CSEL* 34, p. 685: «ex quo intellegitur ipsos quoque Platonicae gentis philosophos paucis mutatis, quae Christiana inprobat disciplina, inuictissimo uni regi Christo pias ceruices oportere submittere et intellegere uerbum dei homine indutum, qui iussit et creditum est, quod illi uel proferre metuebant.»

49. «Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin», *Recherches Augustiniennes* 1, 1958, p. 113-148; on retiendra son jugement final: «une chose paraît certaine. C'est que les connaissances d'Augustin en matière d'histoire de la philosophie sont de première qualité et peuvent s'autoriser des meilleurs documents.»

50. VIII, 2, *BA* 34, p. 232-237, commenté par A. SOLIGNAC, «Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin», *Recherches Augustiniennes*, 1, 1958, p. 138-147.

51. 2, 9, *CSEL* 34, p. 673: «in Africa usque adeo de his interrogatorem pateris neminem, ut nec te ipsum quis patriatur inuenias eaque inopia episcopis exponenda ea mittere cogaris...».

A : La théorie augustinienne de la lecture

Le *De utilitate credendi*<sup>52</sup> fournit des éléments précis pour répondre à la première question. Augustin s'y interroge, en effet, sur les formes d'erreur du lecteur et sur leur gravité respective. Il distingue trois formes d'erreur : juger vrai ce qui est faux, quand ce n'est pas la pensée de l'auteur ; juger vrai ce qui est faux, mais en ne faisant que reprendre la pensée de l'auteur ; saisir dans l'œuvre de l'auteur une vérité à laquelle lui-même n'a pas pensé. Le premier cas correspond à une lecture doublement erronée, puisqu'il n'y a ni conscience de la visée du texte, ni critique du contenu du texte. Le second cas est, pour Augustin, à peine plus satisfaisant : «à quoi sert d'être sûr de la pensée de l'auteur, si on se laisse avec lui entraîner dans l'erreur ?»<sup>53</sup>. Autrement dit, la fidélité au texte ne saurait pour autant dispenser d'un recul critique. Le troisième cas, par contre, est qualifié par Augustin d'une erreur «souvent tout à fait digne de l'homme»<sup>54</sup> : cette lecture, certes, est infidèle à l'intention de l'auteur, mais elle saisit le vrai, alors même que cela a échappé à l'auteur. L'analogie qu'Augustin utilise pour en faire saisir la valeur est éclairante : interpréter en bonne part les propos d'un ami, alors qu'ils paraissent condamnables, revient dans le doute à sauver sa proposition, afin de pouvoir continuer à l'aimer et même afin de pouvoir l'en aimer davantage : il n'y a ainsi nulle atteinte à la charité. De même, interpréter en bonne part, c'est-à-dire selon la vérité, ce que l'auteur a pu écrire lui-même en se trompant sauve, pourrait-on dire, et le lecteur et le texte : le lecteur, parce qu'ainsi l'erreur de l'auteur ne lui fait pas de mal ; le texte, parce qu'ainsi interprété, il devient occasion de saisir la vérité.

La lecture qu'Augustin fait des propos de Velléius dans la *Lettre* 118 relève à l'évidence de la troisième forme d'erreur : elle n'a donc nulle gravité dans la perspective augustinienne, et cela, d'autant plus qu'Augustin constate le décalage presque inévitable entre ce qui est écrit et ce qui est compris, lorsqu'il s'agit d'un texte obscur<sup>55</sup>. Loin de regretter que l'auteur ne puisse s'expliquer lui-même sur les ambiguïtés de son texte, il note que, même présent, l'auteur pourrait dissimuler sa pensée ; il va même jusqu'à dire que la connaissance de ce que fut l'auteur n'apporte pas grand chose<sup>56</sup> ! On ne peut dire plus clairement l'autonomie du texte par rapport à son auteur : autonomie qu'avait déjà

52. 4, 10 - 5, 11, BA 8, p. 228-235.

53. 4, 10, BA 8, p. 230-231 : «Quid enim huic prodest de auctoris sententia certum esse, quando sibi eum non per quem non erraret, sed cum quo erraret, elegerit ?»

54. 4, 10, BA 8, p. 230-231 : «Hic error non modo humanus est, sed saepe etiam homine dignissimus.»

55. *De utilitate credendi*, 5, 11, BA 8, p. 234-235 : «Cum autem et hoc sentimus quod ille quem legimus, et id est vitae bene agenda accommodatissimum, cumulatissime sese habet ueritas, nec aliunde aperitur falsitatis locus. Quod genus cum de rebus obscurissimis lectio est, rarissimum omnino est ; neque id, mea sententia, liquido sciri, sed tantummodo credi potest.»

56. *Ibid.* : «...cum etiam si praesens interrogaretur, multa esse possent quae, si malus non esset, officiosissime absconderet ? Illud autem nihil ad rem cognoscendam ualere arbitror, qualis fuerit ille qui scripsit.»

soulignée Platon dans le *Phèdre*, mais en la déplorant comme une faiblesse de l'écriture<sup>57</sup>. Augustin, par contre, ne la regrette nullement, car ce qui importe, ce n'est pas ce qu'a pensé l'auteur, mais la vérité. Une telle conception relativise nécessairement le souci d'une lecture conforme à l'intention de l'auteur ; la lecture féconde n'est pas nécessairement la lecture matériellement exacte, si l'auteur s'est trompé. Dans ces conditions, il n'y aura nulle mauvaise foi à reprendre en un sens autre que le sens immédiatement visé par l'auteur ce qu'il a écrit : voir, par exemple, dans le discours aux dieux du *Timée* une confirmation de la valeur de la résurrection<sup>58</sup> ne sera pas trahir Platon, mais le «sauver». Il importerait, me semble-t-il, d'être plus conscient de cette théorie augustiniennne de la lecture, lorsqu'on juge l'utilisation qu'il fait de tel ou tel auteur.

On trouve explicitement confirmation de cette conception de la lecture dans la *Lettre* 118. Augustin y relativise très fortement la connaissance de ce que tel ou tel auteur philosophique a pensé : «c'est une science que l'on pourrait dire très ignorante que de trouver sa joie à savoir ce qu'ont pensé Anaximène, Anaxagore, Pythagore ou Démocrite et d'autres choses semblables»<sup>59</sup>. La valeur d'une pensée ne dépend pas des qualités ou de la célébrité de son auteur : «la vérité», écrit encore Augustin, «ne doit pas m'être chère parce qu'Anaxagore ne l'a point ignorée, mais parce qu'elle est la vérité, quand bien même aucun philosophe ne l'aurait connue»<sup>60</sup>. Augustin ne se contente pas d'énoncer une telle prise de position ; il la met en œuvre dans sa lettre en relativisant à tout moment le nom de l'auteur qui a pu soutenir telle ou telle opinion ; ainsi dit-il à propos d'Anaximène : «le philosophe, quel qu'il soit, qui a pensé de l'air infini qu'il était Dieu même...»<sup>61</sup> ou encore à propos d'Anaxagore : «si

57. 275d - 277a.

58. Cf. *De ciuitate Dei* XIII, 16, 1-2, BA 35, p. 288-293, qui cite Platon d'après la traduction de Cicéron, *Timée*, XI, 40 ; XXII, 26, BA 37, p. 680-681 : «Qui enim dicit : "Vos quidem inmortales esse non potestis, sed mea uoluntate inmortales eritis" quid aliud dicit quam "id quod fieri non potest me faciente tamen eritis" ? Ille igitur carnem incorruptibilem, inmortalem, spiritalem resuscitabit, qui iuxta Platonem id quod impossibile est, se facturum esse promisit.»

59. Cf. *Epist.* 118, 4, 23, CSEL 34, p. 686 : «...quaedam, ut ita dicam, inperitissima scientia, dum nos scire gaudemus, quid Anaximenes, quid Anaxagoras, quid Pythagoras, quid Democritus senserit, et cetera huius modi...».

60. Cf. *Epist.* 118, 4, 26, CSEL 34, p. 690 : «non enim mihi propterea ueritas cara esse debet, quia non latuit Anaxagoram, sed quia ueritas est, etiam si nullus eam cognouisset illorum.» Ce que M. GUÉROULT commente ainsi dans son *Histoire de l'histoire de la philosophie* (I, p. 102-103) : «Par là saint Augustin ne répudie pas seulement la fausse érudition, mais les efforts de tous ceux qui voudraient, semble-t-il, cautionner ce qu'ils estiment être le vrai en lui-même par son accord avec la tradition historico-philosophique. On trouve ici la réaction instinctive de tout penseur original, qui, se référant à la pensée autonome, fait nécessairement table rase de toutes les opinions que l'histoire n'apporte, de façon extrinsèque, que comme des faits. Ces faits sont sans force et sans valeur devant ce qui est établi intrinsèquement en droit...».

61. Cf. *Epist.* 118, 4, 23, CSEL 34, p. 686 : «... nequaquam eum mouebit, quod de infinito aere sensit, quicumque sensit, quod ipse esset deus.»

Anaxagore, ou tout autre, dit que la vérité même et la sagesse ne sont autre chose que l'intelligence...»<sup>62</sup>. On comprend alors la réticence d'Augustin face à la demande de Dioscore : autant il se dit prêt à considérer «les choses en elles-mêmes», autant il se refuse à les «considérer comme tirées des livres de Cicéron»<sup>63</sup>. De façon similaire, il note, dans le *De magistro*, que ce serait pure sottise d'aller à l'école «pour apprendre ce que le maître pense»<sup>64</sup> : seule, la vérité mérite d'être cherchée et apprise.

## B : L'utilité des lectures philosophiques

S'il en est ainsi, à quoi bon lire les philosophes ? Les réactions d'Augustin, dans la *Lettre* 118, pourraient faire penser qu'il s'agit d'une curiosité vaine. Pourtant le récit d'Augustin, dans les *Confessions*, manifeste le rôle important des lectures philosophiques dans sa propre conversion : que l'on songe, par exemple, à la lecture de l'*Hortensius* ou à celle des *libri Platoniorum*. La première l'a «enflammé de l'amour de la Sagesse»<sup>65</sup>, la seconde l'a «averti de rentrer en lui-même» pour y découvrir la présence de la Vérité immuable au-dessus de son esprit changeant<sup>66</sup>.

Le *De utilitate credendi* nous donne là encore une clé, en précisant qu'un livre peut être écrit utilement ou non, tout comme il peut être lu utilement ou non<sup>67</sup>, l'idéal étant bien entendu qu'il ait été écrit utilement et qu'il soit lu utilement. Mais comment définir le concept d'*utilitas* ? La question 30 du *De diuersis quaestionibus LXXXIII* caractérise l'*utilitas* comme un *bene uti*, c'est-à-dire comme un usage conforme à l'ordre ; mal utiliser, en effet, ce n'est pas

62. Cf. *Epist.* 118, 4, 24, *CSEL* 34, p. 687 : «Item Anaxagoras siue quilibet si mentem dicit ipsam ueritatem atque sapientiam, quid mihi est de uerbo cum homine contendere ?»

63. Cf. *Epist.* 118, 5, 34, *CSEL* 34, p. 698 : «nam de ceteris possem etiam decenter interrogari, si mihi quisquam res ipsas non de libris Ciceronis sed per se ipsas tractandas dissoluendasque proferret.»

64. 14, 45, *BA* 6, p. 150-151 : «Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat ?» Ces affirmations augustiniennes sont à comparer à celles de Sénèque dans la *Lettre* 33 à Lucilius : «“Hoc Zenon dixit” : tu quid ? “Hoc Cleanthes” : tu quid ? Quousque sub alio mouerit ?» (*Epist.* 33, 7, *CUF*, p. 146). On notera néanmoins la différence d'accent : là où Sénèque invite à «prendre désormais en soi-même son point d'appui» (*sibi iam innitatur*), Augustin insiste, pour sa part, sur la nécessité de se laisser enseigner par le Maître intérieur.

65. *Confessiones* III, 4, 7, *BA* 13, p. 374-375 : «amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae.»

66. *Confessiones* VII, 10, 16, *BA* 13, p. 614-615 : «Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui intima mea duce te (...). Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem...».

67. *De utilitate credendi*, 5, 11, *BA* 8, p. 232-233 : «Aut enim utiliter scripsit quispiam et non utiliter ab aliquo intelligitur : aut utrumque inutiliter fit : aut utiliter intelligit lector, cum ille contra, qui legitur, scripserit.»

utiliser<sup>68</sup>. L'usage suppose la capacité à juger<sup>69</sup>, sans laquelle on risque toujours d'absolutiser ce qui n'est qu'un moyen relatif. Dieu seul est objet du *frui*, parce qu'il n'est rien de supérieur à Dieu et que tout est à référer à lui<sup>70</sup>.

Appliquons cette définition de l'*utilitas* au cas des lectures philosophiques : une lecture ne pourra être utile que si elle est référée au *télos* de l'existence humaine, c'est-à-dire à Dieu. Ce qui est donc déterminant pour le profit de la lecture, c'est l'orientation du vouloir. On comprend, à partir de là, la pédagogie d'Augustin à l'égard de Dioscore dans la *Lettre* 118 : s'il n'en vient que si tardivement et avec tant de réticence à répondre aux questions de son correspondant sur Cicéron, c'est parce que l'attitude de Dioscore est telle qu'il ne peut à l'évidence tirer aucun profit de ses lectures. La conversion de son vouloir s'avère donc prioritaire. Pour ce faire, Augustin cherche d'abord à faire prendre conscience à son interlocuteur de ses motivations réelles : leur vanité une fois mise à nu, il sera possible de lui proposer le seul *télos* qui mérite d'être poursuivi. Il importe donc, dans un premier temps, de démasquer l'apparence, car les aspirations de Dioscore «se couvrent et se voilent de je ne sais quelle ombre d'honnêteté et du nom d'études libérales»<sup>71</sup>. Or autre est l'ombre de la vérité, autre la vérité elle-même<sup>72</sup> : le propre de la curiosité, comme de toute concupiscence, est précisément de s'arrêter à l'apparence d'un bien<sup>73</sup>. Dans le cas de la curiosité, l'homme cherche à savoir pour savoir, mais il perd de vue la fin véritable de sa quête de savoir, c'est-à-dire la vérité<sup>74</sup>. Augustin cherche donc à montrer à son interlocuteur que la fin qu'il vise n'est pas tant la vérité que la louange des hommes<sup>75</sup> : ce qui ne saurait être la fin à laquelle rapporter la connaissance des auteurs philosophiques. Mais cela peut-il du moins être un moyen ? Augustin feint de supposer au § 7 que le but réel de

68. *BA* 10, p. 86-87 : «Non ergo utitur, quisquis male utitur.»

69. *Ibid.* : «Judicat autem de omnibus quibus utitur»; «omnia ergo quae facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur judicando ratio, quae homini data est.»

70. *Ibid.* : «nec eo utitur, sed fruitur. Neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est. Quoniam omne quod ad aliud referendum est, inferius est quam id ad quod referendum est. Nec est aliquid Deo superius, non loco sed excellentia suae naturae.» Sur la distinction *uti / frui*, voir I. BOCHET, «*Frui - uti*», Note complémentaire 4, *BA* 11/2, p. 449-463.

71. *Epist.* 118, 1, 1, *CSEL* 34, p. 665 : «...uanae atque fallaces cupiditates tuae, quae tanto magis cauendae sunt, quanto facilius decipiunt nescio qua umbra honestatis et liberalium studiorum nomine uelatae atque palliatae...».

72. *Epist.* 118, 1, 5, *CSEL* 34, p. 670 : «crede, sic est, mi Dioscore, ita te fruar in ipsa uoluntate et in ipsa, cuius umbra auerteris, dignitate ueritatis.»

73. *De uera religione* 53, 102, *BA* 8, p. 174-175 : «Sed miseri homines, quibus cognita uilescent et nouitatibus gaudent, libentius discunt quam norunt, cum cognitio sit finis discendi.»

74. *De uera religione* 49, 94, *BA* 8, p. 162-163 : «Iam uero cuncta spectacula, et omnis illa quae appellatur curiositas, quid aliud quaerit quam de rerum cognitione laetitiam ? Quid ergo admirabilius, quid speciosius ipsa ueritate, ad quam omnis spectator peruenire se cupere confitetur...?»

75. Cf. *Epist.* 118, 1, 4, *CSEL* 34, p. 668 : «Non mihi uideris aliunde dies noctesque cogitare, nisi ut in studiis tuis atque doctrina lauderis ab hominibus.»

Dioscore serait de persuader les hommes de ce qui est vrai et salutaire et que son souci d'acquiescer l'estime des hommes grâce à sa connaissance des philosophes n'en serait que le moyen<sup>76</sup>. Mais c'est pour récuser aussitôt la pertinence du moyen : non seulement, il ne saurait être premier – il est prioritaire de connaître la doctrine salutaire elle-même<sup>77</sup> –, mais encore il n'est pas adapté au but visé – la pureté des mœurs est autrement plus persuasive que la connaissance de futilités<sup>78</sup>. Au terme, la connaissance des philosophies ne se voit reconnaître qu'une utilité purement négative : à titre de moyen de défense<sup>79</sup> ; et dépassée : puisque le véritable danger pour la doctrine chrétienne n'est plus dans les philosophies, mais dans les hérésies<sup>80</sup>.

La première partie de la *Lettre* 118 est donc négative : elle vise seulement à détruire les illusions de Dioscore. La seconde peut alors être constructive, c'est-à-dire orienter Dioscore vers la seule fin qui mérite d'être poursuivie et lui découvrir le seul chemin qui y mène : le *télos* ne peut être que Dieu lui-même, la voie n'est autre que l'humilité du Christ. C'est précisément pour faire accepter à Dioscore ces conclusions qu'Augustin juge utile de confronter les systèmes philosophiques : nous y reviendrons dans la troisième partie. Notons du moins ici que l'insistance d'Augustin sur l'humilité<sup>81</sup> est évidemment parfaitement adapté à l'état de son correspondant : c'est en effet l'amour-propre qui le rend aveugle, incapable de reconnaître la vérité<sup>82</sup>.

La lecture des auteurs philosophiques ne peut donc être valable que si elle sert d'*admonitio*, c'est-à-dire si elle devient l'occasion de se laisser enseigner par la Vérité, c'est-à-dire par Dieu : la connaissance des opinions humaines est vaine, seule importe la quête de la vérité. De ce fait, les questions posées sont toujours à examiner pour elles-mêmes, et non parce que tel ou tel auteur les a abordées<sup>83</sup>. Il en résulte que la lecture des auteurs philosophiques ne peut être utile que si elle est rapportée à la fin véritable de l'existence humaine, c'est-à-

76. Cf. *Epist.* 118, 1, 7, *CSEL* 34, p. 671 : «An ipsa humana laude tamquam instrumento utendum existimas, ut aditum per hanc praepares ad animos hominum persuadendi uera atque salubria...?»

77. Cf. *Epist.* 118, 2, 11, *CSEL* 34, p. 675 : «id ipsum, quicquid est grauissimum et saluberrimum, utrum teneas et recte tradere noueris, uellem cognoscere.»

78. Cf. *Epist.* 118, 2, 11, *CSEL* 34, p. 676 : «moribus tuis intenti fiant, qui abs te aliquid tale accepturi sunt. Nolo prius aliquid doceas, quod dediscendum est, ut uera doceas.»

79. Cf. *Epist.* 118, 2, 12, *CSEL* 34, p. 676 : «Nam si alienarum sententiarum dissidentium et repugnantium cognitio aliquid adiuuat insinuatorem Christianae ueritatis, ut nouerit, quo modo aduersantes destruat falsitates...».

80. Cf. *Epist.* 118, 2, 12, *CSEL* 34, p. 677 : «tamen si opus est, ut dixi, ueritati aduersantes praenosceri aliquas et pertractas habere sententias, de haereticis potius, qui se Christianos uocant, quam de Anaxagora et Democrito nobis cogitandum fuit.»

81. Cf. *Epist.* 118, 3, 22, *CSEL* 34, p. 685-686 : «...si interrogares et quotiens interrogares de praeceptis Christianae religionis, nihil me aliud respondere nisi humilitatem liberet, etsi forte alia dicere necessitas cogeret.»

82. Cf. *Epist.* 118, 1, 5, *CSEL* 34, p. 670 : «habet et tumorem, sub quo etiam tabes gignitur, et pupulae mentis ad non uidendam opulentiam ueritatis offunditur.»

83. Cf. *Epist.* 118, 5, 34, *CSEL* 34, p. 698, cité *supra*, n. 63.

dire à Dieu : l'orientation du vouloir est donc déterminante. Mais pour qui a déjà saisi que la vérité est dans la doctrine chrétienne, les débats philosophiques semblent n'avoir plus de pertinence ; les questions ont déjà leur solution ; la connaissance des philosophies peut alors tout au plus servir à s'armer contre elles ! Une telle conclusion, que le § 12 de la *Lettre* suggère, est sans doute trop restrictive : elle ne rend en tout cas nullement compte du rôle des lectures dans l'itinéraire d'Augustin. La seconde partie de la *Lettre* 118, qui confronte les systèmes philosophiques et esquisse un résumé de l'histoire de l'Académie invite de fait à nuancer un peu l'affirmation : l'histoire de la philosophie peut, en effet, être lue comme un itinéraire vers la Vérité, c'est-à-dire vers le Christ.

### III. – SIGNIFICATION DE LA PRÉSENTATION AUGUSTINIENNE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Si l'on veut saisir la signification et les enjeux de la présentation augustiniennne de l'histoire de la philosophie dans la *Lettre* 118, il importe, tout d'abord, de la comparer à la pratique cicéronienne. En s'interrogeant sur la raison d'être des transformations qu'opère Augustin, on pourra alors faire apparaître comment sa présentation de l'histoire de la philosophie s'éclaire par sa conception de l'histoire du salut.

#### A : Des *Académiques* de Cicéron à la *Lettre* 118 d'Augustin

Choisir Cicéron comme terme de comparaison s'impose, si l'on songe à l'importance de Cicéron dans la formation et dans l'itinéraire d'Augustin et à l'intérêt de Dioscore pour l'œuvre de Cicéron. Il est bien sûr impossible d'entreprendre ici une comparaison systématique : je retiendrai donc seulement quelques points qui m'ont paru significatifs en ce qui concerne, d'une part, le choix des systèmes philosophiques retenus, d'autre part, la place privilégiée donnée à l'Académie.

Le choix des systèmes philosophiques retenus et leur ordre d'exposition dans la *Lettre* 118 correspond au cadre général du *De finibus bonorum et malorum* ou du *De natura deorum*, où sont abordés successivement l'épicurisme et sa critique, le stoïcisme et sa critique, et enfin la pensée de l'Académie. On remarque, en revanche, qu'Augustin s'abstient de faire usage des doxographies, contrairement à Cicéron. Comment comprendre ces choix d'Augustin ?

L'usage cicéronien des doxographies n'est pas un simple rappel des doctrines du passé ou un hommage déférent rendu à ses prédécesseurs<sup>84</sup>. Les doxographies sont pour Cicéron un instrument privilégié de la critique du dogma-

84. Cf. C. LÉVY, *Cicero academicus. Recherches sur les «Académiques» et sur la philosophie cicéronienne*, École Française de Rome, 1992, p. 374.

tisme et de son dépassement. Le philosophe de la Nouvelle Académie ne saurait, de fait, proposer dogmatiquement sa propre conception ; en exposant le *dissensus* des philosophes, il fait apparaître l'inachèvement ou l'erreur et invite par là à poursuivre la quête<sup>85</sup>. Il lui revient alors la position de juge. Mais «de même qu'un juge digne de ce nom ne peut se prononcer qu'en connaissance de cause, le philosophe se doit de connaître et de confronter toutes les doctrines, avant d'entrevoir ce qui serait la solution et l'explication de ces controverses»<sup>86</sup> : un ouvrage comme le *De finibus* correspond précisément à cet examen critique, qui permet de hiérarchiser les positions en présence et de progresser à l'intérieur du probable.

On comprend sans peine qu'Augustin s'abstienne, pour sa part, de faire usage des doxographies, à la différence de Lactance<sup>87</sup>, par exemple. Les noms des philosophes sont pour lui tout à fait secondaires : seule, importe la vérité, comme nous l'avons vu précédemment. Il ne saurait, en outre, cautionner le scepticisme par son insistance sur le *dissensus* des philosophes. En simplifiant l'opposition des systèmes philosophiques, mais en présentant en même temps ces systèmes comme représentatifs de toutes les positions possibles, il entend au contraire susciter l'évidence<sup>88</sup>. Dans le cas de l'éthique, par exemple, s'il n'y a que trois grandes solutions possibles : placer le Souverain Bien dans le corps en exaltant le plaisir, à l'instar des Épicuriens, le placer dans l'âme en valorisant la vertu, à l'instar des Stoïciens<sup>89</sup>, le placer en Dieu enfin à l'instar des Platoniciens<sup>90</sup>, la vérité s'impose d'elle-même, dès que l'on considère la hiérarchie de valeur entre le corps, l'âme et Dieu. On note d'ailleurs que la métaphore du procès, qui est privilégiée par Cicéron<sup>91</sup> cède la place, dans la *Lettre* 118, à celle du combat<sup>92</sup> : pour Cicéron, le philosophe a la fonction de juge, mais, pour Augustin, la Vérité divine triomphe en faisant apparaître l'erreur. Le succès du christianisme, devant lequel toutes les autres doctrines sont comme

85. *Ibid.*, p. 338.

86. *Ibid.*, p. 376.

87. Voir, en particulier, le livre III des *Institutions divines*.

88. On note la récurrence significative du terme *uidere* : «Da igitur qui cito uideat...», «hoc qui non uident...» (*Epist.* 118, 3, 14, *CSEL* 34, p. 678) ; «Da item qui cito uideat...», «hoc non uidentes...» (3, 15, p. 679-680).

89. De façon assez similaire, Cicéron, dans le *De finibus bonorum et malorum*, élimine ceux qui placent le Souverain Bien dans le plaisir (III, 1, 1) et examine l'opinion des «philosophes qui placent dans l'âme le Souverain Bien» et qui considèrent que la vertu en est un élément constitutif (III, 9, 30).

90. Cf. PLOTIN, *Ennéades* I, 4, 4 et 16.

91. Cf. C. LÉVY, *Cicero academicus*, p. 376.

92. Remarquer, par exemple, des expressions comme : «oppugnatos esse nomine Epicureorum et Stoicorum a Platonis eos» (cf. *Epist.* 118, 3, 20, *CSEL* 34, p. 684) ; «certamina», «ad pugnandum», «inuictissimo uni regi Christo» (3, 21, p. 684-685) ; «sed ille fidei clementissimus imperator et per conuentus celeberrimos populorum atque gentium sedesque ipsas apostolorum arce auctoritatis muniuit ecclesiam et per pauciores pie doctos et uere spiritales uiros copiosissimis apparatus etiam inuictissimae rationis armavit» (5, 32, p. 696).



réduites au silence<sup>93</sup>, est, comme tel, un signe providentiel qui manifeste sa vérité<sup>94</sup>.

La présentation qu'Augustin fait de l'histoire de la philosophie dans la *Lettre* 118 donne une place privilégiée à l'Académie. On constate que la même place de choix lui est donnée par Cicéron dans les *Academica posteriora*, qu'il s'agisse du discours mis dans la bouche de Varron ou dans celui de Cicéron lui-même. La comparaison avec ces textes rend manifeste la visée d'Augustin et permet d'éclairer tel ou tel aspect déconcertant de sa présentation.

Le discours de Varron, qui expose la pensée d'Antiochus d'Ascalon<sup>95</sup>, distingue trois moments de l'histoire de la philosophie : l'époque des physiciens, que Varron évoque très brièvement ; celle de Socrate, qui délaisse la physique au profit de la dialectique et de la morale ; celle, enfin, qu'inaugure l'œuvre de Platon, à laquelle remonterait, selon Varron, la division de la philosophie en trois parties (éthique, physique et logique)<sup>96</sup> et à partir de laquelle «s'établit une philosophie unique sous la double bannière des Académiciens et des Péripatéticiens, qui, d'accord sur les choses, ne différaient que sur les termes»<sup>97</sup>. Dans cette présentation, l'histoire de la philosophie apparaît comme «un progrès dans la connaissance, aboutissant après les tentatives incomplètes des physiciens et de Socrate à la doctrine quasi parfaite de Platon et de l'ancienne Académie»<sup>98</sup>.

Le discours de Cicéron interprète à l'inverse l'histoire de la philosophie «comme un approfondissement du scepticisme, Arcésilas allant plus loin que la *confessio ignorationis* des Présocratiques et de Socrate»<sup>99</sup>. Cicéron considère donc que la suspension totale de l'assentiment que pratique la Nouvelle Académie n'est pas une rupture de la tradition platonicienne, comme le pense Antiochus<sup>100</sup>, mais qu'elle en est l'accomplissement : «ce que l'on nomme la

93. Cf. *Epist.* 118, 2, 12, *CSEL* 34, p. 676 : «... uide atque auscultat, utrum aliquis aduersus nos de Anaximene et de Anaxagora proferat aliquid, quando iam ne ipsorum quidem multo recentiorum multumque loquacium Stoicorum aut Epicureorum cineres caleant, unde aliqua contra fidem Christianam scintilla excitetur.» Voir aussi 3, 21, p. 684-685.

94. Cf. *Epist.* 118, 5, 32, *CSEL* 34, p. 695-696 : «cuius auctoritati tanto deuotius obtemperari oportet, quanto uidemus nullum iam errorem se audere extollere ad congregandas sibi turbas inperitorum, qui non Christiani nominis uelamenta conquirat, eos autem solos ex ueteribus praeter Christianum nomen in conuenticulis suis aliquanto frequentius perdurare...». A comparer à *Confessiones* VI, 5, 8, *BA* 13, p. 532-535.

95. Cf. CICÉRON, *Academica posteriora* (éd. O. PLASBERG, Stuttgart, Teubner, 1969) I, 4, 14 et LÉVY, *Cicero academicus*, p. 145.

96. Cf. CICÉRON, *Acad. post.* I, 4, 15-17 ; 5, 19.

97. Cf. CICÉRON, *Acad. post.* I, 4, 17 (trad. D. Nisard, 1840) : «Platonis autem auctoritate, qui uarius et multiplex et copiosus fuit, una et consentiens duobus uocabulis philosophiae forma instituta est Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes, nominibus differebant.»

98. C. LÉVY, *Cicero academicus*, p. 150.

99. *Ibid.*, p. 150 ; cf. CICÉRON, *Acad. post.* I, 12, 43-46.

100. Selon Lucullus, Arcésilas a été le Tibérius Gracchus de la philosophie. Cf. CICÉRON, *Academica priora* II, 5, 15 : «nonne cum iam philosophorum disciplinae grauissimae

Nouvelle Académie (...) ressemble donc beaucoup à l'ancienne»<sup>101</sup>, selon lui.

Ces deux discours, dont les thèses sont opposées, puisque Varron défend le dogmatisme universel de l'Académie et que Cicéron prône le doute, ont en fait un présupposé similaire : «pour Varron comme pour Cicéron, c'est dans l'Académie que se trouve l'ἀκμή de la philosophie. Platon, d'un côté, Arcésilas de l'autre, représentent l'accomplissement de tout ce qui était avant eux lacunaire ou imparfait»<sup>102</sup>. Il en résulte le «désir d'arrêter le temps» et donc l'effort pour minimiser les changements survenus ultérieurement : c'est ainsi que Varron réduit à des *correctiones* de l'Académie des systèmes aussi importants que l'aristotélisme ou le stoïcisme ; on peut supposer à bon droit que Cicéron faisait de même en ce qui concerne les successeurs d'Arcésilas dans la suite, malheureusement perdue, de son discours<sup>103</sup>.

La lecture de ces discours des *Academica posteriora* éclaire plus d'un point à première vue déconcertant de la présentation augustinienne, car Augustin utilise un modèle similaire pour penser l'histoire de la philosophie. Dans la mesure où il entend montrer dans le christianisme l'accomplissement de l'histoire de la philosophie, il est conduit, comme le fait Cicéron dans le discours qu'il prête à Varron, à minimiser l'importance de toutes les autres philosophies après l'avènement du christianisme. On comprend alors des affirmations au premier abord péremptives comme celles-ci : les doctrines stoïciennes ou épicuriennes ne sont plus maintenant que «des cendres refroidies d'où il ne sort plus la moindre étincelle contre la foi chrétienne»<sup>104</sup> ; les discussions ont cessé dans les gymnases des Grecs<sup>105</sup> ; les doctrines opposées au christianisme se couvrent du nom chrétien<sup>106</sup>.

D'autre part, pour montrer dans le christianisme le terme ultime d'un progrès, il importe de l'inscrire dans une tradition philosophique. Augustin, à l'instar de Cicéron, privilégie l'Académie. Il se doit donc de montrer une certaine continuité entre platonisme et christianisme au plan de la doctrine. On s'explique alors la formule si forte et si surprenante par laquelle Augustin évoque la conversion des Platoniciens au christianisme : pour se soumettre au

---

constitissent tum exortus est <ut> in optuma re publica Tib. Gracchus qui otium perturbaret sic Arcesilas qui constitutam philosophiam everteret et in eorum auctoritate delitisceret qui negauissent quicquam sciri aut percipi posse.»

101. CICÉRON, *Acad. post.* 12, 46 : «Hanc Academiam nouam appellant, quae mihi uetus uidetur...».

102. C. LÉVY, *Cicero academicus*, p. 151-152 ; l'auteur remarque, à juste titre, qu'«une telle conception de l'histoire de la philosophie doit beaucoup au modèle aristotélicien».

103. Cf. C. LÉVY, *Cicero academicus*, p. 148 et p. 151-152.

104. *Epist.* 118, 2, 12, *CSEL* 34, p. 676, cité *supra*, n. 93.

105. *Epist.* 118, 3, 21, *CSEL* 34, p. 684, cité *supra*, n. 47.

106. *Epist.* 118, 3, 21, *CSEL* 34, p. 685 : «...ita ut, si qua nunc erroris secta contra ueritatem, hoc est contra ecclesiam Christi emerserit, nisi nomine cooperta Christiano ad pugandum prosilire non audeat» ; 5, 32, p. 695-696, cité *supra*, n. 94.

joug du Christ, il leur suffit de «changer peu de choses (*paucis mutatis*)»<sup>107</sup> dans leur doctrine. La formule n'est pas unique dans l'œuvre augustinienne : dès le *De uera religione*, Augustin affirmait en effet, de façon identique, que, si Platon et ses disciples revenaient à la vie et constataient la transformation des hommes par l'enseignement du Christ, «au prix de quelques changements dans leur langage et leur manière de voir, ils deviendraient chrétiens»<sup>108</sup>.

Postuler une telle continuité conduit à relire les textes des Platoniciens à la lumière du christianisme. De fait, Augustin présente ici l'enseignement de Platon, aux dires de Cicéron, comme un pressentiment de la doctrine trinitaire : «Remarquez seulement», écrit-il, «que Cicéron montre très évidemment et de multiples façons que Platon a établi la fin du bien, les causes des choses et la certitude du raisonnement, non dans la sagesse humaine, mais dans la sagesse divine, d'où celle des hommes reçoit en quelque façon sa lumière, dans cette sagesse qui, en tout cas, est absolument immuable et dans cette vérité qui est toujours égale à elle-même»<sup>109</sup>. Augustin se doit aussi de réinterpréter la phase sceptique de l'Académie que les Anciens, déjà, situaient difficilement par rapport à la tradition platonicienne<sup>110</sup>. Il ne peut faire sienne, sans incohérence, la présentation cicéronienne. Son hypothèse trouve ici, à mon avis, sa justification. Dans un article de la *Revue des Études Latines* de 1979 et dans l'Appendice de son livre *Cicero academicus*, C. Lévy s'est interrogé sur la présentation qu'Augustin fait de la Nouvelle Académie dans le *Contra academicos*. Il note que «la théorie augustinienne a le mérite de souligner avec beaucoup de force l'enracinement platonicien de la Nouvelle Académie»<sup>111</sup> et de voir le défi majeur qu'a représenté la confrontation de l'Académie avec le stoïcisme. Il estime également, à juste titre, qu'il ne faut pas imaginer qu'Augustin se réfère à un texte des *Académiques* qui ne nous serait pas parvenu, lorsqu'il affirme dans le *Contra Academicos*<sup>112</sup>, à propos de Cicéron : «il dit que c'était leur usage de cacher leur doctrine et de ne la découvrir qu'à ceux qui avaient vécu avec eux presque jusqu'à la vieillesse». Il est effectivement plus plausible qu'Augustin «interprète à sa manière un passage cicéronien, par

107. *Epist.* 118, 3, 21, *CSEL* 34, p. 685, cité *supra*, n. 48.

108. 5, 7, *BA* 8, p. 34-35.

109. *Epist.* 118, 3, 20, *CSEL* 34, p. 684 : «tantum illud adtende, quoniam Plato a Cicerone multis modis apertissime ostenditur in sapientia non humana, sed plane diuina, unde humana quodam modo accenderetur, in illa utique sapientia prorsus inmutabili atque eodem modo semper se habente ueritate constituisset et finem boni et causas rerum et ratiocinandi fiduciam...». Selon P. HADOT («La présentation du platonisme», *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Festschrift für C. Andresen, Göttingen, 1979, p. 276), «il est bien évident que Cicéron n'a jamais fait allusion à une telle doctrine»; la systématisation ici proposée semble bien l'œuvre d'Augustin lui-même.

110. Cf. C. LÉVY, «Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie : "l'ésotérisme" d'Arcésilas», *Revue des Études Latines*, 46, 1979, p. 336.

111. C. LÉVY, *Cicero academicus*, p. 642.

112. 20, 43, *BA* 4, p. 198-199.

exemple *Lucullus* 60, où il est question des “mystères” des Académiciens<sup>113</sup>, mais dans un sens ironique<sup>114</sup>. L’hypothèse d’une source néoplatonicienne, que suggère également C. Lévy<sup>115</sup>, n’est sans doute pas à exclure. Toutefois les termes d’Augustin dans le *Contra Academicos*, au début et à la fin de son exposé sur l’histoire de l’Académie – «écoutez maintenant avec un peu plus d’attention non pas ce que je sais, mais ce que je suppose» et «voilà les opinions probables que je me suis faites entre-temps, comme j’ai pu, au sujet des Académiciens»<sup>116</sup> – suggèrent qu’il s’agit là d’une interprétation *personnelle* d’Augustin. Je serais portée à penser que le postulat de la continuité de l’enseignement de l’Académie est le principe qui a déterminé la réinterprétation augustinienne de l’histoire de l’Académie : à l’époque du *Contra Academicos*, Augustin, qui vient de découvrir Plotin et Porphyre, est en mesure de la relire autrement que Cicéron ; la lumière du terme actuel de cette histoire, c’est-à-dire du néoplatonisme, rejaillit sur les phases précédentes et l’invite à supposer un enseignement ésotérique d’Arcésilas et de ses successeurs. Une telle interprétation s’imposait plus encore à partir du moment où Augustin posait une quasi-continuité entre platonisme et christianisme au plan de la doctrine ; car elle avait le mérite de faire apparaître en quoi le christianisme, tout en prolongeant le platonisme, le mène à son achèvement : ce que la Nouvelle Académie avait dû cacher, faute de pouvoir persuader les foules, était désormais dévoilé à tous et obtenait une adhésion quasi universelle<sup>117</sup>.

La comparaison avec Cicéron permet donc d’éclairer tant la classification des systèmes philosophiques adoptée par Augustin que la place privilégiée qu’il donne à l’Académie dans sa présentation de l’histoire de la philosophie. Elle ne suffit pas toutefois à rendre raison de la nouveauté et de la spécificité de l’approche augustinienne.

---

113. Cf. *Acad. pr.* II, 18, 60 : «Volo igitur uidere quid inuenerint. – “Non solemus”, inquit, “ostendere”. – Quae sunt tandem ista mysteria, aut cur celatis, quasi turpe aliquid, sententiam uestram ? – “Vt qui audient”, inquit, “ratione potius quam auctoritate ducantur”. – Quid, si utroque ? Num peius est ?»

114. C. LÉVY, *Cicero academicus*, p. 643.

115. Cf. «Scepticisme et dogmatisme dans l’Académie ...», p. 346-347.

116. III, 17, 37, *BA* 4, p. 187-189 : «Audite iam paulo attentius *non quid sciam, sed quid existimem* : hoc enim ad ultimum reseruabam, ut explicarem, si possem, quale mihi uideatur esse totum Academicorum consilium» ; et III, 20, 43, p. 198-199 : «Hoc mihi de Academicis interim *probabiliter, ut potui, persuasi*. Quod *si falsum est*, nihil ad me, cui satis est iam non arbitrari non posse ab homine inueniri ueritatem.»

117. *Epist.* 118, 5, 33, *CSEL* 34, p. 696-697 : «Platonici uero, qui falsorum philosophorum erroribus illo tempore circumlatrantibus non habentes diuinam personam, qua imperarent fidem, sententiam suam tegere quaerendam quam polluendam proferre maluerunt, cum iam Christi nomen terrenis regnis admirantibus perturbatisque crebresceret, emergere coeperant ad proferendum atque aperiendum, quid Plato sensisset» ; cf. *De uera religione* 3, 5, *BA* 8, p. 30-33.

B : La nouveauté de la présentation augustinienne : histoire de la philosophie et histoire du salut

Certaines étrangetés de cette présentation ne peuvent s'éclairer que si l'on détermine le point de vue spécifique auquel Augustin se situe. On s'étonne, par exemple, de l'importance qu'il donne aux réactions de la foule ou des moins savants<sup>118</sup> : comme si la foule était apte à juger correctement des systèmes philosophiques ! On s'étonne également du déséquilibre du développement consacré aux trois parties de la philosophie : non seulement l'éthique a la part la plus belle, mais l'exposé relatif à la physique et à la logique semble n'avoir d'autre finalité que de confirmer l'impuissance des Platoniciens à transmettre aux foules leur enseignement. Ces apparentes anomalies s'éclairent à partir des affirmations d'Augustin dans le début de la *Lettre* 118 : si en effet le seul but valable, apte à légitimer la recherche de connaissances, est la capacité à donner un enseignement grand et salutaire à des hommes qui admirent des choses frivoles<sup>119</sup>, on comprend qu'Augustin se préoccupe tant des réactions des foules et qu'il mette au premier plan la quête du *télos* de l'existence humaine. Le point de vue spécifique auquel il se situe semble donc la considération du salut de l'humanité. Il nous faut donc réexaminer la manière dont Augustin classe les systèmes philosophiques et pense l'accomplissement de l'histoire de la philosophie pour confirmer que tel est bien le point de vue choisi.

L'exposé relatif à la physique et à la logique se contente d'opposer sommairement aux systèmes philosophiques qui voient dans les corps le principe des choses et placent dans les sens la règle de vérité le système platonicien qui pose au principe de l'univers la sagesse incorporelle et affirme que ce qui est véritablement ne peut se percevoir que par l'intelligence et nullement par les sens. L'enjeu est ici la reconnaissance d'une réalité incorporelle : l'admettre est évidemment problématique pour «des hommes qui ne pouvaient rien voir ni rien penser en dehors des corps»<sup>120</sup>. La distinction entre épicurisme et stoïcisme devient secondaire, même si Augustin l'évoque allusivement<sup>121</sup>.

118. *Epist.* 118, 3, 17, *CSEL* 34, p. 682 : «non ualentes illi auctoritate turbas terrenarum rerum dilectione caecatas ad inuisibiliū fidem ducere», «... ita ut uera salubrisque sententia, quod perniciosissimum est generi humano, inperitorum populorum inrisione sordesceret»; 3, 18, p. 683 : «... quis non uideret stultorum abundantiam corpori deditam, cum incorpoream potentiam conditricem rerum nequaquam ualeret intueri, in quorum potius suffragium raperetur?»; 3, 19, p. 683 : «quis istis contra dicentibus audiret Platonicos?».

119. Cf. *Epist.* 118, 1, 7, *CSEL* 34, p. 671, cité *supra*, n. 76; 2, 11, p. 675 : «tu tantum memento grauitatis tuae et illam mereri laudem quo fine uolueris, ut scilicet eos leuiter leuia ista miratos et beniuolentissime atque audissime iam in tua ora suspensos grauissimum aliquid et saluberrimum doceas».

120. *Epist.* 118, 3, 20, *CSEL* 34, p. 684 : «...hominibus, qui nec uidere nec cogitare aliquid praeter corpora poterant...».

121. Cf. *Epist.* 118, 3, 18, *CSEL* 34, p. 683, à propos de la physique : «cum alii atomis alii quattuor elementis, in quibus ad efficienda omnia ignis praeualeret, principia rerum darent»; 3, 19, p. 683, à propos de la logique : «cum ergo Epicurei numquam sensus corporis falli

Il en est autrement dans le cas de l'éthique. L'originalité de l'approche augustinienne est de proposer comme une généalogie de ces deux systèmes : c'est de l'attachement au plaisir charnel que procède l'épicurisme qui «place dans le corps le Souverain Bien de l'homme»<sup>122</sup>; le stoïcisme, qui le place dans l'âme, s'explique, pour sa part, à partir de l'orgueil, puisque l'homme se complaît alors en lui-même<sup>123</sup>. Si l'on se réfère à la citation johannique – souvent citée par Augustin – qui distingue la concupiscence de la chair, l'ambition du siècle et la concupiscence des yeux, autrement dit l'attachement au plaisir sensible, l'orgueil et la curiosité<sup>124</sup>, on est en droit de se demander si la troisième concupiscence n'est pas également au principe d'un système philosophique erroné. Pascal, qui s'inspire d'Augustin, n'écrit-il pas dans les *Pensées* : «les trois concupiscences ont fait trois sectes et les philosophes n'ont fait autre chose que suivre une des concupiscences»<sup>125</sup>. On trouve de fait, à la fin de la *Lettre* 118, une mention de la curiosité qui concerne les Platoniciens : «quelques-uns d'entre eux», écrit Augustin «se laissèrent corrompre par la curiosité à l'égard des arts magiques»<sup>126</sup>. Mais il est clair qu'il ne s'agit que d'une déviation possible du platonisme, et non de son principe. Cette généalogie de l'épicurisme et du stoïcisme explique en outre ce qui fait la séduction de ces deux systèmes : Augustin note, par exemple, que les foules qui sont attachées au plaisir charnel trouvent un auxiliaire dans l'épicurisme<sup>127</sup>.

Une telle analyse présuppose le rôle déterminant de la volonté dans l'exercice de l'intelligence : les concupiscences, que l'on peut caractériser comme des

---

dicerent, Stoici autem falli aliquando concederent, utrique tamen regulam comprehendendae ueritatis in sensibus ponerent».

122. Cf. *Epist.* 118, 3, 14, *CSEL* 34, p. 679 : «in corpore constituentes summum hominis bonum».

123. Cf. *Epist.* 118, 3, 15, *CSEL* 34, p. 679 : «nam cum se ipso sibi quasi suo bono animus gaudet, superbus est».

124. Cf. *1Jn* 2, 16, qu'Augustin associe à la conception triadique des passions (*uoluptas, superbia, curiositas*). O. DU ROY (*L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1966, p. 351, n. 1 et p. 352) résume dans un tableau les occurrences de la triade *uoluptas, superbia, curiositas*, en indiquant les textes qui citent *1Jn* 2, 16 et en mettant en évidence l'ordre dans lequel Augustin cite les trois concupiscences.

125. Fr. 145 (éd. Lafuma). V. CARRAUD (*Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 209-210) propose deux interprétations distinctes, mais à son avis complémentaires de ce fragment : «a) la philosophie est une des trois sectes (une autre secte est celle des charnels, une autre, celle des curieux et des savants), exemplairement représentée par le stoïcisme ; il y a alors une concupiscence propre à la philosophie, c'est l'orgueil (...); b) il y a trois types de philosophies, qui ont chacune une concupiscence propre : à l'épicurisme la concupiscence de la chair, au scepticisme celle des yeux, au stoïcisme l'orgueil.»

126. Cf. *Epist.* 118, 5, 33, *CSEL* 34, p. 697 : «sed aliqui eorum magicarum artium curiositate deprauati sunt».

127. Cf. *Epist.* 118, 3, 17, *CSEL* 34, p. 682 : «... cum eas uiderent Epicureis maxime contentione commoueri non solum ad hauriendam, quo ultro ferebantur, sed etiam ad defensandam corporis uoluptatem, ut in ea summum bonum hominis constitueretur...».

*peruersae uoluntates*<sup>128</sup>, «aveuglent»<sup>129</sup> l'homme, c'est-à-dire le condamnent à l'ignorance et à l'erreur, car l'attachement au plaisir sensible, la curiosité et la complaisance en soi-même entrent en conflit avec l'amour de la vérité et rendent impossible une connaissance pure. Les brèves indications de la *Lettre 118* sont à compléter, par exemple, par l'analyse approfondie du livre X du *De Trinitate*, où Augustin montre comment la concupiscence produit quasi inévitablement une conception matérialiste de l'âme : l'âme, attachée aux choses sensibles, finit par s'identifier par la pensée aux images corporelles qu'elle ne cesse d'évoquer en raison du plaisir qu'elle y prend ; l'incapacité à se séparer de ces images corporelles la conduit à ne pouvoir se penser elle-même que comme un corps<sup>130</sup>.

L'enjeu fondamental de la classification augustinienne devient clair : en manifestant que l'erreur des philosophes a son origine dans le péché, elle fait apparaître la nécessité d'un salut à l'intérieur même de l'histoire de la philosophie. L'erreur des Épicuriens et des Stoïciens ne peut être déracinée par la seule discussion philosophique : c'est bien pourquoi les Platoniciens n'ont pu en triompher. Si le christianisme s'avère capable de réduire au silence ces deux philosophies, c'est précisément parce qu'il libère l'homme des concupiscences qui les ont produites. Il n'est donc accomplissement de l'histoire de la philosophie que parce qu'il est salut. C'est ce qu'il importe de montrer maintenant.

Nous avons souligné jusqu'ici les analogies des présentations que Cicéron et Augustin font de l'histoire de la philosophie. Il faut maintenant mettre en évidence ce qui les distingue profondément.

Les *Academica posteriora* de Cicéron, nous l'avons vu, présentent l'histoire de la philosophie comme un progrès qui culmine en un point donné : Platon dans le discours de Varron, Arcésilas dans le discours de Cicéron. La continuité est privilégiée : la perfection est au terme d'un approfondissement de la science, d'une part, du doute, d'autre part. Augustin, en reprenant ce schème, établit une quasi-continuité entre platonisme et christianisme au plan de la doctrine, si étrange que cela puisse nous paraître. Mais il introduit une discontinuité d'un autre ordre : la vérité, cachée par l'Académie, devient une vérité explicitement annoncée par les apôtres ; corrélativement, l'impuissance à persuader les hommes qui avait conduit les philosophes de l'Académie à cacher «la véritable et salutaire doctrine», afin d'éviter qu'elle ne soit méprisée, cède la place à la souveraine efficacité de l'annonce de l'Évangile<sup>131</sup>. L'accom-

128. Selon le livre XIV du *De ciuitate Dei* (6, BA 35, p. 368-371), les passions sont des mouvements de la volonté ; leur valeur dépend de l'orientation du vouloir ; le désir (*cupiditas*) peut donc être bon ou mauvais, suivant que la volonté est droite ou perverse ; Augustin note toutefois que «l'usage s'est établi de ne prendre qu'en mauvaise part la "cupidité" (*cupiditas*) ou "concupiscence" (*concupiscentia*)» (XIV, 7, 2, p. 374-375).

129. Cf. *Epist.* 118, 5, 32, CSEL 34, p. 695 : «Cum igitur tanta sit caecitas mentium per ingluuiem peccatorum amoremque carnis, ut etiam ista sententiarum portenta otia doctorum conterere disputando potuerint ...» ; voir aussi 1, 5, p. 670 et 3, 17, p. 682.

130. X, 5, 7 - 8, 11, BA 16, p. 134-143.

131. Cf. *Epist.* 118, 3, 17, CSEL 34, p. 682, cité *supra*, n. 118 ; 3, 20, p. 685, cité *supra*,

plissement réside donc à la fois dans le dévoilement de la vérité et dans la manifestation de sa puissance : les foules sont non seulement éclairées, mais aussi transformées ; l'un ne va pas sans l'autre, car il est impossible d'accueillir la vérité sans une purification. Cette conception de l'accomplissement de l'histoire de la philosophie n'est pas sans analogie avec la manière dont Augustin pense l'accomplissement de l'Ancien Testament par le Nouveau : le Christ est en effet la vérité qui dévoile le sens des figures de l'Ancien Testament et il donne aux hommes la grâce qui les rend capables désormais d'accomplir la Loi<sup>132</sup>. Il semble donc qu'Augustin transpose, au moins partiellement, dans le cadre de l'histoire de la philosophie, le schème d'accomplissement scripturaire : ce qui n'implique certes nullement qu'il jugerait l'Ancien Testament inutile et inviterait à remplacer sa lecture par celle de Platon<sup>133</sup> ; mais ce qui représente néanmoins une singulière audace<sup>134</sup>.

Un tel accomplissement de l'histoire de la philosophie par le Christ serait impensable, s'il n'avait une autorité unique, manifestation de sa divinité. Un jeu d'oppositions, construit autour du terme *persona*, fait saisir en quoi le christianisme est sans commune mesure avec tout autre système philosophique : les Épicuriens et les Stoïciens remplissent purement et simplement le rôle de l'erreur ; les Platoniciens, quant à eux, « n'ont pu remplir le rôle de la raison véritable »<sup>135</sup> ; le Christ seul est « l'homme qui est assumé d'une manière ineffable et miraculeuse par la Vérité elle-même et qui en remplit le rôle sur la terre »<sup>136</sup>. Ce que V. Carraud commente en disant : « Platon ne pouvait que

n. 42 ; 5, 33, p. 696-697, cité *supra*, n. 117.

132. Cf. *Contra Faustum* XXII, 6, *CSEL* 25, p. 596 : « Ipsa enim lex quae per Moysen data est, gratia et ueritas per Iesum Christum facta est : gratia scilicet, ut data indulgentia peccatorum, quod praeceptum erat, ex Dei dono custodiretur, ueritas autem, ut ablata obseruatione umbrarum, quod promissum erat, ex Dei fide praesentaretur. »

133. Le *De uera religione*, par exemple, montre l'importance qu'Augustin attache à la *dispensatio temporalis* (7, 13, *BA* 8, p. 42-43) et à l'articulation des deux Testaments (17, 33-34, p. 66-69).

134. Il est manifeste qu'en s'adressant à Dioscore, Augustin évite délibérément les citations scripturaires ; la seule allusion explicite à l'Écriture est d'autant plus significative : il s'agit d'*Ac* 17, 18 où se trouvent mentionnés les philosophes épicuriens et stoïciens qui s'entretenaient avec Paul à Athènes. Augustin entend donc utiliser avant tout l'histoire de la philosophie pour convaincre Dioscore de se convertir au Christ. Il n'a pas néanmoins l'audace de Clément d'Alexandrie qui n'hésite pas à affirmer explicitement que la philosophie « faisait l'éducation des Grecs, tout comme la Loi celle des Juifs, pour aller au Christ » (*Stromates* I, 5, 28, *SC* 30, p. 65).

135. Cf. *Epist.* 118, 3, 17, *CSEL* 34, p. 681-682 : « Sed non sicut illi errorum suorum ita Platonici uerae rationis *personam* implere potuerunt. Omnibus enim defuit diuinæ humilitatis exemplum, quod opportunissimo tempore per dominum nostrum Iesum Christum inlustratum est. »

136. *Epist.* 118, 5, 32, *CSEL* 34, p. 695 : « homo ab ipsa ueritate susceptus ineffabiliter atque mirabiliter et ipsius in terris *personam* gerens ». C'est précisément en reconnaissant que le Christ « remplit le rôle de la Vérité elle-même et de la Sagesse immuable » que certains Platoniciens se sont convertis au christianisme : « ...aliqui dominum Iesum Christum ipsius ueritatis atque sapientiae incommutabilis, quam conabantur adtingere, cognoscentes gestare



désigner la place vacante de la Vérité, que le Christ seul vient occuper. La place de Platon était à la fois exigée et intenable – intenable par un autre que la Vérité en personne»<sup>137</sup>.

Si donc le Christ accomplit l'histoire de la philosophie, ce n'est pas par la nouveauté de sa doctrine, qu'Augustin relativise beaucoup, mais parce qu'il est la *voie*<sup>138</sup>. Les Platoniciens, certes, ont entrevu la vérité, mais ils étaient impuissants à y conduire les hommes. Seul le Christ, parce qu'il est le Verbe de Dieu fait chair, ouvre dans le sensible un accès à la vérité invisible, à tous les hommes, y compris les moins savants. La victoire du christianisme est celle de l'humilité de Dieu qui vient rendre à nouveau possible l'humilité de l'homme<sup>139</sup> et lui permettre ainsi de croire aux réalités invisibles qu'il n'est pas encore capable de comprendre<sup>140</sup>. Cette victoire n'est donc autre que le salut, la guérison de l'homme par l'Incarnation du Verbe.

La *Lettre* 118 est ici à rapprocher du *De uera religione*. Augustin y montre en effet beaucoup plus explicitement que le Christ accomplit les trois parties de la philosophie en libérant l'homme de la triple concupiscence : la physique, telle qu'elle est accomplie par la résurrection du Christ, libère l'homme de l'attachement au plaisir sensible, car la résurrection correspond à la parfaite santé du corps ; l'éthique, menée à sa perfection dans la souveraine liberté du Christ, assure la victoire sur l'orgueil et ouvre l'homme à la vraie liberté par la charité ; la logique, enfin, telle qu'elle est accomplie dans la méthode d'enseignement du Christ qui est parfaitement appropriée à la condition de l'homme, lui permet de dépasser la curiosité et d'accéder à la vérité<sup>141</sup>. La *Lettre* 118 développe un point de vue complémentaire ; elle montre de même, certes, que le Christ accomplit la philosophie en apportant le salut, mais elle privilégie une approche diachronique et met ainsi en évidence que le Christ accomplit aussi l'*histoire* de la philosophie.

---

*personam in eius militiam transierunt*» (*Epist.* 118, 5, 33, p. 697).

137. Pascal et la philosophie, Paris, PUF, 1992, p. 183.

138. Cf. *Epist.* 118, 3, 22, *CSEL* 34, p. 685 : «Huic te, mi Dioscore, ut tota pietate subdas uelim nec aliam tibi ad capessendam et obtinendam ueritatem uiam munias, quam quae munita est ab illo, qui gressuum nostrorum tamquam deus uidit infirmitatem». Cf. *Conf.* VII, 18, 24, *BA* 13, p. 630-631.

139. Cf. *Epist.* 118, 3, 17, *CSEL* 34, p. 682 : «cui uni exemplo in cuiusuis animo ferociter adrogantis omnis superbia cedit et frangitur et emoritur» ; 3, 22, p. 685 : «ea est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas et, quotiens interrogares, hoc dicerem...».

140. Cf. *Epist.* 118, 3, 20, *CSEL* 34, p. 684 : «...cum rerum inuisibilium atque aeternarum fides per uisibilia miracula salubriter praedicaretur hominibus, qui nec uidere nec cogitare aliquid praeter corpora poterant...» ; 5, 32, p. 695 : «...huic te immobiliter atque constanter credere hortamur, per quem factum est, ut non pauci sed populi etiam, qui non possunt ista diiudicare ratione, fide inrideant, donec salutaribus praeceptis adminiculati euadant ab his perplexitatibus in auras purissimae atque sincerissimae ueritatis».

141. Cf. I. BOCHET, «*Animae medicina* : la libération de la triple convoitise selon le *De uera religione*», *Il mistero del male e la libertà possibile (IV) : ripensare Agostino*, Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma, Institutum Augustinianum, 1997, p. 143-176.

L'avènement de la vérité dans l'âme rend donc vaine la connaissance des opinions des philosophes, si elle est recherchée pour elle-même, tout comme l'avènement de la vérité dans l'histoire de l'humanité fait taire les débats des philosophes. Cette thèse, qui se dégage de la *Lettre* 118, frappe au premier abord d'inutilité toute étude des systèmes philosophiques antérieurs. Mais son corollaire est tout aussi essentiel et conduit à une autre appréciation : l'avènement de la vérité dans l'âme donne également sens aux lectures philosophiques à travers lesquelles l'homme a cherché la vérité en tâtonnant, tout comme l'avènement de la vérité dans l'histoire confère rétrospectivement sa signification à l'histoire de la philosophie. Dans cette perspective, l'étude des auteurs philosophiques peut être féconde. Il suffit, pour s'en convaincre, de revenir à deux œuvres majeures : les *Confessions* et la *Cité de Dieu*. L'une et l'autre peuvent être lues comme un itinéraire qui mène de la lecture des philosophies païennes à celle de l'Écriture<sup>142</sup>.

L'intérêt de la *Lettre* 118 est d'articuler explicitement une réflexion sur l'utilité des lectures philosophiques et sur l'histoire de la philosophie puisque Augustin s'appuie sur un parcours de l'histoire de la philosophie pour dissuader Dioscore de chercher la connaissance des philosophes anciens pour elle-même. Il établit de la sorte une correspondance entre l'itinéraire personnel et l'histoire de l'humanité – correspondance qui constitue, en fait, une constante de son œuvre<sup>143</sup> –, afin de mettre en évidence ce qui est l'enjeu majeur de l'un comme de l'autre : le Christ est la Vérité qui, seule, peut combler la quête de l'esprit humain, tout comme, seule, elle peut accomplir l'histoire de la philosophie.

Isabelle BOCHET

Centre Sèvres et Institut Catholique de Paris

---

142. La fin du livre VII des *Confessions* marque le passage décisif des lectures païennes à la lecture confessante de l'Écriture (cf. I. BOCHET, «Interprétation scripturaire et compréhension de soi. Du *De doctrina christiana* aux *Confessions* de saint Augustin», *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 23-29 ; le même passage a lieu, dans *La cité de Dieu*, lorsque commence la seconde partie de l'ouvrage, c'est-à-dire au début du livre XI.

143. La correspondance est explicite dans le *De uera religione* (26, 46 - 27, 50, BA 8, p. 92-95), qui, après avoir exposé les âges spirituels de l'individu, précise qu'«il en va de même, toutes proportions gardées, pour l'humanité : sa vie se déroule comme celle d'une seule personne, depuis Adam jusqu'à la fin des temps». La même correspondance est essentielle dans les *Confessions* : la lecture de la *Genèse* dans les derniers livres confère, en effet, une dimension universelle et cosmique au récit autobiographique. Cette correspondance éclaire encore «l'effort apologétique de la *Cité de Dieu*» : selon P. COURCELLE (*Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, Éd. de Boccard, 1943, p. 168), cet effort a consisté, pour Augustin, «à méditer sur le processus de sa propre conversion pour acheminer les disciples de Porphyre vers le christianisme» ; la dimension personnelle n'est donc nullement absente de sa réflexion sur l'histoire de l'humanité.

RÉSUMÉ : Il s'agit de déterminer comment Augustin a lui-même pensé son rapport à l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire de se demander, d'une part, comment il conçoit la lecture et la connaissance des philosophies antérieures, d'autre part, comment il se représente l'histoire de la philosophie comme un ensemble qui a sens. La *Lettre* 118 à Dioscore est ici un bon point de départ, car elle articule explicitement les deux aspects de la question et fait apparaître une correspondance entre le rôle des lectures philosophiques dans l'itinéraire personnel et la signification des différents systèmes philosophiques dans l'histoire de l'humanité.

ABSTRACT : The purpose of this article is to determine how Augustine sees his relationship to the history of philosophy. It means considering on the one hand how he conceives the reading and the knowledge of earlier philosophers and on the other hand how he visualises the history of philosophy as a meaningful entity. The *Letter* 118 to Dioscorus has been deliberately selected as a basis for this study because it clearly connects both aspects of the question and brings out a correspondence between the role of philosophical readings in one's own chosen path and the significance of the different philosophical systems in the history of mankind.