

L'approche philosophique de l'œuvre d'Augustin au miroir de la *Revue des Études Augustiniennes*

Parler d'« approche philosophique de l'œuvre d'Augustin », c'est *a priori* mettre l'accent sur le point de vue de celui qui l'étudie, sans préjuger de la nature proprement philosophique de son objet. On peut livrer une dissertation philosophique sur un élément du *corpus* augustinien qui n'est pas perçu comme philosophique, mais certains ouvrages ne demeurent-ils pas malgré tout privilégiés par ce type d'études ? On ne saurait non plus oublier que l'œuvre d'Augustin comporte en elle-même un certain nombre de questionnements philosophiques, au premier rang desquels se trouve sa propre conception de la philosophie. La philosophie véritable est à ses yeux l'amour de la Sagesse, identique au Verbe de la foi chrétienne, et c'est à l'intelligence de cette foi (*intellectus fidei*) qu'il attache tout l'effort de sa raison, donc son entreprise philosophique. Si l'on tient fermement cela, on n'est pas tenté d'opposer chez lui la « philosophie » à la « théologie ».

Sans soulever plus avant le problème de l'écart éventuel entre contenu philosophique de l'œuvre augustinienne et discours philosophique sur celle-ci, rappelons qu'Augustin lui-même préconise une grande liberté dans l'interprétation des textes, du moment qu'elle est inspirée par la Vérité...

Cette approche philosophique, considérée tout au long des cinquante ans depuis la création de la *Revue des Études Augustiniennes*, est amenée à varier selon les préoccupations philosophiques de ses auteurs, mais aussi selon l'évolution contemporaine des questions philosophiques. Ainsi, certains thèmes s'effacent tandis que d'autres naissent, et la diversité des méthodes est également susceptible d'en renouveler le traitement. Dans quelle mesure la *Revue* est-elle un miroir fidèle de telles évolutions, et quelle image d'Augustin dessine-t-elle ?

Afin de rendre compte de la diversité de ces points de vue philosophiques et des problématiques singulières qu'ils affrontent, cette étude cheminera selon quatre étapes, distinguant des approches différentes selon leur objet ou leur

méthode, et s'efforçant de dessiner à chaque fois l'évolution à laquelle elles obéissent. La forme nouvelle qu'ont pris les débats autour de la conversion et de l'évolution d'Augustin prélude aux controverses sur les sources philosophiques qu'il exploite, les uns étant d'ailleurs liés aux autres ; quelle place reste-t-il alors à l'examen d'œuvres singulières, pour elles-mêmes, si l'on ose dire ? Enfin, le renouveau des études doctrinales, puis l'émergence de thématiques nouvelles, scandent aussi le devenir de ces lectures philosophiques.

I. — DÉBATS AUTOUR DE LA CONVERSION ET DE L'« ÉVOLUTION » D'AUGUSTIN

Le débat né à la fin du XIX^e siècle, et poursuivi au début du XX^e siècle, sur la conversion, ou les conversions successives d'Augustin, donnant la priorité au christianisme ou au néoplatonisme, tend à s'éteindre à l'époque où naît la *Revue des Études Augustiniennes*¹, du moins dans les termes où il fut posé². Les travaux de P. Courcelle, dans les *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, parues en 1950, s'opposèrent à cette alternative ; posant l'authenticité de la conversion chrétienne d'Augustin dès 386, il démontre qu'il a pu bénéficier de l'imprégnation néoplatonicienne du milieu chrétien de Milan, donc de l'existence préalable d'une sorte de « synthèse ». Pour ce faire, le savant français s'appuie sur la méthode philologique des parallèles textuels, qui est dès lors jugée plus sûre que celle de simples rapprochements doctrinaux, bien qu'il convienne de l'employer avec circonspection, comme le souligne A. Mandouze au Congrès de Paris de 1954³.

Cependant, les recherches et les controverses sur la signification de la conversion d'Augustin, et la place qu'y tiennent les *Libri platoniorum*, ainsi que sur son évolution doctrinale, n'ont pas cessé, bien qu'elles se posent dorénavant en des termes renouvelés.

1. G. MATHON se fait encore l'écho de la controverse entre P. Alfaric et P. Boyer, en critiquant la thèse de ce dernier, favorable à l'idée d'une conversion d'Augustin qui précéderait la lecture des livres néoplatoniciens (« Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique ? », *RÉAug* 1, 1955, p. 107-127).

2. Voir G. MADEC, « Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin : état d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888) », *Petites études augustiniennes*, Paris, 1994, p. 51-69 : Soulevée par les travaux d'Harnack et Boissier qui soulignèrent le contraste entre les *Dialogues* de Cassiciacum et les *Confessions*, la controverse se poursuivit entre « critiques » et « traditionalistes ». Parmi les premiers, P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin : I Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, 1918.

3. A. MANDOUZE : « D'une façon générale, quand les mêmes mots sont employés, ce n'est pas pour signifier la même chose », (« "L'extase d'Ostie". Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels », *Augustinus Magister. Actes du Congrès International Augustinien*, Paris, 21-24 septembre 1954, I, p. 67-84 ; p. 81).

Ces questions sont ainsi au cœur de la thèse majeure publiée par O. Du Roy en 1966, et dont il expose la teneur dans la *Revue*⁴. Comme l'indique son titre, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire*, c'est avec une méthode essentiellement génétique, mais aussi structurale, comparée à celle d'un paléontologue, que l'auteur étudie l'élaboration progressive de cet *intellectus fidei* de la Trinité, marquée par l'exploitation sans cesse remaniée de structures triadiques empruntées au néoplatonisme. Ce travail qui couvre la période de 386 à 391, part du récit de conversion des *Confessions*, pour étudier ensuite l'élaboration de ces schèmes triadiques et trinitaires dans les premières œuvres.

Plusieurs points, soulevés par G. Madec dans un article consacré de manière générale à l'« intelligence de la foi⁵ », firent débat : tout d'abord l'idée qu'Augustin serait en quelque sorte systématiquement en recherche de ces schèmes trinitaires, quête automatiquement reflétée par ses œuvres. Surtout dans le couple patrie-voie, mis en lumière par l'auteur, la première correspondant à la Trinité, et la seconde au Christ, l'Incarnation « risque de devenir une simple voie morale d'accès à cette Trinité déjà entrevue par les philosophes⁶ ». Son expérience même de conversion aurait amené Augustin « à chercher l'intelligence de la Trinité indépendamment de l'Incarnation du Christ qui nous la révèle » (p. 123), privilégiant donc l'économie de la création plutôt que l'économie du salut. Contre cette idée, G. Madec souligne qu'on ne peut dissocier *intellectus* et *fides* ; le Christ est au cœur de l'*intellectus fidei* qui ne peut exister sans l'humilité et la confession qu'assure l'adhésion au Médiateur. S'annonce ainsi le thème de son propre ouvrage qui paraîtra en 1989, sur *La patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et dans la pensée de saint Augustin* : le Christ, Verbe créateur et Vérité illuminatrice, est le point focal d'où rayonne toute la pensée augustinienne.

Une autre controverse, bien plus longue, qui naît à peu près à la même époque, se rattache aussi à une problématique analogue : comment Augustin a-t-il intégré certaines conceptions néoplatoniciennes à l'élaboration de son intelligence de la foi ? Ainsi, dans un article de la *Revue* daté de 1963⁷, le Professeur R. J. O'Connell défend l'idée d'une forte influence plotinienne et, conformément à l'approche anthropologique de son premier ouvrage (*St Augustine's Early Theory of man : 386-391*, Cambridge, 1968), il pense retrouver dans les

4. O. DU ROY, « L'Intelligence de la Foi en la Trinité selon saint Augustin », *RÉAug* 13, 1967, p. 119-124.

5. G. MADEC, « Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi », *RÉAug* 17, 1971, p. 119-142. Cet article se présente comme une revue critique de divers ouvrages ; outre celui d'O. Du Roy, celui de G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ ? Problématique*, Paris, 1969 ; et de P. RICEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969.

6. *Ibid.*, p. 121.

7. Voir R. J. O'CONNELL, « *Enneads* VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine », *RÉAug* 9, 1963, p. 1-39.

premières œuvres d'Augustin des traces d'une conception de la chute de l'âme, et de sa préexistence, qui aurait marqué la pensée augustinienne de l'origine et du devenir de l'âme. Et dans un article paru trente ans plus tard, il affirme que dans le *De Genesi contra manichaeos* cette chute de l'âme signifie qu'Adam et Ève, suite au péché, sont déchus d'un corps céleste, invisible, propre à un paradis, en un corps mortel et animal⁸. Il s'oppose ainsi, entre autres, à la thèse de G. O'Daly selon lequel, dans ses premières œuvres, jamais Augustin n'affirmerait clairement l'idée d'une préexistence de l'âme, qui ne resterait qu'une possibilité parmi d'autres⁹.

Sur ces questions, l'interprétation du livre VII des *Confessions* est un enjeu central ; G. Madec consacre au passage où est relatée la découverte des *Libri platoniorum* un long article¹⁰, destiné à réfuter certaines thèses développées par R. J. O'Connell dans deux de ses ouvrages¹¹. Il refuse tout d'abord d'y voir l'empreinte si importante des traités de Plotin *Sur l'omniprésence de l'Un*. Il réitère à ce propos un principe méthodologique : la « méthode des parallèles textuels » ne dispense pas de mesurer la transformation qu'ils subissent par leur transposition dans un autre « univers mental » (p. 128), marqué par la réflexion d'Augustin sur le Christ Médiateur.

Autre source de désaccord : quel est ce « photinianisme » dont Augustin s'accuse en *Confessions* VII, 19, 25, lorsqu'il pensait que le Christ n'était qu'un homme d'une sagesse suréminente ? À cette ignorance du dogme de l'Incarnation, A. Solignac attribue une origine porphyrienne, et P. Courcelle photinienne. G. Madec souligne le lien qu'elle entretient avec l'idée néoplatonicienne d'une immutabilité divine inconciliable avec l'humanité du Christ, là où R. J. O'Connell voit une variante de la théologie antiochienne, erreur dont les *Dialogues* de Cassiciacum porteraient encore la trace¹².

Les découpages chronologiques trop tranchés ne sont plus de mise à propos de la conversion d'Augustin, et l'on considère généralement cette conversion comme le produit d'une longue évolution¹³ qui s'achève dans la décision de

8. R. J. O'CONNELL, « The *De Genesi contra manichaeos* and the Origin of the Soul », *RÉAug* 39, 1993, p. 129-141.

9. G. O'DALY, *Augustine's philosophy of man*, University of California Press, 1987.

10. G. MADEC, « Une lecture des *Confessions* VII, 9, 13-21, 27 (Notes critiques à propos d'une thèse de R. J. O'Connell) », *RÉAug* 16, 1970, p. 79-137, auquel répond R. J. O'CONNELL, « *Conf.* VII, 9, 13-21, 27 », *RÉAug* 19, 1973, p. 87-100, en réitérant son hypothèse : les premières œuvres supposent qu'Augustin a accepté une contribution néoplatonicienne positive, qui est plotinienne, la désaffection envers les néoplatoniciens, plus tardive, est due à une meilleure connaissance des œuvres de Porphyre.

11. *Op. cit.* et ID., *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge, 1969.

12. G. MADEC, *loc. cit.*, p. 117-119 et 108.

13. A. MANDOUZE préfère parler pour cette conversion du « dénouement d'un mouvement intérieur souvent très lent » plutôt que d'un « instantané » (*Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 114).

recevoir le baptême. La place des *Libri Platoniorum* au sein de ce processus est reconnue¹⁴, sans qu'on mette pour autant sur le même plan l'assimilation intellectuelle de certains éléments néoplatoniciens et l'adhésion au christianisme. Cela dit, outre que la nature de cette empreinte néoplatonicienne demeure, comme on l'a vu, discutée, le nœud des questions concernant l'évolution d'Augustin, avec ses éventuelles ruptures, s'est aussi déplacé de 386 à 395¹⁵.

C'est ainsi que dans son *Introduction à la pensée* d'Augustin, le Pr. K. Flasch¹⁶, désireux de donner une vue à la fois globale et génétique de cette pensée, met l'accent sur le point de rupture que constitue selon lui l'apparition d'une nouvelle théorie de la grâce en 395-396, avec les *Diverses Questions à Simplicianus*, qui laisserait dans l'ombre le jeune Augustin ; ce thème de la grâce, dominant désormais sa réflexion, contraste avec les autres qui appartiennent à des « structures rémanentes », sans lien véritable avec le premier. Une telle vision des choses est combattue par G. Madec¹⁷ qui reproche en particulier à K. Flasch d'une part de ne pas avoir situé les œuvres d'Augustin en contexte, en fonction de son nouveau statut et de nouvelles conditions d'écriture, et d'autre part de ne pas avoir fait crédit à sa pensée d'une certaine cohérence, expliquant le rôle qu'y joue la doctrine de la grâce¹⁸.

II. — LES CONTROVERSES SUR LES SOURCES

La question des *Libri Platoniorum* témoigne de la place que tient, dans les études sur la philosophie d'Augustin, l'examen de ce que les philosophes de l'Antiquité lui ont apporté. Cette interrogation, qu'Augustin a en quelque sorte lui-même suscitée par des déclarations réitérées, mais qui demeureront toujours sibyllines ou incomplètes aux yeux du chercheur, ne relève pas de la simple *Quellenforschung* : dans le cas d'Augustin, qui a construit sa doctrine chrétienne dans un mouvement d'appropriation et de confrontation vis-à-vis d'autres

14. G. MADEC, « Pour l'interprétation du *Contra Academicos* II, 2, 5 », *RÉAug* 17, 1971, p. 322-328, contre J. J. O'MEARA qui ne veut pas interpréter ce passage à la lumière des *Libri Platoniorum* de *Conf.* VII, mais plutôt selon la lecture de Paul, en *Conf.* VIII (« Plotinus and Augustine : Exegesis of *Contra Academicos* II, 5 », *Revue Internationale de Philosophie* 24, 1972, p. 321-337).

15. P. BROWN parle ainsi pour cette décennie d'un « changement décisif » qui s'est produit en Augustin, l'idée d'une incomplétude irrémédiable en cette vie (*La vie de saint Augustin*, trad. franç., Paris, Le Seuil, 1971, chap. 15 : « L'avenir perdu »).

16. K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980, 488 p.

17. G. MADEC, « Sur une nouvelle introduction à la pensée d'Augustin », *RÉAug* 28, 1982, p. 100-111.

18. Voir en ce sens P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, 1996, qui veut mettre en lumière l'« intention profonde » d'Augustin.

penseurs, et conçoit la doctrine chrétienne comme le dépassement de toute philosophie (« *uera et germana philosophia* », *De ordine*, II, 5, 16), dans ce cas tout particulièrement donc, la *Quellenforschung* contribue à dessiner une pensée.

En effet, pour mesurer ce qu'il fait du matériau philosophique dont il dispose, intention qui doit demeurer le but ultime de ce genre de recherche¹⁹, encore faut-il essayer de reconstituer ce matériau. C'est à ce problème de l'identification des sources – et non plus de la sincérité de sa conversion au christianisme – que les discussions se sont en grande partie consacrées ces cinquante dernières années.

A. Réévaluation de l'influence de Porphyre

Examinons en particulier les travaux consacrés à la présence de Porphyre qui se trouve réévaluée par rapport à celle de Plotin, privilégié²⁰ plus immédiatement puisque son nom est cité dès le *De beata uita*, tandis que celui de son disciple n'apparaît pas avant le *De consensu euangelistarum*. La difficulté de telles recherches tient aussi à la différence qui sépare une œuvre conservée d'un corpus parfois fragmentaire, qu'on est tenté de reconstituer à l'aide d'auteurs postérieurs, dont Augustin fait précisément partie.

La réévaluation de l'influence porphyrienne, opérée de façon drastique par W. Theiler dans les années 1930²¹, sera critiquée dans sa méthode par O. Du Roy, qui fait néanmoins lui-même remonter cette influence jusqu'au *De immortalitate animae*, tandis que J. Pépin montre en cet ouvrage la marque des *Symmikta Zetemata*, en particulier celui *Sur l'union de l'âme et du corps*²². Une voie de recherche est ainsi de plus en plus explorée : l'influence propre de Porphyre²³, indépendamment de Plotin, sur Augustin, si tant est, notamment pour les *Libri Platoniorum*, qu'il soit possible de les distinguer²⁴. Dans une

19. Comme le rappelle G. MADEC : « L'originalité d'Augustin se manifeste précisément dans la manipulation et le traitement des données empruntées qui lui servent à penser le christianisme » (« Note sur la vision augustinienne du monde », *REAug* 9, 1963, p. 139-146, au sujet de Jean Pépin, *Les deux approches du christianisme*, Paris, 1962, soulignant, à propos de l'« idée maîtresse » de l'ordre chez Augustin, ce que celle-ci doit à Plotin).

20. Notamment par P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, 1934, pour qui les *Libri Platoniorum* ne renvoient qu'à Plotin.

21. W. THEILER (*Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, 74 p. repris dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, p. 160-248) « reconstitue » l'œuvre de Porphyre à partir des œuvres de ses successeurs néoplatoniciens, mais aussi d'après celle d'Augustin, notamment le *De uera religione*. Il met l'accent sur la triade de la substance, de la forme et de l'ordre définissant la hiérarchie des êtres.

22. J. PÉPIN, « Une nouvelle source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre "Sur l'union de l'âme et du corps" », *Revue des Études Anciennes*, 66, 1964, p. 53-107.

23. Voir J. J. O'MEARA, « Augustine and Neoplatonism », *RecAug* 1, 1958, p. 91-111.

24. Comme le remarque P. HADOT, on ne sait pas si ce qu'Augustin lisait comme des traités de Plotin correspond aux *Ennéades* actuelles (Marius Victorinus, *Recherches sur sa vie*

note consacrée à l'ouvrage de P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, paru en 1968, G. Madec²⁵ souligne combien cette étude de l'influence porphyrienne sur la métaphysique de Marius Victorinus éclaire en retour le rôle joué par Porphyre sur Augustin, lequel simplifie l'ontologie du néoplatonicien pour la faire servir à une « révolution anthropologique », selon l'expression de P. Hadot²⁶.

Si le rôle éminent de Porphyre est désormais admis, ce sont les œuvres concernées qui deviennent alors l'objet de controverses. P. Courcelle avait ainsi retenu le *De regressu animae* parmi les *Libri Platoniorum*²⁷ ; dans son livre paru en 1959, *Porphyry's Philosophy from oracles in Augustine*, J. J. O'Meara veut identifier ces deux ouvrages de Porphyre, dont l'un est cité au livre X de la *Cité de Dieu*, et l'autre au livre XIX, et fait ainsi de la *Philosophie des oracles* une œuvre de la période postplotinienne, accréditant l'idée d'une certaine constance dans la pensée de Porphyre eu égard à la théurgie.

Pour réfuter cette thèse qui met à mal à la fois la chronologie et le contenu de ces œuvres, P. Hadot se livre à une longue mise au point²⁸ où il examine comment Augustin utilise dans le livre X de la *Cité de Dieu* tout à tour le *De regressu*, la *Lettre à Anébon* et aussi la *Philosophie des oracles*, et non cette dernière seule. Augustin aurait construit un « digest porphyrien » empruntant à ces diverses œuvres. Il serait donc erroné, à partir d'autres passages de la *Cité de Dieu*, de les inclure dans une même *Philosophie des oracles*, à laquelle J. J. O'Meara identifie également les *Libri Platoniorum*, tandis que selon P. Hadot, l'hypothèse de sa lecture lors de la conversion n'est pas à retenir. Toute allusion dans les *Confessions* ne signifie pas une lecture effective au moment de la conversion. Le rappel de cette précaution méthodologique vaut aussi lorsqu'il s'agit de repérer des traces du *De regressu animae* dans les *Dialogues philosophiques* à partir d'œuvres plus tardives comme la *Cité de Dieu*.

et ses œuvres, Paris, 1971, p. 209) ; cf. aussi A. MANDOUZE, *op. cit.*, p. 483-484, refusant, après P. Courcelle, le dilemme « Porphyre ou Plotin ? ».

25. G. MADEC, « À propos de la thèse de P. Hadot sur Porphyre et Victorinus. 2. Augustin dans la thèse de Pierre Hadot », *RÉAug* 1970, p. 170-178. Les motifs porphyriens soulignés ici sont ceux de l'intériorité, de la position médiane de l'âme et de la dialectique entre *Poros* et *Penia*.

26. Mais il a rappelé ailleurs qu'Augustin est tout autant l'« adversaire » de Porphyre que son « disciple » (« Saint Augustin, disciple et adversaire de Porphyre », *RÉAug* 10, 1964, p. 365-369).

27. *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 167.

28. P. HADOT, « Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent) », *RÉAug* 6, 1960, p. 205-244.

De fait, le *De regressu animae* apparaît comme la source porphyrienne privilégiée²⁹ par les études de la *Revue*, en particulier pour les *Dialogues philosophiques*³⁰, qui sont par ailleurs leur objet de prédilection. I. Hadot a ouvert une nouvelle piste dans cette direction à propos des arts libéraux³¹ ; elle a montré, en s'appuyant sur certaines formules, ce que le parcours de *ratio* tout au long du cycle des études dans le *De ordine* devait à l'ascension de l'âme du sensible à l'intelligible, préconisée dans le *De regressu*. Désireux d'approfondir cette orientation en précisant « la nature et le contenu » du *De regressu* d'après les *Dialogues philosophiques*, dans un article de 1994, M. Cutino définit, à partir de la *Cité de Dieu*, un certain nombre de thèmes redevables au *De regressu* pour en examiner la reprise polémique dans les *Dialogues*³². De même, c'est une appartenance au *De regressu animae* que suggère S. Toulouse à propos d'un oracle qu'il suppose porphyrien³³ ; celui-ci serait à l'origine des cinq hexamètres critiquant la divination comme moyen d'ascension et de salut pour l'âme, vers qui ont été retrouvés parmi le *Liber XXI Sententiarum*³⁴.

B. Éclairages thématiques sur l'influence néoplatonicienne

Sans être étudiée pour elle-même, l'influence du néoplatonisme sur la pensée d'Augustin ressort aussi, de manière plus indirecte, à l'occasion d'études thématiques³⁵. Ainsi, en 1969, au sujet du verset de *Sap.* 11, 2, W. Beierwaltes montre la mise en œuvre, dans une réflexion proprement théologique, d'éléments

29. Retenons aussi pour l'influence des *Aphormai* sur les *Dialogues philosophiques*, la démonstration d'A. SOLIGNAC, qui rapproche les *Aphormai* 37 et 40 du *prooemium* du *De ordine* («Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *De ordine* de saint Augustin», *Archives de philosophie* 20, 1957, p. 446-465) ; et J. PÉPIN offre de nouveaux aperçus sur le *Contra Christianos*, in *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, *Exam. I, 1, 1, 1-4*), Paris, 1964 ; cf. le compte rendu de G. MADEC, *Bulletin Augustinien* pour 1964, p. 282-284.

30. Voir les conclusions de D. DOUCET, « L'époux des âmes. Porphyre, Ambroise et Augustin : *De bono mortis* 14-20 ; *De ordine* I, 8, 24 », *REAug* 41, 1995, p. 231-252.

31. I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 101-136.

32. M. CUTINO, « I Dialogi di Agostino dinanzi al *De regressu animae* di Porfirio », *RecAug* 27, 1994, p. 41-74. Parmi ces thèmes, il compte le rapport entre théurgie et philosophie, une religiosité mêlée de scepticisme et le motif des mystères et des oracles.

33. S. TOULOUSE, « Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle 'porphyrien' (?) dans le *Liber XXI sententiarum* édité parmi les œuvres d'Augustin », *RecAug* 32, 2001, p. 169-223.

34. Ce *Liber* regroupe des sortes de fiches de travail appartenant à l'« atelier » d'Augustin à l'époque du *De diuersis quaestionibus* 83, selon l'hypothèse de F. DOLBEAU, « Le *Liber XXI Sententiarum* (CPL 373) : édition d'un texte de travail », *RecAug* 30, 1997, p. 113-165.

35. Voir M. DULAËY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973, qui fait droit aussi aux sources stoïciennes.

philosophiques relevant de la tradition platonicienne³⁶. De façon plus massive encore, l'étude importante qu'à la même date E. Zum Brunn consacre à la dialectique du *magis esse* et du *minus esse*, des *Dialogues* aux *Confessions*, met en lumière l'imprégnation néoplatonicienne de cette « ontologie anagogique » ; l'A. vise à dépasser l'opposition entre « essentialisme » et « existentialisme », catégories ultérieures rétrospectivement projetées sur saint Augustin, et se refuse à toute opposition tranchée entre christianisme et platonisme sur ce thème³⁷.

S. Poque quant à elle, étend son enquête sur les schèmes d'anabase plotinienne au-delà des *Confessions* et des *Dialogues* souvent privilégiés, pour montrer qu'ils sont à l'œuvre dans des *Sermons* plus tardifs, suggérant l'éventualité d'un intermédiaire grec, tel Basile³⁸. À l'issue de son essai sur « le Christ des païens dans le *De consensu euangelistarum* de saint Augustin³⁹ », G. Madec émet l'hypothèse selon laquelle ces adversaires auraient eu à leur disposition un ouvrage antichrétien rassemblant les éléments d'une double critique porphyrienne, portant sur le Christ (et exposée dans la *Philosophie des oracles*, selon l'opinion également retenue par J. J. O'Meara), et sur les Évangiles (motif issu du *Contra Christianos*). En étudiant le complexe de thèmes qui se nouent autour de la notion de nombre, concernant différents aspects de la pensée d'Augustin, C. Horn estime pour sa part que le traitement de ce concept renvoie plutôt à Porphyre qu'au traité VI, 6, *Des nombres* de Plotin⁴⁰.

C. Une remise en cause de la prédominance des sources néoplatoniciennes ?

Quoiqu'elle soit fortement orientée vers l'héritage néoplatonicien, la *Quellenforschung* n'ignore pas les sources latines⁴¹ dont Augustin a été imprégné. De tels articles visent aussi parfois à ne pas laisser au néoplatonisme le mérite d'une influence hégémonique. Ainsi, les travaux de J. Doignon ont éclairé bien des formules augustiniennes à la lumière de la littérature latine classique, en particulier de Cicéron, comme intermédiaire de l'enseignement platonicien⁴².

36. W. BEIERWALTES, « Augustins Interpretation von Sap. 11, 21 », *RÉAug* 15, 1969, p. 51-61.

37. E. ZUM BRUNN, « Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers *Dialogues* aux *Confessions* », *RecAug* 6, 1969, p. 3-102.

38. S. POQUE, « L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources », *RecAug* 10, 1975, p. 187-215.

39. *RecAug* 26, 1992, p. 3-67.

40. C. HORN, « Augustins Philosophie der Zahlen », *RÉAug* 40, 1994, p. 389-415.

41. Participe au premier chef de ce mouvement l'ouvrage de H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg, 1967, 2 vol., 769 p.

42. Voir J. DOIGNON, « Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin de 386 », *RÉAug* 40, 1994, p. 39-43 ; « Vie heureuse et perfection. Variantes philosophiques dans l'unisson d'Augustin et de Monique à la fin du *De beata uita* », *RÉAug* 41, 1995, p. 309-314.

L'influence cicéronienne a été mise en exergue par les ouvrages de M. Testard et de H. Hagendahl⁴³, l'un privilégiant l'histoire des sources, l'autre celle des idées⁴⁴ ; dans leur prolongement, un article de G. Madec, en 1969, souligne combien les thèmes fondamentaux de l'*Hortensius* continuent de solliciter l'esprit d'Augustin dans les livres XIII-XIV du *De Trinitate*. M. Foley entend montrer comment le projet même des *Dialogues* de Cassiciacum, leur thématique et leur articulation se conçoivent comme une réponse chrétienne à cet héritage philosophique cicéronien⁴⁵. Constatant que la focalisation sur le néoplatonisme a abouti à négliger les autres sources de ces *Dialogues*, il conclut à la nécessité d'y reconnaître une « extraordinaire synthèse » de la métaphysique de Plotin avec la philosophie de Cicéron.

Et c'est dans les *Academica posteriora* de ce dernier que M. Cutino voit la source d'une division tripartite de la philosophie sur laquelle Augustin s'appuie – bien avant le livre VIII de la *Cité de Dieu*⁴⁶ – dans le *Contra Academicos* comme dans le *De ordine*⁴⁷. Il propose ainsi une interprétation du *De ordine* II, 9, 26, où la formule trinitaire serait dérivée de cette tripartition philosophique⁴⁸, et non d'une triade néoplatonicienne, comme le suggère O. Du Roy. Les sources, loin de se compléter, entrent ici en concurrence ; dans ce dernier cas, la lecture de Cicéron n'est pas seulement limitée à une topique particulière⁴⁹, mais elle met en jeu des élaborations philosophiques majeures. On ne saurait par exemple surestimer son importance dans l'accès d'Augustin aux doctrines néoacadémicienne ou stoïcienne, dont pour cette dernière la prégnance sur sa

43. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vol., Paris, 1958.

44. Sur ce point, voir M. TESTARD, « Saint Augustin et Cicéron. À propos d'un ouvrage récent », *RÉAug* 14, 1968, p. 47-67.

45. M. P. FOLEY, « Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues », *RÉAug* 45, 1999, p. 51-77.

46. À ce sujet, voir P. HADOT, « Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin », *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, 1999, p. 127-181 (paru dans *Les sources de Plotin*, « Entretiens sur l'Antiquité classique » ; V, Vandœuvres, Genève, 1960, p. 105-157).

47. M. CUTINO, « Filosofia tripartita e Trinità cristiana nei *Dialogi* di Agostino », *RÉAug* 44, 1998, p. 77-100.

48. Sur ce thème de la division tripartite de la philosophie, en rapport avec l'enseignement du Christ, voir aussi I. BOCHET « *Animae medicina* : la libération de la triple convoitise selon le *De uera religione*. », *Il mistero del male e la libertà possibile (IV)*, StEA ; 59. Rome, 1997, p. 143-175. D. DOUCET reconnaît aussi cette tripartition (Dieu comme *causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo uiuendi*) dans la prière inaugurale des *Soliloques* (« Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie : *Sol. I, 1, 2-6* », *RÉAug* 36, 1990, p. 91-119).

49. Voir J. BRACHTENDORF, « Cicero and Augustine on Passions », *RÉAug* 43, 1997, p. 289-308.

pensée, qu'elle en assimile ou en rejette des éléments, n'a pas manqué non plus d'être rappelée⁵⁰.

De tels phénomènes de concurrence entre sources donnent lieu à des controverses où le balancier oscille tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Ainsi en est-il de la place qu'il convient de réserver à Varron dans le parcours des arts libéraux du *De ordine*. On sait qu'I. Hadot a écarté Varron au profit d'une source néoplatonicienne, récusant ainsi la thèse formulée en 1930 par A. Dyroff⁵¹, pour qui des éléments néopythagoriciens seraient parvenus à Augustin par l'intermédiaire de Varron. A. Solignac soulignait pour sa part en 1958 l'influence de Varron dans le projet même de s'élever, par les arts libéraux, du corporel à l'incorporel⁵². Il relevait également que le poème de Licentius à Augustin reproduit dans l'*Épître* 26 atteste l'utilisation de manuels varroniens (sur les nombres et la géométrie) par Augustin. En 1991, D. Shanzer⁵³ étudie de près cette même *Lettre*, où elle voit la confirmation de l'existence d'un manuel de Varron (peut-être le *Disciplinarum libri nouem*) qui contiendrait des résumés concernant la musique, la géométrie et l'astronomie ; les points communs avec le *De ordine* confirmeraient ainsi l'idée d'une source varronienne⁵⁴.

En revanche, en dehors de l'influence d'Ambroise, seules quelques études font également leur place, dans une moindre mesure, aux sources patristiques⁵⁵.

Devant l'impression de fragmentation que pourrait donner cette multiplication des sources, parfois sur des points précis de l'œuvre, il faut néanmoins rappeler l'ouvrage majeur de R. Holte⁵⁶. Ce dernier voit dans la pensée d'Augustin une synthèse de fait – et non voulue – entre christianisme et philosophie ancienne, reprenant à cette dernière l'idée de *télos* orienté vers le bonheur, mais héritant aussi d'une tradition théologique de type alexandrin.

50. Comme l'attestent deux articles, l'un diachronique, l'autre axé sur le début du livre VII des *Confessions* : G. VERBEKE, « Augustin et le stoïcisme », *RecAug* 1, 1958, p. 67-89 ; Ch. BAGUETTE, « Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin », *RÉAug* 16, 1970, p. 47-77.

51. Cf. I. HADOT, *op. cit.*, p. 132-135. Cf. A. DYROFF, « Über Form und Begriffsinhalt der augustinischen Schrift "De ordine" », *Aurelius Augustinus*, hrg. von M. Grabman-J. Maaßbach, Köln, 1930, p. 15-62.

52. A. SOLIGNAC, « Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin », *RecAug* 1, 1958, p. 113-148 ; p. 122.

53. D. SHANZER, « "Arcanum Varronis iter" : Licentius's Verse Epistle to Augustine », *RÉAug* 37, 1991, p. 110-143.

54. N. CIPRIANI a récemment repris la thèse en faveur de Varron en s'appuyant cette fois sur des rapprochements avec le *De doctrina christiana* (« Sulla fonte varroniana delle discipline liberali nel *De ordine* di S. Agostino », *Augustinianum* 40, 2000, p. 203-224).

55. Voir H. SOMERS, « Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne », *RÉAug* 7, 1961, p. 105-125.

56. R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse, Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962.

III.- ÉTUDES D'ŒUVRES SINGULIÈRES

La place prise tant par la recherche de clés expliquant une évolution d'Augustin que par la *Quellenforschung* semble reléguer au second plan l'étude d'une œuvre, considérée comme un tout, dans sa logique singulière. Force est de constater que peu d'articles adoptent cette perspective.

Y font relativement exception cependant les *Dialogues philosophiques* : outre qu'ils ne manquent pas d'être étudiés sous l'angle des sources, et font l'objet de nouveaux commentaires et éditions⁵⁷, ils sont aussi de manière générale le *corpus* de prédilection des recherches philosophiques sur Augustin. Ainsi, tout en étudiant l'héritage littéraire et philosophique du livre I du *De ordine*, H. H. Gunermann⁵⁸ affirme que cette première discussion aborde sous le signe de l'autorité des thèmes qui seront retravaillés ensuite par la raison ; on passe ainsi des sources à la structure de l'œuvre, dont la construction est vue comme le produit d'une fiction littéraire. Sur ce dernier point, celui de l'historicité des *Dialogues* de Cassiciacum, G. Madec adopte un point de vue différent et montre que ce problème engage leur « interprétation globale », puisqu'il les définit comme des « actes philosophiques », l'organisation même des entretiens répondant à un souci pédagogique et à un désir de se conformer à la tradition du dialogue philosophique, dans un but protreptique⁵⁹. Concernant cette question du genre des œuvres, W. Hübner souligne pour sa part comment Augustin joue de cette tradition du dialogue en conférant une portée allégorique aux circonstances de l'entretien du *De ordine*⁶⁰. Selon une perspective thématique cette fois, J. Doignon met l'accent sur un motif commun au *Contra Academicos* et au *De ordine* en parlant de la notion « d'ordre très secret⁶¹ ».

Les études globales demeurent cependant plus rares pour les autres œuvres. Dans un article consacré au *De uera religione*, en 1994, J. Lössl rappelle les

57. Voir en 1976 *De magistro, De libero arbitrio*, BA 6, Introduction, traduction et notes par G. MADEC ; et par J. DOIGNON la nouvelle édition du *De beata uita*, BA 4/1, en 1986, et celle du *De ordine* 4/2, en 1997 ; M. BETTETINI. *Ordine, Musica, Belleza. L'Ordine, libri 2-La Musica, libri 6. La Belleza*, raccolta sistematica di passi da varie opere, Milano, 1992 ; V. PACIONI, *L'unità teoretica del De ordine di S. Agostino*, Roma, 1996 ; *Augustin, Contra Academicos. Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar* von T. Fuhrer, Berlin-New York, De Gruyter, 1997.

58. H. H. GUNERMANN, « Literarische und philosophische Tradition im ersten Tagespräch von Augustinus' *De ordine* », *RecAug* 9, 1973, p. 183-226.

59. G. MADEC, « L'historicité des *Dialogues* de Cassiciacum », *REAug* 32, 1986, p. 207-231.

60. W. HÜBNER, « Der *ordo* der Realien in Augustins Frühdialog *De ordine* », *REAug* 33, 1987, p. 23-48.

61. J. DOIGNON, « L'émergence de la notion d'"ordre très secret" dans les premiers *Dialogues* d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu », *REAug* 42, 1996, p. 243-253. Voir aussi ID., « La *praxis* de l'*admonitio* dans les *Dialogues* de Cassiciacum de saint Augustin », *Vetera Christianorum* 23, 1986, p. 21-37.

controverses sur la conversion d'Augustin pour regretter que cet ouvrage n'y soit pas vu comme un tout ; il propose pour ce type de lecture une clé qui serait l'un (*unum*), afin d'en déduire la structure du traité⁶². Procédant à l'inverse, E. Hill, en 1973, dégage pour sa part la « signification doctrinale » du *De Trinitate* à partir d'une structure en miroir, pour s'intéresser au rapport entre mission et procession⁶³. Nous verrons plus loin d'autres exemples de ce type d'études « structurelles » où c'est l'œuvre elle-même dans sa logique, ses circonstances, son genre littéraire, qui est prise pour objet ; sans que les sources soient ignorées pour autant, elles sont présentées comme un adjuvant à cette compréhension globale plus que comme une fin.

IV. — ÉTUDES DOCTRINALES ET NOUVELLES THÉMATIQUES

A. Renouveau des études doctrinales

Au lieu de s'attacher à une œuvre, une perspective globale peut aussi chercher à cerner un concept sans limitation de corpus *a priori*. C'est ainsi que durant les années 1960-1970, F.-J. Thonnard a souhaité aborder de manière nouvelle certains points les plus caractéristiques de la doctrine augustinienne, ceux qu'on qualifierait de dogmatiques, concernant la prédestination, la concupiscence, ou la liberté. Il s'est alors réclamé d'une approche selon la « philosophie augustinienne »⁶⁴, et non selon la « théologie dogmatique » pour apprécier la « notion philosophique » de concupiscence, de la même manière que celle de lumière, ou de liberté. En la présentant comme une « catégorie phénoménologique », il en appelle à un « existentialisme chrétien selon l'esprit de saint Augustin »⁶⁵, témoignant ainsi de la volonté d'actualiser l'approche philosophique d'Augustin au regard de la philosophie contemporaine, et étudiant par ailleurs l'apport de celui-ci à celle-là⁶⁶. En s'attachant à de telles « notions » philosophiques, il ne se

62. J. LÖSSL, « The One (*unum*)-A Guiding Concept in *De uera religione*. An outline of the Text and the History of its Interpretation », *RÉAug* 40, 1994, p. 79-103.

63. E. HILL, « St Augustine's *De Trinitate*. The doctrinal significance of its structure », *RÉAug* 19, 1973, p. 277-286.

64. Il entend par là une « réflexion de la raison sur les données de la Révélation », comme il l'explique in « La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne », *RÉAug* 10, 1964, p. 97-123.

65. F.-J. THONNARD, « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », *RecAug* 3, 1965, p. 59-105 ; p. 105 ; voir aussi « La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme », *RÉAug* 6, 1960, p. 11-30 ; et « Augustinisme et Thomisme comme philosophies chrétiennes », *ibid.*, p. 255-258.

66. Voir F.-J. THONNARD, « Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine », *RÉAug* 1, 1955, p. 69-80, soulignant l'influence philosophique d'Augustin sur un courant spiritualiste remontant à Kierkegaard, jusqu'à Heidegger et Jaspers, et parmi les existentialistes français. H.-I. Marrou voit pour sa part en Augustin le « précurseur du

conforme pas à des définitions précises, absentes de l'œuvre, mais il vise à déterminer « l'idée fondamentale permanente que saint Augustin n'a pas manqué de se former »⁶⁷ au sujet de telles notions.

Reprenant lui aussi un thème éminemment classique, celui de la liberté et du déterminisme, G. de Plinval va plus loin encore en affirmant que « pour apprécier les tendances maîtresses de la philosophie augustinienne, il n'est pas sans intérêt d'en entreprendre l'étude à partir d'un seul problème, sous l'éclairage d'un seul et même principe⁶⁸ ». Autrement dit, il s'agit de choisir une question, une notion, qui agisse comme une sorte de révélateur capable de faire apparaître différents domaines de la pensée d'Augustin. L'A. suit ainsi une progression chronologique qu'il résume en disant que chez Augustin, le philosophe s'est « effacé » « pour céder la place au théologien » (p. 377), reprenant ainsi une opposition que F.-J. Thonnard souhaite dépasser. Cette perspective « évolutionniste » marque également l'étude d'A. Sage sur la « naissance » du dogme du péché originel⁶⁹, concluant au glissement dans la conception d'Augustin, qui serait passée d'une peine à un péché héréditaire. Il justifie dès l'abord ce sujet par la nécessité pour l'Église (nous sommes en 1967) de procéder à un *aggiornamento* de la présentation du dogme du péché originel⁷⁰, dont la formulation trouve sa source chez Augustin.

Se manifeste ainsi, des années 1950 à 1970, le désir de repenser des questions doctrinales majeures, en s'efforçant de définir le statut de la « philosophie » augustinienne, et concurrentement d'inscrire celle-ci dans la réflexion philosophique contemporaine⁷¹. Mais l'approche synchronique autour d'une question centrale reparaît dans une période ultérieure à propos de thèmes moins

personnalisme moderne » (Cf. avec A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin », *RÉAug* 12, 1966, p. 111-136, p. 130) ; et G. MADEC étudie la réception d'Augustin par deux philosophes français du siècle (« Maurice Blondel citant saint Augustin », *RÉAug* 13, 1967, p. 99-122 ; et « Léon Brunschwig et saint Augustin », *RecAug* 6, 1969, p. 143-191).

67. Voir ID., « La notion de liberté en philosophie augustinienne », *RÉAug* 16, 1970, p. 243-270. Voir aussi cette déclaration : « La synthèse doctrinale repose sur une intuition fondamentale qui découvre dans toute sa richesse quelque grande vérité accessible à la raison. » (« La prédestination augustinienne », *art. cit.*, p. 98).

68. G. DE PLINVAL, « Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin », *RÉAug* 1, 1955, p. 345-378, p. 345 ; il parle ensuite de « synthèse-éclair de la psychologie, de la morale et de la théodicée d'Augustin ».

69. A. SAGE, « Péché originel. Naissance d'un dogme », *RÉAug* 13, 1967, p. 211-248.

70. C'est avec un regard plus critique en revanche qu'A. SOLIGNAC examinera « les excès de l'*intellectus fidei* dans la doctrine d'Augustin sur la grâce », *NRT* 110, 1988, p. 825-849.

71. Voir A. HOLL, « Signum und Chiffer. Eine religionsphilosophische Konfrontation Augustins mit Karl Jaspers », *RÉAug* 12, 1966, p. 157-182, qui tente de lire la conception augustinienne de la valeur des symboles selon la théorie du « chiffre » de Jaspers.

classiquement dogmatiques, comme ceux du désir de Dieu ou de la beauté⁷² chez saint Augustin ; ces ouvrages font place à la cohérence d'une pensée plus qu'à sa genèse, et prêtent une attention particulière au vocabulaire qui exprime ces notions.

Ils peuvent de fait être reliés à l'émergence d'une approche lexicale⁷³ destinée à revisiter des motifs classiques. C'est en s'attachant à la relation entre les deux concepts d'*Imago* et de *Similitudo* qu'en 1964 R. A. Markus souhaite, non pas reprendre la problématique de l'homme fait à l'image de Dieu, mais en faire apparaître des éléments nouveaux : l'originalité d'Augustin par rapport à ses prédécesseurs (l'idée d'image inclut celle de ressemblance, mais la réciproque n'est pas vraie) s'explique en partie par l'intervention d'un tiers concept, celui d'*aequalitas*⁷⁴. Sont ici agencées perspectives génétique, lexicale, et comparatiste. De même sur la question de l'origine augustinienne du *cogito* cartésien⁷⁵, G. Verbeke se livre à un examen du terme en contexte chez Augustin, pour conclure qu'il n'a pas la même signification chez les deux auteurs⁷⁶.

B. Émergence de nouvelles thématiques

À côté de ces thématiques traditionnelles, traitées de manière plus ou moins neuve, l'intérêt se porte sur de nouvelles questions, de nouveaux domaines de l'œuvre augustinienne, qui rencontrent en particulier l'essor de la linguistique et de la sémiotique⁷⁷. Ainsi des thèmes du signe et du langage, abordés eux aussi selon divers modes, à partir des années 1960.

72. Voir I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1982 ; J.-M. FONTANIER, *La Beauté chez saint Augustin*, Rennes, 1998.

73. Je me permets de renvoyer aussi à mon étude : A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, « Les valeurs d'*ordo* et leur réception chez saint Augustin », *REAug* 45, 1999, p. 295-334.

74. R. A. MARKUS, « *Imago* and *Similitudo* in Augustine », *REAug* 10, 1964, p. 125-143. L'étude lexicale permet de suivre le développement d'une pensée, dont les fondements théologiques sont ensuite restitués en faisant droit à la métaphysique platonicienne.

75. Voir É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 101 ; sur les différences avec Descartes, mais aussi Husserl, voir récemment, É. BERMON, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, 2001.

76. G. VERBEKE, « Pensée et discernement chez saint Augustin. Quelques réflexions sur le sens du terme "cogitare" », *RecAug* 2, 1962, p. 59-80.

77. Voir G. MADEC, *Bulletin Augustinien* pour 1972, *REAug* 19, 1973, p. 373, (c. r. de R. SIMEONE « Sémiologie augustinienne », *Semiotica* 6, 1972, p. 1-31). Voir ensuite T. TODOROV, « À propos de la conception augustinienne du signe », *REAug* 31, 1985, p. 209-214, à propos de ses *Théories du symbole*, Paris, 1977 : par rapport à ses prédécesseurs, Augustin accorde une place plus importante à la « dimension communicative » du langage qu'aux problèmes de désignation.

En 1969, dans une étude importante sur la « théorie des signes dans le *De doctrina christiana*⁷⁸ », où il discute les acquis des récents travaux de R. A. Markus ou d'U. Duchrow⁷⁹, B. Darrell Jackson (futur traducteur et commentateur du *De dialectica*⁸⁰) veut faire apparaître l'originalité de la pensée d'Augustin en ce domaine. Il formule tout d'abord les éléments de cette théorie des signes, s'accordant avec R. A. Markus pour dire que le schème sémantique d'Augustin comporte trois pôles : non seulement le signe et la chose mais l'émetteur et le récepteur. Un tel traitement des signes ne pouvait avoir sa source que dans la logique antique (aristotélicienne et stoïcienne). D'après lui, l'originalité d'Augustin n'est pas tant d'avoir appliqué une théorie des signes au langage, relation déjà établie par les stoïciens, que d'avoir exploité cette sémantique pour l'herméneutique chrétienne. En 1972, dans son ouvrage *Saint Augustin et la dialectique*, qui étudie la place de la dialectique dans la pensée de notre auteur, au sein d'une première partie consacrée à une monographie sur le *De dialectica* – dont il confirme l'authenticité augustiniennne –, J. Pépin poursuit cette enquête sur les sources, et souligne entre autres le rôle joué par Varron.

D'autres œuvres appellent également cette thématique, comme le *De magistro* dont la structure est analysée par deux articles, celui de G. Madec en 1975, et de F. J. Crosson⁸¹ en 1989. Le premier distingue deux parties : une discussion sur le langage, véritable *exercitatio animi* avant de dévoiler la thèse de l'enseignement sur les intelligibles que nous donne le Christ-Maître intérieur. Contrairement aux apparences, l'œuvre montre ainsi les « conditions de possibilité » du dialogue, passant par la découverte d'une Vérité intérieure qui transcende les esprits. Cette bipartition est contestée par F. J. Crosson, qui s'attache à la logique formelle de l'œuvre, et propose une *tripertitio*. Le sens de l'ouvrage serait le suivant : l'homme peut enseigner en montrant ou en désignant, mais seul le Christ enseigne la *scientia*.

La question de la pérennité de cet enseignement sur les signes issu du *De magistro* s'est bien sûr posée⁸², comme un avatar de l'éternel problème de l'« évolution » d'Augustin. Ce fut le cas notamment à propos du *Prologue* du *De doctrina christiana*, dont la datation est discutée. Contre U. Duchrow,

78. B. DARRELL JACKSON, « The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana* », *RÉAug* 15, 1969, p. 9-49.

79. R. A. MARKUS, « St Augustine on Signs », *Phronesis* II, 1957, p. 60-83 ; U. DUCHROW, *Sprachverständnis und Biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen, 1965.

80. AUGUSTINE, *De dialectica*, transl. with an Introduction and Notes by B. Darrell Jackson, from the text newly edited by J. Pinborg, Dordrecht-Boston, Reidel, 1975.

81. G. MADEC, « Analyse du *De magistro* », *RÉAug* 21, 1975, p. 63-71 ; F.-J. CROSSON, « The structure of the *De magistro* », *RÉAug* 35, 1989, p. 120-127.

82. Voir aussi G. MADEC, qui s'interroge sur la possibilité de synthétiser l'apport des différentes œuvres en ce domaine (théorie des signes et problématique plus tardive du rapport parole extérieure–parole intérieure), in c. r. de W. BEIERWALTES, (« Zu Augustins Metaphysik der Sprache », *Augustinian Studies* 2, 1971, p. 179-195), *Bull. Aug.* pour 1972, p. 372-373.

C. Mayer, auteur d'une œuvre majeure sur les signes dans le développement spirituel d'Augustin, souligne dans un article⁸³ l'existence d'un principe de connaissance constant : « *res per signa* ». La réfutation des charismatiques n'empêche pas Augustin de proclamer que la Vérité reste identifiée à Dieu, même si elle se diffuse grâce à des hommes qui l'enseignent.

L'enseignement sur les signes et le langage tend à être replacé au sein de la pensée entière d'Augustin. Dès le début des années 1960, U. Duchrow rattache le signe à l'anthropologie augustinienne : la médiation du langage est à la fois châtement du péché originel, né de l'orgueil, et limite posée à la suffisance de l'âme⁸⁴. En 1994 paraît une étude où l'auteur, C. Ando, se déclare désireux de ne plus aborder la théorie augustinienne du langage selon les sources stoïciennes, mais en fonction de ses résonances épistémologiques et ontologiques, la définition des mots comme objets sensibles impliquant d'après lui l'idée d'une certaine défiance à l'égard du langage⁸⁵.

Ce nouvel intérêt pour la sémiotique trouve aussi un écho dans une étude originale de R. A. Markus⁸⁶, qui s'appuie sur l'enseignement de l'anthropologie pour examiner la manière dont Augustin conçoit la magie : en se fondant sur le *De doctrina christiana*, il montre qu'elle relève d'un modèle de communication avec les démons par le moyen de signes, qui constitue une forme de communauté opposée à la communauté chrétienne. Ne peut-on enfin attribuer au même champ de recherche sur les phénomènes de communication et du discours l'article de D. W. Johnson sur « *Verbum* chez le jeune Augustin » ? L'A., qui recense les occurrences de ce terme désignant le Fils, y soutient que son emploi est intimement lié à la conception augustinienne du langage⁸⁷, et qu'il n'est pas un simple doublet d'une *Sapientia*, renvoyant au modèle du *Noûs* néoplatonicien. S'affiche ici nettement la volonté de réduire l'empreinte des sources néoplatoniciennes.

C. Augustin, le temps et l'histoire

Mais il est un autre thème, qui a marqué la philosophie du XX^e siècle : celui du temps, où la réflexion d'Augustin occupe précisément une place singulière.

83. C. MAYER, « "Res per signa". Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift *De doctrina christiana* und das Problem seiner Datierung », *REAug* 20, 1974, p. 100-112.

84. U. DUCHROW, « *Signum* und *Superbia* beim jungen Augustin (386-390) », *REAug* 7, 1961, p. 369-372.

85. C. ANDO, « Augustine on Language », *REAug* 40, 1994, p. 45-78.

86. R. A. MARKUS, « Augustine on magic : A neglected semiotic theory », *REAug* 40, 1994, p. 375-388.

87. Voir D. W. JOHNSON, « *Verbum* in the early Augustine (386-397) », *RecAug* 8, 1972, p. 26-53 ; ce lien n'aurait pas été assez souligné par U. DUCHROW, *op. cit. supra*, ni par A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965 (*ibid.*, p. 29).

Assez peu nombreuses sont en fait les études parues sur ce sujet dans la *Revue* ou les *Recherches*⁸⁸, depuis celles d'É. Gilson en 1962 qui replaçait la réflexion sur le temps dans la perspective de l'ontologie et de la métaphysique augustinienne : incapable de « transcender l'existence en se libérant du temps », l'homme n'a d'autre ressource que de s'attacher au Christ⁸⁹. Ce sont donc les comptes rendus sous la plume de G. Madec qui reflètent principalement les discussions ayant trait à ce motif du temps.

1) *Temps psychologique et temps cosmologique*

L'une des problématiques majeures se rapporte à la manière dont Augustin articule temps de la conscience humaine, tel qu'il est mis en exergue au livre XI des *Confessions*, et temps des choses. U. Duchrow voit ainsi une contradiction entre l'idée que le temps n'est rien hors de la conscience humaine, et l'affirmation d'un temps historique. Cependant, G. Madec s'attache à rappeler les différences de contexte qui séparent réflexion psychologique et théologique – où le temps est une « modalité des êtres créés », l'homme s'efforçant de comprendre l'éternité divine précisément par contraste avec la *distentio* de l'esprit humain⁹⁰.

Dans *Temps et récit*, Paul Ricœur déclare que ses réflexions sur « l'empire du narratif » sont intimement inspirées de *Confessions* XI, 28, 38, mais il voit lui aussi chez Augustin une forme d'« échec » dans l'impossibilité de « substituer une conception psychologique du temps à une conception cosmologique »⁹¹, exigence liée à sa propre perspective phénoménologique ; une fois encore, cette articulation est donc conçue sur le mode de l'aporie. Rendant compte de cet ouvrage, G. Madec souligne que son auteur ne se cache pas d'isoler l'analyse du temps de la méditation sur l'*In principio* qui y préside⁹² ; il note par ailleurs que

88. On notera cependant celle, d'approche heideggérienne, de N. FISCHER, « Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins », *REAug* 33, 1987, p. 205-234.

89. É. GILSON, « Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin », *RecAug* 2, 1962, p. 205-223. Voir déjà J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933 (Vrin, 1959³).

90. Voir G. MADEC, *Bull. Aug.* pour 1966 (*REAug* 33, 1987, p. 386-387), à propos d'U. DUCHROW, « Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 1966, p. 267-288.

91. *Temps et récit*, Paris, t. 3, 1985, p. 19, cité par I. BOCHET, « Variations contemporaines sur un thème augustinien : l'énigme du temps », *Recherches de science religieuse*, t. 89/1, 2001, p. 43-66.

92. G. MADEC, c. r. de P. Ricœur, *Temps et récit*, t. 1, 1983 (*Bull. Aug.* pour 1983, *REAug* 30, 1984, p. 373-374).

le texte des *Confessions* n'autorise guère à systématiser une dialectique entre *distentio*⁹³ et *intentio*.

Quelles ont pu être les sources d'Augustin dans ce domaine ? Là encore, l'apport du néoplatonisme fait débat. G. Madec estime que le thème de la *distentio animi* pourrait être d'origine porphyrienne, la triple intentionnalité de l'âme ayant été formulée pour la première fois en *De immortalitate animae* 3, 394. Roland J. Teske pour sa part conçoit la chute consécutive au péché comme une « chute dans le temps » à partir de l'éternité, et pense ainsi qu'Augustin est dépendant de Plotin⁹⁵ sur ce point. En outre, Augustin identifierait selon lui le *caelum caeli* du livre XII des *Confessions* à l'âme universelle, ce qui résoudrait la distinction entre temps de l'âme individuelle et temps de la création⁹⁶. G. Madec souligne les difficultés d'une telle identification et livre une possible clé de l'aporie sans cesse soulevée : la *distentio animi* désignerait « la manière dont l'âme individuelle vit sa condition temporelle », condition qui affecte par ailleurs toute créature soumise au changement.

2) Philosophie ou théologie de l'histoire ?

« La théologie de l'histoire suppose une philosophie du temps », relevait H.-I. Marrou dans son rapport sur « La théologie de l'histoire » lors du Congrès augustinien de 1954. Il distinguait le « temps-répétition » imitation de l'éternité du temps de l'histoire⁹⁷, celui qui laisse place à l'ambivalence⁹⁸. Il posait alors un certain nombre de questions qui ont nourri la réflexion sur la conception augustinienne de l'histoire. Ainsi, il lui semblait problématique de trouver place chez Augustin pour une philosophie de l'histoire à côté de la théologie de l'histoire, dont l'objet propre est l'économie du salut. En 1958, J. Chaix-Ruy, tranche en affirmant que c'est un contresens de lui attribuer une telle philosophie

93. G. O'DALY étudie les racines de l'usage métaphorique de *distentio* en *Conf.* XI ; selon lui, la *distentio animi* n'offre pas une définition du temps, mais évoque « tout ce qui accompagne ou suit l'acte cognitif de mesure du temps » (p. 265) ; il le met en rapport avec celui d'*intentio*, provenant de *Ph.* 3, 14 (« Time as *Distentio* and St Augustine's Exegesis of *Philippians* 3, 12-14 », *RÉAug* 23, 1977, p. 265-271).

94. Voir G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie*, Paris, 1996, p. 95-96.

95. Sur cette influence de Plotin à propos de *Conf.* XI, voir R. J. TESKE, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Marquette Univ. Press, 1996 (cf. G. MADEC, *Bull. Aug* pour 1997, p. 425).

96. R. J. TESKE, « The World-Soul and Time in St Augustine », *Augustinian Studies* 14, 1983, p. 75-92 ; c. r. de G. MADEC, *Bull. Aug* pour 1984, p. 354 ; et *Bull. Aug.* pour 1985-1986, p. 351-352, à propos de R. J. TESKE, « "Vocans temporales, faciens aeternos" : St. Augustine's on Liberation from Time », *Traditio* 41, 1985, p. 29-47.

97. *Augustinus Magister* III, p. 193-204 ; p. 197.

98. Cf. H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, 1950.

de l'histoire ; il n'y aurait chez Augustin qu'une théologie de l'histoire⁹⁹, histoire du salut qui restera voilée jusqu'à la fin des temps, et qu'on ne saurait confondre avec l'historiographie¹⁰⁰.

Marrou définissait aussi, à côté des deux cités, un « troisième élément », le « donné historique », fait de la *commixtio* provisoire des deux cités. N'est-ce pas dans cet espace que R. A. Markus situera précisément ce qu'il appelle le *saeculum*¹⁰¹ ? Enfin, le savant français s'interrogeait aussi sur le statut et les limites de la connaissance historique pour Augustin, sachant que sa théologie de l'histoire est une connaissance issue de la foi face au « mystère de l'histoire ». Quarante ans plus tard, dans un long article de la *Revue*, C. Ligota¹⁰², reprenant à son compte ce questionnement épistémologique, souligne l'ampleur de la réflexion augustinienne sur la connaissance historique. Il affirme tout d'abord que la temporalité n'implique pas toujours chez lui l'historialité ; Dieu est le créateur de l'histoire qu'il module comme un poème, et que l'homme tâche de saisir grâce à cette instance épistémologique particulière qu'est la *fides historica*, aux critères de validité propres, fondés sur l'autorité, de l'Église comme de l'Écriture. Sans que cela soit son intention, Augustin offrirait ainsi une importante théorie de l'historiographie.

3) Augustin historien de la philosophie

Mais Augustin a également soumis à une saisie historique un objet qui n'est autre que la philosophie elle-même, dont le devenir est lui aussi intégré à l'histoire du salut, comme il appert dès le *Contra Academicos*. Dans une annexe à son ouvrage sur *Cicero Academicus*, C. Lévy montre la manière dont Augustin, pour réfuter l'épochè de la Nouvelle Académie, attribue à cette dernière un dogmatisme ésotérique, selon une vision de l'histoire de l'Académie qui fait des néoplatoniciens les héritiers de Platon¹⁰³. L'histoire de la philosophie ainsi réinventée devient un argument philosophique.

99. En revanche, P. BREZZI, s'il récusé aussi l'idée de philosophie de l'histoire en ce qu'elle suppose une « réduction » à des lois fixes, et lui préfère celle de « théologie de l'histoire », estime cependant cette dernière « contradictoire en elle-même » (« Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino. », *RÉAug* 1, 1955, p. 149-160).

100. Voir J. CHAIX-RUY, « Antihistorisme et théologie de l'histoire », *RecAug* 1, 1958, p. 287-302. Le point de vue d'Augustin est confronté à celui de diverses philosophies de l'histoire, conférant ou non un sens à celle-ci.

101. R. A. MARKUS, *Saeculum : History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, 1970.

102. C. LIGOTA, « La foi historique : histoire et connaissance de l'histoire chez s. Augustin », *RÉAug* 43, 1997, p.111-171.

103. C. LÉVY, « Quelques remarques sur les images de la Nouvelle Académie dans le *Contra Academicos* de saint Augustin », *Cicero Academicus, Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, EFR, 1992, p. 637-644.

C'est en partant cette fois de la *Lettre* 118 à Dioscore, qu'I. Bochet¹⁰⁴, en 1998, étudie cette question, en l'opposant à la problématique des sources, qui est celle de la « dépendance d'Augustin à l'égard de telle ou telle philosophie » ; son propos consiste plutôt à déterminer « comment Augustin lui-même a pensé son rapport à l'histoire de la philosophie ». Malgré une certaine dévalorisation, cette dernière se lit comme un itinéraire vers le Christ, conformément à l'interprétation qui s'enracine, comme on vient de le voir, dans le *Contra Academicos*, pour se prolonger dans le *De uera religione*.

Il appert de ces travaux qu'en proposant une clé de lecture des autres philosophies, Augustin, de manière réflexive, inscrit sa propre entreprise philosophique dans ce qu'il cherche à penser philosophiquement : l'histoire du salut.

CONCLUSION

On ne saurait trop souligner l'extrême diversité et la richesse des approches philosophiques d'Augustin dont a témoigné la *Revue* depuis cinquante ans.

Certes, la recherche sur les sources philosophiques semble dominer, étant liée en particulier au débat sur la place du néoplatonisme dans la conversion. Ce dernier a lui-même trouvé d'autres voies, hors des anciennes interrogations sur l'authenticité d'une conversion chrétienne dès 386. La question est désormais de savoir comment s'est faite la combinaison entre néoplatonisme et christianisme, qu'on s'accorde à dater de 386 : quels auteurs néoplatoniciens concerne-t-elle, a-t-elle évolué par la suite, ou au contraire Augustin n'avait-il pas dès les *Dialogues* de Cassiciacum élaboré le cadre conceptuel d'une compréhension du néoplatonisme qui englobait aussi sa critique ?

Toutefois cette prédominance de la *Quellenforschung* s'explique aussi par les progrès dans la connaissance des sources néoplatoniciennes elles-mêmes, tandis que l'héritage romain est aussi reconnu dans toute sa valeur philosophique ; ces divers points de vue, conciliés ou bien entrant en concurrence, contribuent paradoxalement à éclairer davantage la pensée d'Augustin dans ce qu'elle a de singulier, motif que vient aussi confirmer l'étude d'Augustin historien de la philosophie. Elle n'est plus vue en termes de dépendance exclusive, mais bien conçue comme un acte d'appropriation selon des principes de cohérence originaux, qui font cependant débat (s'agit-il du Christ Médiateur, du thème d'origine plotinienne de la chute de l'âme dans le sensible, ou d'une quête de la Trinité créatrice ?).

104. I. BOCHET, « Le statut de l'histoire de la philosophie selon la *Lettre* 118 d'Augustin à Dioscore », *REAug* 44, 1998, p. 49-76. Voir G. CATAPANO, *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Padova, 2000, p. 264-265.

L'identification de telle ou telle idée directrice s'accompagne bien souvent de la volonté de dessiner l'« évolution » doctrinale d'Augustin, soit qu'elle aille toujours davantage dans le sens de cette idée, soit qu'elle s'avère marquée par une rupture décisive, laissant place à un autre thème majeur, tel celui de la grâce. À cela s'oppose le désir de mettre en exergue certains points d'ancrage de sa pensée, comme les couples *patrie-voie*, ou *ratio-auctoritas*, ainsi que la nécessité de prendre en compte le cadre dans lequel celle-ci s'exprime.

Ce double intérêt, pour les sources et pour l'évolution d'Augustin (entre 386 et 391 ou après 396), devrait reléguer au second plan les études sur les œuvres en elle-mêmes, ainsi que les approches synchroniques. Cela n'est que partiellement vrai.

Ainsi, le grand nombre d'articles dévolus aux *Dialogues* de Cassiciacum est principalement commandé par ces deux perspectives. Mais ceux-ci font aussi l'objet d'interrogations sur la logique interne de leur déroulement, sur leur mise en scène. Pour d'autres œuvres également, quoique dans une moindre mesure, on essaie de voir comment se rejoignent structure formelle, genre, et problématique. Par ailleurs, deux approches s'entrecroisent lorsque nombre d'études thématiques, concernant le corpus augustinien dans sa globalité, font apparaître aussi son enracinement dans la philosophie antique. De même, l'attachement croissant aux données lexicales, qui vise à rester au plus près des textes, contribue à renouveler des questions traditionnelles. La pensée d'Augustin est abordée au moyen des concepts qu'elle élabore.

En outre, l'approche synchronique et synthétique n'a pas perdu ses droits, que ce soit d'abord sur des points dogmatiques majeurs, soumis à un examen proprement philosophique, et plus tardivement sur des concepts dont la cohérence ne pouvait ressortir qu'en considérant la réflexion d'Augustin « dans son élément stable », selon l'expression d'É. Gilson.

Durant ces cinquante dernières années, les études augustinienes n'ont pas manqué non plus de se faire l'écho des préoccupations philosophiques de leur temps, selon un double mouvement, l'un succédant à l'autre. Tout d'abord s'est fait sentir la nécessité de confronter l'enseignement d'Augustin aux auteurs ou aux courants philosophiques contemporains, tel l'existentialisme ; corrélativement, sur des notions traditionnelles (telles la liberté, la concupiscence), le besoin d'une approche authentiquement philosophique s'est fait jour, relevant d'un traitement plus phénoménologique que théologique. Ce lien avec la vie intellectuelle de l'époque s'est aussi manifesté par l'émergence de certaines thématiques ; ce fut, dès les commencements de la *Revue*, la question de la philosophie de l'histoire, puis ont succédé celle du temps, enfin celles du signe et du langage, ainsi que de l'herméneutique.

Le miroir de la *Revue des Études Augustiniennes* présente donc un portrait philosophique d'Augustin qui a gagné en complexité, loin des simplifications et des délimitations chronologiques trop tranchées. Cette complexité, qui puise dans l'apport conjugué de méthodes et de perspectives qui se sont diversifiées,

ne signifie pas que l'image d'Augustin soit devenue plus floue. Elle a à bien des égards gagné en fermeté, et sa singularité en ressort plus grande encore ; tel un portrait d'Arcimboldo, la multiplicité des éléments qui la composent forme une représentation qui, à bonne distance, se laisse saisir dans son harmonieuse *coaptatio*.

Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOLIC
Université de Bordeaux III
CNRS, UMR 8584 AP

RÉSUMÉ : Cet article vise à montrer comment, depuis sa création, la *Revue des Études Augustiniennes* a reflété une approche philosophique d'Augustin qui a gagné en richesse et en complexité. Le débat sur la place du néoplatonisme dans la conversion d'Augustin ne s'est plus posé selon une irréductible opposition au christianisme, mais a laissé la place à des controverses sur l'identification des sources. Sur l'« évolution » d'Augustin et les lignes de force de sa pensée, les points de vue divergent également, laissant une part plus restreinte aux études sur des œuvres particulières, sauf pour les *Dialogues* de Cassiciacum. Enfin, l'influence des préoccupations philosophiques de l'époque s'est manifestée dans une confrontation avec la philosophie contemporaine, ainsi que dans l'émergence de thématiques nouvelles (philosophie du temps et de l'histoire, signe et langage, histoire de la philosophie).

ABSTRACT : Since its origin, the *Revue des Études Augustiniennes* has shown a philosophical approach to Saint Augustine's works which has increased in richness and complexity. The debate about the role of neoplatonism in Augustine's conversion is no longer stated in terms of an insurmountable opposition between neoplatonism and Christianity; research is now oriented toward the controversies surrounding the sources of Augustine's thought. Since scholars disagree on the central issues in his thought as well as on its so-called "evolution", fewer studies have been consecrated to particular works, with the exception of the *Dialogues of Cassiciacum*. Finally, the influence of the philosophical preoccupations of the time revealed itself in a confrontation with contemporary philosophy, as well as in the emergence of new thematic, such as the philosophy of time and history, sign and language, and the history of philosophy.