

Université de Montréal

L'inquiétude dans les premiers dialogues philosophiques d'Augustin

par
Jérémie McEwen

Département de philosophie
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et Sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès philosophie
option philosophie au collégial

août 2004

© Jérémie McEwen 2004



B

29

U54

2005

v. 004

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des Arts et Sciences

Ce mémoire intitulé :
L'inquiétude dans les premiers dialogues philosophiques d'Augustin

présenté par :
Jérémie McEwen

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Fabienne Pironet
présidente rapporteuse

Jean Grondin
directeur de recherche

Christian Nadeau
membre du jury

Résumé

Le présent mémoire étudie le thème de l'inquiétude dans les premiers dialogues philosophiques d'Augustin en prenant comme point de départ sa première œuvre conservée, le *Contra Academicos*, une tentative de réfutation des partisans de la Nouvelle Académie. Notre analyse de ce texte tâche de montrer comment Augustin cherche à répondre aux *Académiques* de Cicéron. Nous analysons ensuite le thème de l'inquiétude dans le *De Beata Vita*, le *De Ordine* et les *Soliloquia* et nous nous arrêtons au seuil des *Confessions*. Notre mémoire espère montrer jusqu'à quel point l'inquiétude demeure en thème prédominant dans la pensée d'Augustin, même après qu'il ait réfuté les sceptiques.

Philosophie – Augustin – Cicéron – Inquiétude

Abstract

The present thesis studies the theme of restlessness in Augustine's first philosophic dialogues starting with his first extant work, the *Contra Academicos*, an attempt at refuting the defenders of the New Academy. Our analysis of this text tries to show how Augustine is trying to answer Cicero's *Academica*. We then analyze the restlessness theme in the *De Beata Vita*, the *De Ordine* and the *Soliloquia* and stop at the doorstep of the *Confessions*. Our thesis hopes to show to what extent restlessness remains a predominant theme in Augustine's thought, even after he has refuted the skeptics.

Philosophy – Augustine – Cicero – Restlessness

Table des matières

Introduction	1
I L'état des recherches	7
a) <i>Les Académiques</i>	7
b) <i>Le Contra Academicos</i>	10
c) <i>Les Confessions</i>	16
II <i>Contra Academicos et Academica</i>	19
Les titres	19
Destinataires, interlocuteurs	20
Division des œuvres	21
Livre I : La vérité, le bonheur, la sagesse	23
Première section : dédicace	23
Deuxième section : le bonheur	24
Troisième section : la sagesse	28
Livre II : Examen des doctrines académiciennes	30
Première section : exhortation	31
Deuxième section : exposition des positions académiciennes	36
Troisième section : discussion des positions académiciennes	38
Quatrième section : le vraisemblable	42
Livre III : la sagesse et le bonheur, encore	44
Première section : la fortune	44
Deuxième section : quelques certitudes	45
Troisième section : éclaircissements	46
Quatrième section : leur vraie pensée	50
Cinquième section : la double voie	51

III Les autres dialogues de Cassiciacum	53
<i>De beata vita</i>	54
<i>De ordine</i>	64
<i>Soliloquia</i>	68
IV Des dialogues aux <i>Confessions</i>	73
L'écoute du maître intérieur	74
Contre les manichéens	85
Les <i>Confessions</i>	86
Conclusion	94
Bibliographie	96

Abréviations

Acad. : *Academica* de Cicéron

CA : *Contra Academicos* d'Augustin

Conf. : *Confessions* d'Augustin

BV : *De beata vita* d'Augustin

RÉA : *Revue des Études Augustiniennes*

Sol. : *Soliloques* d'Augustin

pour ma mère

Remerciements

Merci à Jean Grondin d'avoir accepté de diriger mes recherches. Merci à Xavier Constant d'avoir relu les premières versions des textes. Merci à Amy Lincourt pour son aide pendant les révisions. Merci aux employés des bibliothèques universitaires de Montréal. Merci au gouvernement du Québec pour son aide financière.

*Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te,
et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*¹

Introduction

Il existe une tradition dans les études augustinienne qui consiste à lire les dialogues de Cassiciacum (386-387) afin de compléter le récit des *Confessions* (397). Le lien entre les oeuvres des deux époques s'explique assez facilement. Dans la partie dite «biographique»² des *Confessions*, Augustin³ voit lui-même dans les dialogues de Cassiciacum une étape décisive dans sa lente progression vers le christianisme qu'il s'efforce de retracer. Les dialogues de Cassiciacum sont évoqués près de la fin de cette partie de l'œuvre (IX, 4), peu après la scène de conversion du jardin de Milan (VIII, 8). Étant donné leur proximité avec cet événement central du récit, on les a souvent abordés comme autant de sources directes qui permettraient d'éclairer l'historicité du récit des *Confessions*, lesquelles sont abordées comme si elles étaient une source indirecte. Je crois que cette approche méconnaît qu'il s'agit d'une projection trop peu critique du propos des *Confessions* sur les dialogues.

Plusieurs déjà ont voulu utiliser les dialogues de Cassiciacum dans le but d'éclairer l'état d'esprit d'Augustin au lendemain de sa conversion. C'est à l'aide de ces textes que Prosper Alfaric, dans sa célèbre étude du début du siècle dernier, a mis en doute certains des moments décisifs du récit de conversion décrit dans les *Confessions* en soutenant que « moralement comme intellectuellement, c'est au néoplatonisme qu'il s'est converti, plutôt qu'à

¹ *Conf.* I, 1.

² Cette partie se termine à la fin du livre IX. Après cela, Augustin passe à l'étude de la mémoire (livre X), du temps (livre XI), et du livre de la *Genèse* (livres XII et XIII).

³ Né en 354 ap. J.C. à Thagaste, aujourd'hui Souk Ahras en Algérie, mort en 430 à Hippone. Pour une orientation biographique, on consultera le classique de Peter Brown, *La vie d'Augustin*, traduit récemment au Seuil, 2001 ou l'ouvrage plus récent de Serge Lancel, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.

l'Évangile⁴. » Ce sera le thème de nombreuses études: quand il écrit ses premiers dialogues, Augustin est-il chrétien ou néoplatonicien? Ce qui est dit dans la partie biographique des *Confessions* correspond-il à la réalité? De cette manière, au-delà de l'évolution que nous présente Augustin, on tente de dévoiler l'évolution réelle dont les dialogues seraient une trace plus fiable parce que contemporains des événements décrits dans les *Confessions*: « pour connaître l'état d'âme dans lequel il se trouvait quand il les a rédigés, nous devons faire appel à eux bien plus qu'aux *Confessions*⁵. » Je reprendrais sans hésitation la critique qu'adressait déjà A. Loisy à Alfaric, dans sa critique du livre de ce dernier : « les Écrits de Cassiciacum (...) ne permettent pas de contrôler, supposé qu'un tel contrôle soit possible, le récit des *Confessions* »⁶. Malheureusement, comme le souligne Madec, les remarques de Loisy n'ont pas eu « le retentissement qu'elles méritaient⁷. »

Dès lors que l'on parle d'une « évolution » augustinienne, on fait malgré soi une lecture d'Augustin qui reste déterminée par les *Confessions*. À travers leur prisme, les premiers textes d'Augustin sont abordés selon un schéma de développement personnel, de croissance intérieure, de progrès. Je pense que toute lecture des dialogues qui tente de les intégrer à une évolution augustinienne ne peut pas prétendre complètement mettre en suspens le récit des *Confessions*, sous peine de négliger la source de son questionnement. Le texte des *Confessions* contribue à la compréhension de tout ce que son récit inclut. Celui qui veut retrouver une lecture des dialogues complètement indépendante des *Confessions* en perd le sens puisque celles-ci en sont l'interprétation existentielle. Les sources des dialogues peuvent être

⁴ ALFARIC, P. *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, Nourry, 1918, p.399. Il est d'ailleurs malheureux que cette étude, si éclairante par ailleurs sur de nombreux aspects de la pensée d'Augustin, ait progressivement été réduite à cette phrase dans les études augustinienes.

⁵ *Id.*

⁶ A. Loisy, compte-rendu de la thèse d'Alfaric dans *Revue philosophique*, 88 (1919), 503. Repris dans G. Madec, « L'historicité des dialogues de Cassiacum », *RÉA* 32 (1986), 208.

⁷ *Id.*

découvertes dans les dialogues, mais seulement par une lecture dont les *Confessions* constituent l'aube et le crépuscule: l'aube, parce qu'elles nous poussent à sonder l'intériorité d'Augustin à Cassiciacum; le crépuscule, parce qu'elles donnent sens à son déchirement intérieur. Il se montre comme engagé existentiellement dans son questionnement à chaque instant des dialogues ; cette inquiétude prend tout son sens dans les *Confessions*. Le sens qui s'y manifeste trouve l'impulsion de sa demande dans le *Contra Academicos* et évolue peu à peu dans ses autres oeuvres de jeunesse. Ces premières oeuvres ne doivent pas rester de simples témoins d'une période dont le sens est construit rétrospectivement. Elles doivent au contraire être vues comme le retournement progressif vers une plus grande attention au sens qu'il cherche. Évidemment, le présent travail, comme tout travail sur les dialogues de Cassiciacum, prend source dans une lecture des *Confessions*. Or, il faut tâcher de mettre cette source en suspens pour tenter le chemin inverse, soit celui que propose la chronologie des textes. Le but est de concentrer l'attention davantage sur l'œuvre que sur l'homme, ce qui n'est pas une mince tâche dans le cas d'Augustin.

Le propre du présent mémoire est d'étudier les dialogues comme les premiers moments du déploiement d'une logique qui s'accomplira dix ans plus tard, dans le premier texte de maturité d'Augustin. Il s'agira de faire une lecture des dialogues qui veut les aborder comme les prémices de l'élaboration du thème de l'inquiétude qui nous servira de fil conducteur. À l'aide de cette clé, nous comptons retracer la *genèse du sens de l'inquiétude* dans l'œuvre augustiniennne d'avant cette oeuvre de maturité où son sens devient manifeste.

Dans cette perspective, il apparaît que la réfutation du scepticisme est rendue nécessaire par l'inquiétude de l'esprit, mais l'inquiétude de l'esprit n'est pas apaisée une fois cette réfutation accomplie. L'inquiétude fonde existentiellement le besoin épistémologique. Ayant poussé l'esprit à montrer à

autrui que la vérité est atteignable, l'inquiétude aura le champ ouvert, plutôt que l'appétit comblé.

Il ne s'agit donc pas, comme on l'a trop souvent fait, de vérifier le récit des *Confessions* par celui des dialogues en suivant un chemin à rebours. Au contraire, il s'agit de sonder le développement du thème de l'inquiétude dans les dialogues en en suivant l'évolution jusqu'aux *Confessions*. En adoptant cette approche « chronologique », il sera plus facile de dégager le cadre du néoplatonisme augustinien.

Dans le premier chapitre, nous essaierons de cerner l'état de la question en ce qui concerne les trois textes de base pour notre travail, soit les *Académiques* de Cicéron, le *Contra Academicos* et les *Confessions*. Cette esquisse du *status quaestionis* ne prétend aucunement à l'exhaustivité⁸. Il s'agira plutôt de souligner certaines tendances dans l'interprétation de ces trois œuvres afin de mieux faire ressortir l'originalité de l'approche que nous proposons.

Dans le deuxième chapitre, j'aborderai le premier des dialogues de Cassiciacum, le *Contra Academicos*, comme une réponse aux *Académiques* de Cicéron. Malgré que cette source soit assez évidente, les études augustinienes ont négligé de la sonder suffisamment⁹. La confrontation de ces deux textes devra relever le changement de perspective opéré par Augustin vis-à-vis du scepticisme tel qu'il se présente chez Cicéron. Ayant montré que la vérité est atteignable, loin de s'apaiser, l'agitation de l'inquiétude augustinienne se fera davantage sentir.

Je passerai ensuite aux trois autres dialogues écrits à Cassiciacum. J'accorderai une attention particulière au *De Beata Vita* étant donnée qu'il

⁸ On devine facilement que la liste de publications sur ces trois œuvres déborde largement celle que je présenterai. J'essaierai de ne présenter que les plus pertinentes à mon entreprise.

traite aussi, à sa façon, du scepticisme. Puis suivront des courtes analyses du *De Ordine* et des *Soliloques* où la question du corps prend une place d'avant-plan. Les trois seront abordés l'un après l'autre, malgré qu'il existe diverses chronologies des discussions « réelles » qui ont donné lieu aux dialogues eux-mêmes¹⁰.

Dans le quatrième chapitre, il s'agira de présenter dans un premier temps un recensement sommaire du thème dans les autres œuvres précédant les *Confessions*¹¹ en prenant comme fil conducteur la thématique du maître intérieur qui naît dans les *Soliloques*. Après une brève section sur les traités anti-manichéens d'Augustin, la troisième partie de ce chapitre sera consacrée à une brève introduction aux *Confessions*. Nous verrons comment ce premier texte mature opère lui-même un retournement à la mesure de la conversion dont il traite.

Il s'agira de dégager la semence de la notion d'inquiétude du cadre du débat d'Augustin avec les *Académiques* de Cicéron pour progressivement l'ouvrir à son acception néoplatonicienne. Ce passage, c'est celui qu'incarne Augustin lui-même. Ce n'est que peu à peu, jusqu'à sa manifestation sensée dans les *Confessions*, que l'inquiétude sera comprise comme telle : semée par l'*Hortensius*, puis oubliée dans la quiétude épistémologique (foi dans le pouvoir de tout connaître, l'époque manichéenne) à la conscience aiguë de son insuffisance (espérance de repos, les *Confessions*). Si l'inquiétude est la demande de sens, elle ouvre le questionnement sans pouvoir le fermer. Le sens appelé ne peut venir du questionnement stimulé. Ce sens relève d'un *inquietator* puisque le repos, *requies*, ne peut qu'être espéré, après que les

⁹ Je ne fais que reprendre le constat de M.P. Foley, « Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum dialogues », *RÉA* 45 (1999), 51-77.

¹⁰ BA 4/2, *L'ordre*, trad. J. Doignon, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p.9-10.

¹¹ Pour effectuer le recensement, j'ai profité de la version informatisée de la Patrologie latine, récemment acquise par l'UdeM: <http://pld.chadwyck.com/> via le site des bibliothèques de l'UdeM.

oeuvres soient accomplies¹². Cette espérance est l'horizon indépassable de l'inquiétude humaine¹³.

¹² *Et sunt quaedam bona opera nostra ex munere quidam tuo, sed non sempiterna : post illa nos requieturos in tua grandi sanctificatione speramus. Conf. XIII, 38.*

¹³ LAVIGNE, J., *L'inquiétude humaine*, Paris, Aubier, 1953, p.216.

I L'état des recherches

a) Les Académiques

Les diverses lectures du *Contra Academicos* n'ont peut-être pas su en mesurer toute l'importance pour la genèse des thèmes augustinien. On a peut-être aussi négligé de peser l'apport fondamental de cette oeuvre dans l'histoire du scepticisme. Avec Thomas Bétanouiïl, on peut parler d'un renversement déterminant dans l'histoire du scepticisme.

*Nul peut-être plus que Pascal n'a compris philosophiquement le scepticisme au sens de le connaître, d'en montrer la nécessité mais aussi de l'inclure dans sa propre pensée. (...) Cet usage fait subir au scepticisme une transformation radicale déjà mise en oeuvre par saint Augustin: le scepticisme est utilisé pour susciter l'inquiétude et l'angoisse plutôt que l'ataraxie et la sérénité*¹⁴

Or, pour comprendre cette transformation radicale, il faut confronter Augustin à Cicéron. Il n'est pas nécessaire de signaler l'abondante littérature qui a été consacrée au scepticisme ancien. Il n'est peut-être pas sans intérêt, par contre, de rappeler les grandes lignes de l'histoire de cette école hellénistique, puisque le propos d'Augustin reste porté par cette histoire. Il importe surtout de rappeler la distinction entre le scepticisme pyrrhonien et le scepticisme de la Nouvelle Académie. Le premier est né avec Pyrrhon (v. 365-270 av. J.-C.) tandis que le second, un peu plus tardif, est issu d'un tournant sceptique au sein de l'Académie, fondée par Platon (429-347 av. J.-C.), qui a commencé lorsque Arcésilas (v. 316-242 av. J.-C.) est arrivé à sa tête. Ce dernier, par son scepticisme, avait surtout l'intention de contrer le stoïcisme de Zénon de Citium (v. 334-262 av. J.-C.). Tout se passe comme si Arcésilas avait été influencé par Pyrrhon, mais on ne peut dépasser ici la simple conjecture. On a souvent voulu opposer le scepticisme pyrrhonien à celui de la Nouvelle Académie, mais il semblerait que cette opposition ne doive pas cacher l'accord

¹⁴ *Le scepticisme*, Thomas Bétanouiïl éd., Paris, GF Flammarion, 1997, p.178.

de fond qui existait entre les deux écoles. Je renvoie volontiers pour cette histoire à la présentation qu'en fait Carlos Lévy¹⁵. Qu'il suffise pour l'instant de rappeler que la Nouvelle Académie utilise le scepticisme pour contrer les stoïciens.

Cicéron (106-43 av. J.-C.) a été l'élève de deux maîtres. Il a d'abord étudié auprès de Philon de Larissa (160-80 av. J.-C.), «le dernier maître incontesté de l'Académie», dont la pensée est issue de la tradition sceptique se développant dans le sillage d'Arcésilas et de Carnéade (214-129 av. J.-C.). Le départ de Philon pour Rome aurait scellé l'issue de l'Académie athénienne¹⁶, tout en assurant, en partie, l'émigration de la philosophie dans le monde latin. La pensée de Philon s'oppose à celle d'Antiochus d'Ascalon (130-68 av. J.-C.), un de ses élèves qui se serait rapproché des stoïciens en prétextant un retour à Platon. Antiochus a cherché à synthétiser les diverses écoles philosophiques de son temps et a ainsi fondé le Moyen Platonisme. Or, c'est lui qui a été le deuxième maître de Cicéron. Certains soutiennent que l'Arpinate serait demeuré fidèle toute sa vie à son premier maître, mais d'autres pensent qu'il y aurait une période de l'œuvre cicéronienne qui manifesterait une influence plus marquée d'Antiochus¹⁷. Dans les *Académiques*, Cicéron critique son deuxième maître assez sévèrement. En effet, dans le *Lucullus*, c'est-à-dire la plus grande partie des *Académiques* qui nous soit parvenue¹⁸, Cicéron défend les Académiciens et Lucullus défend

¹⁵ *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome, École Française de Rome, 1992, pp. 22-30: La Nouvelle Académie et le Pyrrhonisme

¹⁶ J'utilise ici le petit *Dictionary of Philosophy* de Simon Blackburn, Oxford, Oxford University Press, 1996.

¹⁷ Cette période comprendrait le *De Oratore*, le *De Republica* et le *De Legibus*. Pour une discussion de ce problème, on se rapportera encore ici à l'ouvrage de Lévy, *op. cit.*, pp. 96-107. Il soutient que Cicéron se situerait précisément à l'intersection des deux doctrines (p.106).

¹⁸ La tradition manuscrite des *Académiques* pourrait facilement faire l'objet d'un mémoire en philologie. Cicéron aurait écrit deux versions de ce texte. Ni l'une ni l'autre ne nous est parvenue en entier. On possède le premier livre de la deuxième édition (*Ac. Post.*), ainsi que la deuxième partie de la première édition (*Lucullus*).

Antiochus. Dans *Ac. post.*, Varron défend le dogmatisme d'Antiochus et Cicéron la Nouvelle Académie. Il s'agit sans conteste d'une oeuvre charnière.

Malgré l'éclatement remarquable qui caractérise la période hellénistique, un concept peut servir pour cerner l'ensemble des écoles en jeu, puisqu'un consensus semble avoir émergé quant au τέλος de la philosophie. Les querelles entre les sectes auraient été le fruit de disputes quant aux moyens à prendre pour arriver aux fins ultimes. Épicuriens, Stoïciens et Pyrrhoniens se seraient entendus pour dire que le but final de la philosophie était l'ἀταραξία, l'absence de trouble. Cette idée n'est pas loin de celle de repos. Je tiens à souligner ici que l'idée d'ataraxie, qui est vraiment au cœur de la philosophie hellénistique, semble presque absente du scepticisme académique, ce qui n'est pas sans conséquence pour mon propos. Dans un passage des *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus¹⁹, il peut paraître que c'est un des points sur lesquels diffèrent pyrrhoniens et académiciens²⁰. Les premiers, nous dit-il, se donnent pour but d'atteindre l'ἀταραξία, qui découlerait naturellement de suspension du jugement (ἐποχή). Or, les partisans de la Nouvelle Académie, selon Sextus, font de l'ἐποχή la fin de leur philosophie, ne s'attardant pas à l'ataraxie qui en découle. Ainsi, ce τέλος philosophique n'est pas abordé dans la pensée de la Nouvelle Académie, où le rôle de la philosophie apparaît à première vue comme essentiellement destructeur.

¹⁹ Celui-ci aurait vécu au tournant du deuxième au troisième siècle de notre ère.

²⁰ *Esquisses pyrrhoniennes* I, 232 (trad. Dumont). «En tout, il [Arcésilas] suspend son jugement. Il fait aussi une fin de la suspension qui s'accompagne, comme nous le disons, de l'ataraxie.» C'est l'article de P. Couissin qui a porté ce passage à notre attention: «Le Stoïcisme et la Nouvelle Académie», *Revue d'histoire de la philosophie* 3 (1929), p.224. Par ailleurs, Long et Sedley soulignent aussi que ce passage semble distinguer les pyrrhoniens des néo-académiciens quant au but de la philosophie. *Les philosophes hellénistiques. III Les Académiciens. La renaissance du pyrrhonisme*. (trad. Brunschwig et Pellegrin), Paris, GF Flammarion, 2001, p.22.

Toutefois, dès l'Antiquité, Arcésilas, comme Cicéron après lui, passe pour avoir été assez éclectique²¹. Cet éclectisme, chez certains, sera compris comme un ésotérisme. Qu'Arcésilas ait tenu un enseignement secret ou non n'importe pas à mon propos puisque Cicéron et Augustin parlent tous deux d'un tel enseignement dans la Nouvelle Académie, ce qui a une incidence sur la conception du scepticisme qu'ils présentent dans leurs oeuvres. Les deux traitent du scepticisme académique et non du scepticisme pyrrhonien. Ils traitent d'une 'école' réputée éclectique, voire ésotérique. La philosophie sceptique publique de la Nouvelle Académie, selon Augustin, cacherait un platonisme fidèle au maître. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Il importait simplement d'établir rapidement une généalogie du lien qui unit le scepticisme à la question du repos. Cicéron, indubitablement, connaît le terme ἀταραξία, tout comme son importance dans la philosophie grecque qu'il traduit en latin. Mais, nulle part dans les *Académiques* n'apparaît ce terme. Il n'apparaîtra pas non plus dans le *Contra Academicos*.

b) Le *Contra Academicos*

J'ai déjà parlé de cette lecture des dialogues qui consiste à les aborder comme autant de sources directes qui pourraient ainsi confirmer l'historicité du récit des *Confessions*. Cette utilisation historique des dialogues ne peut qu'en manquer la valeur propre puisque dans cette perspective on les interprète seulement comme des outils aptes à servir la cause des constructions échafaudées par les *Confessions*. Cette œuvre est alors lue comme plus réfléchie, composée par un auteur qui « tient les ficelles », en quelque sorte. Les dialogues, en revanche, sont abordés comme des sources directes

²¹ « Dans la mesure où il [Arcésilas] usait d'une pédagogie aporétique pour voir si ses disciples étaient d'un tempérament apte à comprendre les dogmes platoniciens, il pourrait passer pour un sceptique aporétique, mais il n'est pas moins vrai que ce sont les propres dogmes de Platon qu'il livrait aux mieux doués de ses disciples. C'est pourquoi Ariston dit de lui qu'il était Platon par

manifestant sans voile le visage d'Augustin à l'époque où il les écrit, comme si les dialogues n'étaient pas, eux aussi, des oeuvres réfléchies, composées. L'intérêt qu'on porte à l'auteur des *Confessions*, le désir d'y voir plus clair dans cette personnalité augustinienne, aussi légitime soit-il, pousse à chercher dans les autres textes un accès direct à l'auteur, au lieu de lire les textes pour eux-mêmes, négligeant par là le fait que les autres écrits soient aussi le fait de l'auteur. Cette myopie peut s'expliquer du fait que les dialogues sont censés rendre, si on en croit Augustin, des discussions qui auraient vraiment eu lieu à Cassiciacum. En effet, Augustin y écrit²² que les débats qu'il y rapporte seraient le résultat de discussions entre lui et ses proches prises en note par un sténographe (*notarius*) lors de cette retraite. Ces notes auraient été modifiées ensuite par l'auteur, mais personne ne s'entend pour dire à quel point il les a modifiées.

Il va de soi que dans les premiers dialogues Augustin a l'intention de consigner par écrit les débats qui ont animé son séjour à Cassiciacum. Il a aussi l'intention, dans les *Confessions*, de mettre par écrit les débats qui l'ont animé. Ce qui doit être sondé, c'est l'évolution de la manière dont il nous présente à chaque fois ces débats intérieurs. Pour lier les *Confessions* aux dialogues, il faut commencer par ces derniers et suivre l'élaboration des thèmes jusqu'à l'œuvre de maturité. Il faut étudier *l'évolution des thèmes dans les textes* au lieu de sonder l'insondable, soit *l'évolution de l'auteur des textes*, travail qui mène inutilement à des questions insolubles d'historicité des textes (puisque Augustin est dans les deux cas notre seule source). Il faut aborder les textes eux-mêmes et commencer à parler de l'évolution de l'œuvre augustinienne, au lieu de chercher l'évolution « réelle » du personnage dont l'évolution nous est présentée dans les *Confessions*.

devant, Pyrrhon par derrière et Diodore au milieu, parce qu'il faisait usage de la dialectique de Diodore, et que, vu de face, c'était un platonicien » (*Esquisses Pyrrhoniennes* I, 234, trad. Dumont).

²² CA I, 1, 4; I, 9, 15 et II, 9, 22 par exemple.

Toutes ces questions d'historicité, on le souligne trop peu, étaient bien étrangères à l'auteur qui, comme Cicéron, connaissait le genre littéraire du dialogue²³. L'utilisation historique des premiers dialogues augustiniens serait facilement écartée si l'on reconnaissait que ni les *Confessions*, ni les dialogues ne sont historiques au sens positiviste du terme. Augustin soutient seulement que les dialogues donnaient une idée très juste des enjeux et des questions qui étaient discutées entre lui et ses proches.

Comme on l'a rappelé plus haut, l'œuvre d'Alfaric aura changé le cours des études augustiniennes pendant près d'un siècle²⁴. Étant donné le besoin de répondre à cette question lancée en 1918, les études de fond, comme celles de Charles Boyer et de John J. O'Meara, se sont efforcées de défendre l'un ou l'autre point de vue²⁵. Les principaux débats ont porté sur la question de l'historicité des *Confessions*. Les études spécifiques sur le *Contra Academicos* sont d'ailleurs rares avant 1950. La plupart des études, avant cette date, intègrent leur analyse de ce texte dans un système augustinien reconstruit d'une façon qui est assez étrangère à la méthode contemporaine d'analyse, plus spécifique²⁶.

La deuxième erreur d'optique dans la lecture du *Contra Academicos* lui-même consiste à l'aborder avec des lunettes modernes, lecture qui y cherche seulement des arguments logiques contre le scepticisme. Heureusement, à partir du milieu du siècle dernier, grâce à la nouvelle traduction anglaise²⁷ de

²³ On y prête alors à des interlocuteurs des paroles qu'ils n'ont jamais prononcées. Voir la dédicace de la deuxième édition à Varron. *Ad Familiares* IX, 8.

²⁴ Voir note 4 p. 1

²⁵ Ce genre d'études se concentre sur «l'évolution intellectuelle» d'Augustin, expression qui naît, à ma connaissance, chez Alfaric. Voir en particulier J.J. O'Meara, *The Young Augustine*, London, Longmans, Green and co., 1954.

²⁶ C'est l'époque du classique d'Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943 (2e éd) et de la publication de la thèse de Charles Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Beauchesne et fils, 1940 (2e éd).

²⁷ L'édition française bilingue de la même époque [BA 4 : *Dialogues philosophiques I : Problèmes fondamentaux* (trad. R. Jolivet), 2^e éd. 1948, pp.7-203] est assez peu commentée par le traducteur.

John J. O'Meara, la plupart des commentateurs anglo-saxons s'entendront pour dire que le *Contra Academicos* n'est pas qu'une enquête épistémologique. La valeur purement épistémologique du dialogue, selon le savant irlandais, est nulle²⁸. Cette pauvreté épistémologique serait due à sa charge trop personnelle, laquelle permettrait, en revanche, de mieux sonder son contenu néoplatonicien²⁹. Ainsi, chez O'Meara, le *Contra Academicos* est encore utilisé pour élucider le développement personnel de l'auteur des *Confessions*.

Les études augustinienes sur le sujet ont ensuite suivi la tendance générale vers la spécialisation, dont les débats se sont concentrés dans les nombreux périodiques augustiniens qui ont vu le jour pendant les années cinquante³⁰. Après la traduction d'O'Meara, plusieurs articles touchant spécifiquement le *Contra Academicos* ont été publiés. La monographie de A. Curley³¹, écrite en fin de siècle, couronne la tendance.

Dans les années qui suivent la traduction d'O'Meara, plusieurs articles iront dans le même sens³² : l'argument logique est seulement une partie du *CA* et cette partie s'intègre au tout du dialogue dont le propos est à chercher ailleurs. Cette ouverture sera le gage d'une diversification croissante dans l'interprétation du texte dans laquelle, aujourd'hui encore, l'exégète doit tenter de se retrouver. Curley, dans sa monographie, propose une vue d'ensemble des articles en question qui n'est pas fausse, mais qui, inévitablement, passe un peu

²⁸ « *It bears too deeply the traces of experience to be in any sense an objective discussion of epistemology* », J.J. O'Meara, « Augustine Against the Academics », in *Ancient Christian Writers* no.12, Westminster Maryland, Newman Press, 1950, p. 18.

²⁹ Le *Contra Academicos* sert selon O'Meara à étudier deux controverses: « *What importance did Augustine in 386 attach to Neo-Platonism as compared to Christianity? That is the first question. The second is not unconnected. Who was, or were, the Neo-Platonist(s) whose writings admittedly played a striking part in his conversion?* », *ibid*, p.19. O'Meara répondra à la deuxième question en disant qu'il faut chercher l'influence néo-platonicienne chez Porphyre plutôt que chez Plotin.

³⁰ *Augustiniana* (1951), *Revue des Études Augustiniennes* (1955), *Augustinus* (1956). Puis, suivront *Augustinianum* (1961) et *Augustinian Studies* (1970). Je mentionnerais aussi le *Augustinus Magister* (1954), ouvrage collectif en trois tomes paru à l'occasion du seizième centenaire de la naissance d'Augustin.

³¹ *Augustine against the skeptics. A study of Contra Academicos*, NY, Peter Lang, 1994.

³² Heil (1972), Mosher (1981), et Neiman (1982).

rapidement sur certains aspects plus secondaires à son propos, aspects que j'estime importants pour le mien. Selon lui, l'enjeu du *CA* est éminemment éthique, et c'est le déploiement de cette tendance, justement, qu'il décèle dans les articles qui précèdent son propre travail. Bien qu'il soit difficile de dire si l'argument du *CA* est davantage « éthique » que « logique », cette lecture faisait l'effort d'aborder le dialogue pour lui-même. La lecture strictement épistémologique du dialogue en faisait une simple étape du « développement intellectuel » augustinien, tandis que Curley et ses alliés semblent souligner, à travers les arguments éthiques, la valeur propre du texte. Seulement, ces nouvelles lectures restent toujours prisonnières d'une optique épistémologique en ce sens que le dialogue est vu comme une *réfutation* du scepticisme. Le dialogue traite effectivement du scepticisme, mais sans qu'il s'agisse expressément de *là* défendre ou de *là* réfuter.

Par ailleurs, Curley passe un peu rapidement sur l'article très intéressant de John Mourant, « *Augustine against the Academics* ». Celui-ci veut convaincre le lecteur qu'Augustin, contrairement à ce qu'on pense généralement, n'a jamais été un penseur sceptique. Grâce à cette perspective, sa lecture du *CA* permet d'échapper à la lecture classique du parcours intellectuel d'Augustin allant des *Confessions* au *CA* en permettant de dégager un rôle propre au premier dialogue qui dépasse celui que lui assigne Curley. Ce rôle, chez Mourant, est double. D'abord, le dialogue se donne la tâche, historiquement située, d'éviter à Romanianus d'être retenu du christianisme par les arguments sceptiques, comme Augustin l'avait été lui-même³³. Par ailleurs, le *CA* manifeste toute l'importance qu'accorde Augustin au doute sceptique, lequel incarnerait sa recherche inquiète de la vérité. C'est ainsi que l'exprime Mourant : « *for Augustine doubting was real and not methodic.* » « *Instead of being limited to a brief and precise stage in his intellectual development it*

*embodied a long and restless quest for the truth*³⁴.» C'est ainsi que la question du scepticisme augustinien, pour être bien comprise, doit déborder le cadre étroit que lui impose la lecture purement chronologique des dialogues où les questions qui y sont abordés deviennent justement des étapes brèves et précises de son développement intellectuel, pour reprendre l'expression de Mourant. Pour lui, le début de cette quête inquiète est à chercher lorsque Augustin commence à douter des dogmes manichéens. «*These doubts were a natural part of his religious development. They should not be interpreted as representing a position of philosophical doubt*³⁵.» Le *CA*, dans cette perspective, peut être entrevu comme ayant un but double : montrer le poids des arguments sceptiques, tout en voulant intégrer ces arguments de poids dans une recherche authentique de la vérité. Dans cette perspective, ce n'est pas le scepticisme en tant que tel qui est attaqué dans le dialogue, mais plutôt le sceptique lui-même³⁶. Le scepticisme fait partie de la recherche. L'erreur consisterait seulement à s'empêcher de chercher à cause des arguments sceptiques, c'est-à-dire devenir sceptique. Augustin, dans le *CA*, nous convie à une tâche. Cette tâche, pour ne pas s'essouffler, doit être précédée par la découverte de son impulsion. Pour l'inciter à chercher la vérité, Augustin deviendra l'*inquietator* de Romanianus. L'inquiétude doit être suscitée, piquée en quelque sorte, pour que la recherche de la vérité puisse espérer avoir un sens.

³³ Il faut éviter de confondre le fait que certains arguments sceptiques l'aient influencé du fait qu'il ait lui-même été sceptique ou non.

³⁴ J.A. Mourant, «Augustine against the Academics», *Recherches augustiniennes*, 4(1966), p.87.

³⁵ *Id.*

³⁶ J'y reviendrai dans le deuxième chapitre.

c) Les *Confessions*

À partir de l'œuvre d'Alfaric, on s'est concentré sur la question du développement intellectuel d'Augustin, ce qui a été déterminant pour les études augustiniennes en général. J'ai soutenu que cette optique s'était imposée au prix d'une lecture un peu utilitaire des dialogues de Cassiciacum. La question de l'historicité des *Confessions* est née d'une remise en question de son récit qui, pour être légitime en tant que telle, a malheureusement pris le dessus sur la question de l'interprétation des textes. Je pense que le paradigme de l'historicité des *Confessions* s'est aussi déployé au prix d'une juste lecture des *Confessions* elle-mêmes. En effet, si l'important est d'éclairer la vérité qui se cache derrière le texte, le texte sera nécessairement envisagé comme un voile aux faits. Je pense plutôt que nous n'avons que des textes et que la seule évolution qui nous soit accessible, c'est la leur. J'aborderai donc les *Confessions* davantage comme le résultat de l'évolution de l'écriture augustinienne que comme le récit de l'évolution de la personnalité de l'auteur.

Pierre Courcelle, dans ses remarquables *Recherches*, a su dépasser le débat Alfaric-Boyer qui était dans l'air de son temps. Son oeuvre est le témoignage d'une attention constante à ce que disent les textes d'Augustin, mais son propos reste aussi guidé par la question de l'historicité. Il a su montrer qu'à travers les sermons d'Ambroise, Augustin a pu voir à l'œuvre un christianisme néoplatonicien, notamment dans le *De Isaac* et le *De bono mortis*³⁷. Qu'Augustin, en 386, ait entendu ces sermons ou non importe peu puisque le christianisme milanais de ces années est de toutes façons néoplatonicien (comme l'est celui d'Augustin). L'analyse des sermons d'Ambroise le confirme. Augustin a d'ailleurs plus tard cherché (avec plus ou

³⁷ P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1950, p.138. Repris dans O'Meara, « Plotinus and Augustine. Exegesis of *Contra Academicos* II, 5 », *Revue Internationale de Philosophie* 24 (1970), p. 332.

moins de succès) à purifier le christianisme de cette influence. C'est, je crois, l'attitude qui naît dans les *Confessions*.

Je souscris à la thèse de Courcelle qui veut que ce texte ait pour horizon l'analyse des premiers versets de la *Genèse*, qui se trouve dans les derniers livres. L'horizon des *Confessions* est incontestablement à chercher dans les idées complémentaires d'inquiétude et de repos. Les trois derniers livres, qui sont trop souvent laissés de côté dans les analyses philosophiques de l'œuvre, donnent pourtant la clé de l'explication de la question de l'unité des *Confessions*.

Parce qu'il est particulièrement attentif à l'idée d'inquiétude, le travail effectué dans la thèse tout à fait unique de Mary Rocklage, écrite il y a déjà une quarantaine d'années, doit être souligné³⁸. Dans son analyse thématique des *Confessions*, elle a su montrer que les idées de repos (*rest*) et d'inquiétude (*unrest*) étaient les deux genres d'un champ sémantique dans lequel se rangent, comme autant d'espèces, une grande partie des métaphores qu'utilise Augustin à son propre propos. Rocklage rassemble autour de l'idée d'inquiétude toute une série de métaphores allant des images que se donne Augustin de lui-même comme d'un champ demeuré sans culture (II, 1 et II, 3), à celle d'une âme prise en nœud (II, 18 et VI, 4), ou celle de lui-même comme d'un champ de bataille (VII, 27)³⁹. Cette thèse sera d'une utilité inestimable.

Par contre, je tiens à souligner mon désaccord avec la teneur ultime de sa thèse. Elle soutient que les images de l'inquiétude sont davantage à chercher dans la première partie de l'œuvre (biographique), tandis que les quatre derniers livres renfermeraient la majorité des images de repos. Elle fait un

³⁸ M.N. Rocklage, *Analysis of the Imagery in the Confessions of St. Augustine* (thèse), St. Louis University, 1965.

³⁹ Elle rassemble ces métaphores de l'inquiétude dans le quatrième chapitre, «The Imagery of Unrest». Dans le troisième, elle avait relevé les métaphores du repos. Elle fera la synthèse des deux chapitres dans le cinquième où elle analyse les images antithétiques. Les deux premiers chapitres sont consacrés à une introduction aux *Confessions* et à un début de recherche quant aux sources des images qui leur donnent vie.

effort constant pour expliquer les nombreuses exceptions à cette règle. Si elle procède de cette manière, c'est pour essayer de faire de la scène de conversion du jardin de Milan le point tournant de la thématique de l'inquiétude, à partir duquel Augustin trouve le repos dans l'Église catholique. Rien, à mes yeux, n'est moins vrai. Pour soutenir sa thèse, il faut croire que le *in te* de l'expression *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* renvoie à l'Église catholique, et non à Dieu lui-même (ce que ne permet pas le contexte de la phrase). Sinon, il faut penser qu'après sa conversion, Augustin croit reposer en Dieu. Cette possibilité est aussi irrecevable puisque même à la toute fin des *Confessions*, le cœur d'Augustin est inquiet puisqu'il dit qu'il *espère* le repos, lequel lui serait donné après la fin de son inquiétude, c'est-à-dire après sa vie. L'expression *inquietum est...*, dans cette perspective, est un constat sur sa condition.

Quoi qu'il en soit⁴⁰, la problématique de l'inquiétude est au cœur des *Confessions*. Je pense avec Rocklage, et d'autres⁴¹, qu'il s'agit du thème central. Mon souci sera de montrer la généalogie de ce thème dans les œuvres qui le précèdent, ce qui, à ma connaissance, n'a pas encore été fait. Pour ce faire, j'aimerais commencer par le *Contra Academicos*, où Augustin cherche à répondre aux *Académiques* de Cicéron, lues comme le texte fondamental du scepticisme.

⁴⁰ Je réserve le traitement des *Confessions* pour le chapitre IV.

⁴¹ En plus de la thèse de Rocklage, je mentionnerais ici deux articles: A. Pincherle, « *Inquietum est cor nostrum. Appunti per una lezione agostiniana* », *Augustinus* 13 (1968), 353-368 et G. Lawless, « *Interior Peace in the Confessions of St. Augustine* », *REA* 26 (1980), 45-61.

II *Contra Academicos et Academica*

Les titres

On rend normalement *Contra Academicos* par *Contre les Académiciens*. Augustin, dans ses *Retractationes*, donne deux titres possibles à sa première oeuvre⁴². Même si on peut penser que cette hésitation relève des lacunes de sa mémoire fatiguée, elle permet de penser que l'œuvre recèle peut-être plus qu'une « réfutation » du scepticisme au sens positiviste du terme. L'hésitation peut faire écho aux multiples sens de la préposition *contra*, qui, dans son sens premier, se traduit par « vis-à-vis, en face ». Secondairement, *contra* signifie l'opposition. Ainsi, le dialogue d'Augustin, avant de s'opposer aux académiciens, doit se dresser vis-à-vis d'eux; il doit se poser avant de s'opposer⁴³. La *position* sceptique sera attaquée lorsqu'elle est arrêtée, figée dans la figure du sceptique en chair et en os. Tout le travail d'Augustin sera de dynamiser cette position. La réfutation, en ce sens, est une mise en mouvement. Le but d'Augustin est d'empêcher son mécène, Romanianus, d'être retenu du christianisme par les arguments sceptiques. De façon plus générale, il cherche à éliminer les obstacles qui entravent son désir de vérité et de bonheur. On pourrait croire qu'après avoir éliminé ces obstacles dans un premier temps, Augustin doit ensuite pousser Romanianus à désirer ardemment la vérité, c'est-à-dire l'inquiéter de son absence. Or, c'est l'inverse qu'il fait, puisqu'il commence le dialogue en exhortant à la vérité. Le désir de la vérité doit ainsi exister avant qu'il ne soit temporairement retenu dans son élan par le doute.

Le deuxième terme du titre est un adjectif substantivé. Le *contra* se rapporte donc aux *hommes* académiciens. Ainsi, je proposerais de traduire *Contra Academicos* par *En face des hommes académiciens*. Cette traduction de circonstance a pour but d'insister sur le double caractère du *contra* ainsi que

⁴² *Retractationes* I, 1 : *Contra Academicos vel de Academicis primum scripsi*.

sur le fait qu'il s'agit des hommes académiciens, et non des théories académiciennes elles-mêmes. C'est *face* à des d'hommes, et non face à des théories qu'il s'agit de se poser; puis, ce faisant, de s'opposer.

Le terme d'*Academica* de Cicéron mérite aussi qu'on s'y arrête. Normalement, on le rend simplement par *Académiques*. Il s'agit du même adjectif substantivé qu'utilise Augustin, mais au neutre. Je proposerais aussi un titre de circonstance : *Les positions académiques*. Cette traduction veut souligner que chez Cicéron il s'agit de positions académiques⁴⁴, et non de la vie sceptique. Il s'agit pour Cicéron de traduire en latin la tradition académique telle qu'inaugurée par Socrate lui-même (I, 1, 3). Le titre d'Augustin, me semble-t-il, répond à cet aspect doxographique de l'œuvre de Cicéron qui cherchait à présenter une synthèse du scepticisme.

Destinataires, interlocuteurs

Le lecteur du *CA* se trouve déjà personnifié dans la figure de Romanianus, qui incarne le destinataire et le lecteur idéal de l'œuvre. Chez Cicéron au contraire, le destinataire (Varron) est aussi mis en scène. Le souci qu'a Augustin de souligner l'historicité des débats confère une grande plasticité à son texte. Augustin envoie à Romanianus des dialogues « réels » mettant en scène, entre autres, son fils Licentius. Romanianus n'a aucun moyen de vérifier l'exactitude de cette prétention, pas plus que nous ne pouvons le faire aujourd'hui. Le point de vue du destinataire d'Augustin, absent de la trame du dialogue lui-même, peut plus facilement être assimilé au nôtre. Chez Cicéron, les enjeux semblent plus désincarnés.

Augustin, dans ce dialogue, met en scène deux de ses jeunes étudiants, Licentius (qui est le fils de Romanianus) et Trygetius, ainsi que son ami Alypius et son frère Navigius. Augustin se met en scène comme le maître du

⁴³ Sur la position nuancée d'Augustin, voir *CA* II, 9, 22 – II, 10, 24.

jeu qui veut aider les autres à surmonter le scepticisme, mais il espère pour sa part se libérer de ses opinions vaines et pernicieuses (II, 3, 9). Ainsi, Augustin est soucieux de la progression de ses interlocuteurs tandis qu'il se présente lui-même dans un esprit de faillibilité qu'on aura l'occasion de relever dans notre analyse. Pour ce qui est des *Académiques*, Cicéron se met en scène en compagnie d'amis (Lucullus, Varron) et se présente comme le défenseur de la tradition latine dans un esprit d'apologie.

Division des oeuvres

Le *Contra Academicos* compte deux grandes parties. La première, qui recoupe le premier livre, commence par une dédicace (*dedicatio*) à Romanianus où Augustin lui précise que ce livre d'introduction (*inductio*) n'est qu'un avant-goût destiné à l'inciter à s'attacher plus avidement à la philosophie (I, 1, 4). La deuxième partie, qui s'ouvre également avec une lettre à Romanianus (qui prend cette fois-ci la forme d'une *hortatio* – exhortation), s'étend sur les deux autres livres du dialogue. Le *CA* est construit selon une structure où l'entrée en matière (*inductio*) tient un rôle aussi important que le développement (*enarratio*). Le but de l'*enarratio* est de compléter, guider les pousses semées par l'*inductio*. L'*enarratio* se fait en deux temps. Au deuxième livre, après l'*hortatio*, on expose le scepticisme académique, qui est ensuite discuté assez longuement. Dans le troisième livre, on revient aux thèmes du premier livre, soit la sagesse et le bonheur. Le troisième temps de l'œuvre fait donc un retour éclairé, critique, sur les thèmes de l'œuvre.

La recherche de la vérité a besoin d'être retenue dans son élan initial, mais court le risque de se pétrifier dans cette étape intermédiaire qu'est le scepticisme. Le danger, c'est que les arguments sceptiques, essentiels comme médiation, peuvent arrêter le mouvement de l'esprit dont ils constituent un

⁴⁴ Celles de Philon et d'Antiochus.

moment. Ils doivent au contraire le stimuler à poursuivre son cours, mais sans oublier le doute sceptique qu'il a traversé. Augustin ne cherche pas à réfuter les arguments sceptiques, mais bien à en montrer la véritable place. Il y a un temps pour douter, et un temps pour avoir confiance. Après avoir douté, la recherche retrouvera son élan initial, mais renforcée d'un esprit critique. Le scepticisme est envisagé comme une étape, comme un obstacle. Cet obstacle, semble nous dire Augustin, ne doit pas nous empêcher de poursuivre dans le chemin, puisque si obstacle il y a, c'est qu'il y a aussi un chemin entrepris, et surtout à poursuivre. Le sceptique, dans cette perspective, n'a pas su voir plus loin que l'entrave. Il n'a pas su surmonter l'obstacle; mieux : le « sursumer » (*Aufhebung*), comme dirait Hegel.

La division de l'œuvre de Cicéron, telle que transmise par la tradition, se livre aussi en deux volets, soit ce qui reste de chacune des deux éditions de l'œuvre. Le texte qu'Augustin a sous les yeux est vraisemblablement celui de la deuxième édition. À ses yeux, Cicéron se serait arrêté en chemin, négligeant de poursuivre sa route au-delà des arguments sceptiques. C'est ce que tente de faire Augustin, en montrant que la position sceptique n'est qu'un moment de la pensée qui doit être vécu, traversé, retenu, mais aussi dépassé. L'élan, le désir ardent de la vérité et du bonheur qui anime celui qui aime la sagesse doit, en effet, être freiné par l'attitude sceptique pour ne pas sombrer dans l'enthousiasme aveugle (*Schwärmerei*). Mais une philosophie qui se limite à l'attitude critique risque toujours de se cloîtrer dans l'inaction.

Livre I : La vérité, le bonheur et la sagesse

À la fin de ce livre, souvent négligé par les commentateurs, on a la curieuse impression de ne pas avoir avancé d'un pas, d'avoir stagné en retraçant les débats des disciples d'Augustin. Tentons de faire ressortir l'intervention directrice d'Augustin qui veut qu'après avoir lu le premier livre, le lecteur soit passionnément mû par le problème de la vérité.

Première section : dédicace (I, 1, 1 – I, 1, 4)

Le premier livre est présenté comme une introduction, comme un avant-goût censé porter Romanianus à s'attacher plus ardemment à la philosophie. Augustin veut s'assurer que le lecteur de l'œuvre, incarné par Romanianus, s'attache personnellement aux problèmes soulevés et que les questions étudiées s'incarnent et se jouent dans son esprit. Le terme d'*inductio*, qu'Augustin utilise pour qualifier la teneur du premier livre (I, 1, 4), peut signifier le penchant, la sympathie. Le premier livre veut donner le ton à la lecture du reste du dialogue : rendu sympathique à la cause augustinienne, le lecteur des deuxième et troisième livres sera sensible au mouvement nécessaire (parce que préalable) à l'étude du scepticisme lui-même. C'est seulement si le scepticisme est rencontré dans un mouvement, s'il bloque une progression déjà entreprise, qu'il pourra susciter l'inquiétude. Le premier livre déclenche le mouvement dialectique de l'œuvre.

Pour ce faire le premier livre du *CA* tente de conjuguer l'*Hortensius* de Cicéron et le premier livre de l'*Énéide* de Virgile en confrontant les thèmes de l'exhortation à la philosophie et de la fortune (*fortuna*). La deuxième, souvent plus forte que la première, ne peut être négligée par celui qui aspire à la sagesse. C'est donc dans l'optique de la fortune que sera envisagée la problématique du scepticisme envisagé comme détour, comme étape d'un cheminement que nous subissons.

La deuxième édition des *Académiques*, dont nous n'avons que le premier livre, est précédée par une dédicace à Varron⁴⁵. Les préoccupations évoquées dans la lettre sont détachées des débats du dialogue. Cicéron évoque son impatience à recevoir l'œuvre que Varron écrivait à l'époque, le *De lingua latina*, œuvre qu'il promettait dédier à Cicéron. Les quatre livres de la deuxième édition des *Académiques* envoyés à Varron sont censés être autant de rappels (*admonitores*) de cette promesse. La dédicace de Cicéron souligne, par ailleurs, qu'il a écrit le dialogue parce qu'il n'a pu se retenir de rendre publique la communauté d'études qui l'unissait à Varron. L'impatience de Cicéron tient à son désir de reconnaissance sociale. Par opposition, la motivation du *CA*, bien que tout aussi impatiente, est personnelle. Cela explique peut-être le souci qu'a Augustin de nous faire penser que les dialogues sont historiques, réels. L'aspect plus personnel qui les anime est senti par le lecteur, en qui s'incarnent plus facilement les débats rapportés. Augustin ne met pas des positions d'école dans la bouche d'interlocuteurs ; il fait discuter des êtres humains qui se questionnent et qui rencontrent des problèmes. Du coup, le lecteur se questionne avec eux. La problématique du scepticisme, chez Augustin, sort de l'école et s'incarne en chacun.

Deuxième section : le bonheur (I, 2, 5 – I, 4, 12)

Dans le premier livre, Augustin cherche à éveiller l'appétit du lecteur. Cet appétit est la première étape, essentielle mais non suffisante, vers l'inquiétude. Comme Romanianus, on veut savoir où veut en venir Augustin en lisant ce livre. On s'impatiente. Il semble que l'auteur veuille nous faire trépigner avec ses élèves. Avant même que le dialogue ne commence, Alypius annonce qu'il

⁴⁵ *Ad Familiares* IX, 8. Le *Lucullus*, deuxième partie de la première édition, n'en contient pas.

devra quitter la scène parce qu'il doit aller à la ville. Resteront Augustin, Licentius, Trygetius et Navigius⁴⁶.

Le premier débat du dialogue répond à la question à savoir s'il suffit de chercher la vérité pour être heureux, ou si, au contraire, il faut l'avoir trouvé pour atteindre le bonheur⁴⁷. Licentius, qui défend la première opinion, évoque tout de suite l'autorité de Cicéron contre Trygetius, qui défend la deuxième (I, 2, 6 - I, 3, 7). Ce dernier admet d'abord l'autorité de ce maître. Après, il change rapidement d'idée et retire ce qu'il avait admis (I, 3, 8). Ce retournement a pour rôle de souligner que les interlocuteurs du dialogue veulent trouver la vérité, quelle qu'elle soit, et non chercher, à tout prix, à avoir raison⁴⁸. Ainsi, personne ne se formalise que Trygetius change sa position, admettant par là qu'il a eu tort ; mais surtout, cela écarte l'autorité de Cicéron⁴⁹.

Trygetius demande ensuite à Licentius si, simplement en cherchant la vérité, le sage est parfait. Celui-ci répond par l'affirmative en disant que c'est justement dans la recherche parfaite que l'homme trouve sa perfection, par opposition à la recherche sans ardeur (I, 3, 9). Trygetius répond que celui qui cherche est dans l'erreur, et que dans l'erreur, il ne peut être heureux. Ainsi, le débat se déplace sur le terrain de la question de la nature de l'erreur. Licentius, ne sachant comment définir l'erreur, demande que le débat soit interrompu jusqu'au lendemain, ce que lui accorde le maître du jeu, Augustin. Celui-ci nous dit que Licentius, le reste de la journée, demeurerait plongé dans sa méditation et que le soir venu, le jeune homme reprit la discussion avec

⁴⁶ Navigius ne dit rien du dialogue.

⁴⁷ Le bonheur est défini comme une vie en conformité avec la meilleur part de l'homme, l'esprit (*mens*) : I, 2, 5.

⁴⁸ Ce thème réapparaît notamment dans les *Soliloques*. Par ailleurs, ce retour sur l'accord donné trop rapidement anticipe une structure de l'œuvre augustinienne elle-même, dont la rétractation (nouveau traitement) est un moment essentiel.

⁴⁹ Elle sera réintroduite au §16, lorsque Augustin y puisera une définition de la sagesse.

Trygetius, mais qu'il y mit un terme et les convainquit de poursuivre le lendemain (I, 4, 10).

Après seulement six paragraphes, la discussion est interrompue, à la demande de Licentius. Cette coupure survient à la première difficulté majeure qu'il rencontre. Toutefois, Augustin souligne qu'entre la fin de la discussion rapportée et la suite (le lendemain, I, 4, 11), la discussion s'est poursuivie sur de nombreux sujets variés (*multa variaque sermiocinantibus*), Licentius restant à l'écart, plongé dans la méditation (*in cogitatione defixus fuit*). Plus tard, la nuit tombée, les jeunes ont repris leur débat, mais Augustin interrompit la discussion, et les convainquit de la reporter. Le premier livre suit le rythme de la discussion tel que vécu par Licentius, fils de Romanianus.

Pour comprendre le premier livre du *CA*, il faut examiner ces interruptions, qui sont multiples. Elles sont souvent l'occasion dont profite Augustin pour glisser quelque détail de mise en scène. Ainsi, on voit Licentius incapable de continuer le débat parce qu'il n'arrive pas à définir l'erreur. Or, découragé d'y voir clair, il interrompt sa réflexion. Cette scène montre à mon sens le chemin qu'Augustin indique dans le *CA*. Dans le premier livre, il veut mettre en mouvement la recherche de la vérité de ses étudiants. En liant la question du bonheur à la question de la vérité, ce mouvement commence tout seul. En interrompant la discussion, Licentius anticipe sur la suite, à savoir que le doute sceptique dérange le mouvement entrepris. Il est plongé dans la méditation, mais finalement il désespère. Le dérangement a été trop brusque puisqu'il a arrêté la suite de la réflexion de Licentius. Augustin devra reprendre le contrôle, relancer le mouvement dans la bonne direction. En les empêchant, la nuit tombée, de poursuivre la discussion, Augustin insiste sur l'importance du point d'arrêt.

Avant de passer à la section suivante, il faut souligner la deuxième apparition de la figure de Cicéron⁵⁰. En rejetant son autorité comme sage (I, 3, 8), Trygetius pose un geste important. Avant de le faire, puisqu'il avait d'abord accordé que Cicéron était sage, il dut demander la permission de revenir sur ce qu'il avait dit. D'abord Augustin y consent, puis Licentius souligne, tout en y consentant aussi, que c'est à lui que revient la possibilité de refuser ou accepter que Trygetius revienne sur ses paroles. C'est alors que, comme il l'avait annoncé au début du dialogue, celui qui devait faire le juge, Alypius, quitte la scène pour la ville. Il demandera un compte-rendu des débats à son retour, au début du développement du livre II (II, 4, 10). Décidément, le hasard fait bien les choses. La bonne fortune est nécessaire pour bien mener une discussion sur la fortune.

Le lendemain, la discussion reprend et Licentius, par quelque vent favorable, semble avoir repris confiance. La veille, quand il avait rencontré une difficulté, il semblait toujours aussi ardemment animé par le désir de vérité, mais son attitude montrait qu'on ne peut faire l'équation entre le désir de vérité et le bonheur. Nous ne contrôlons pas notre bonheur. À la demande d'Augustin, Licentius rappelle comment s'était arrêtée la discussion. Le maître souhaite ensuite que ce rappel, par sa véracité, soit de bonne augure pour le reste de la discussion.

Alors Licentius, finalement, définit l'erreur comme la confusion du faux et du vrai. Puis il rajoute que vivant tous les jours comme la veille, il se déclarerait heureux, même en n'ayant rien trouvé, vivant selon la partie de l'âme à laquelle il convient de commander⁵¹. Il s'oppose ainsi à la définition qu'avait donné Trygetius de l'erreur comme de toujours chercher la vérité en ne la trouvant jamais.

⁵⁰ I, 3, 7. Pour la première, v. I, 1, 4.

⁵¹ « *Mens* » aut « *ratio* ». Augustin avait lui-même donné cette définition du bonheur d'entrée de jeu. I, 2, 5.

Troisième section : la sagesse (I, 5, 13 – I, 9, 25)

Trygetius demande d'abord si Licentius accepte que la sagesse est le droit chemin de la vie. Licentius accepte cela, mais pas en tant que définition de la sagesse. Cette difficulté met Trygetius dans l'embarras et il reste longtemps silencieux (*diu ille tacuit*). Après une nouvelle tentative de définition qui échoue, il y a une digression sur la difficulté de définir avec des mots ce qui est clair dans l'esprit⁵². Puis, la discussion est de nouveau interrompue à cause de la nuit qui tombe. Encore une fois, le progrès de la discussion est arrêté par la première difficulté rencontrée et lecteur reste sur sa faim.

Le déroulement saccadé du dialogue fait partie de son objet même. La discussion se déroule dans un monde qui lui est hostile, mais qui doit en même temps y être intégré.

Du §13 au §15, le nom de Virgile apparaît deux fois. La première fois, c'est Licentius qui oppose un vers de l'*Énéide*⁵³ à la deuxième définition de la sagesse avancée par Trygetius. Puis, à la fin du quinzième paragraphe Augustin évoque l'étude du premier livre de l'*Énéide* et la direction des travaux agricoles pour expliquer le fait qu'ils aient commencé la discussion aussi tard dans la journée. Comme c'est thématiquement dans le *De ordine*⁵⁴ Augustin accorde une place de premier plan aux arts libéraux. La révision du premier livre de l'*Énéide* est censée préparer l'âme pour l'exercice de la philosophie. De fait, dans la suite, on souligne que les travaux de la veille (lecture de Virgile et travaux agricoles) avaient tout préparé pour qu'ils puissent, le lendemain,

⁵² I, 5, 15.

⁵³ *Énéide*, I, 400.

⁵⁴ Voir chapitre III. Pour la place générale des arts libéraux chez Augustin, H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1938, pp. 239-275.

profiter d'un grand loisir⁵⁵. Mais il se révèle en même temps que le repos du loisir a quelque chose d'essentiellement projeté.

Le thème du premier livre de l'*Énéide* est effectivement repris dans le premier livre du *CA*. Dans la dédicace précédant le premier livre, Augustin souligne que la seule chose qu'il puisse espérer pour Romanianus est un vent favorable, pour qu'enfin il ne soit plus retenu dans son chemin. Parallèlement, le premier livre de l'*Énéide* a pour thème majeur les détours occasionnés par la fortune, ballottant le pauvre Énée sur les rives de l'Afrique. Ayant connu les malheurs de celui qui subit les détours de la fortune, Didon peut secourir maintenant celui qui, devant elle (Énée), souffre de malheurs semblables⁵⁶. Ainsi Augustin veut aider celui qui subit les mêmes détours qu'il a connus. Toutefois, il ne peut le soutirer de la fortune, mais seulement espérer qu'un vent favorable de la fortune lui permette enfin de toucher au port de la sagesse, là où on n'a plus à se soucier de ses vents adverses ou favorables.

Le lendemain⁵⁷ Augustin invoque la définition traditionnelle de la sagesse comme de la science des choses humaines et divines⁵⁸. Mais Licentius tourne cette définition en dérision en évoquant Albicerius, un devin connu de Carthage, qui serait sage selon la définition donnée⁵⁹. Trygetius défend ensuite la définition donnée en voulant montrer qu'Albicerius n'y correspond pas⁶⁰.

Le livre se termine sans qu'on ne trouve de réponse définitive aux questions soulevées. C'est pourquoi plusieurs ont pensé qu'il n'y avait rien à

⁵⁵ I, 6, 16. *Ita enim res erant pridie constitutae ut largum esset otium.*

⁵⁶ *Énéide*, I, 600-650.

⁵⁷ La veille, lorsque incapable de donner une définition satisfaisante de la sagesse, Trygetius avait demandé au maître, qui tient le rôle de juge (*judex*) en remplacement à Alypius parti à la ville, de daigner mettre de côté ce rôle et d'avancer une définition de la sagesse.

⁵⁸ I, 6, 16. *Sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam.* C'est la troisième définition qui sera donnée.

⁵⁹ La digression au sujet du devin sera l'occasion d'une troisième occurrence du nom de Virgile dans le premier livre : I, 6, 18. Albicerius devine le vers de Virgile auquel pense quelqu'un devant lui.

⁶⁰ I, 7, 19 – I, 7, 21.

chercher dans ce premier livre. Il nous semble au contraire que le but de ce livre est assez clair. Augustin le répète en résumant les débats à la fin du premier livre : montrer qu'il fallait rechercher la vérité pour être heureux. Il restera à préciser la tonalité de cette recherche dans le reste de l'œuvre.

Il est difficile de trouver des parallèles à ces développements dans les *Académiques* de Cicéron. Le but du premier livre du *CA* est d'exhorter à la recherche de la vérité. Ce but, je crois, est davantage celui qu'est censé s'être donné l'*Hortensius* que celui des *Académiques*. On peut risquer ici l'hypothèse que le premier livre du *CA* puise son inspiration dans ce texte-là (dont on sait l'importance pour les *Confessions*), plutôt que dans celui-ci⁶¹. En faisant ensuite l'examen des théories académiques dans le deuxième livre, Augustin confronte les deux textes de Cicéron de manière à susciter l'inquiétude de son lecteur. Le *CA* utilise les *Académiques* comme une deuxième étape pour Licentius et Trygetius. Augustin avait dit (I, 1, 4) que les disciples avaient lu l'*Hortensius* avant le premier livre. Ils avaient aussi lu le premier livre de l'*Énéide* (*CA* I, 5, 15).

Livre II : Examen des doctrines académiciennes

Le livre central du *CA* compte pour sa part deux parties. La discussion sur l'Académie elle-même est précédée par une seconde lettre à Romanianus. Cette exhortation (*hortatio*) poursuit celle que s'était donnée comme tâche tout le livre précédent, introduisant de nouveau le développement du dialogue (*enarratio*). L'exhortation est nettement séparée du reste du dialogue. Quand celui-ci reprend (II, 3, 10), Augustin nous dit que sept jours se sont écoulés depuis la fin des discussions du premier livre. Ces journées auraient été remplies surtout par l'étude des livres II à IV de l'*Énéide*. Cette fois-ci, la

⁶¹ Il ne reste qu'une centaine de fragments de l'*Hortensius*. Ils sont rassemblés par M. Ruch (1960).

lecture de Virgile n'est pas accompagnée par la lecture d'un livre de Cicéron. Licentius, nous dit Augustin, a dû être modéré dans son ardeur pour la poésie. L'examen des doctrines académiques est l'occasion de cette correction par le maître. L'image du germe à guider est de nouveau utile ici. Augustin impose un programme à ses élèves à Cassiciacum. Dans la mesure où le *CA* est interrompu dans sa trame narrative, celle-ci donne une bonne idée de ce programme tel qu'il a pu se vivre concrètement. Le programme reprend les classiques latins, et en exaltant la culture latine de cette manière, Augustin fait figure de « lettré décadent »⁶² ; mais en y répondant il échappe à cette étiquette. Au tout début des *Ac. post.*, Varron se garde de faire de la philosophie sans consulter les Grecs (I, 2, 4 – I, 2, 8). Cicéron défend, pour sa part, la philosophie latine qui, comme les grands poètes latins qui ont imité les poètes grecs, doit imiter (*imitantur*) les philosophes grecs (I, 3, 9 – I, 8, 12).

Première section : exhortation (II, 1, 1 – II, 3, 9)

Cette exhortation poursuit le travail entamé dans le premier livre, mais dans l'horizon immédiat d'une confrontation avec les *Académiques*. C'est comme si après qu'il eût mis tout le monde au fait qu'on doit chercher la vérité⁶³, Augustin voulait consolider cet acquis afin d'accentuer le choc au contact des arguments sceptiques (§11). Il fait ceci en personnalisant le ton de l'exhortation. Il s'agit d'êtres humains mus par le désir de vérité qui rencontrent les arguments sceptiques : Licentius, Trygetius, Romanianus et nous par son intermédiaire. Cette fois-ci, Augustin exhorte Romanianus sans

⁶² Voir H-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1938.

⁶³ Dans l'horizon de la volonté d'être heureux ; c'était la tâche du premier livre. Cicéron, avant de répondre à Lucullus, affirmait son propre désir ardent de la vérité. Il affirmait aussi qu'il tenait vraiment aux opinions qu'il avance. Il affirmait désirer la vérité puisqu'il se réjouissait de la découverte de ce qui lui ressemble, *simile veri*. II, 20, 64-65. Mais, soulignera-t-il un plus bas, il n'est pas question de lui dans ce dialogue, mais de l'homme sage. C'est le cœur même de la réponse d'Augustin à tout l'hellénisme qu'il reçoit via Cicéron : il est question de nous, et non de quelque idée du sage. Le plus important, chez Augustin, c'est que nous ne soyons pas sages, mais philosophes. Dieu seul est sage. Augustin évacue la figure du sage au profit du thème de la sagesse.

intermédiaire ostensible. Après avoir indirectement éveillé le désir de la vérité dans le premier livre, il commence le second d'un ton immédiat, en soulignant son souci pour le bien-être de son mécène⁶⁴. Le ton de l'*hortatio* est plus grave que celui de la *dedicatio* précédant le premier livre. Ce n'est pas tout de désirer ardemment la vérité. Il faut aussi reconnaître notre finitude. Tout en souhaitant l'apaisement de l'âme de Romanianus, Augustin insiste sur le fait que les difficultés présentées par les arguments sceptiques ont un rôle salutaire à jouer. « Aborde donc avec moi la philosophie : c'est d'elle que provient tout ce qui par bonheur te met dans l'anxiété et te jette dans l'hésitation⁶⁵. » Par bonheur, et seulement à la bonne heure. L'anxiété et l'hésitation dont parle ici Augustin ne sont pas encore l'inquiétude mature, qui a digéré depuis longtemps sa première rencontre du scepticisme qui n'a cessé, depuis lors, de hanter son âme sans repos.

Augustin veut faire sentir à son lecteur que les difficultés rencontrées dans toute recherche sont la marque d'une recherche authentique. Elles ne sont pas à considérer comme la fin de la recherche, mais comme son moyen le plus propre. Il s'agit d'un moment essentiel de la pensée. L'ardeur pour la vérité n'est pas normalement ce qui manque chez les êtres humains. Elle s'épuise, se renouvelle, mais peut s'épuiser de nouveau si elle n'a pas l'impulsion nécessaire pour se dresser solidement devant tous et s'ouvrir à toutes les critiques. Seule la recherche animée par un espoir inébranlable sait y parvenir. Pour cela, il faut lui souhaiter un vent favorable, quelque chose comme une grâce. La naissance du désir de la vérité est chose courante, et infiniment renouvelable. Le problème, c'est de mener une recherche qui a assez de souffle pour aller au-delà des revers; de ne pas passer toujours d'un sujet à l'autre, mais de s'arrêter, une bonne fois, aux choses elles-mêmes (*res ipsae*). L'espoir

⁶⁴ *Quotidianis votis auras tibi prosperas orare non cesso.*

⁶⁵ II, 2, 3. *Ergo aggredere mecum philosophiam : ic est quidquid te anxium saepe, atque dubitantem mirabiliter solet movere.*

doit renaître éclairé par les revers pour que le scepticisme puisse prendre la place (permanente) qui lui convient. Toutefois, pour que l'espoir renaisse et reconnaisse la valeur du doute en son sein, un premier vent est nécessaire, un premier retournement *qui ne dépend pas d'elle*. Celui-ci, paradoxalement, ne peut être qu'espéré. Puisque celui qui est ainsi pris⁶⁶ (ici Romanianus) ne peut l'espérer lui-même, c'est seulement un autre qui peut tenter d'être pour lui un vent favorable. Le *CA* est un souhait alors que l'espoir était, à mon sens, absent des *Académiques*.

Dans la mesure où les arguments sceptiques rencontrés sont entrevus comme une tempête envoyée par la fortune, les interruptions du premier livre⁶⁷ peuvent être vues comme autant de métaphores de la rencontre du scepticisme. De même qu'il y a toujours quelque chose qui interrompt la progression linéaire des débats, le scepticisme est ce qui empêche que le désir de vérité n'atteigne immédiatement sa fin. Avant que cette fin ne soit véritablement entrevue, la possibilité de ne jamais atteindre l'objet du désir doit être considérée. C'est ainsi qu'Augustin établit un parallèle entre deux problèmes : le monde et le scepticisme. Le scepticisme, dans le troisième livre, sera dépeint comme une philosophie publique de l'Académie. Le mouvement de l'inquiétude naît avec l'opposition du public et de l'intérieur, du monde avec l'esprit qui s'en sépare, mais seulement à la bonne heure, après avoir rencontré le sceptique. Le sceptique, précisément, c'est Cicéron. Augustin le nomme avec Carnéade au début du deuxième livre comme représentant principal de l'Académie (II, 1, 1). Pour Augustin, il s'agit de replacer le scepticisme dans un mouvement de l'esprit, tandis que Cicéron le défendait contre les stoïciens. La différence de perspective est radicale. Augustin répond en redonnant « vie »

⁶⁶ Au milieu des flots, dira-t-on dans le *de beata vita* §4, écrit selon les *Retractationes* entre le premier livre du *CA* et les deux suivants. Le *CA* n'en fait pas mention.

⁶⁷ La nuit qui tombe, une difficulté à définir un mot, les travaux agricoles, la lecture de Cicéron et de Virgile. Inutile de rappeler que la fortune ne présente pas encore tous les traits de la providence, robe qu'elle portera davantage à partir du *De Ordine*.

au scepticisme lui-même, en en montrant l'élément propre, dynamique et « constructif ». Le scepticisme, chez Augustin, est intimement lié au temps : puisque son expérience reste présente par la mémoire, son spectre soit anime, soit anéantit toute recherche future.

Romanianus, pendant l'adolescence d'Augustin, avait été un vent de bonne fortune⁶⁸. Le *CA* souhaite rendre cette faveur par souci de reconnaissance envers celui qui a été sa bonne fortune. Le cœur de l'*hortatio* est consacré à rappeler le rôle salubre de Romanianus dans la jeunesse d'Augustin. Il avait su partager la bonne fortune qui lui était échue. Puis, l'ardeur qu'avait Augustin pour la philosophie s'était transmise à Romanianus, réunissant profondément les deux hommes. Or, comme le souligne Augustin, cette première ardeur s'était atténuée, et elle était devenue une « petite flamme ». La première ardeur pour la sagesse n'est pas nécessairement la bonne. Ce n'est qu'après avoir lu « certains livres bien remplis » qui répandirent sur eux les parfums de l'Arabie et distillèrent sur la petite flamme quelques gouttes de leur précieuse essence⁶⁹ que se ralluma l'incendie (*incendium*). Augustin fait bien sûr allusion aux Écritures Saintes. En cherchant à montrer l'unité de l'Académie, il y mêle aussi le christianisme. C'est le milieu intellectuel de son époque et il n'y a là rien de très particulier.

Après avoir lu Paul, Augustin aurait pu montrer la vérité non seulement à Romanianus, mais même à son adversaire, « dont je ne sais, dit Augustin, s'il t'est plus un stimulant qu'un obstacle⁷⁰. » Cette phrase exprime bien la dualité essentielle du moment sceptique de la pensée, qui, tel un éperon, attaque et défend la pensée. Le sceptique a aussi le germe de la beauté morale, mais il est plongé dans de mauvaises terres. Augustin distingue cette attitude, qu'il appelle philocalie, de la philosophie (§7). La première, enfermée dans l'enclos

⁶⁸ II, 2, 4.

⁶⁹ II, 2, 5.

⁷⁰ *A quo nescio utrum plus exercearis quam impediaris.* II, 2, 6.

populaire (*cavea popularis*), néglige de prendre son origine à la même place que la philosophie qui, ailée, connaît leur origine commune, et ne la méprise pas. Il ne faut désespérer de personne, puisque tout le monde, tôt ou tard, doit revenir au monde. Ce thème est seulement effleuré par Augustin ici.

*Crois-moi, il ne faut désespérer de personne, encore moins d'hommes tels que ton adversaire. Les exemples abondent : il s'échappe facilement, il revient facilement en volant, ce genre d'esprit écarté, sous le regard étonné des prisonniers*⁷¹.

Deux obstacles peuvent retenir Romanianus du christianisme : le scepticisme et le manichéisme. Le traitement du second obstacle est remis à plus tard. Pour ce qui est du premier, le présent dialogue l'en arrachera peut-être bien⁷² et lui permettra de voir le vrai lui-même (*ipsum verum*). Mais pour cela il est crucial que Romanianus entre à fond dans la philosophie (*in philosophiam totus intraveris*).

Augustin conclut en mettant de nouveau en garde contre les tares du scepticisme et du manichéisme en leur opposant l'Évangile selon Marc : « Cherchez et vous trouverez » (VII, 7). Il impute finalement le manque de mesure pour ce qui est de la longueur de son *hortatio* au fait qu'il ne soit pas encore sage, mais qu'il sera plus attentif (*cautior*) quand il aura atteint la sagesse.

⁷¹ II, 2, 7. *Crede mihi, de nullo desperandum est, de talibus autem minime. Omino sunt exempla : facile evadit, facile revolat hoc genus avium, multis inclusis multum mirantibus*. Je modifie quelque peu la traduction de Jolivet ici.

⁷² *Ista tibi disputatio fortasse detrahet*. II, 3, 8. Pour les dialogues anti-manichéens, voir ch. IV « Contre les manichéens ».

Deuxième section : exposition des positions académiciennes
(II, 4, 10 – II, 5, 13)

Augustin a sûrement le texte des *Académiques* sous les yeux lorsqu'il écrit le reste du dialogue. En effet, le milieu du *CA* retrace les doctrines auxquelles on répond ensuite. Il n'est pas pertinent de retracer une à une les concordances, puisque ce travail a déjà été fait par Maurice Testard et d'autres⁷³. Cicéron et Augustin décrivent comment l'Académie est devenue sceptique pour s'opposer au stoïcisme de Zénon. Cicéron reprend ce débat en l'incarnant dans l'opposition de ses deux maîtres, Philon et Antiochus. Il prend nettement le parti de Philon. Augustin ne procède pas de la même façon : pour lui, toute l'expérience du scepticisme est une chose passée. Augustin doit se réapproprier cette histoire et y répondre. Il s'agit de rappeler la subordination de toute la question de la vérité à la question du bonheur. Augustin opère ~~cette~~ ce rappel en replaçant les perspectives helléniques dans leur contexte.

Comme je l'ai mentionné, sept jours se sont écoulés dans la trame du *CA* entre les débats du premier livre et ceux du second. Ils ont travaillé la terre et lu Virgile. Augustin raconte que la lecture de Virgile avait démesurément animé Licentius, de sorte à ce qu'il doive calmer un peu ses ardeurs. C'est dans ce contexte que les débats reprennent. Augustin raconte qu'ils se sont levés tôt ce matin-là, ils ont accompli les travaux nécessaires de la ferme, puis Alypius, de retour en scène, demande qu'on lui lise l'entretien du premier livre, qui est l'occasion de la discussion qui suit et ce pour éviter de s'égarer ou au moins de travailler inutilement⁷⁴. La trame narrative est coupée pendant une demi-journée, le temps de relire le premier livre. Cette interruption, si besoin était, confirme notre interprétation du premier livre, c'est-à-dire que l'élan qui s'y trouve lancé est nécessaire pour que le scepticisme soit rencontré dans le mouvement de l'esprit.

⁷³ *Cicéron et Augustin* t.2 : « Répertoire des textes », Paris, Études augustiniennes, 1958.

⁷⁴ II, 4, 10.

Après ce rappel du premier livre, tout le monde rentre de la promenade de campagne et Licentius demande à Augustin d'exposer brièvement la doctrine des Académiciens. À la fin du premier livre, Augustin avait dit à ce dernier de bien préparer sa défense de l'Académie, puisque celle-ci semblait lui plaire⁷⁵. Augustin accepte de résumer leur doctrine, d'autant que cela empêchera Licentius de manger démesurément au déjeuner. Au contraire, répond Licentius, un esprit préoccupé a souvent plus d'appétit, comme c'est le cas de son père Romanianus. Ainsi s'exprime la dualité essentielle des arguments sceptiques, qui d'une part semblent arrêter le mouvement de celui qui a faim de vérité, mais qui d'autre part stimule cet appétit.

Le sage sceptique suspend son jugement pour éviter l'erreur, mais il ne peut le faire que s'il cherche toujours diligemment la vérité. Celle-ci, telle que décrite par le critère de vérité avancé par Zénon, est inaccessible⁷⁶. Augustin, pour décrire leur doctrine, évoque l'inertie potentielle du sage sceptique, mais rappelle aussi que celui-ci agissait selon le raisonnement probable (*inductio quorundam probabilis*) ou vraisemblable (*verisimile*). Par quelque obstacle, la vérité est dite inatteignable. Son résumé de la doctrine sceptique s'arrête là, estimant avoir été de bonne foi dans son exposition, ajoutant pour conclure qu'il faut enseigner à celui qui se trompe, et se prémunir contre celui qui trompe (II, 5, 12). Quand Alypius⁷⁷ lui demande ensuite de distinguer la Nouvelle Académie de l'Ancienne, Augustin refuse, prétextant qu'il désire se reposer⁷⁸. Il renvoie la demande à son disciple, et il reconnaît que la question est pertinente pour la discussion qui suit. Alypius dit qu'Augustin semble

⁷⁵ *Tibi autem si, ut sentio, Academici placent, vires ad eos defendendos validiores para ; nam illos ego reos citare decrevi.* I, 9, 25.

⁷⁶ C'est-à-dire le critère de la représentation compréhensive. Augustin formule ce critère ainsi : *His signis verum posse comprehendere, quae signa non potest habere quod falsum est.* II, 5, 11. Cicéron critique cette définition dans le *Lucullus*, II, 24, 77. Il dit que Zénon comparait une telle saisie intellectuelle à la saisie physique dans la main (II, 47, 145).

⁷⁷ Qui souligne que ce serait normalement la tâche de celui qui défendra le scepticisme, Licentius, de décrire toutes ces choses.

⁷⁸ *Si me paululum conquiescente.* II, 5, 13. Le désir du repos est déjà au cœur du *CA*.

vouloir aussi l'empêcher de manger. Il dit que Licentius l'aurait effrayé (*territum*) en lui demandant de résumer cette doctrine avant le repas. Ici encore, la discussion sera interrompue ; cette fois-ci c'est la mère d'Augustin qui les presse à se mettre à table.

Le lien entre l'exposition de la doctrine académicienne et la thématique de l'appétit est précieux pour notre interprétation. Augustin croit que celui qui en reste aux arguments des sceptiques est comme un affamé qui se prive de nourriture. Il se coupe tout accès à la satiété car son attention est détournée de son assiette par ce qui sape l'espoir d'atteindre le but. En refusant tous les plats qu'on lui présente, le sceptique se coupe du monde de la vie, et donc de lui-même. Augustin tâche de redonner des forces à ses élèves en donnant au scepticisme le rôle de modérer la faim, sans oublier que la place de ce modérateur doit aussi être modérée.

Troisième section : discussion des positions académiciennes
(II, 6, 14 – II, 10, 24)

Cette section commence par la distinction de l'Ancienne et de la Nouvelle Académie par Alypius. Cette distinction reprend les développements cicéroniens⁷⁹ sur le fait que le scepticisme est apparu dans l'Académie pour s'opposer au stoïcisme de Zénon. Cette opposition n'a de sens que par rapport à ce qui est critiqué, soit le stoïcisme. Le problème du critère de vérité, c'est-à-dire l'objet de toute la polémique entre l'Académie et le Portique, est un problème spécifique à la période hellénistique, laquelle se définit largement par rapport à l'école stoïcienne. Augustin vit à une époque où cette école et ses rivales sont interprétées par le christianisme.

Ce fut le problème nouveau que Zénon posa brutalement, en soutenant qu'il ne pouvait y avoir de perception certaine que de ce qui se présentait comme vrai, de telle manière qu'on le distinguât

⁷⁹ Voir notamment *Acad.* I, 12, 44 et II, 24, 77.

*du faux par des marques de dissemblance, et que le sage ne devait pas opiner*⁸⁰.

La Nouvelle Académie, apparue avec Arcésilas, est née en contestant qu'il y ait quoi que ce soit qui puisse remplir le critère de perception certaine⁸¹, et en soutenant que le sage ne doive pas opiner. Il en résulte une suspension du jugement. Augustin n'a pas la préoccupation qu'a Cicéron de défendre la philosophie latine. La culture latine est elle-même devenue dominante et sûre d'elle-même ; Augustin ne ressent donc pas le besoin de faire un détour par les auteurs grecs, sinon à travers Cicéron et Varron. Le scepticisme augustinien devient un moment biographique. Il devient un moment de la vie de la pensée, moment qui demande de manière criante à être écrit, décrit, dans le but d'aider les autres devant cette question qui inquiète. C'est en intégrant cette pensée à la sienne qu'Augustin parvient à modifier pour toujours la perception philosophique du scepticisme. Il la lie à la vie de la pensée. Désormais l'outil du maître qui veut susciter l'inquiétude de l'élève, le doute sceptique bien compris empêche pour toujours que le désir soit épuisé par la « quotidienneté ». Là, il n'y a plus un jour où notre cœur ne soit pas tendu vers le repos bienheureux.

La suite est déterminante. Licentius se repent d'avoir soutenu qu'on est heureux dans la simple recherche de la vérité (I, 2, 5), puisque la question du scepticisme le perturbe et le rend presque malheureux⁸². C'est ainsi que subrepticement, la position académicienne est détachée du bonheur : elle est l'outil pour susciter l'inquiétude, véritable conscience malheureuse. C'est Augustin qui décide de calmer les ardeurs poétiques de Licentius en lui présentant les débats académiques entre Antiochus, l'Ancienne Académie et la Nouvelle Académie. C'est le rôle de la Nouvelle Académie de rendre presque

⁸⁰ *Quod cum Zeno rude ac novum intulisset, contenderetque nihil percipi posse, nisi quod verum ita esset, ut dissimilibus notis a falso discerneretur, neque opinionem subeundam esse sapienti.* II,6,14.

⁸¹ Ce qui implique un acception tacite de ce critère.

malheureux, mais de garder ouverte, en même temps, la possibilité du renouveau, de l'oubli, du croire. Licentius est troublé, mais il ne sait pas pourquoi puisqu'il pense que sa cause est un appui sûr. C'est l'assurance même qu'il faut miner chez le sceptique. Licentius, en plus, n'a jamais défendu cette position dans le passé. Il souhaite arrêter et regarder les autres discuter. C'est l'occasion de souligner l'absence de son père dans ces débats, ce qui occasionne une courte interruption⁸³. Augustin relance la discussion en rappelant à Licentius qu'il a besoin de courage pour son rôle futur de défenseur de l'Académie (*patronus Academiae futurus*).

La discussion qui suit porte sur les questions de vraisemblance et de probabilité. Opposé jusque-là à des adversaires qui ne font pas le poids, c'est au tour d'Alypius de défendre l'Académie contre Augustin, abandonnant de nouveau le rôle d'arbitre. Il commence par demander en défense de quoi ou de qui Augustin attaque les Académiciens. La réponse, en deux temps, annonce le dénouement du dialogue. Le maître commence par annoncer la fin des débats circulaires et sans fin des étudiants Licentius et Trygetius, estimant sans doute avoir assez appuyé les deux premiers moments de l'œuvre. Il s'agit du premier élan vers la vérité (1) dérangé par les arguments sceptiques (2). Il est maintenant temps de commencer le mouvement final de l'œuvre, soit la reprise définitive de la recherche philosophique (3).

« Qu'on nous ôte donc des mains les jouets d'enfant. C'est de notre vie, c'est des mœurs et de l'âme qu'il s'agit. Celle-ci espère pouvoir surmonter tous les périls des illusions, et, après avoir embrassé la vérité et être revenue, pour ainsi dire, dans la région de son origine, de triompher des passions, et, la tempérance lui étant devenue comme une épouse, d'être maîtresse de soi, et ainsi de retourner plus sûrement au ciel⁸⁴. »

⁸² II, 7, 16. *Ut vix non miser sim.*

⁸³ Le scène est triste : Licentius pleure l'absence de son père, tout le monde est en larmes. II, 7, 18.

⁸⁴ *Quaere auferantur de manibus nostris fabellae pueriles. De vita nostra, de moribus, de animo res agitur, qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum, et veritate comprehensa, quasi in regionem suae originis rediens, triumphaturum de libidinibus, atque ita temperentia velut conjuge accepta regnaturum esse praesumit, securior rediturus in coelum.* II, 9, 22.

« Ignores-tu donc que je n'ai encore aucune opinion arrêtée et que les arguments et les disputes des Académiciens m'empêchent de chercher rien de tel ? »... « à moins donc que je n'arrive à me convaincre de la possibilité de découvrir la vérité, aussi fortement que les Académiciens se sont convaincus du contraire, je n'oserai chercher et je n'ai aucune opinion à défendre. Laisse donc, s'il te plaît, ta question et discutons plutôt, avec toute la précision possible, sur le point de savoir si l'on peut découvrir le vrai⁸⁵. »

La première partie cherche à tracer l'itinéraire de l'âme qui cherche la vérité. Augustin fait référence aux hommes comme des prisonniers, comme il l'avait fait plus haut quand il avait dit que plusieurs s'échappaient, mais revenaient, à la grande surprise des prisonniers restés là (II, 2, 7). Augustin décrit ici à quoi ressemble le retour de celui qui a vu la vérité, tourné toujours vers le retour au ciel. Le point à retenir de ce passage, plus que son ton manifestement néoplatonicien, est, comme en II, 2, 7, l'espérance de repos.

Le deuxième passage se déplace sur le terrain des Académiciens, celui de la vraisemblance et du probable, pour les attaquer de front. Si on peut montrer la probabilité d'une chose, on peut montrer aussi, d'un autre point de vue, la probabilité d'une autre. Ainsi, Augustin montre que l'argument académicien implique la possibilité de l'argument contraire, et qu'être *Contre les Académiciens*, c'est être en même temps leur allié. C'est ce qui fait dire à Alypius qu'Augustin est plus un auxiliaire (*adjutor*) de l'Académie qu'un adversaire (*accusator*)⁸⁶. Augustin cherche simplement à présenter l'envers de la médaille d'une position, accomplissant un travail typiquement académique. Il montre ainsi que le vrai partisan de l'Académie ne peut complètement nier la possibilité d'atteindre la vérité. L'Académie ne s'oppose donc pas à la

⁸⁵ *Tunc ergo nescis, nihil me certum adhuc habere quod sentiam, sed ab eo quaerendo Academicorum argumentis atque disputationibus imperidi?... Nisi ergo prius tam mihi persuasero verum posse inveniri, quam sibi illi non posse persuaserunt non audebo quaerere, nec habeo aliquid quod defendam. Itaque istam interrogationem remove, si placet, et potius discutiamus inter nos quam sagaciter possumus, utrumnam possit verum inveniri. II, 9, 23.*

découverte de la vérité ; elle permet plutôt de toujours voir les deux côtés (*pro et contra*) d'une question. C'est le seul accès humain à la vérité. Augustin reprend donc la préoccupation de Cicéron d'exclure le dogmatisme d'Antiochus de l'Académie, et de réintégrer le scepticisme dans son économie. Augustin veut mettre le scepticisme en mouvement, mais surtout en œuvre dans l'esprit du lecteur. Il faut tirer les leçons nécessaires de cette pensée, sans s'y arrêter, mais en mettant en œuvre cette pensée vers l'avant, vers une pensée inquiète, donc espérante. Pour ce faire, il s'agit de montrer l'autre versant de cette pensée, versant positif et séminal. Augustin conclut cette section centrale en indiquant sa thèse finale sur l'ésotérisme au sein de l'Académie, devenue essentiellement double. Le scepticisme, public, incite chacun vers lui, contre lui, faisant preuve de l'espérance nécessaire pour poursuivre la recherche de la vérité. L'effort d'Augustin se résume en cela qu'il tente de montrer que toute pensée sceptique implique la possibilité de son contraire. L'unité de l'Académie s'exprime ainsi pour Augustin à travers son ouverture au dialogue. Le scepticisme n'est jamais un point final, mais toujours le signal de départ d'une pensée philosophique authentique. Le prendre pour un point d'arrivée, c'est ne pas savoir s'extraire des conditions précises qui l'ont fait naître.

Quatrième section : le vraisemblable (II, 11, 25 – II, 13, 30)

La trame narrative de la troisième section est interrompue par la nuit qui tombe. La discussion du lendemain est retardée par les travaux de la ferme et l'écriture de lettres. Étant donné le manque de temps (Augustin dit qu'il ne restait que deux heures de jour), le maître propose à ses étudiants de se limiter à un problème d'importance secondaire ce jour-là. Il revient sur une distinction de la veille, interdisant que la discussion ne s'embourbe dans des questions de

⁸⁶ II, 10, 24.

mots, et qu'elle s'attarde plutôt aux choses elles-mêmes⁸⁷. Les mots sont comparés à des jouets qui excitent l'esprit⁸⁸. C'est de ceux-ci qu'Augustin veut arracher l'esprit (II, 9, 22). Les arguments académiciens mettent en évidence le côté aléatoire du langage pour parler des choses, mais Augustin souligne l'autre côté : que le choix d'un mot renvoie nécessairement à un fond qui lui donne sa raison d'être. C'est ainsi que le langage n'est pas le fond, mais il renvoie nécessairement à un tel fond sans quoi on est condamné au silence. Mais pour indiquer ce fond, il faut utiliser des mots, ce qui le repousse toujours plus loin.

Augustin révèle avant la fin du deuxième livre une autre clé. Il narre une allégorie au sujet de la lumière et des ténèbres. Les ténèbres, nous dit-il, protègent les Académiciens (*patronae Academicorum*, II, 13, 29). Ainsi, tout ce qui empêche la suite des débats est considéré comme un adjuvant à cette pensée. Cela montre bien qu'Augustin attaque l'Académie lorsqu'elle arrête les débats. Il veut, dans le *CA*, réactiver cette pensée sceptique et la mettre au grand jour ; montrer qu'elle laisse ouverte la possibilité d'une foi en l'accessibilité de la vérité. C'est la distinction entre le discours proféré et la pensée intérieure qui permet cette échappée. Sur le plan du discours effectif, seule la probabilité règne, et Augustin accepte de se plier à ce fait. Pour convaincre les autres, le langage est nécessaire, et tous les moyens sont bons.

⁸⁷ II, 10, 24.

⁸⁸ Voir chapitre 4, « L'écoute du maître intérieur ».

Livre III : la sagesse et le bonheur, encore

Dans le troisième livre, Augustin voudra seulement montrer qu'il est probable (*verisimile*) qu'on puisse atteindre la vérité. Les arguments sceptiques ont ceci de vrai : on ne peut obtenir la certitude que toutes nos recherches et toutes nos œuvres en général ne soient vaines. Il est aussi probable qu'on puisse atteindre la vérité qu'il est probable qu'on ne puisse pas l'atteindre. Augustin réitère que la discussion sur les Académiciens est faite aussi pour calmer les passions de Licentius causées par la poésie. Le maître fait cela pour donner définitivement la première place à la philosophie dans l'esprit de son disciple, en y suscitant l'inquiétude.

Première section : la fortune (III, 1, 1 – III, 2, 4)

La discussion du troisième livre, contrairement à celles des deux autres, se déroule à l'intérieur, soit aux bains, le temps étant assez maussade (*tristior*). Cet artifice de mise en scène peut être interprété comme un changement de point de vue face à l'Académie. En effet, je pense qu'il indique que la discussion est maintenant portée à l'intérieur de celle-ci, tandis que les deux premiers livres gardaient le cap sur l'enseignement public de cette école. Ainsi, Augustin ne nie pas que les Académiciens connaissaient les arguments *contra* le scepticisme, puisque selon lui, ceux-ci auraient seulement soutenu les arguments *pro* pour détruire la pensée stoïcienne.

Augustin redonne primauté à la fortune en en faisant une condition nécessaire pour l'atteinte de la sagesse. Le philosophe sait qu'il n'est pas maître de son destin et la précarité de ses efforts est au cœur de sa pensée. Par contre, le sage n'a besoin de rien⁸⁹ : l'idéal du sage, doit beaucoup à la conception stoïcienne qui n'est ni plus ni moins l'image d'un saint. Augustin reprend l'idéal ascétique hellénistique, mais le plonge dans le monde : le plus

important devient le fait que l'homme n'est pas sage, et que peut-être il ne le sera jamais.

Deuxième section : quelques certitudes (III, 3, 5 – III, 6, 13)

Cette section commence par deux paragraphes de distinctions entre croire qu'on sait, savoir, croire qu'on peut savoir, etc. Ces distinctions sont occasionnées lorsqu'on tente de distinguer le sage du philosophe. Aucune conclusion n'est atteinte, et le repas est servi. La suite est introduite par un prologue (§7) où Augustin souligne le parallèle du premier livre avec l'*Hortensius* en ce qu'il enflamme pour la science des choses vraiment fécondes (*vere fructuosarum rerum scientiam*). En ramenant Licentius et Trygetius à ces disciplines via l'examen du scepticisme, Augustin craint les avoir engagés dans un labyrinthe. Ainsi, Alypius hésite à répondre aux questions d'Augustin, puisqu'il craint de concéder quelque chose qui puisse miner la position sceptique. Celui qui défend le scepticisme s'inquiète jusqu'à l'immobilité dans sa crainte de trop en concéder. C'est ce que voit Augustin, et il pousse Alypius à ne pas être immobilisé ainsi : « Je te demande (...) de repousser je ne sais quelle sollicitude (*nescio qua sollicitudine*) dont je te vois touché et de me prêter toute ton attention, afin de saisir facilement ce que je veux que tu répondes. » (III, 4, 9) Ainsi, le premier pas que doit accomplir Alypius est celui de la confiance, confiance qui repousse (temporairement) l'inquiétude afin de savoir la direction que doit prendre la discussion. Augustin commence par faire dire à Alypius qu'il peut *croire* que si le sage est tel que le présente la raison, il connaît la sagesse. Reste à *savoir* si l'on peut rencontrer un sage.

⁸⁹ *Quare semper fuit sententia mea, sapienti jam homini nihil opus esse; ut autem sapiens fiat, plurimum necessariam esse fortunam.* III, 2, 2.

« Il leur semble, en effet, à eux comme à moi, que le sage connaît la sagesse. Toutefois, ils conseillent de modérer l'assentiment. » ... « Par un certain côté, ils m'ont donc pour allié, en tant que nous sommes ensemble d'avis (...) qu'il faut consentir à la vérité. Mais qui la démontrera, disent-ils? » (III, 5, 12)

Augustin sait bien qu'il est impossible de démontrer la vérité. Il se contente donc d'essayer de montrer qu'il est plus probable que non que le sage connaisse quelque sagesse. La vérité est comme Protée, qu'on ne saisit toujours que par son côté insaisissable⁹⁰. Alypius profite de l'accord qui semble se dessiner pour dire que lui et Augustin, par leur accord bienveillant et charitable sur le probable du monde humain et sa distinction des choses divines, sont des amis selon la définition de l'amitié donnée par Cicéron (*Lael.* 20).

Troisième section : éclaircissements (III, 7, 14 – III, 16, 36)

Malgré que le dialogue semble tirer à sa fin, Augustin continue ensuite la discussion des théories académiciennes dans le but, nous dit-il, d'éclairer davantage ce qui pourrait encore sembler obscur à certains. Augustin se défend de s'opposer orgueilleusement à Cicéron en disant que ces disputations-là (*disputationes illae*, les *Académiques*) ne sont pas dirigées contre la vérité (*adversari veritati*). C'est seulement lorsqu'elle devient conçue de cette façon que la Nouvelle Académie devient simplement une autre école hellénistique. Augustin tente ainsi de sortir le scepticisme de son carcan scolaire pour lui donner un rôle universel. L'originalité d'Augustin est de déplacer le centre d'intérêt sur cet aspect universel de la vie agitée par l'inquiétude, donc par un certain espoir de repos. La destruction sceptique de la prétention à la vérité

⁹⁰ Alypius reprend cela de la bouche d'Augustin (III, 6, 13 et III, 5, 11 respectivement). Il s'agit d'une nouvelle allusion à Virgile, en l'occurrence aux *Georgiques* (IV, 388). Le thème est repris dans le *De ordine*, II, 15, 43.

peut en effet avoir deux issues : l'espérance (inquiète) ou la résignation (ataraxique). C'est de l'impossibilité de la deuxième option que vit l'augustinisme.

« *C'est au sage académicien que tous ceux des autres sectes qui croient posséder la sagesse accordent la seconde place, - car nécessairement chacun d'eux se réserve la première. On peut déduire de là avec probabilité que celui-là se juge à bon droit premier qui est le second au jugement de tous les autres*⁹¹. »

Dans un débat imaginaire entre Zénon, Épicure et un Académicien, Augustin voit bien que chacun des deux premiers préférera l'attitude du troisième, dans le doute (*dubitare se dicet*), celui qui dit qu'il doit y réfléchir avant de juger. L'Académicien semble modeste et prudent (*modestos cautosque*) vis-à-vis de ses adversaires trop sûrs d'eux. Par contre, la critique augustinienne de Cicéron devient bientôt moins élogieuse. Augustin accorde une place à la pensée académicienne qui reste ouverte à la possibilité du progrès, d'un apprentissage quelconque, sans laquelle son partisan n'intéresse plus. En effet, à quoi bon discuter avec quelqu'un qui ne se met pas complètement en jeu? Le scepticisme, par définition, ne doit jamais sombrer dans le dogmatisme. C'est lorsque le sceptique devient sûr de lui qu'il perd son rôle propre, qu'il se retourne contre lui-même et cesse d'être opérant. Le scepticisme est nécessaire, mais il doit demeurer académique, c'est-à-dire demeurer un exercice essentiellement destructeur. Le τέλος du scepticisme est soit ataraxique, soit inquiet. En indiquant la deuxième option, le CA cherche à compléter les *Académiques* qui semblent laisser cette question ouverte⁹².

⁹¹ C'est devenu le frag. 20 de Müller, de contexte incertain dans *Ac. post. Academico sapienti ab omnibus caeterarum sectarum qui sibi quemque vindicare necesse sit. Ex quo posse probabiliter confici, eum recte primum esse iudicio suo, qui omnium caeterorum iudicio sit secundus*. III, 7, 15. Certains attribuent tout le §16 à Cicéron (*Acad.* Loeb p.463).

⁹² Cicéron traite de ce sujet dans le *De finibus*.

Augustin ne tient aucune thèse dogmatique sur l'accessibilité de la vérité par l'homme. Il croit qu'elle est atteignable.

Même si Augustin a combattu le scepticisme dans le *CA*, l'effet du scepticisme est tel qu'il n'accorde aucun repos à l'âme d'Augustin. Cette inquiétude est l'incapacité radicale pour l'homme de se séparer définitivement du monde. L'être humain est voué au bonheur qui donne le repos, mais le monde qui le constitue aussi l'empêche de couper définitivement les ponts avec lui. Augustin craint de retourner dans la sphère du débat public, effrayé par le seul nom de son adversaire⁹³ Cicéron. C'est l'obligation du retour au monde jumelé à la crainte de l'adversaire qui suscite l'inquiétude. L'inquiétude est la reconnaissance de la transcendance qui habite notre existence dans ce monde. Quelque chose, en effet, oblige Augustin à retourner au monde, et poursuivre ses attaques du scepticisme. C'est contre l'ombre (*contra umbram*) du scepticisme que se poursuit le dialogue.

C'est dans ce contexte qu'Augustin présente les arguments « logiques » contre le scepticisme. Je ne pense pas qu'il soit pertinent de les développer dans le détail. Il s'agit de contraindre son adversaire imaginaire à reconnaître que les débats qu'ils tiennent se déroulent dans un monde dialogique partagé qui, contrairement au monde sensible dont l'existence peut être mise en doute, est impliqué par le doute lui-même. Par ailleurs, la perception sensible garde sa pertinence dans son domaine propre, soit celui de l'apparence, c'est-à-dire la relation de l'homme avec ce qu'il appelle « monde ».

Le problème hellénistique du critère de vérité doit demeurer subordonné à la question du bonheur. La vérité qui ne béatifie pas, chez Augustin, est un jeu vide. Les chemins de la connaissance que semblent bloquer les sceptiques

⁹³ III, 10, 22.

ne bloquent pas l'aspiration au bonheur (III, 12, 27), et le *CA* tente de remettre cette aspiration en jeu. Ce qui bloque l'entrée en philosophie doit être éliminé ~~se~~ par tous les moyens (*quoquo modo*) puisqu'il faut éliminer ce qui sape l'espoir d'y voir plus clair (*in ea lucis inventum iri sperare permittit*).

Vis-à-vis de Cicéron qui reprend le thème stoïcien du sage, Augustin insiste davantage sur le philosophe lui-même et ses aspirations. Ce déplacement est emblématique du mouvement inauguré par Augustin vis-à-vis du scepticisme. Le sceptique sera dorénavant l'adjuvant essentiel, l'interlocuteur privilégié de toute dogmatique. Plus jamais Augustin ne sera impressionné par ceux qui pensent pouvoir atteindre la vérité par la seule raison (les manichéens). Toutefois, quand les sceptiques mettent en dispute le sage et la sagesse, ils piétinent la vraisemblance même (III, 14, 31). Et qu'il n'existe pas de sage, même Cicéron n'y consent pas, puisque c'est du sage dont il parle⁹⁴, pas du philosophe. Les philosophes n'ont d'autre choix que d'approuver ce qui leur semble le plus probable, et d'espérer qu'un bon maître les guide⁹⁵. Mais rien ne garantit au philosophe qu'il ne soit dans l'erreur. Cette faillibilité est l'un des leitmotivs de l'augustinisme. Penser l'éviter, c'est ou se croire visionnaire, ou se condamner à l'inaction. Augustin insiste ici sur le deuxième point (III, 15, 33). L'action se basant sur le vraisemblable semble donner abri au sceptique, mais elle montre une brèche dans laquelle Augustin s'emploiera à ouvrir la logique de l'inquiétude. Il ne suffit pas d'éviter de suivre l'erreur. Il faut aussi courir après le vrai⁹⁶. Pour ça, il faut avoir confiance.

⁹⁴ *Clamat Cicero seipsum magnum esse opinatorem, sed de sapiente se quaerere.* III, 14, 32. Voir *Lucullus* § 66.

⁹⁵ Augustin croit que le véritable maître est à l'intérieur de chacun de nous, et qu'il est finalement Dieu. On lira à ce sujet le *De Magistro*, écrit vers 391.

⁹⁶ *Non enim solum puto eum errare qui falsam viam sequitur, sed etiam eum qui veram non sequitur.* III, 15, 34. C'est ce qu'on disait déjà dans le premier livre.

La petite fable des deux voyageurs à la fin du *CA* l'exprime bien. Deux voyageurs rencontrent un berger à un carrefour. Le sceptique, premier voyageur, ne croit pas le berger qui leur indique le chemin, et reste planté au carrefour. Le deuxième voyageur, qui n'est pas sceptique, croit le berger et arrive à destination. Plus tard apparaît quelque voyou que le sceptique préfère au berger et ce voyou le trompe intentionnellement. Même si le deuxième voyageur a trouvé sa route par hasard, le plus important est que le sceptique n'ait pas eu le choix de choisir (§34). Augustin va même jusqu'à interpeller nommément Cicéron, l'implorant de considérer le fait que c'est de la vie et des mœurs des jeunes gens qu'il s'agit (§35). Ainsi, la problématique de l'enseignement philosophique, faisant intervenir l'autorité du maître, est au cœur des dernières pages du *CA*.

En montrant les conséquences désastreuses du scepticisme pour la vie en société (III, 16, 35), Augustin ne fait rien d'autre qu'en limiter la portée⁹⁷. Augustin attaque seulement l'Académie en ce qu'elle peut mettre le sort des honnêtes gens en danger (*fortunarum periculum*). En montrant que la suspension du jugement n'est pas généralisable, Augustin cherche seulement à souligner les limites de la pensée de Cicéron, mais jamais il ne remet en question la prudence et l'habileté de son maître (§36). C'est ce qui l'amène à imputer un autre enseignement à l'école qu'il défend.

Quatrième section : leur vraie pensée (III, 17, 37 – III, 19, 42)

Augustin entreprend donc de refaire l'histoire de l'Académie depuis Platon. Celui-ci aurait subi l'influence de Socrate et de Pythagore, puis aurait jugé leurs pensées avec la dialectique. Platon, déjà, aurait limité la sagesse humaine au domaine du vraisemblable. Son discours sur les choses intelligibles

⁹⁷ Ici l'opposition avec la tradition académicienne est claire. Augustin réintroduit le scepticisme dans la réflexion personnelle, et affiche un dogmatisme au publique, soit l'inverse de ce qu'on trouve dans les *Académiques*.

serait resté secret. Augustin qualifie ces enseignements de sacro-saints (§38). Contre le matérialisme de Zénon, Arcésilas a agi très prudemment et très utilement (*prudentissime atque utilissime*) en enterrant les enseignements de Platon, comme un trésor. Il fallait critiquer le matérialisme stoïcien. Au terme de son résumé de la Nouvelle Académie, Augustin arrive à « notre Cicéron » (*nostrum Tullium*) au § 41. Il aurait mis tous ses efforts à défendre quelque chose qu'il ne tenait pas personnellement pour confondre Antiochus. Après que l'ombre de celui-ci eût été enterrée, pouvait de nouveau briller le platonisme, principalement chez Plotin. Augustin le nomme donc seulement à la fin du *CA*, qui relève d'abord des *Académiques*. Le néoplatonisme n'a pu que l'aider pour entrevoir cette issue à la problématique académique. Augustin reconnaît beaucoup de mérite à Plotin, mais n'en parle pas beaucoup. C'est pourquoi je pense que son influence est peut-être plus secondaire qu'on le prétend souvent. C'est après avoir définitivement réfuté le matérialisme stoïcien (Antiochus) que la philosophie du monde intelligible a pu renaître. Ceci, selon Augustin, n'était pas possible non plus sans le Christ.

Cinquième section : *Via ad Christum divus Plato* (III, 20, 43 – III, 20, 45).

Augustin insiste une dernière fois sur le fait que tout cela n'est qu'opinion. Mais la philosophie néoplatonicienne n'est pas, selon Augustin, du domaine de l'opinion. Il situe son propre discours à un niveau strictement humain. « Si c'est faux, peu importe, car il me suffit désormais de ne pas croire que l'homme est incapable de découvrir la vérité⁹⁸. » Il n'y a pas de raison de désespérer d'atteindre la sagesse. Il propose une double voie pour l'atteindre : l'autorité (le Christ) et la raison (les platoniciens).

S'avouant vaincu, Alypius montre encore une fois que le dialogue possède un sens aigu de l'histoire dans laquelle il s'inscrit : peut-être, lance-t-

il, que les Académiciens voulaient être ainsi vaincus par la postérité (§44). Alypius déclare qu'on ne doit pas attendre sa réponse, mais plutôt convertir (*convertite*) cette attente en espoir d'apprendre, puisqu'ils ont un guide auquel ils peuvent faire confiance⁹⁹. Les plus jeunes paraissent déçus, et le maître du jeu leur conseille de lire les *Académiques* pour trouver des arguments opposés. Alypius devra défendre le discours d'Augustin contre leurs arguments. C'est ainsi qu'il confie au lecteur du texte la même tâche qu'il assigne à ses étudiants, puisque chacun doit refaire l'expérience du scepticisme.

⁹⁸ *Quod si falsum est, nihil ad me, cui satis est jam non arbitrari non posse ab homine inveniri veritatem.* III, 20, 43.

⁹⁹ Il s'agit d'Augustin.

III Les autres œuvres de Cassiciacum

En quittant pour Cassiciacum, Augustin espérait trouver le repos. C'est le rôle de la retraite philosophique, qui se pratique en campagne, d'amener le repos du loisir (*otium*), qui est à opposer au *negotium*, l'affairement de la ville. Mais Augustin ne trouve pas le repos à Cassiciacum ; il commence plutôt à reconnaître comment il s'en est éloigné.

En médiatisant le rôle du scepticisme dans l'éducation de ses élèves dans le *CA*, Augustin soulignait l'importance du maître en tant qu'*inquietator*. Le rôle du premier texte était de faire naître l'inquiétude. Dans le deuxième texte de Cassiciacum, le *De Beata Vita (BV)*, on adopte un point de vue plus religieux¹⁰⁰. Il ne s'agit plus de susciter l'inquiétude des interlocuteurs du *CA*, mais surtout de montrer à d'autres interlocuteurs la voie patiente vers le repos, c'est-à-dire la piété, en donnant un rôle de premier plan à sa mère, Monique. Pour ce qui est des interlocuteurs qui étaient aussi du *CA*, le *BV* tient le rôle d'évoquer plus clairement l'au-delà de l'inquiétude, c'est-à-dire la quiétude du repos, qui restait sous-entendu dans le premier dialogue, centré sur l'inquiétude elle-même. Ce dialogue est important pour l'étude de l'inquiétude parce que le bonheur y est clairement conçu comme repos (donc au-delà de l'inquiétude) et qu'il présente un point de vue du scepticisme qui complète celui du *CA*¹⁰¹. Le *De Ordine*, qui retourne à un point de vue plus scolaire, complètera la première triade de dialogues en s'attaquant au problème de l'ordre universel¹⁰². Augustin abordera notamment la thématique de la conversion philosophique, de l'ordre à suivre dans les études. Il commence à instaurer un programme qui répond au besoin de fixer un itinéraire à suivre qui puisse satisfaire l'inquiétude qui a été

¹⁰⁰ Voir M. Foley, « Cicero, Augustine and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues », *RÉA* 45 (1999), 51-77. Celui-ci soutient qu'après avoir répondu aux *Académiques* dans le *CA*, le *BV* répond aux *Tusculanae Disputationes* et au *De Finibus*. Augustin part du point de vue des désirs de l'homme tandis que Cicéron commence du point de vue de la tranquillité de l'âme pour ensuite parler de son absence.

¹⁰¹ Le scepticisme devient un phénomène marginal qui fixe le cadre de la discussion sur le bonheur.

suscité par le *CA*. À partir des *Soliloques*, où l'interlocuteur d'Augustin s'intériorise, la problématique de l'inquiétude commence à devenir plus épurée spirituellement. Ce texte nous montre pour la première fois un Augustin qui n'est plus maître d'une discussion avec ses disciples, ni guide pour ses proches, mais plutôt soumis aux exigences de son interlocuteur intérieur qu'il appelle « Raison ». Augustin passe d'être celui qui inquiète à celui qui est inquiété, mettant ainsi en relief l'antériorité essentielle de la source de l'inquiétude dont l'expérience implique l'antériorité de l'altérité qui perce la sphère opaque de la conscience de soi. C'est en cela que dans la perspective augustinienne, celui qui inquiète prime sur l'inquiétude suscitée.

De beata vita

Le nombre de gens présents dans la scène du *De beata vita* (*La vie heureuse*) est supérieur à celui dans le *CA*. Malgré qu'on doive noter l'absence d'Alypius¹⁰³, on retrouve Augustin et les trois autres interlocuteurs du *CA*¹⁰⁴ en compagnie de la mère d'Augustin et de deux de ses cousins. Ces derniers, malgré qu'ils soient sans éducation primaire¹⁰⁵, sont bienvenus dans une discussion où le sens commun doit avoir sa place (I, 6). Finalement, il y a aussi le fils d'Augustin, Adéodat. Le ton du *De beata vita* (*BV*) est résolument plus familier que celui du *CA*, dont les propos étaient davantage réservés aux élèves et au mécène d'Augustin, à l'exclusion de sa famille. Son frère Navigius est le seul membre de la famille d'Augustin présent dans le *CA* (il ne disait rien) et la présence de sa mère y était seulement négative¹⁰⁶. Dans le *BV*, leurs interventions prennent une place de premier plan. Dans les deux dialogues le

¹⁰² Foley *op. cit.* y voit une réponse à la triade cicéronienne composée par le *De natura deorum*, le *De divinatione* et le *De fato*.

¹⁰³ Ceci correspond au temps où il s'absente dans la trame narrative du *CA*.

¹⁰⁴ En plus de Licentius et Trygetius, je rappelle qu'il y avait aussi le frère d'Augustin, Navigius, qui ne dit rien dans les deux dialogues.

¹⁰⁵ Il s'agit de la grammaire. Je renvoie encore ici aux travaux de H.-I. Marrou.

¹⁰⁶ Elle interrompait la discussion en appelant tout le monde à table. *CA* II, 5, 13.

scepticisme joue un rôle important : la première fois, il est intégré comme moment de la réflexion dans l'esprit de ses élèves tandis que la deuxième fois il demeure une expérience marginale figée que sa mère cherche à éviter¹⁰⁷. Augustin amène trois fois un argument sceptique (I, 3 ; II, 14 et III, 19). La première occurrence présente le scepticisme comme une montagne qui craque sous nos pieds dans la dédicace. Puis, il le montre comme un plat à manger après avoir interrompu la dégustation du plat précédent, qui invitait à la glotonnerie. Cette deuxième présentation donne lieu à la première réponse de Monique. Son esprit éminemment religieux l'amène à comparer les hommes académiciens à des épileptiques (*caducarii*, *BV* II, 16). Complètement figés, ils ne peuvent avancer et sont donc risibles. Augustin amène finalement le scepticisme pour dire que le sceptique remplit potentiellement les définitions du bonheur comme l'avoir-Dieu. Cela amène Monique souligner le rôle du heureux hasard à la définition du bonheur (bénéficiaire de la faveur divine, III, 19). Puis l'intervention en faveur du sceptique par Navigius¹⁰⁸ fait encore intervenir Monique (III, 22). Le scepticisme fait avancer les débats du *BV* bien que celle qui propose les solutions aux problèmes suscités ne reconnaisse pas le rôle de cette pensée. Devenu vraiment l'outil qu'il est, le scepticisme se cache et opère en silence. Augustin donne l'impression qu'on évite le scepticisme dans ce dialogue en l'écartant toujours très vite, mais en faisant quand même travailler ces arguments pour faire avancer les débats. L'opinion commune, qu'Augustin est heureux d'accueillir au début du dialogue, est utilisée comme pendant du scepticisme.

Augustin souligne d'emblée dans le *BV* que le bonheur est un don de Dieu. Cet aspect de l'œuvre est rappelé par l'étymologie du nom du

¹⁰⁷ En tâchant de l'éviter, Monique montre que le scepticisme guide la pensée. Augustin, en intégrant ponctuellement leurs arguments, tient le rôle de guide. Le *BV* utilise le scepticisme, mais n'essaie pas d'en faire une expérience chez les autres.

destinataire du dialogue (Théodore). La dédicace du dialogue à ce dernier occupe les cinq premiers paragraphes d'un texte qui en compte trente-six. Augustin la commence en caractérisant trois types de philosophes comme trois types de navigateurs. Le premier type est composé d'hommes en âge de raison qui arrivent vite en un lieu tranquille pour ensuite tenter de ramener les autres vers eux. Les deuxièmes sont ceux qui s'écartent à divers degrés de la terre solide du port de la philosophie, mais qui peuvent toujours par quelque chance se retourner, et les troisièmes sont des adolescents pris entre les deux premiers, au milieu des flots. Des trois, tous désirent la quiétude (nommée ici pour la première fois) dont la fortune semble tenir la clé (§2). Augustin dit que les vents de la fortune qui peuvent apparaître adverses peuvent en fait aider celui qui est pris au milieu des flots pour le mener vers la vie de repos désirée.

Dans le troisième paragraphe Augustin décrit une montagne qui fait obstacle au port de la sagesse pour les trois voyageurs. Cette « montagne creuse » renvoie vraisemblablement aux arguments académiciens¹⁰⁹. Si elle n'est pas évitée tout simplement (comme le suggère d'abord Augustin au début du paragraphe), il faut l'aborder par où elle n'est pas dangereuse (guidé par ceux qui y sont déjà) pour éviter d'être englouti par la montagne qui craque sous nos pieds. Les arguments sceptiques doivent être manipulés avec soin ou ne pas l'être du tout. Le premier traité tâchait de montrer le résultat de la rencontre autonome du scepticisme (l'inquiétude) et le second montre comment font la plupart des gens pour s'en sortir (la piété). Je pense que la première est une forme dérivée de la seconde, et non l'inverse.

¹⁰⁸ Le sceptique, en cherchant, se rendrait Dieu propice. III, 20.

¹⁰⁹ *La vie heureuse*, (trad J. Doignon). note complémentaire 2, p.134-135. Il est possible de rapprocher ce passage des vers 159-164 de *Énéide* I. « Là, dans une baie profonde, est une île, dont les flancs, par leur disposition, forment un port : les flots, venus de la haute mer, se brisent tous contre cette barrière et reculent, scindés en deux courants. À droite et à gauche il y a de vastes rochers, et deux cimes menaçantes se dressent vers le ciel, à l'abri desquelles les flots demeurent au loin calmes et silencieux ; au-dessus s'élèvent en amphithéâtre des arbres touffus aux feuilles frémissantes, sombre bois qui étend son ombre hérissée. » (trad. M. Rat).

Augustin décrit ensuite son itinéraire personnel¹¹⁰. Sa première impulsion vers la philosophie (l'*Hortensius*) a connu plusieurs détours, dont l'Académie, qu'il a rencontrée en se détournant du manichéisme. Mais il a eu la chance de trouver un pôle fiable qui lui a enfin permis de concevoir l'immatériel (grâce à celui qu'il appelle « notre évêque », Ambroise). Mais il ne put s'envoler rapidement vers la philosophie, retenu par l'attrait des femmes et des honneurs. Après en avoir joui, se disait-il, il pourrait alors s'élancer vers la philosophie et s'y reposer (*conquiescerem*). L'impatience de laisser derrière toutes les amarres (*ancoras*) est née en lui à la lecture d'un « très petit nombre » de livres de Plotin¹¹¹, mais il ne pouvait assouvir cette impulsion renouvelée, agité qu'il était par la considération de certaines personnes¹¹². Les livres de Plotin lui firent dépasser l'étape où il était, en faisant naître en lui l'impatience d'arriver au lieu tranquille où il pourrait se reposer. Avant cela, les attaches qui le retenaient lui faisaient croire qu'il était possible de les poursuivre dans un premier temps, d'en jouir, puis de passer à la poursuite du repos ensuite. Le rôle de ces livres¹¹³ est donc à chercher en ce qu'ils ont actualisé ce qui avait déjà été semé depuis longtemps, c'est-à-dire le désir du repos. Ces livres n'ont pas donné de contenu à ses aspirations, mais ont plutôt fait en sorte qu'il ne puisse plus les subordonner à ses désirs mondains ; Plotin a ramené Augustin à l'ordre. Sa place dans l'esprit augustinien, telle qu'elle est présentée ici, est celle d'une anamnèse. Le fait qu'il soit retenu par le jugement des autres montre qu'Augustin accorde beaucoup d'importance à son entourage, ce que montrent clairement, par ailleurs, les dialogues de Cassiciacum.

¹¹⁰ À ce sujet, P. Courcelle, « Les premières *Confessions* de saint Augustin », *Revue des études latines* 22 (1945), 155-174, avec la lecture utilitaire des dialogues dont je parlais dans l'introduction.

¹¹¹ I, 4. *Lectis autem Plotini paucissimis libris...*

¹¹² Qui demeurent anonymes. I, 4. ... *nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret.*

¹¹³ Je n'essaierai pas d'identifier ces livres.

C'est alors qu'un vent de la fortune déguisé en tempête adverse (un malaise de poitrine) lui permet de porter son embarcation vers la tranquillité désirée. Mais Augustin précise tout de suite (I, 5) que le port de la philosophie dans lequel il navigue maintenant est vaste, et qu'il n'exempte pas de l'erreur. C'est cette conscience du chemin toujours encore à faire qui caractérise l'esprit augustinien, conscient d'un certain progrès, mais toujours avide de progression supplémentaire. C'est en ce sens que sa vie est un continuel travail et que ses premières œuvres écrites, toujours très proches de sa propre expérience, sont un travail de vie¹¹⁴.

Augustin commence le dialogue lui-même en distinguant l'âme et le corps. Cette distinction est un projet plus qu'une affirmation dogmatique. Pour nourrir ce projet, il annonce qu'au lieu de servir un repas comme on le fait d'habitude le jour de son anniversaire¹¹⁵, il offrira un repas pour l'âme, à condition que les convives aient faim. Tout le monde acquiesce. Le point de départ est que nous voulons être heureux : *beatos nos esse volumus*¹¹⁶. Puis on confronte les rôles respectifs de la fortune vis-à-vis de la volonté pour celui qui espère atteindre le bonheur, c'est-à-dire le repos (I, 2). Augustin continue de suivre les préceptes de l'*Hortensius* : « la dépravation de la volonté cause en effet plus de mal à un homme que la fortune ne lui fait de bien »¹¹⁷. Il est impossible d'être heureux si on n'a pas ce qu'on veut, mais il faut aussi vouloir le bien. Le *BV* commence comme le *CA*, avec l'*Hortensius*. C'est alors qu'Augustin pose un pas très important en caractérisant l'être de ce qu'on doit vouloir comme permanent et non soumis à la fortune¹¹⁸. Ainsi, la volonté

¹¹⁴ Ce travail se fait dans et par l'écriture. J'aurai l'occasion d'y revenir.

¹¹⁵ L'occasion du dialogue est l'anniversaire d'Augustin.

¹¹⁶ *BV* II, 10 = *Hortensius* fragm. 36 Müller = 89 Ruch. C'est aussi le point de départ du *De Vita Beata* de Sénèque.

¹¹⁷ *BV* II, 10 = *Hort.* fragm. 39 Müller = 60 Ruch.

¹¹⁸ *BV* II, 11. J. Doignon, *La vie heureuse*, Desclée de Brouwer, 1986, p.75 renvoie à *Tuscolanae Disputationes* V, 1, 2 et V, 14, 40.

trouve le repos vis-à-vis de la fortune en voulant ce qui ne peut être ravi, soit l'étant permanent. Celui qui craint (*qui timet*) ne peut être heureux et l'étant permanent est Dieu ; donc seul celui qui « a Dieu » (*Deum habet*) est heureux¹¹⁹. Mais qu'est-ce donc qu'avoir Dieu ? Trois opinions sont évoquées¹²⁰, puis Augustin interrompt les débats sur ce sujet, prétextant un manque de temps et un manque de tempérance de la part de ses interlocuteurs devant des plats qui invitent facilement à la glotonnerie. Augustin insiste ici sur le fait que c'est lui qui sert les plats à ses invités, que la place des convives est de bien vouloir manger ce que leur présente leur hôte. Leur rôle est essentiellement passif tandis qu'Augustin prend une place de nourricier. Les invités n'ont pas le choix de manger ce qui leur est présenté.

Comme pour atténuer la glotonnerie que peut occasionner les questions divines, Augustin décide alors de présenter un plat « assaisonné au miel d'école ». Les académiciens, dit-il ne sont pas heureux parce qu'ils n'ont pas la vérité que pourtant ils veulent. Ils ne sont pas non plus sages car nul sage est malheureux. Pour l'esprit commun, cette démonstration suffit, mais Augustin ne peut s'empêcher d'évoquer que cette solution rapide vaut pour le commun des mortels, mais pas pour le philosophe. En effet, tout le monde accepte ce plat tout préparé, sauf Licentius qui dit qu'il attend le retour d'Alypius (*CA II*) pour décider s'il doit manger de ce plat. Il refuse pour le moment d'abandonner la doctrine académicienne. Il parle du succédané de leur doctrine que vient de présenter Augustin comme d'un appât pour les enfants (*II, 15*). Ce traitement de la question s'oppose de toute évidence au traitement plus philosophique du scepticisme que présente le *CA*. Or, Licentius a peine à se défendre en l'absence de celui dont il réclame l'autorité, et se montre donc encore incapable de manger plus que des repas d'enfant. Augustin met Licentius au défi d'exprimer où se trouve son désaccord et lui fait finalement dire qu'il

¹¹⁹ *II, 11. Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.*

croit qu'on peut être heureux sans avoir ce qu'on veut¹²¹. On reconnaît là sans peine un enjeu important qui animait le *CA*. Augustin se sert alors de l'artifice du sténographe en ordonnant qu'on écrive la réponse de Licentius, ce qui rend celui-ci tout à fait mal à l'aise ; il est contraint à prendre sa part de ce « plat d'école ». Augustin dit que ce n'est qu'alors qu'il a pris conscience du fait que les autres convives ne connaissaient pas les doctrines académiciennes, et tâche donc des les réintégrer à la discussion. Il nous dit qu'il a alors résumé leur pensée et c'est à cet endroit que Monique traite les académiciens d'épileptiques en se levant pour s'en aller. C'est ainsi que prend fin la première journée des débats sur la vie heureuse. Ce passage applique ce que racontait Augustin sous forme de fable au troisième paragraphe. En effet, Licentius prend la figure de celui qui aborde la « montagne creuse » sans l'aide d'un guide¹²², tandis que Monique est celle qui évite tout simplement cette montagne. L'introduction sporadique de la pensée académicienne dans le *BV* révèle Augustin comme le guide de la fable.

La suite des débats, le lendemain, reprend les trois chemins laissés en chantier quant à ce qu'est la vie heureuse conçue comme le fait d'« avoir-Dieu » (*Deum habere*). Augustin montre que les trois définitions qu'on a données s'impliquent l'une l'autre. Celui qui fait le bien fait ce que Dieu veut. Celui qui n'est pas impur est attentif à Dieu et s'unit à lui seul. Augustin dit que celui qui cherche Dieu remplit les trois définitions du bonheur, bien qu'il n'ait pas atteint Dieu. C'est alors que Monique rajoute que bien qu'on cherche Dieu, on n'est pas nécessairement heureux ; on doit aussi l'avoir propice (III, 19). La perspective religieuse de Monique sert pour répondre au scepticisme

¹²⁰ Avoir Dieu = 1) vivre selon le bien, 2) faire le volonté de Dieu, 3) ne pas avoir l'esprit impur.

¹²¹ Augustin offre le choix à Licentius de trois éléments ; il doit affirmer son accord avec l'un d'eux pour ne pas abandonner le scepticisme académique (II, 15). 1) est heureux celui qui n'a pas ce qu'il veut 2) les académiciens ne veulent pas la vérité 3) le malheureux peut être sage.

¹²² Comme il le faisait par ailleurs dans le premier livre du *CA*. Rappelons que les discussions rapportées dans les livres II et III du premier dialogue sont censées avoir eu lieu après les débats du *BV*.

que le *CA* percevait comme un détour de la fortune. C'est à l'occasion du détour qu'il oblige ses interlocuteurs à faire que Monique trouve l'impulsion de sa réponse puisque sa perspective est essentiellement une réaction pieuse aux arguments sceptiques. La confrontation de Dieu à la fortune permet à tout le monde de faire confiance à la fortune. La perspective de Monique n'est pas touchée, mais seulement guidée par le scepticisme, puisqu'elle passe à côté, à chaque fois qu'il se présente. Mais cela n'est pas possible pour tout le monde.

Le frère d'Augustin (Navigius) fait une intervention qui ramène de nouveau le scepticisme en jeu (III, 20), soulignant par là que la voie de Monique est la voie du grand nombre, mais pas celle de tous. Incapable de laisser derrière le défi académique, il dit effectivement que l'académicien, en cherchant, a Dieu propice, et donc qu'il est heureux. C'est ce qui oblige à concevoir un état où on vit selon le bien, on a Dieu propice, mais on n'est pas heureux¹²³. La suite du texte est malheureusement lacunaire. Il aurait donné lieu à une autre réponse de Monique au scepticisme. Il aurait été établi dans ce passage que le malheur n'est rien d'autre que l'indigence (*egestas*). Le trame du dialogue est alors interrompue pour une deuxième fois, et le tout est repris le lendemain.

On trouve alors des distinctions mettant en relation l'indigence, le malheur et le bonheur. Ainsi, celui qui est heureux n'est pas touché par l'indigence, celui qui est dans l'indigence est malheureux, mais celui qui échappe à l'indigence n'a pas nécessairement atteint le bonheur. Augustin explicite cela en caractérisant le sage (IV, 25), faisant écho à la caractérisation qu'en fait Sénèque dans son *De Vita Beata*¹²⁴. Dans sa caractérisation très stoïcienne, Augustin s'attarde à l'usage convenable que fera le sage des choses

¹²³ Les deux autres états sont 1) on a trouvé Dieu, on l'a propice et on est heureux et 2) on ne le cherche pas, on ne l'a pas propice et on est malheureux. III, 21.

¹²⁴ Ainsi que mis en relief par J. Doignon. Il souligne les parallèles avec *De Vita Beata* XVI.

corporelles dont il a besoin, soulignant par là que l'autonomie relative¹²⁵ du sage est à chercher du côté de son esprit, composant avec son corps dans la mesure du possible. La connaissance des limites, mais aussi de l'extension de son pouvoir sur ces choses, est l'extension même de sa sagesse, ne désirant rien au-delà de son pouvoir¹²⁶. La différence fondamentale avec la pensée stoïcienne est que pour Augustin le vouloir se plie au pouvoir indiqué par Dieu, refuge contre la fortune, tandis que le stoïcien se plie au pouvoir indiqué par la nature, régie par la nécessité. Ainsi, le sage ne manque de rien car il sait ne pas vouloir ce qu'il ne peut avoir ; il veut seulement ce qu'il peut.

Pour expliciter que celui qui semble ne manquer de rien puisse par ailleurs être malheureux, Augustin opposera la figure du sage à celle d'Orata, homme de grande fortune, mais qui ne peut être dit heureux puisqu'il craignait de perdre les choses qu'il avait¹²⁷. Ainsi, le bonheur est à situer dans l'usage mesuré des biens dont nous disposons : celui qui ne manque vraiment de rien est celui à qui rien ne peut lui enlever son bonheur. Celui qui n'est dans l'indigence d'aucune chose peut quand même être dans l'indigence du bonheur parce qu'il trouve son bonheur en des choses soumises à la fortune. La plénitude de la vie heureuse est celle qui connaît la valeur relative des choses dont elle dispose, et la valeur absolue de ce qui ne peut être arraché par la fortune. C'est ainsi que cet homme comblé de richesses est aussi dans un certain manque, à savoir une indigence de l'esprit, c'est-à-dire la sottise (*stultitia*) qui s'oppose sans intermédiaire à la sagesse (*sapientia*). Or, il y a des degrés dans la sottise elle-même, puisqu'on peut être plus ou moins dans l'indigence, et donc plus ou moins malheureux (IV, 28). L'indigence est conçue comme un manque de mesure (IV, 32), ce qui fait en sorte que l'on

¹²⁵ Cette autonomie est toujours partielle puisque le sage chrétien est dépendant de Dieu.

¹²⁶ Augustin cite à ce sujet Térence, *Andrienne* 305-306 : *quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possis*.

¹²⁷ Plusieurs s'entendent pour dire que ce passage dérive de l'*Hortensius*. Augustin attribue cet exemple à Cicéron.

peut être malheureux de plusieurs façons, soit par excès, soit par manque tandis que celui qui n'est pas dans l'indigence est sage et heureux (IV, 33) Cette âme sage se détourne des passions qui la portent sous la plénitude de l'âme, de même que des excès qui la portent au-dessus d'elle, et contemple la sagesse¹²⁸ dans la mesure. Dans le paragraphe suivant, Augustin fait le lien de ces développements avec la doctrine chrétienne en identifiant la sagesse à l'incarnation de Dieu en Jésus qui est la vérité (*Jean* 14, 6) dont l'exemple donne la mesure à suivre. La sagesse et la mesure suprême sont donc à chercher dans la piété (IV, 35). Cette voie est celle donnée par l'autorité religieuse qui nous exhorte vers elle en invoquant les trois vertus cardinales (foi, espérance, charité) comme de ce qui doit nous faire présumer (*praesumendum est*) que nous pourrions arriver à la vie heureuse. Ainsi, le *BV* est une sorte d'injonction de piété qui se fonde sur les trois vertus chrétiennes où la thématique du retour à Dieu, qui clôt le dialogue, se fonde sur une exhortation à la mesure en toutes choses.

Je pense qu'il est permis d'avancer une hypothèse quant à la relation qui existe entre le *BV* et le *CA*. J'ai déjà dit que le premier livre du *CA* semblait davantage lié à l'*Hortensius* tandis que les deux livres suivants confrontaient cette première exhortation à l'obstacle du scepticisme, suscitant l'inquiétude par ce biais. Il me semble que le *BV*, dont les discussions sont dites avoir eu lieu entre ces deux étapes du *CA*, soit aussi une reprise de la thématique de l'*Hortensius*, mais cette fois-ci l'obstacle du scepticisme est largement évité. Il opère sans être sondé comme tel. Le *CA*, quant à lui, limitait sa propre exhortation à la philosophie en sondant cette limite même. Ce dernier type d'exhortation, marqué par le sceau de la critique académique des stoïciens, cherche à graver dans la mémoire l'expérience de la limite qui demande à être sondée en tant que telle. Sonder une limite, c'est en faire l'expérience, mais

¹²⁸ Il est possible de mettre ces développements en parallèle à *Ennéade* I, 6, 7 – I, 6, 8.

aussi la dépasser ; c'est refuser qu'elle nous arrête. L'exhortation du *BV*, plus religieuse quant à elle, a moins pour fonction de faire obstacle à la recherche de la vérité pour la rendre plus mesurée que de stimuler la recherche de la mesure elle-même. C'est la différence entre l'inquiétude et la piété.

De ordine

Ce traité tente d'aborder la question de l'ordre, ce qui permettra d'aborder la question de la conversion et de l'ordre à suivre dans les études. On y sent un désir de tout comprendre qui garde la marque du frein qu'était le scepticisme. Cette préoccupation était plus absente du *BV* étant donné son ton plus religieux. Le *CA* et le *De ordine* semblent plutôt s'inscrire dans le programme plus spécifique de la compréhension de la foi, désir de compréhension qui est le fond même de toute la pensée augustinienne. Or, il faut bien comprendre que l'un des deux aspects de sa production n'est pas plus ou moins important que l'autre. Au contraire, c'est de l'opposition de ces deux versants que s'élèvent les plus hauts sommets de son œuvre. C'est simplement qu'Augustin entrevoit deux voies qui permettent aux hommes de comprendre les choses, soit celles de l'autorité et de la raison. La première voie est celle du plus grand nombre ; c'est ni plus ni moins la voie qu'emprunte le *BV* en ne donnant pas de place propre, sinon marginale, aux embûches rencontrées par la raison qui désire le bonheur. Pour le dire grossièrement, *La vie heureuse* enseignait ce qu'il faut faire à tout le monde qui désire être heureux, sans l'expliquer pour ceux qui désirent aussi être sages. La deuxième voie, celle de la raison, est celle du petit nombre. Augustin applique cette distinction dans les dialogues eux-mêmes puisque c'est seulement dans le *BV* que sont admis dans la discussion non seulement les élèves d'Augustin, mais aussi sa famille¹²⁹.

¹²⁹ Notons quand même que Monique est intégrée partiellement au *De Ordine*.

Cela montre bien que les deux voies ne s'excluent pas l'une l'autre, mais plutôt se complètent.

On trouve dans le *De ordine* une explication claire de cette distinction entre les voies de l'autorité et de la raison. Selon Augustin, il revient aux philosophes de comprendre la foi, pour ensuite enseigner les mystères chrétiens à la multitude (II, 5, 16). Comme je l'ai dit à la fin de la section précédente, l'inquiétude est à chercher du côté de la voie de la raison, tandis qu'elle redevient la piété du grand nombre dans le *BV*. Certes, tous désirent le bonheur, qui n'est rien d'autre que le repos. Tout le monde est donc inquiet dans la mesure où il désire se reposer. Mais pour la vaste majorité des non-philosophes, semble dire Augustin, le bonheur est objet d'attente pieuse plutôt que projet d'espérance inquiète. Certes, dans un cas comme dans l'autre, le bonheur demeure un don de Dieu, sauf que dans le cas du philosophe, son absence devient opérante et effective dans la pensée qui s'ouvre un chemin tandis que pour la masse, son absence devient l'occasion de suivre la voie déjà tracée par l'autorité¹³⁰. Le philosophe connaît cette voie, mais ne peut s'en satisfaire. Il sait qu'il n'est pas comme les autres, qu'en tant que guide des masses populaires, il ne peut suivre seulement la même voie qu'il leur propose, mais doit aussi se frayer ses propres chemins, puisque personne ne peut comprendre à sa place. Cette distinction peut d'ailleurs trouver un écho dans le fait que le *BV* parlait de celui qui est heureux comme de celui qui a Dieu, tandis que la sagesse est présentée dans le *De ordine* comme un « être avec Dieu »¹³¹. Malgré que ces deux définitions puissent tendre à se recouper (II, 7, 20), elles peuvent servir pour appuyer cette distinction importante : la première disposition relève de la possession tandis que la seconde touche plutôt la compréhension ou encore la participation. Avoir Dieu, c'est s'assurer contre les vents de la fortune et donc s'assurer dans une certaine mesure du

¹³⁰ II, 9, 27.

bonheur. Le comprendre, y participer, c'est tenter d'élever son esprit jusqu'à lui dans le but d'embrasser la fortune, qui devient ordre. En étant simplement heureux, l'homme considère la fortune comme ennemie tandis que le sage reconnaît qu'il n'y a rien contre quoi s'opposer puisque les choses sont ainsi selon l'ordre voulu par Dieu. Mais il y a tout un chemin à faire pour arriver à cette compréhension.

Le premier pas vers cette compréhension passe chez Augustin par une étude des arts libéraux. Celui qui veut comprendre par lui-même ne peut commencer sans se fier à ces disciplines, sous peine d'être simplement curieux et non studieux (II, 5, 17). Cette distinction rappelle ce que disait déjà Augustin à propos de l'âme mendicante dans la dédicace du *De ordine* à Zénobius. Augustin en parlait comme d'une âme qui cherchait dans la multiplicité une unité qui lui est étrangère. Cette mendicité de l'âme dispersée doit être vue comme la manifestation du souci de l'âme inquiète dont l'inquiétude n'a pas encore connu une conversion. Il ne s'agit pas d'une prise de conscience de l'inquiétude, et encore moins d'une conceptualisation de celle-ci, mais plutôt d'un tournant qui affecte l'âme elle-même et qui fait qu'elle s'inquiète désormais à propos d'elle-même. Le mendiant possède une volonté infinie, mais son appétit n'a pas su apprendre de la fortune, ni se prémunir contre elle.

La plupart des gens, même s'ils désirent la vie heureuse, n'acceptent pas le remède qui nous en sauve, c'est-à-dire la patience¹³². L'impatience peut alors prendre deux formes. Il y a ceux qui prendront la figure du mendiant, déjà citée, mais pour certains l'impatience aura la chance, suite à une conversion, d'être formée par les sciences libérales et la pratique des vertus. Celui qui est inquiet veut faire le bien et atteindre le bonheur ici et maintenant. Toutes ses actions en portent le souci, mais il ne peut qu'espérer qu'elles en portent

¹³¹ *Deum habet*, BV II, 11 et *esse cum Deo*, *De Ordine* II, 2, 4

¹³² I, 8, 24. Mais quand la sagesse se met à leur prescrire de supporter le médecin et de se laisser soigner avec de la patience, ils retombent sur leurs haillons.

aussi la marque. Augustin ne demande pas à ses élèves de se détourner du monde pour s'isoler dans l'inaction contemplative. Rien n'est plus étranger à l'esprit augustinien qu'un tel quiétisme. Le projet qui se constitue à Cassiciacum met en œuvre l'esprit de celui qui veut ardemment le bonheur en acceptant l'impossibilité d'immobiliser l'esprit impatient de bonheur. Il accepte cette mobilité de l'esprit, qui a pu jadis sombrer dans la mendicité, mais qui peut, après s'être converti, s'appliquer à se perfectionner lui-même¹³³. Mais cette conversion connaît un moment moyen qui n'est autre que le risque de l'immobilisation de l'âme dans la torpeur et l'inaction¹³⁴. Dans ce contexte, l'attrance que peut exercer la gloire du monde ne doit pas simplement être laissée de côté ; cette renommée possible doit plutôt stimuler une recherche renouvelée. C'est dans ce contexte qu'Augustin introduit sa mère dans la discussion. Il s'agit bien sûr d'une façon pour lui d'assurer la renommée de celle-ci en tant que source de sa propre pensée¹³⁵.

Les voies de l'autorité et de la raison sont complémentaires et ne mènent qu'au même point : le besoin du secours de Dieu. Celui qui vit selon l'autorité a besoin de la clémence divine pour atteindre le bonheur¹³⁶ et c'est la même chose pour celui qui suit la raison, seulement que celui-ci ne peut seulement se soumettre patiemment à l'autorité. Cette autorité enflamme les gens pour la voie qu'on leur indique¹³⁷ et le chemin ainsi ouvert rend l'homme apte à l'instruction (II, 9, 26), dans la mesure où elle est possible et voulue. Ceux qui ne s'instruisent pas, c'est-à-dire qui n'apprennent pas à libérer l'âme du corps,

¹³³ I, 8, 23 – I, 8, 24. Le perfectionnement de soi-même travaille tout notre être. Ce travail est circulaire puisque c'est tout notre être qui se travaille lui-même. J'utiliserai l'expression « travail de soi » pour faire écho à cela : c'est soi qui travaille (*genetivus subjectivus*) et c'est soi qui est travaillé (*genetivus objectivus*). Il s'agit donc d'un travail par soi sur soi. J'emploierai les guillemets pour rappeler le double sens de cette expression.

¹³⁴ I, 10, 30. Il s'agit du risque que courait celui qui rencontrait le scepticisme.

¹³⁵ I, 11, 32.

¹³⁶ II, 10, 28 – II, 10, 29.

¹³⁷ II, 10, 28. Doignon renvoie à *De Oratore* I, 47, 204 où il est question d'ouvrir une porte à l'auditoire que doit enflammer l'orateur.

ne peuvent atteindre le bonheur en cette vie, puisque le bonheur est impossible si l'âme demeure liée au corps. Elle peut en être libérée en cette vie par l'instruction des arts libéraux, mais en demeurant seulement soumise à l'autorité, le bonheur est attendu après la mort. Dans cette perspective, le corps en tant qu'obstacle nourrit l'inquiétude de l'âme. En tâchant ici et maintenant de se libérer de cela, Augustin se prépare à la mort. Autant le corps que le désir de s'en libérer participent de la « logique de l'inquiétude » puisque celui qui désire ne peut s'empêcher d'être en mouvement. Il s'agit de voir la distinction entre le premier mouvement, insensé, et le second, qui se présente comme un progrès vers le repos. Chaque être humain est donc confronté au choix de savoir si sa vie aura un sens, lequel ne peut que se trouver chez Augustin que dans le travail nous met complètement en jeu. Le pôle que représente Dieu dans cette équation permet à celui qui travaille sur lui-même de se trouver une épaisseur propre, faisant en sorte que le travail entrepris permette à sa personne de naître. Comme le montreront les *Soliloques*, puisqu'il s'agit toujours d'un travail, l'âme ne trouve jamais de repos, mais découvre plutôt un sens dans le travail lui-même¹³⁸. Pour que le « travail de soi » ait un sens, il faut que celui qui travaille ait une confiance inébranlable dans l'espérance qui l'anime. Pour qu'il y ait une telle confiance, le terme de tout ce travail doit en quelque sorte être déjà connu, c'est-à-dire qu'Augustin sait déjà ce qu'il désire trouver, Dieu et lui-même à travers Lui.

Soliloquia

Dans ses *Soliloques*, Augustin ne se présente plus comme le maître du jeu, mais plutôt comme un être en jeu, un être dialogique et engagé totalement dans un questionnement intérieur. En ce sens, les *Soliloques* représentent un virage important dans la thématique étudiée, c'est-à-dire qu'elles montrent

¹³⁸ Comme le montreront les *Confessions*, c'est en retraçant le travail de la vie dans la biographie que

pour la première fois un Augustin qui est plus inquieté plus qu'il ne tâche d'inquiéter. Cette transformation passe par la thématique de l'obéissance. Son engagement envers ses proches, soit la place des autres qui monopolisaient une grande partie de son souci dans les trois premiers dialogues, montrait déjà la possibilité de sa propre inquiétude, mais celle-ci y demeurait toujours à l'arrière-plan, subordonnée à la nécessité primordiale de susciter l'inquiétude chez autrui. En commençant à présenter cette autre facette de la question, le dernier des quatre dialogues de Cassiciacum montre le fondement ultime de la pensée de l'inquiétude chez Augustin, soit l'expérience d'Augustin lui-même. Mais il commence toujours par accomplir son devoir avant de se soucier de soi.

En montrant comment Augustin demeure une énigme pour lui-même, les *Soliloques* tiennent un rôle central : remettre le cap sur le vrai maître du jeu, Dieu, le véritable maître qui inquiète. C'est donc à détruire sa propre prétention à l'autonomie que s'applique ce dialogue en parlant de quelque chose qui nous parle, nous guidant vers une soumission totale, et ce quelque chose qui parle est justement ce que cherche à dévoiler Augustin dans ce dialogue (I, 1, 1). Ce « il » qui parle commence par justifier le recours à l'écriture comme remède à la mémoire qui ne peut conserver tout ce qui est issu de la pensée. C'est encore cette figure impersonnelle qui lui ordonne de prier pour l'aide nécessaire à ce qu'il parvienne aux choses désirées (*concupita*) et encore de rédiger cette prière par écrit, pour augmenter son courage. Augustin obéit à toutes ces injonctions. En y obéissant, il abandonne la place du maître des textes qu'il écrit, devenant plutôt ce dont il s'agit, c'est-à-dire qu'il est celui qui répond, et non celui qui pose et qui fonde. Le fait qu'il entreprenne un « travail de soi », qui relève de la voie de la raison, émane à chaque fois de la soumission totale de lui-même à l'autorité divine. Les *Soliloques* montrent comment le travail de soi, qui était l'injonction du *De*

Ordine, émane d'une soumission qui est toujours à refaire puisque la « rechute » dans le corps guette toujours l'expérience de la pensée en même temps qu'elle la motive. C'est dans cette optique qu'Augustin a le souci de prouver l'immortalité de l'âme au début du livre II des *Soliloques*, c'est-à-dire dans l'espérance de pouvoir continuer toujours le « travail de soi ».

Dans le premier livre, Augustin se présente comme quelqu'un qui croit être arrivé à se connaître dans une complète transparence à soi-même. Or, l'expérience du corps comme autre de cette transparence rappelle que la présence à soi n'est qu'un pôle de la question. Il est question de progrès, c'est-à-dire d'une expérience humaine : n'est-ce pas le propre du progrès que de rencontrer des obstacles et d'avoir à livrer des luttes ? Sans l'expérience de l'altérité du corps, l'inquiétude n'aurait pas plus de sens qu'elle n'en aurait sans l'expérience de l'altérité de Dieu. Le travail qui cherche à porter l'âme de l'un vers l'autre, c'est-à-dire de la mendicité à la sagesse, travail qui fatigue, rend souvent découragé et impatient, est l'expérience augustinienne de l'inquiétude. Le dernier dialogue de Cassiciacum permet de voir pour la première fois comment s'articule l'opposition entre le corps et l'âme. Augustin emprunte à Cornelius Celcus l'opposition qui fait du Souverain Bien le plus grand bien de la plus haute partie de nous, la sagesse de l'âme, et le souverain mal le plus grand mal de la moins bonne partie, soit le douleur du corps¹³⁹. Malgré qu'il dise n'aimer que la première (I, 12, 22), le fait demeure que la sagesse ne se donne pas à lui. Le dernier pas est un don de soi de la Sagesse, rebelle à toute prétention autonome de l'homme. La sagesse demeure voilée malgré tous ses efforts et montre dans son recouvrement qu'elle est hors du contrôle humain. Cela se révèle dans la trame du dialogue lorsqu'est évoqué un chatouillement nocturne (I, 14, 25) qui fait qu'Augustin ne prétend plus être à la hauteur de la sagesse. Il renouvellera sa soumission à son interlocuteur

¹³⁹ *Sol.*, I, 12, 21.

comme il se soumet à tout ce qu'il cherche à dévoiler, mais toujours dans l'impatience. « Raison » lui dit qu'il faut fuir les choses sensibles.

La seule voie possible pour quelqu'un qui se soumet à ce qu'il cherche est celle qui le mène à confronter les obstacles qui peuvent l'en éloigner. Augustin doit écarter ce qui le détourne de ce qu'il cherche puisqu'il désire se soumettre totalement à l'être cherché. Or l'affrontement des vents adverses fait partie intégrante de l'expérience de la recherche de cet être même. Augustin ne peut simplement en faire abstraction puisque sa pensée n'est pas « abstraite ». Sa réflexion, toujours incarnée, vit le déchirement quotidien des aspirations humaines. Le désir de soumission totale au terme de sa recherche se traduit par le désir d'écarter tout ce qui distrait de cette soumission. La recherche prend finalement la couleur de cette lutte où le travail qui doit y être mené est celui de l'homme qui cherche à se livrer à l'esclavage. L'impossibilité de cet anéantissement est l'inquiétude. Le travail dont le but est l'anéantissement de soi fait apparaître le soi augustinien de par l'impossibilité de mener à terme le travail entrepris. La personnalité augustinienne se veut pleinement présente à elle-même, c'est-à-dire à l'image de Dieu, mais reste complètement dépendante de Dieu. Augustin cherche le repos en lui-même, mais l'ipséité reste ouverte, projetée vers Dieu.

En tâchant de se découvrir, Augustin est toujours confronté à une part irréductible d'être recouvert, montrant par là l'épaisseur même de la vie. Le travail de lui-même veut percer l'opacité, mais ce travail même recouvre l'accès à la tranquillité qu'il cherche. En découvrant ce qui était caché, on cache autre chose qui veut être dit. C'est comme si ce que nous tâchions de découvrir était plus fort que nous et que nous ne pouvions pas tout voir en même temps. C'est ce qui fait qu'il y ait toujours autre chose à dire, et que pour ne pas oublier, il faille l'écrire, c'est-à-dire remplir la condition d'être finis que nous sommes.

Les *Soliloques* offrent le premier spécimen d'une écriture proprement augustinienne au sens où pour la première fois, Augustin ne se présente pas en dialogue avec d'autres que lui-même. Ce soliloque (ou dialogue intérieur) ouvre une relation personnelle à la transcendance médiatisée par l'écriture. Le premier geste d'Augustin dans les *Soliloques*, après la soumission qu'il voue à son interlocuteur imaginaire, est l'invocation écrite de Dieu par la prière¹⁴⁰. Celle-ci prend la place qu'avait prise^{en} jusque-là les diverses dédicaces au début des trois premières œuvres. L'écriture de la dédicace est nécessaire pour que le destinataire puisse la lire, mais pourquoi écrire aussi la prière ? Si le passage de la dédicace à la prière maintient la médiation du langage, c'est qu'Augustin possède une conscience aiguë des limites qui le caractérisent. En fait, les *Soliloques* sont une prise de conscience de ces limites dont le but est de tenter de trouver une impulsion vers l'illimité de l'intériorité. C'est ainsi que se présente la prière d'ouverture du texte, c'est-à-dire comme une invocation finie de l'infini. Augustin commence sa prière en priant de prier comme il faut (I, 1, 2), comme s'il y avait quelque être divin qui puisse l'inspirer et lui insuffler les bons mots, comme s'ils existaient. Il prie que Dieu lui fasse dire les bonnes choses, mais ce faisant, il sait très bien que ses mots ne seront jamais les bons. La matérialité du mot empêche d'arriver à la pureté du vouloir-dire, mais ce véhicule est le seul qui convienne à l'homme auquel le travail de l'écriture donne le courage d'être. S'il ne s'agit que d'un véhicule, c'est qu'Augustin pense voir quelque chose derrière les mots, comme s'il y avait un autre monde auquel il aspirait. L'écriture qui invoque reste de ce monde et demeure le seul point de départ possible. En se soumettant à son exercice, Augustin montre toute l'ambivalence d'une pensée qui ne peut faire abstraction de l'expérience du corps, mais qui cherche en même temps à le transcender.

¹⁴⁰ I, 1, 2 – I, 1, 6.

IV Des dialogues aux *Confessions*

Pour retracer les événements qui ont suivi la retraite d'Augustin à Cassiciacum, il est utile de faire appel au récit des *Confessions*. Au début de l'année 387, Augustin revient de Cassiciacum à Milan pour y préparer son baptême. Pendant cette période, il commence à écrire sur les arts libéraux¹⁴¹ et complète son opuscule *Sur l'immortalité de l'âme*, qui continue la réflexion des *Soliloques*. Suite à son baptême le 24 avril, il songe au début de l'été à se retirer dans la vie de moine en Afrique¹⁴². Les *Confessions* racontent que la mère d'Augustin est morte à Ostie. Ce triste événement, jumelé à l'incertitude maritime occasionnée par la prise du pouvoir par l'usurpateur Maxime, fit qu'Augustin passa l'hiver 387-388 à Rome. Ce séjour donna lieu notamment au premier livre du *De libero arbitrio* sur le mal. À son retour en Afrique, Augustin et ses proches s'installent dans sa maison familiale de Thagaste. Pendant les trois années avant qu'il ne devienne prêtre à Hippone en 391, il s'y consacre à la méditation, à la prière, mais aussi à l'écriture¹⁴³. Le dialogue le plus important de cette époque est sûrement le *De Magistro*, une discussion entre Augustin et son fils Adéodat. Ce dialogue fut écrit peu après la mort de celui-ci (mort dont la cause est inconnue), et constitue peut-être un mémorial en son honneur. L'ordination d'Augustin met fin à la communauté de Thagaste en 391. Quatre ans plus tard, il devient l'évêque d'Hippone.

Il ne nous est pas possible d'étudier ici, un à un, la vingtaine de traités écrits entre les dialogues de Cassiciacum et les *Confessions*. Je me contenterai donc d'en rappeler les moments marquants pour ce qui est du thème de l'inquiétude, en prenant comme point de départ la thématique du maître intérieur qui naît dans les *Soliloques*.

¹⁴¹ La plupart de ces écrits n'ont pas été complétés, à l'exception du *De musica* et le *De grammatica*. Seul le premier des deux nous est parvenu. Voir H.-I. Marrou.

¹⁴² *Conf.* IX, 8, 17.

L'écoute du maître intérieur

En se questionnant lui-même dans les *Soliloques*, Augustin faisait ressortir la question qu'il était pour lui-même via l'altérité de son propre corps. L'expérience du corps sexué, sa résistance incontrôlable vis-à-vis de l'abandon à Dieu, est un moment essentiel du thème à l'étude. C'est cette expérience qu'Augustin n'arrive pas à éliminer malgré ses efforts, et ses efforts mêmes continuent de retarder l'abandon de soi à Dieu. Même s'il accepte de se soumettre à un « travail de soi », ce travail même est la manifestation d'une œuvre de conversion qui est un éternel recommencement. Mais comment comprendre un chemin qui semble toujours déjà repris ? Comment y reconnaître un sens puisque son advenir semble nous échapper, qu'on semble toujours courir *après* ? L'impossibilité de remonter derrière le commencement toujours recommencé (et à recommencer) est ce qui donne lieu à l'impatience qui se manifeste par le sentiment d'un retard à combler, d'une faute à confesser. Cette impatience même en vient à être sentie comme une faute qui invite à la conversion. L'écart qui demeure toujours entre nous et nous-mêmes maintient la présence à soi dans l'hypostase du projet, comme fruit d'un travail.

Le travail naît d'une soumission, et la soumission est une conversion de nous-même. Puisqu'il s'agit d'un retournement de nous-même, cela laisse imaginer un détournement initial qui nous a fait « tomber » d'où nous tâchons de retourner. Cela laisse imaginer un état précédent^e, avant tous les jours, avant tous les travaux, où l'âme se trouvait dans le repos. C'est ainsi que peut se dessiner le schéma plotinien où l'âme a connu quelque chose comme une chute. Suite à une conversion, elle travaille en tâchant d'ouvrir un chemin de retour vers l'état initial. En puisant dans les œuvres de la période qui s'étend entre les dialogues de Cassiciacum et les *Confessions*, R.J. O'Connell a su

¹⁴³ Possidius, *Vie d'Augustin* 3.

montrer de manière convaincante qu'Augustin a emprunté ces catégories plotiniennes afin d'élucider sa propre conception des migrations de l'âme humaine¹⁴⁴. Toutefois, malgré les nombreux mérites de ses travaux, O'Connell fait une erreur d'optique assez importante. Ses efforts tendent à montrer que la teneur manifestement néoplatonicienne de plusieurs textes écrits après Cassiciacum prouve le fond tacitement néoplatonicien des dialogues de Cassiciacum. Il s'agit à mon sens d'une nouvelle projection, tout aussi peu critique que celle du récit des *Confessions* sur les premiers dialogues. La place du néoplatonisme chez Augustin s'élargit à mesure qu'il s'éloigne de ses premières questions cicéroniennes. Le schéma plotinien du retour constitue le cadre des dialogues de Cassiciacum, et non leur matière.

Les premiers obstacles rencontrés par Augustin s'étaient appelés fortune et scepticisme ; le détournement du chemin entrepris se présentait dans un premier temps comme quelque chose d'extérieur à lui-même. Mais il faisait partie du chemin. L'autre en lui-même était en même temps son adversaire et son adjuvant puisque le détour qui se connaît comme tel rappelle en même temps à l'ordre. De la même manière, Augustin était forcé d'accorder au corps la place qui lui revenait puisque sa propre épaisseur matérielle est l'obstacle central qui donne un espace de jeu à l'inquiétude, passage entre deux éternités. Dans les *Soliloques*, sa soumission à sa propre raison posait le pas décisif qui consistait à évacuer toute prétention à pouvoir se retourner définitivement de ses propres forces. La soumission totale dont il était question dans ce texte charnière faisait appel à quelque chose comme une voix intérieure qui nous montrait la voie à suivre. La voix était celle d'un maître intérieur, celle à laquelle on se soumet par une conversion du cœur. La conversion commence par l'écoute, ouverture à l'autre en nous qui nous demande le bien et en qui nous reconnaissons la vérité. Le maître intérieur est ce qui nous garde éveillés

¹⁴⁴ Pour une vue d'ensemble de la position de O'Connell, on consultera son classique *St. Augustine's*

en éclairant le chemin du retour ; il est appel auquel nul ne peut échapper puisque soit on l'obscurcit, soit on tâche de l'éclairer. Les *Soliloques* n'avaient pas d'autre but que d'éclairer cette voix qui nous parle quand on cherche le bien¹⁴⁵.

Pour illustrer comment ce principe intérieur peut devenir obscur, il est utile de faire appel à la conception que développe Augustin dans le *De musica*. Ce dialogue nous apprend qu'il y a eu quelque chose comme une chute de l'âme dans le corps sans laquelle l'âme n'aurait jamais quitté le repos des choses éternelles¹⁴⁶. C'est par son amour de l'action sur les corps que l'âme est rendue inquiète (*inquietam facit*). Un détour supplémentaire de l'âme est causé par la curiosité, ennemie de la paix, « comme son nom l'indique », dit Augustin en suivant une étymologie fantaisiste (de *cura* et *securitas*). La présence en séquence des traits de l'inquiétude et de la curiosité dans ce passage renvoie selon O'Connell le même terme grec, *πολυπράγμων* (s'occuper de plusieurs choses). Dieu, reposant en lui-même, n'a nul besoin d'agir sur les corps inquiets¹⁴⁷. Se libérer du corps, pour l'homme, c'est le réduire en esclavage¹⁴⁸ en se soumettant complètement à Dieu¹⁴⁹. La dualité du terme grec, qui peut connoter l'inquiétude autant que la curiosité, même si elle continue de transparaître chez Augustin, connaît une certaine mutation, qu'il importe de souligner. Au sein même de cette dualité on peut maintenant trouver l'ombre d'une hiérarchie dont le point milieu peut être soit la conversion, soit la chute. Si on part « du haut », le passage se fait de la paix à l'inquiétude à la

Early Theory of Man, A.D. 386-391, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

¹⁴⁵ « Je cherchais mon bien, et le mal à éviter, quand soudain j'entendis une voix (était-ce moi-même? était-ce une voix étrangère? et venait-elle du dedans ou du dehors? Je ne sais, et c'est justement à le démêler que tend tout mon effort). » *Sol.* I, 1, 1.

¹⁴⁶ *De musica* VI, 39-40. O'Connell montre le parallèle de ce passage avec *Ennéade* III, 7, *op.cit.*, pp. 176-180.

¹⁴⁷ *De moribus ecclesiae catholicae et moribus manichaeorum*, II, 12, 25.

¹⁴⁸ Mais cette tâche même manifeste tout l'amour des corps de l'homme. C'est donc comme s'il n'y avait pas moyen de s'approcher de Dieu sans s'en éloigner, et que le détour était en même temps le retour.

¹⁴⁹ *De agone christiano*, VII, 7.

curiosité, chute de l'âme dans le monde de la dispersion vers ce que le *De ordine* appelait la mendicité. La paix est dérangée par le corps puis le manque de paix vient qu'à n'être plus senti comme tel, et on tombe dans la simple curiosité. La curiosité court après un monde qui est destiné à lui échapper, lui glisser entre les doigts comme du sable. Dans le sens inverse, à partir « du bas », le passage de la curiosité à l'inquiétude à la paix se fait par la conversion. L'inquiétude est comme une curiosité convertie qui n'est plus l'esclave du monde, mais qui cherche à réduire tout ce qui est corps en servitude en tâchant de se soumettre toute entière à Dieu. Mais ceux qui se sont ainsi convertis ne sont pas exempts de douleurs et de tribulations puisque l'inquiétude est signe du maintien du contact avec le corps. Les troubles de l'âme, qu'ils continuent de vivre parce qu'ils ont à porter la chair, exercent leur patience et produisent des épreuves qui amènent l'espérance¹⁵⁰. Sans la présence dérangeante de la chair avec laquelle nous devons composer, il n'y aurait que le calme du silence. La curiosité devient l'inquiétude quand l'homme ne trouve plus satisfaction en ce monde qui semble tout à coup faux. Cela n'est rien d'autre que l'expérience du scepticisme, c'est-à-dire d'une épreuve qui doit mener à l'espérance.

Il apparaît de plus en plus clairement que l'expérience du scepticisme ne peut être séparée de la problématique du monde de la chair. Il s'agit dans les deux cas d'une expérience aigüe de la limite qui nous ouvre une voie d'accès à nous-mêmes par un retournement de soi vers soi par l'autre vers l'autre. L'espace intérieur ainsi ouvert donne libre jeu au dialogue intérieur que nous sommes. Dans ce dialogue, le plus important est l'écoute de l'altérité, seul tremplin possible vers un dépassement du monde. L'altérité qui nous ouvre le

¹⁵⁰ *Id.*, VII, 8.

chemin nous permet de dire « cela est vrai ». Celui qui habite ainsi en nous, dit Augustin, c'est le Christ¹⁵¹.

La pensée du maître intérieur fait du langage lui-même une expérience éprouvante qui ouvre la voie vers l'espérance. Le scepticisme, la chair et les mots ne sont finalement que les trois faces d'un seul problème inquiétant : le monde. L'expérience du langage telle qu'elle est présentée dans le *De Magistro* est l'expérience d'un avertissement qui nous appelle à un retournement vers l'intérieur¹⁵². Les obstacles du monde de l'esprit nous rappellent aux choses elles-mêmes. Ce rappel invite à une conversion du regard par lequel on ne s'oppose plus à l'obstacle, mais on l'intègre plutôt à son propre cheminement pour le dépasser. Le langage proféré, chez Augustin, est une incarnation qui invite à la reconnaissance du Verbe qui lui est contemporain et qui tente de se manifester.

Le fait qu'Augustin se meuve toujours dans le langage, qu'il n'a cesse d'y reprendre son élan vers ce qui le dépasse, souligne que la conversion à laquelle il nous invite est une œuvre permanente, un effort constant de dépassement de soi. Si c'est le monde qui nous a détournés des choses éternelles, ce même monde peut aussi devenir l'outil de notre salut puisque l'inquiétude occasionnée par le monde est en même temps une invitation au repos pour celui qui sait le reconnaître. Ce retour en soi ouvre une relation verticale qui demande une soumission totale. La pensée du maître intérieur permet une échappée à la dispersion dans le monde par et dans le recueillement et l'écoute du guide qui parle en nous. Cela établit une hiérarchie qui permet d'entrevoir une domination du monde et un acheminement vers le repos. Mais c'est seulement par la médiation du monde que peut s'opérer le rappel puisque sans lui, il n'y aurait rien à rappeler, et tout serait présent. Il y a une part irréductible d'altérité qui est essentielle à tout retournement. Cette altérité est

¹⁵¹ *De Magistro*, XI, 38.

le monde, qu'il s'agit de voir sous un autre jour. Le scepticisme, le langage, la chair, voilà trois éléments du monde qui peuvent se transformer en (r)appels. Le changement de regard porté sur la chose en question est le résultat de l'expérience de son étrangeté.

Même s'il n'accorde qu'une place marginale au maître extérieur vis-à-vis du vrai maître, son rôle ne mérite pas moins d'être souligné. Les expériences du langage, de la chair et du scepticisme n'occupent pas nécessairement la fonction de rappel que leur assigne Augustin. Pris en eux-mêmes, ces trois facettes du monde invitent plutôt à l'oubli le plus complet de la question que nous sommes pour nous-mêmes. Il revient au maître, Augustin, de les avoir pris pour autant d'occasions d'être rappelé à soi. L'inéluçabilité du monde¹⁵³ ouvre deux voies : soit on s'y disperse de plus en plus, soit on y travaille à notre repos. La première voie est celle que choisit le plus grand nombre, où chacun oublie la question qu'il est pour lui-même. La deuxième voie est celle où l'on refuse de s'oublier dans le monde, où le monde lui-même devient plutôt l'occasion de se rappeler à soi, de se rappeler à l'ordre. Il revient à Augustin¹⁵⁴ d'avoir cherché à ouvrir cette deuxième voie pour les autres, celle qui mène des choses à Dieu. La présence inquiétante du monde fait en sorte que notre relation à Dieu ne soit jamais pure, mais que nous soyons plutôt limités à la recherche qui va du monde vers Lui. Pris quelque part entre ces deux pôles, l'être humain soumis au regard pénétrant de Dieu ne voit plus en lui-même qu'une énigme. L'être humain est là, entre le ciel et la terre, mais c'est seulement sous le regard de l'autre qu'on peut reconnaître que c'est nous qui y sommes. L'autre, celui qui inquiète, est à l'intérieur de chacun de nous. Notre travail consiste à l'écouter, mais comment faire cela sans l'invoquer, c'est-à-dire en brisant notre silence, notre écoute?

¹⁵² *Id.*, XIV, 46.

¹⁵³ Les questions du langage, de la chair et du scepticisme ne peuvent pas être simplement ignorées.

¹⁵⁴ Il aurait sûrement lui-même dit que c'est Dieu par son intermédiaire qui fait tout cela.

Dans le *De Vera Religione*, Augustin présente encore l'inquiétude comme quelque chose qui émane de l'attachement au monde¹⁵⁵; le repos auquel l'âme est invitée ne peut être atteint sans que celle-ci ne cesse d'aimer les choses du monde. Cela est possible, nous dit-il, quand l'âme se soumet toute entière à Dieu, se soumettant du même coup tout le reste. Au contraire, en restant attachée au monde, l'âme montre qu'elle ne désire pas la repos, mais qu'elle veut continuer de toujours peiner. Augustin reconnaît tout de même qu'aucun homme ne peut se détourner définitivement de la chair par ses propres forces. C'est pourquoi il écrit dans son traité *Sur la Continence* que les mouvements inquiets de l'âme cesseront quand ce ne sera plus nous-mêmes qui agirons, mais Jésus-Christ en nous¹⁵⁶. L'au-delà de l'inquiétude, en ce sens, est la dispersion complète du moi tandis que la personnalité naît au contraire du mouvement de l'inquiétude elle-même. C'est dire que l'inquiétude est la trace de l'homme dans le monde, sa signature en quelque sorte. Tandis qu'Augustin tâche de retrouver le repos, le mouvement de sa plume continue de traduire sa personnalité qui ne cesse de s'affirmer. Même s'il peine en vue du repos, son combat ne semble que l'éloigner toujours plus de son but, en montrant comment la vie de l'être humain est tissée par l'inquiétude. En montrant toujours la vie de repos au loin, Augustin montre ce que c'est qu'être inquiet. Il s'agit de l'état de déchirement contradictoire de l'âme qui n'a pas les moyens d'arriver à son objectif, mais qui ne peut s'arrêter de travailler en vue de l'atteindre. Si nous avons affirmé que l'inquiétude était l'œuvre de celui qui tâche d'écouter la voix qui le guide, on ne peut passer sous silence qu'Augustin n'a cesse de briser le silence de l'écoute. Bien loin de mener à la dissolution du moi, le travail de l'âme inquiète ne fait que mieux ressortir notre propre identité, elle-même travaillée. C'est comme si tout ce qui est en notre pouvoir d'action ne pouvait que nous éloigner de ce pour quoi on l'a fait. La « logique

¹⁵⁵ *De Vera Religione*, XXXV, 65.

de l'inquiétude » montre un homme qui n'est pas maître de lui-même, mais plutôt la proie de celui qu'il invoque. Il n'arrive pas à se rendre au néant, même s'il essaie de se détruire dans l'esclavage, parce que son écoute même n'arrive pas à être pure. Il n'est pas capable d'arrêter de parler. Le suicide du soi cherche le repos mais la recherche elle-même trahit toujours le phénomène d'un être qui demeure en jeu. L'inquiétude cherche le néant de soi dans l'optique où il y a encore plus que soi dans le repos en Lui. L'effet paradoxal de cette recherche, de cette écoute, est l'apparition de plus en plus marquée de nous-mêmes en tant que parole.

C'est au troisième livre du *De libero arbitrio* qu'Augustin donne cette caractéristique centrale du repos désiré par l'âme en y voyant un accroissement d'être pour celle-ci¹⁵⁷. Le contexte de ce passage est l'analyse du cas du suicide. Celui qui pose cet acte croit erronément qu'il se voue au non-être, tandis que dans son sentiment se cache le désir naturel du repos. Mais vouloir accéder ainsi au repos tout de suite et de ses propres forces, c'est être ingrat envers le créateur de l'être dont on jouit. On est rappelé au fait que la pensée augustinienne commence toujours par la reconnaissance gratifiante. La réduction de soi en servitude à Dieu (et aux autres) n'a pas pour but la disparition totale dans le non-être, mais plutôt l'accroissement de notre être dans le repos. Le repos est la constance de la chose qui est toujours, la fin du changement, l'œuvre complétée. Bien loin de vouloir n'être plus, Augustin désire l'immortalité de ce qui ne change plus, la permanence de l'être qui n'est plus temps ni langage. La seule annihilation dont il est question est la mort du moi séparé de Dieu, mais ce moi connaîtra un accroissement d'être dans le repos qu'il aura ainsi trouvé.

¹⁵⁶ *De Continentia*, XII, 28 – XIII, 29.

¹⁵⁷ *De libero arbitrio*, III, 8, 23.

Le repos qui nous appelle ne semble se manifester qu'en ombres dans nos vies. Pour quelques brefs instants, parfois et seulement en passant, on cueille l'impression d'avoir pu s'extraire du vacarme qui gronde partout autour de nous pour se reposer dans l'écoute du maître intérieur. Mais on sait, et cela mine cette impression même, que ce repos est temporel. La plupart du temps, le seul repos qu'on sache reconnaître, c'est celui qui sert à nous redonner des forces pour reprendre le travail. Dans cette optique, le repos est une sortie temporaire du travail et lui demeure subordonné. C'est ainsi que le repos est décentré par rapport à lui-même, c'est-à-dire qu'il devient un simple instrument de travail. Pour plusieurs, ce repos humain temporel n'a aucune valeur en soi parce qu'il freine la productivité, réduit l'efficacité. Il est une faiblesse de l'homme, un défaut de fabrication. Le repos devient quelque chose de marginal, et cela se voit bien dans ce qu'est devenu aujourd'hui la « retraite ». La plupart des sociétés modernes fixent effectivement un âge auquel l'être humain est retiré de la société, genre de sabbat de la vie par lequel ladite société « rend grâce » si l'on peut dire pour les œuvres accomplies. Or, puisque le repos n'a pas de place dans cette société, les vieillards eux-mêmes se marginalisent. Sinon, pour ne pas briser tous les liens, ils oeuvrent à rester « utiles » à la société. Dans un cas comme dans l'autre, le repos ne trouve pas de place propre dans l'ordre du monde, mais reste quand même subordonné à la logique du monde. Le repos est donc vu comme un ressourcement qui se fait en marge de la société. Il n'en allait pas autrement à l'époque d'Augustin. La preuve est qu'il a lui-même dû se retirer du monde des affaires pour s'offrir quelques mois de repos à Cassiciacum. L'importance de sa pensée au sujet du repos est qu'on ne se repose plus pour travailler, mais qu'on travaille notre repos. Augustin nous permet de voir le repos d'une manière qui nous est certes étrangère, mais qui ouvre la possibilité d'une réflexion authentique sur ce qu'ouvre le repos, au lieu d'y voir simplement la fin de la journée, de la

semaine, de la vie. La place que nos sociétés continuent d'accorder à la retraite¹⁵⁸, malgré la marginalisation des retraités, montre qu'il n'est pas possible d'évacuer cette réalité : nous voulons le repos. Mais en arrivant à la retraite, la plupart des êtres humains sont mal équipés pour comprendre cette aspiration humaine. C'est ainsi que la retraite devient l'occasion non pas de se reposer, mais de « profiter » de la vie. Le sens du repos tant désiré s'évapore dès qu'il y a fin du travail.

Il n'est pas possible de passer « comme ça » de la vie affairée à la retraite pure pour la simple raison que la vie humaine est tissée d'inquiétude. Le travail de la vie continue jusqu'au jour de notre mort, là où nous sommes mis au repos définitif. Augustin comprend évidemment que la vie humaine se déroule dans le temps et que le repos semble toujours s'y présenter en marge d'elle, comme un temps d'arrêt. Mais il croit que les affaires de nos vies ne sont pas tout. En subordonnant le travail au repos (vu comme aspiration humaine fondamentale), le travail de la vie peut être vu comme une sortie du repos auquel on retourne tous. La vie humaine, en ce sens, travaille *pro et contra* le repos. Il ne s'agit pas de travailler le plus possible pour passer à une retraite anticipée. Il s'agit au contraire de la conscience aiguë de l'inquiétude humaine qui mène à une mise en œuvre de soi qui connaît les limites de tout ce qui est vivant. Parfois, en passant, on cueille l'impression du repos. Cette anticipation permet de reconnaître un sens au travail de nos vies, qui s'éloignent du repos en même temps qu'elles tâchent de s'en approcher. Le travail auquel invite Augustin cherche à anticiper le repos en Dieu en se détournant le plus possible du monde sensible. Cette volonté de retraite, fuite du monde dans lequel l'âme se disperse, émane de l'impossibilité de trouver le repos dans le monde qui inquiète l'âme. Augustin a conscience de toute la difficulté de se retirer du monde : dès son premier dialogue, il savait que s'il

¹⁵⁸ Aux vacances, loisirs, week-ends, etc.

voulait vaincre le monde, c'est qu'il y était pris. Toute attaque du monde devait en même temps garder conscience du fait qu'elle était elle-même issue du monde. Toute fuite de l'inquiétude est elle-même une manifestation de l'inquiétude. Les problématiques de la chair et du langage sont abordées de la même façon que celle du scepticisme : autant adjuvant qu'adversaire, il faut en faire l'expérience pour connaître l'inquiétude, qui est l'adjuvant-adversaire par excellence. L'âme, en même temps qu'elle veut dépasser l'inquiétude, y trouve son impulsion. L'âme de l'inquiétude se trouve dans l'expression du « soi contre soi ». Sans adversaire, il n'y a pas de soi, mais sans soi, il n'y a pas d'adversaire.

L'attitude que développe Augustin au sujet du monde, attitude qui connaîtra son développement le plus complet dans les *Confessions*, se trouve donc en germe dans le premier dialogue. Elle trouvera ensuite ses meilleures expressions dans les *Soliloques* et le *De Magistro*. Or, il y avait encore un pas à faire pour qu'apparaisse clairement cette thématique, à savoir qu'Augustin ne s'adresse plus à lui-même, ni à son fils, mais qu'il s'adresse directement à Dieu, comme dans la prière des *Soliloques*. Dans les textes qui suivent la retraite de Cassiciacum, l'inquiétude commence à être portée à la clarté du concept par l'emprunt clair du schéma néoplatonicien de la chute de l'âme dans le corps. Mais ce schéma n'est que l'ossature dont la chair reste la vie individuelle, tissée de tourments et de détournements, relue et reliée par et dans la confession. Sans cette confession, retour de soi sur soi devant Dieu par Dieu, il semble toujours possible d'oublier que c'est de nous-même qu'il s'agit. Nous nous voyons encore dans un miroir sans nous en rendre compte. La confession fait apparaître la tâche qu'on est pour soi-même devant Dieu puisque l'impossibilité de s'abîmer dans la lumière divine fait ressortir dans toute sa clarté l'inquiétude elle-même. En re-liant ainsi tous les événements de notre vie, on cherche l'unité dans une matière informe. Mais cette unité reste

toujours à refaire, puisqu'il y a toujours quelque chose de plus à confesser, une nouvelle part d'obscurité qui reste à éclaircir. Le sentiment de ne jamais pouvoir arriver à bout de nous-même est l'inquiétude.

Contre les manichéens

Augustin accorde beaucoup d'attention au manichéisme¹⁵⁹ dans son œuvre des années 390, et ce jusqu'au cœur même des *Confessions*. Les traités qu'il y a consacrés sont d'ailleurs une des sources principales que nous ayons pour reconstituer le système manichéen. Il présente leurs idées comme des pièges auxquels il aurait jadis succombé, pièges qui auraient arraché « les semences de la vraie religion heureusement jetés en [lui] dès l'enfance¹⁶⁰. » L'importance qu'il accorde au manichéisme dépasse la simple réfutation. En effet, il soutient dans le *De vera religione* que les schismatiques, hérétiques, juifs et adorateurs ont un rôle essentiel pour celui qui recherche la vérité puisque sans eux « on serait beaucoup trop paresseux dans la recherche de la vérité¹⁶¹. » Ainsi, comme c'était le cas pour le scepticisme, l'adversaire n'est vraiment vaincu que lorsqu'il devient un adjuvant essentiel de notre propre pensée. Mais est-ce vraiment la même chose dans ce cas-ci? Certes, l'attitude semble analogue, mais il ne faut pas oublier que dans le cas de manichéisme on se trouve aussi d'une certaine façon à l'opposé du premier adversaire, le scepticisme. Tandis que les sceptiques nient qu'on puisse atteindre la vérité, les manichéens attirent leur adeptes en promettant de tout expliquer de manière purement raisonnable. La croyance des sceptiques se fonde sur le fait que rien ne puisse remplir le critère de vérité de Zénon¹⁶², père du stoïcisme. Les manichéens, quant à eux, tout comme les stoïciens, sont matérialistes. À ma

¹⁵⁹ Il existe une littérature secondaire abondante sur le manichéisme. Voir le classique de H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, Publications du Musée Guimet, 1949.

¹⁶⁰ *De Duabus Animabus*, I, 1. Trad. R. Jolivet et M. Jourjon, BA 17.

¹⁶¹ *De Vera Religione*, XXV, 47.

¹⁶² Voir note 76 p.37.

connaissance, le problème du critère de vérité ne se pose pas chez les manichéens comme tel. Ils soutiennent seulement que tout ce qui existe est matière, et que tout peut être expliqué de façon rationnelle. Augustin gardera toujours à cœur les droits de la raison, c'est seulement qu'il la subordonne dès ses premiers écrits à la croyance.

Il commençait par ce qui l'a marqué le plus, le scepticisme. Puis, après les premiers développements issus de cette expérience fondamentale, il se consacre à ce qui a précédé l'expérience du scepticisme, soit le manichéisme. Augustin va ainsi à reculons. Les *Confessions* représentent un sommet puisque pour la première fois il se présente « dans l'ordre » et non comme dans un miroir, c'est-à-dire l'image renversée. Il faut s'y arrêter : il est beaucoup plus facile pour nous de raconter sa vie à reculons puisque ce qui s'est passé hier est beaucoup plus présent dans notre mémoire que ce qui s'est passé la semaine dernière. Le retournement de soi sur soi qu'implique l'écriture des *Confessions* est une étape majeure de la pensée occidentale. Avant ce retournement *définitif* il fallait commencer par se regarder dans un miroir et y voir son propre adversaire. À partir des *Confessions*, Augustin se fait maître de son dernier adversaire, la mémoire-miroir.

Les *Confessions*

Pourquoi notre cœur est-il inquiet? Parce qu'il est au monde, mais qu'en même temps il est voué à louer Dieu. L'homme est au monde et contre le monde, âme embarrassée par la chair, issu du physique mais voué^e au métaphysique. Penser que nous sommes au monde, c'est déjà, d'une certaine manière, ne plus y être : nous sommes ainsi faits qu'on ne puisse, à la limite, dire un seul mot sans dire infiniment plus que ce qui se perçoit par les sens. Quand Augustin « raconte sa vie », tout le monde est d'accord pour dire qu'il ne procède pas à une historiographie individuelle objective. Il s'agit d'un retour

sur le retournement progressif du lui-même. Le retour, tout comme le retournement lui-même, est imparfait, insatisfait, inquiet. Il est absolument impossible pour Augustin de s'élever, le temps de la confession, au-dessus de son inquiétude pour en donner un compte-rendu un tant soit peu neutre. Augustin, non seulement reconnaît-il le caractère éminemment projeté de la perspective « transcendantale » quand il s'agit de faire un retour sur nous-mêmes, mais il tire la conséquence ultime de ce constat : la mise en lumière de soi est toujours partielle, et les zones d'ombre qu'elle laisse derrière sont constitutives du retour sur soi et son caractère éminemment limité. Les palais de la mémoire sont effectivement vastes, et celui qui y pénètre ne peut éviter de déranger certains souvenirs par sa présence même. La perspective qu'a Augustin sur sa propre vie est portée par cette mémoire qu'il ne contrôle pas, mémoire qui est elle-même une trace de sa finitude elle-même dispersée dans le temps. Mais toujours est-il que quelque part dans cette tension détournée que nous sommes (*dis-tensio*, *Conf.* VIII) le chant d'un enfant peut nous rappeler soudainement à l'ordre (*tolle, lege*), nous inviter à la conversion. Alors du fond des ténèbres s'élève un cri, jusqu'à ce que nous n'ayons plus de voix.

L'inquiétude du cœur humain est le point de départ des *Confessions*. Celle-ci, comme on l'a vu déjà dans le *De Musica*, est due à la dispersion dans le multiple (*in multa defluximus*)¹⁶³. Or, les *Confessions* apportent infiniment plus au développement du thème de l'inquiétude que le schéma que présentait déjà ce texte. La cause ne saurait être cherchée ailleurs que dans le fait que le thème de l'inquiétude, qui avant ce texte était toujours plus ou moins secrètement à l'œuvre, est ici porté à l'avant-plan par le fait que le récit des *Confessions* raconte comment le cœur humain, celui d'Augustin en l'occurrence, résiste à l'appel de Dieu. En tant que confession de louange et de culpabilité (*confessio laudis* et *confessio peccatorum*), ce texte insiste sur le

¹⁶³ *Conf.* X, 29, 40.

malheur de l'homme. Ce malheur, c'est ce qui sème en l'être humain un désir de compréhension, désir qui est naturellement porté vers la plénitude stable elle-même, Dieu. En revanche, l'impossibilité de comprendre quelque chose de tel renvoie celui qui se confesse vers lui-même, son insuffisance et son péché, vers la louange de ce qui fait un peu de lumière dans cette vie ténébreuse. Ce qui en résulte est une certaine idée de cette lumière, mais aussi un portrait précis des ombres que nous projetons de par elle car l'inquiétude est désir de lumière. Le retour de soi sur soi face à Dieu par Dieu est un jeu de lumière et d'ombres qui fait paraître la temporalité du visage humain.

Le visage humain qui ressort des *Confessions* est un appel à la conversion comme tâche permanente du regard. En faisant de sa propre conversion l'élément central du récit, Augustin nous dit que la seule réponse humaine possible à la dispersion de l'âme est la conversion. En présentant sa propre conversion de manière aussi « théâtrale », Augustin ne cherche pas à leurrer ses lecteurs. Le texte des *Confessions* dit simplement que la réponse à la question que pose l'inquiétude du cœur humain ne peut être trouvée que par la conversion du cœur humain. Ce faisant, Augustin complète le même travail qu'il commençait dans le *CA* : transformer l'inquiétude du cœur humain en désir de repos dans l'âme de ses lecteurs. Dans le premier dialogue, Augustin utilisait le scepticisme pour susciter l'inquiétude chez les autres. Il s'agissait de faire ressortir, par le truchement d'un adjuvant essentiel de la pensée, une attitude authentiquement philosophique. Mais si l'émerveillement devant l'être connaît peut-être son adversaire le plus salutaire dans la tentation récurrente de tout laisser derrière soi, cette attitude fait clairement ressortir l'inquiétude puisqu'elle n'est nulle autre que le désir du repos lui-même. Ce désir est l'attitude du mendiant décrite dans le *De ordine* : elle ne demande qu'à être réorientée, convertie, élevée au-dessus des choses qui passent vers l'immuable. Facile à dire, dira-t-on. Pour ne pas se limiter à des paroles vides, Augustin

tâche de retracer les détours dans sa propre route pour montrer que la conversion à laquelle il invite est la *réponse* à l'inquiétude de l'âme, genre de dernière parole de l'homme avant le silence de l'écoute. Mais il importe de souligner que la réponse d'Augustin n'est pas le repos, ni la fin de l'inquiétude. Au contraire, elle est une invitation à la conversion comme tâche permanente de la pensée. Le retournement de l'âme est un travail constant qui demande à être toujours recommencé.

Après la scène du jardin de Milan, l'événement le plus important des *Confessions* sera le décès de Monique. Celui-ci rappelle que malgré nos efforts et nos progrès, nous sommes toujours pris dans ce monde qui nous échappe, mais qui nous étreint¹⁶⁴. Chaque conversion, chaque tournant amène quelque chose comme un repos, mais le repos amené par cette conversion n'est toujours que partiel. C'est pourquoi nous devons constamment travailler pour notre repos définitif.

Il n'est pas nécessaire, en approchant la fin de notre étude, d'approfondir dans le détail chacune des occurrences du thème étudié dans les *Confessions*¹⁶⁵. Un rapide survol peut toutefois être utile. Ce texte reprend ce thème en lui opposant la seule réponse possible pour l'homme, la conversion. Augustin ne commence pas ce texte en disant que son propre cœur est inquiet, mais bien en disant que notre cœur à tous est inquiet. Dans l'espoir que ses semblables l'imitent, il propose la réponse qu'il a lui même donnée à l'inquiétude de son cœur. Il rappelle la question qu'elle nous pose tous, dès les premières lignes. « C'est vous qui poussez [l'homme] à mettre sa joie à vous louer, parce que vous nous avez créés pour vous, et que notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous ». Il s'agit d'une affirmation universelle. L'utilisation du « nous » n'a rien d'arbitraire. Il s'agit d'une affirmation sur le cœur humain en général. Mais qu'en est-il au juste du cœur (*cor*)? Il s'agit, au-

¹⁶⁴ J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004, p.20.

delà de l'organe ou plus généralement des entrailles, du siège des passions. Pour qu'il puisse retrouver la stabilité, le cœur humain doit se convertir et tenter de reconnaître l'ordre. C'est ce qu'essaie de faire Augustin à la fin des *Confessions* en interprétant les premiers versets de la *Genèse*. En faisant cela Augustin croit qu'il interprète la parole de Dieu, se mettant lui-même de côté, cherchant le repos en Dieu. L'ordre, c'est le lieu où chaque chose est en repos. Ainsi, la progression des *Confessions* est continue jusqu'à la fin. Au treizième livre, on trouve une des plus belles caractérisations de l'inquiétude du cœur humain, qui par son incapacité à embrasser tous les sens possibles des Écritures, montre encore qu'il n'a pas atteint le repos.

*Les choses qui ne sont pas à leur place s'agitent; mais quand elles ont trouvé leur place elles restent en repos. Mon poids, c'est mon amour; en quelque endroit que je sois emporté, c'est lui qui m'emporte. Votre don nous enflamme et nous soulève : nous brûlons et nous allons*¹⁶⁶.

Le don dont il s'agit est l'Esprit Saint, celui en qui Augustin reconnaît le lieu du repos. Cet Esprit Saint, Augustin semble l'identifier à la bonne volonté, qui est notre paix, dit-il. Ainsi, la conversion du cœur ouvre la voie à la volonté de faire le bien, ce qui existe grâce à un don de Dieu. Ce chemin, grâce au don de Dieu, est toujours déjà ouvert et toujours à ouvrir encore :

*Qu'ils se retournent donc, qu'ils vous cherchent : ils ont abandonné leur Créateur, mais vous n'abandonnez pas, vous, votre créature. Qu'ils se retournent d'eux-mêmes, qu'ils vous cherchent, et voici que vous êtes dans leur cœur, dans le cœur de ceux qui se confessent à vous, se jettent dans vos bras et pleurent dans votre sein, après tant de rudes chemins parcourus*¹⁶⁷.

¹⁶⁵ En voici les occurrences : I,1; I, 17; I, 19; II, 2; II, 3; V, 2; VI, 3; VIII, 6; XIII, 8; XIII, 9.

¹⁶⁶ XIII, 9 (trad. Trabucco). *Minus ordinata inquieta sunt : ordinantur et quiescunt. Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus.*

¹⁶⁷ V, 2. *Convertantur ergo et quaerant te, quia non, sicut ipsi deseruerunt creatorem suum, ita tu deseruisti creaturam tuam. Ipsi convertantur, et ecce ibi es in corde eorum, in corde confitentium tibi et proicientium se in te et plorantium in sinu tuo post vias suas difficiles.*

Les rudes chemins parcourus, relus et reliés par et dans le confession, auront bientôt une fin. Un jour, nous mourrons tous, et dans notre course vers la mort il est possible de reconnaître un sens en espérant après tous les jours le repos définitif ; c'est ce qu'Augustin appelle le sabbat de la vie éternelle¹⁶⁸. Pour y arriver, Dieu doit nous ramener à Lui. Le retour, nous y avons insisté, connaît un moment milieu, la conversion, qu'Augustin rappelle au tout dernier paragraphe des *Confessions*. L'espérance du repos commence quand nous commençons à chercher le bien, ce qui ne se produit pas avant que notre cœur en ait puisé l'idée dans l'Esprit¹⁶⁹, c'est-à-dire quand nous sommes touchés par la grâce, convertis. Certes, la recherche du bien nous permet quelques fois de faire le bien, mais seulement de façon bien temporelle. Notre repos éternel ne peut être qu'espéré, après nos mauvaises œuvres, notre conversion par l'Esprit et nos bonnes œuvres temporelles. Pour approfondir tout cela, donc pour s'approcher du repos définitif, nous dit Augustin en terminant ses *Confessions*, il faut chercher Dieu. Par où commencer, sinon par la *Genèse*.

Il est possible de tracer le chemin qui va du premier dialogue aux *Confessions*, de la naissance de l'inquiétude à sa réponse, la conversion qui ouvre à la bonne volonté. Certains diront, non sans raison, que le thème de la conversion faisait déjà son apparition dans le *De ordine*. Cette première occurrence semblait toutefois méconnaître son caractère essentiellement ponctuel, itératif, littéraire. Les *Confessions* reprennent le thème de la conversion en en faisant l'événement d'un récit, lui redonnant donc son caractère essentiel qui est de s'inscrire dans le temps. Plusieurs s'étonnent du caractère presque caricatural de la conversion augustinienne dans le jardin de Milan. Or, la conversion, comme retournement brusque (mais préparé) de

¹⁶⁸ XIII, 36. *Sabbato vitae aeternae requiescamus in te.*

¹⁶⁹ XIII, 38. *Et nos alio tempore moti sumus ad bene faciendum, posteaquam concepit de spiritu tuo cor nostrum.*

l'âme, est-il autre chose que cela, une image? Soudainement, par quelque chose d'aussi trivial que le chant d'un enfant, on est pris, retourné vers l'origine de l'être. Ainsi notre regard est converti et notre souffle est soudainement porté par l'espérance. Le but des *Confessions* est de nourrir cet espoir (X, 4). De par sa théâtralité même, la scène de conversion du jardin insiste silencieusement sur son propre caractère langagier : « sans doute, la pensée prise en soi, considérée dans son essence ne parle pas, elle aspire au silence, à la vision. Mais dans son devenir elle commence par le signe¹⁷⁰. »

Que font les *Confessions*? Y a-t-il autre chose là-dedans que la trace du devenir de la pensée? Ce texte relit ce devenir dans l'effort de cerner la vie de la pensée. Cette pensée est d'abord vécue. Le vie, quand elle prend la forme humaine, est une vie de pensée. Le mérite que peut avoir Augustin est de nous rappeler que tout cela vient ensemble, que la pensée n'est jamais pure, mais qu'elle n'aspire qu'à cela. La pensée augustinienne nous rappelle tous à l'ordre. Elle nous rappelle que nous sommes dispersés dans le temps qui passe, mais que cette dispersion peut mener au questionnement. C'est ainsi qu'elle aspire à trouver un sens au déchirement quotidien de l'inquiétude.

L'expérience du temps que présentent les *Confessions* se fait suivant un schéma similaire aux autres expériences du monde¹⁷¹ que nous avons analysées jusqu'à maintenant. Le temps ne serait autre que la distension de l'âme elle-même (XI, 26). Le temps est peut-être le cœur même de l'inquiétude augustinienne : en même temps qu'il fait ce que nous sommes, il échappe à toute saisie conceptuelle parce qu'il est toujours en mouvement, notre mouvement. L'expérience humaine est portée par le temps : elle travaille avec lui et contre lui, tâchant sans cesse de se porter au-delà de ses limites tout en faisant son expérience constante. Le temps rappelle à l'éternité comme à sa trace. C'est ainsi que la présence de Dieu sur terre prend la forme de l'écriture,

¹⁷⁰ LAVIGNE, J. *L'inquiétude humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1953, p.97.

d'une trace qu'il s'agit d'interpréter. La trace cherche son principe, l'appelle, l'invoque. Le mouvement de l'âme, l'inquiétude, demande toujours à être rappelé à l'ordre puisque ce qui n'est pas à sa place court toujours le risque de se perdre.

¹⁷¹ Le scepticisme (*CA*), la chair (*Soliloques*) et le langage (*De Magistro*).

Conclusion

Le propos de notre mémoire était de montrer que même après la « réfutation » des sceptiques, l'inquiétude demeurait un thème prédominant de la pensée d'Augustin. Nous avons vu qu'elle demeurait non seulement un thème prédominant, mais qu'elle le devenait de plus en plus. Notre hypothèse de départ, inspirée par le récit des *Confessions*, voyait dans le scepticisme un épisode de la vie d'Augustin que le *CA* avait pour tâche de clore par l'écriture. Mais en prenant appui sur un point de vue chronologique des textes eux-mêmes, nous avons pu dégager certains préjugés inhérents à cette hypothèse. En effet, l'écriture du *CA* ne doit pas seulement être vue comme la clôture de l'épisode sceptique de la vie d'Augustin telle qu'il la raconte dans ses *Confessions*. L'écriture du *CA* ouvre à la vie de l'écriture, et plus particulièrement de l'écriture de soi sur soi. En décrivant et écrivant l'expérience du scepticisme, Augustin donne une forme littéraire à l'inquiétude. Celle-ci croît avec la croyance. L'inquiétude se manifeste dans l'écriture augustinienne par l'apparition de plus en plus nette d'un miroir qui n'apparaît dans toute sa clarté qu'avec les *Confessions*. La mémoire-miroir est le dernier filtre du retour de soi sur soi. Les premiers textes sont un véritable point de départ puisque ce qui est écrit sur soi devient un mémorial. Mais ce premier contact écrit de soi avec soi se reconnaît, avec le temps, comme essentiellement à distance de soi. C'est pourquoi, dès après le *CA*, Augustin apparaît de plus en plus en proie à l'inquiétude : il devient une question pour lui-même. Nous avons vu dans le *CA* la naissance de l'inquiétude, plutôt que la fin de l'épisode d'une vie. Puisque nous n'avons que des textes, leur sens n'est pas seulement à chercher en ce qu'ils peuvent répondre à des problèmes de la « vie ». Leur sens est encore à chercher en ce qu'ils répondent à d'autres textes.

Augustin attaque les obstacles du monde comme autant de guides vers l'au-delà du monde. Son attaque des sceptiques est une réfutation au sens où elle repousse les arguments sceptiques derrière leurs derniers retranchements. Augustin va au devant de la pensée sceptique pour empêcher qu'elle ne prenne plus de place que celle qui lui revient. Il sait qu'elle garde quand même une place puisque sa présence menaçante attise la flamme inquiète qui demande qu'on pose des questions. La présence marquante de la pensée sceptique tout au long de la suite de son œuvre d'avant les *Confessions* se révèle justement comme un condition de possibilité du développement du thème à l'étude. Le thème de l'inquiétude serait mort *in utero* si le scepticisme avait été tout simplement éliminé sans laisser de trace. La trace du scepticisme développe une attention et l'atteinte de cette attention implique quelque chose comme un retournement.

L'expérience de l'inquiétude est, en effet, fondamentale. Elle franchit les frontières tracées entre l'éthique et la métaphysique en ouvrant à une expérience unifiée de l'être comme tel. Mais rien n'est plus facile que de passer à côté de ce tressaillement essentiel. C'est pourquoi les pensées de l'inquiétude ont toujours quelque chose d'un avertissement, d'un rappel à l'ordre.

Bibliographie

Textes

Augustin

Les traductions utilisées, sauf pour les *Confessions*, sont celles de la « Bibliothèque augustinienne », Paris, Desclée de Brouwer. Quand une nouvelle édition était disponible, nous l'avons préférée à l'ancienne (pour le *De Ordine* et le *De Beata Vita*). Pour une liste des volumes et des traducteurs, voir *La vie heureuse* (trad. Jean Doignon), Desclée de Brouwer, 1986, p.171-175. La « Bibliothèque augustinienne » utilise pour les textes qui nous concernent le texte de l'édition bénédictine.

Nous avons aussi utilisé les textes de la Patrologie latine de Migne sur le site suivant :

<http://pld.chadwyck.com/>

Saint Augustin, Les Confessions (trad. J. Trabucco), Paris, GF Flammarion, 1964.

Cicéron

Academica (trad. H. Rackham), Loeb classical library, Cambridge, Harvard U. Press, 1951. anglaise

Traduction française partielle dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962.

Possidius

Vie d'Augustin (trad. J.-P. Mazières, dans *3 vies par trois témoins*), Paris, Les Pères de la foi, Migne, 1994.

Sextus Empiricus

Les sceptiques grecs (textes choisis, trad. J. P. Dumont), Paris, PUF, 1989.

Virgile

L'Énéide (trad. M. Rat.), Paris, Garnier Flammarion, 1965.

Études

- ALFARIC, P., *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, Nourry, 1918.
- BAILHACHE, P., « Note sur l'argumentation des *Soliloques* de saint Augustin sur l'immortalité de l'âme », *Augustinus* 39 (1994), 61-74.
- BALTHASAR, N.J.J., « La vie intérieure de saint Augustin à Cassiciacum », *Giornale di metafisica* 9 (1954), 407-430.
- BÉNATOUÏL, T. (éd.), *Le scepticisme*, Paris, GF Flammarion (coll. Corpus), 1997.
- BEZANÇON, J.-N., « Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin », *Recherches augustiniennes* 3 (1965), 133-160.
- BOCHET, I., « Herméneutique, apologétique et philosophie. Recherches sur Augustin », *Revue des Études Augustiniennes (RÉA)* 48 (2002), 321-329.
- BOYER, C., *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Beauchesne et fils, 1940.
- BROWN, P., *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 2001.
- CASATI, G., « Note sull'ambiente e la persona di Cassiciago », *Augustinianum* 7 (1967), 502-513.
- COOPER, J. C., « Why did Augustine write books XI-XIII of the *Confessions*? », *Augustinian studies* 2 (1971), 36-46.
- COUINSSIN, P., « Le Stoïcisme et la Nouvelle Académie », *Revue d'histoire de la philosophie*, 3 (1929), 241-276.
- COURCELLE, P., « Les premières *Confessions* de saint Augustin », *Revue des études latines* 22 (1945), 155-174.
- « Litiges sur la lecture des *Libri platoniorum* par saint Augustin », *Augustiniana* 4 (1954), 225-239.

Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris, Études augustiniennes, 1950.

- CURLEY, A., *Augustine's Critique of Skepticism. A study of Contra Academicos*, New York, Peter Lang, 1996.
- DEWART, J. M., « La autobiografia de Casiciaco », *Augustinus* 31 (1986), 41-78.
- DIGGS, B.J., « St. Augustine Against the Academicians », *Traditio* 7 (1949), 73-93.
- DOIGNON, J. « Du bonheur humain à la béatitude divine. Un conte cicéronien dans la bouche d'un disciple d'Augustin », *Augustinus* 39 (1994), 131-137.
- DULAHEY, M., « À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances face au millénarisme? », *REÁ* 46 (2000), 31-60.
- FOLEY, M.P., « Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues », *REÁ* 45 (1999), 51-77.
- FOLLINET, G., « La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400 », *REÁ* 2 (1956), 371-390.
- FONTAINE, J., *La littérature latine chrétienne*, Paris, PUF, 1970.
- FORTIN, E. « Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme », dans *Augustinus magister* (Paris 1954), tome 3, 371-380.
- GAUVREAU, J., « Les retraites fermées en liaison avec l'inquiétude de nos âmes », *L'oeuvre des tracts* v.129, Montréal, 1930.
- GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943.
- GRONDIN, J., *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004.
- GUZZO, A., *Agostino: dal 'Contra Academicos' al 'De vera religione'*, Firenze, Vallecchi, 1925.

HAGENDAHL, H., *Augustine and the latin classics*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1967.

HEIL, J., « Augustine's attack on skepticism: the *Contra Academicos* », *Harvard theological review* 65 (1972), 99-116.

HENRY, H., *St. Augustine on Personality*, New York, The Macmillan Company, 1960.

HOLTE, R., *Béatitude et sagesse*, Paris, Études augustiniennes, 1962.

HOUSE, D. K., « *Contra Academicos*, de San Agustín », *Augustinus* 26 (1981), 95-101.

JOLIVET, R., « San Agustín y la preexistencia platónica de las almas », *Augustinus* 1 (1956), 49-51.

LAVIGNE, J., *L'inquiétude humaine*, Paris, Aubier, 1953.

LAWLESS, G. P., *Augustine of Hippo and his monastic rule*, Oxford, Clarendon, 1987.

« Interior peace in the *Confessions* of St. Augustine », *RÉA*, 26 (1980), 45-61.

LÉVY, C., *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992.

LONG, A.A. & D.N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques. III Les Académiciens. La renaissance du pyrrhonisme*. (trad. Brunschwig et Pellegrin), Paris, GF Flammarion, 2001.

LYOTARD, J.-F., *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilée, 1998.

MADEC, G., « L'historicité des dialogues de Cassiciacum », *RÉA* 32 (1986), 207-231.

« Pour l'interprétation de *Contra Academicos* II, ii, 5 », *RÉA* 17 (1971), 322-328.

- MARROU, H.-I., *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 1955.
- Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1938.
- MOSHER, D., « The Argument of St. Augustine's *Contra Academicos* », *Augustinian studies* 12 (1981), 89-113.
- MOURANT, J., « Augustine and the Academics », *Recherches Augustiniennes* 4 (1966), 67-96.
- « The emergence of a Christian philosophy in the Dialogues of Augustine », *Augustinian studies* 1 (1970), 70-88.
- NÉDONCELLE, M., « L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme », *Recherches augustiniennes* 2 (1962), 17-32.
- NEIMAN, A.M., « The arguments of Augustine's *Contra Academicos* », *The Modern Schoolman* 59 (1982), 255-279.
- O'CONNELL, R.J., « Augustine's Rejection of the Fall of the Soul », *Augustinian studies* 4 (1973), 1-32.
- « Ennead VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine », *REÁ* 9 (1963), 1-39.
- « Faith, Reason and Ascent to Vision in Saint Augustine », *Augustinian studies* 21 (1990), 83-126.
- « Peter Brown on the Soul's Fall », *Augustinian studies* 24 (1993), 103-131.
- « Pre-existence in Augustine's Seventh Letter », *REÁ* 15 (1969), 67-73.
- « Pre-existence in the Early Augustine », *REÁ* 26 (1980), 176-188.
- St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386-391*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

« The *De Genesi contra Manicheos* and the origin of the soul », *RÉA* 39 (1993), 129-141.

« The Visage of Philosophy at Cassiciacum », *Augustinian studies* 25 (1994), 65-76.

« Where the difference still lies », *Augustinian studies* 21 (1990), 139-152.

O'DALY, G.J.P., « Did Augustine ever believe in the soul's preexistence? », *Augustinian studies* 5 (1974), 227-235.

O'MEARA, J.J., « Against the Academicus », *Ancient Christian Writers* 12 (1950).

« The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine », *Vigiliae Christianae* 5 (1951), 150-178.

« Plotinus and Augustine. Exegesis of *Contra Academicos* II, 5 », *Revue internationale de philosophie* 24 (1970), 321-337.

The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion, London/New York/Toronto, Logmans, Green & Co., 1954.

OTAOLA, P., « El retorno del alma en el *De Musica* de San Agustín », *Augustinus* 37 (1992), 169-181.

PERLER, O., « Recherches sur les dialogues et le site de Cassiciacum », *Augustinus* 13 (1968), 345-352.

PINCHERLE, A., « *Et inquietum est cor nostrum*. Appunti per una lezione agostiniana », *Augustinus* 13 (1968), 353-368.

« Les sources platoniciennes de l'augustinisme » dans *Augustinus Magister* (Paris 1954), tome 3, 71-93.

PUECH, H.-Ch., *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, publications du Musée Guimet, 1949.

ROCKLAGE, M.N., *Analysis of the Imagery in the Confessions of St. Augustine* (thèse), St. Louis University, 1965.

RUCH, M., *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstruction*, Paris, Belles Lettres, 1958.

SMALBRUGGE, M.A., « L'argumentation probabiliste d'Augustin dans le *Contra Academicos* », *RÉA* 32 (1986), 41-55.

TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, Études augustiniennes, 1958.

VAN FLETEREN, F. E., « A reply to R. J. O'Connell », *Augustinian studies* 21 (1990), 127-137.

« Augustine's *De vera religione*. A New Approach », *Augustinianum* 16 (1976), 475-497.

« Authority and Reason. Faith and Understanding in the Thought of Saint Augustine », *Augustinian studies* 4 (1973), 33-71.