

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	34 (1987)
Heft:	3
Artikel:	Saint Augustin et sa culture philosophique face au problème du bonheur
Autor:	Doignon, Jean
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760951

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JEAN DOIGNON

Saint Augustin et sa culture philosophique face au problème du bonheur*

C'est une curieuse histoire¹ que celle du sort réservé par Augustin, au fil des ans, à deux vers de Térence détachés d'une scène de l'*Andrienne*, où un rival en amour du héros principal se lamente sur son sort et où un confident lui donne ce conseil: *Quoniam non potest id fieri quod uis, id uelis quod possis*² (« Puisque ce que tu veux ne peut se faire, tu dois vouloir ce que tu peux »). Ce conseil, déclare Augustin à ses disciples réunis à Cassiciacum durant l'automne 386, ne peut que rendre quelqu'un heureux, car rien n'arrive qu'il n'ait voulu, puisque « ce qu'il voit ne pouvoir lui advenir, il ne saurait le vouloir », écrit-il dans le *De beata uita* en guise de paraphrase du vers de l'*Andrienne*.³

Dans la dernière partie de sa vie, Augustin n'a plus la même sympathie qu'autrefois pour les deux vers de l'*Andrienne*. Il s'étonne, au livre 14 de la *Cité de Dieu*, qu'on en ait fait une devise de l'homme heureux: « Quelle prétention de dire que l'on vit comme on veut en s'imposant de ne pas vouloir ce qu'on ne peut pas et de vouloir seulement ce qu'on peut, selon ce que dit Térence: *Puisque ce qu'on voit ne*

* Cet article fut une contribution au cycle de conférences pour le XVI^e centenaire de la conversion de saint Augustin, présentée à l'Université de Fribourg (Suisse) le 4 février 1987.

¹ Elle n'a pas fait l'objet de remarques de la part d'H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 20, Göteborg 1967, 379.

² Ter. *Andr.* 305–306.

³ Aug. *b. uit.* 4, 25: *Etenim et illa eiusdem comici sententia non minus uera est: «Quoniam non potest id fieri quod uis,/Id uelis quod possis».* *Quomodo erit miser cui nihil accidit praeter uoluntatem? Quia quod sibi uidet non posse prouenire non potest uelle.*

pouvoir advenir on ne saurait le vouloir »!⁴ Revenant à la charge au livre 13 du *De Trinitate*, Augustin est encore plus cinglant pour la maxime de l'*Andrienne* : « Parole judicieuse, personne ne le nie, mais conseil donné à un malheureux pour l'empêcher d'être plus malheureux ». Voilà, conclut-il, tout le bonheur dérisoire, s'il n'était pitoyable, de mortels orgueilleux.⁵

Pourquoi ce ton sévère ? Parce qu'Augustin a pris ses distances vis-à-vis du programme moral à base de mesure qui forme, chez maints *sapientes ueteres*,⁶ l'axe de leur réflexion sur le bonheur.

Dans l'« ivresse » de la découverte de la philosophie⁷, le jeune Augustin, pétri de directives recueillies en particulier dans l'*Hortensius* de Cicéron⁸, ne peut concevoir le bonheur sans *modus*⁹. Directeur de conscience à Cassiciacum de son ami Romanianus, encore malmené et exalté à la fois par les coups de la fortune¹⁰, et du fils de Romanianus, Licentius, livré aux sortilèges de la poésie¹¹, il les exhorte à se « convertir » à l'*otium philosophandi*¹² : « Qu'est-ce que se convertir sinon rompre avec la démesure des vices et s'élever en soi-même par la vertu et la tempérance » (*De ordine* 1,8,23).¹³ Vivant ainsi par ce qu'il y a de

⁴ Aug. *ciu.* 14, 25 : *Quo modo ergo uiuit ut uult, qui non uiuit quamdiu uult ? (...).* Verum ecce uiuat ut uult, quoniam sibi extorsit sibi imperauit non uelle quod non potest atque hoc uelle quod potest, sicut ait Terentius : « *Quoniam non potest id fieri quod uis/Id uelis quod possis* » : num ideo beatus est, quia patienter miser est ?

⁵ Aug. *trin.* 13, 7, 10 : *Ideo igitur id uult quod potest, quoniam quod uult non potest. Haec est tota, utrum ridenda an potius miseranda superborum beatitudo mortalium gloriantium se uiuere ut uolunt qui uolentes patienter ferunt quae accidere sibi nolunt. Hoc est enim, aiunt, quod sapienter dixit Terentius : « *Quoniam non potest id fieri quod uis/Id uelis quod possis* ».* Commodo hoc dictum esse quis negat ? Sed consilium est datum misero ne esset miserior.

⁶ Formule d'Aug. *ord.* 2, 11, 31.

⁷ Cf. Aug. *c. acad.* 2, 2, 5 : *Cum ecce tibi libri (Platonicorum) quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res arabicas ubi exhalarunt in nos, (...) etiam mihi ipsi de meipso incredibile incendium concitarunt (...).* Itaque titubans, properans, haesitans ad ripio apostolum Paulum.

⁸ Cf. Aug. *conf.* 8, 7, 17 : *Ab undeuicensimo anno aetatis meae, lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae et differebam, contempta felicitate terrena ad eam inuestigandam uacare, cuius non inuentio, sed uel sola inquisitio iam praeponenda erat etiam inuentis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis uoluptatibus.*

⁹ Cf. b. *uit.* 4, 33 : *Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est.*

¹⁰ Comme il ressort de la préface du livre 1 du *Contra Academicos* : cf. J. DOIGNON, *La fortuna y el hombre afortunado, Dos temas parenéticos del prologo del libro I « Contra Academicos », Augustinus* 31, 1985, 79–85.

¹¹ Augustin est sévère pour les débordements poétiques de son élève : cf. *ord.* 1, 3, 8.

¹² L'expression se trouve dans Aug. *c. acad.* 2, 2, 4.

¹³ Aug. *ord.* 1, 8, 23 : *Aut quid est aliud conuerti nisi ab immoderatione uitiorum uitrtute ac temperantia in sese adtolli ?*

meilleur en l'homme, la raison, ajoute-t-il dans le *Contra Academicos*¹⁴, on ne se contentera pas de vivre, on vivra heureux¹⁵. L'objectif est celui-là même que Cicéron traçait à l'aspirant à la vie heureuse dans les *Tusculanes*: « C'est à l'élément le meilleur dans l'homme que se rattache nécessairement ce bien suprême que vous cherchez. Or qu'y a-t-il de meilleur dans l'homme qu'une pensée pénétrante et droite ? C'est donc du bien qu'elle représente que nous devons jouir, si nous voulons être heureux. Or le bien de la pensée est la vertu ; c'est donc en elle qu'est contenue la vie heureuse »¹⁶.

Dans le sillage des *Tusculanes*, auxquels le jeune maître de Cassiciacum ne cache pas ses emprunts¹⁷, le traité de la *Vie heureuse* dessine le portrait du sage, homme de pensée, et aussi homme heureux¹⁸ : « Chez le sage, l'esprit, qui est le siège de la vie heureuse, est parfait en lui-même (...) et pourtant, on prendra ce qui est nécessaire au corps, si cela se présente ; et si cela ne se présente pas, on ne sera pas abattu par la privation de ces satisfactions. Tout sage en effet est courageux et l'homme courageux ne redoute rien. Le sage ne redoute donc ni la mort corporelle ni les douleurs, contre lesquelles, qu'il s'agisse de les éviter ou de les différer, sont nécessaires les ressources dont il peut arriver qu'il soit privé. Toutefois, il ne laisse pas d'en faire un bon usage, si, de leur côté, elles ne font pas défaut ».¹⁹

¹⁴ C. Acad. 1, 2, 5: *Augustinus: Quid censes, inquam, esse aliud beate uiuere nisi secundum id quod in homine optimum est uiuere ? - Trygetius: Temere, inquit, uerba non fundam; nam id ipsum optimum quid sit definiendum mihi abs te puto. - Augustinus: Quis, inquam, dubitauerit nihil aliud esse hominis optimum quam eam partem animi cui dominanti obtemperare conuenit cetera quaeque in homine sunt ? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest.*

¹⁵ Selon la formule de ord. 1, 8, 24: *Alios uiros.... quibus non uiuere, sed beate uiuere satis est.* Une antithèse parallèle inspirée de Posidonius se trouve chez Senèque, epist. 90, 1 (*Quis dubitare, mi Lucili, potest quin deorum immortalium munus sit quod uiuimus, philosophiae quod bene uiuimus?*) et une autre de même style recueillie chez Varron se lit dans Aug. ciu. 19, 3, 1 (*Non omnis uita, sed sapiens uita uirtus est*).

¹⁶ Cic. Tusc. 5, 23, 67: *Etenim quae pars optima est in homine, in ea situm esse necesse est illud quod quaris optimum. Quid est autem in homine sagaci ac bona mente melius ? Eius bono fruendum est igitur, si beati esse uolumus ; bonum autem mentis est uirtus ; ergo hac beatam uitam contineri necesse est.*

¹⁷ Ainsi le *De beata uita* en 2, 8 fait référence à *Tusc. 3, 8, 18*, sous le titre de *ueteres*, pour l'étymologie de *nequitia* et en 4, 31 à *Tusc. 3, 8, 16*, texte typique de l'« usage courant », pour justifier le sens restreint de *frugalitas*.

¹⁸ Cf. Aug. b. uit. 2, 14: *At nemo sapiens nisi beatus.* Equation classique: cf. Cic. Tusc. 5, 10, 30; 5, 15, 43 et passim.

¹⁹ B. uit. 4, 25: *Non enim eis eget ipse animus in quo posita est beata uita. Ipse enim perfectus est ; (...) et quod uidetur corpori necessarium sumet, si adfuerit ; si non adfuerit, non eum istarum*

Sur la conduite du sage, l'auteur des *Tusculanes* et de l'*Hortensius* ne tenait pas un autre langage : affranchi des passions, surtout du chagrin et de la crainte, il est toujours heureux (*Tusculanes*)²⁰; il ne prend des biens extérieurs que ceux qui lui sont utiles et dans le temps où ils se présentent²¹, pour s'adonner à la contemplation, voie ouverte vers le ciel (*Hortensius*)²².

L'emprise de la problématique cicéronienne de la contemplation, source de bonheur, est tellement forte sur le cercle des néophytes de Cassiciacum²³ qu'un des participants, imbu des thèses académiciennes, n'hésite pas à affirmer, en se référant à l'*Hortensius* (frg 107 Grilli)²⁴, que le sage peut se contenter, pour être heureux, de la simple «quête de la vérité»²⁵. Augustin d'abord laisse à son disciple le bénéfice de cette opinion : voilà, pense-t-il sans doute en lui-même, une application de la maxime : «Tu dois vouloir ce que tu peux». Mais ensuite on le voit se

rerum franget inopia. Omnis namque sapiens fortis est, nullus autem fortis aliquid metuit; non igitur metuit sapiens aut mortem corporis aut dolores, quibus pellendis uel uitandis uel differendis sunt necessaria illa, quorum ei potest contingere inopia. Sed tamen non desinit eis bene uti, si ipsa non desunt.

²⁰ Cic. *Tusc.* 5, 15, 43: *Atque (...) his tu tam grauibus concitationibus tamque ipsis inter se dissentientibus atque distractis quem uacuum, solutum, liberum uideris, hunc dubitabis beatum dicere? Atqui sapiens semper ita adfectus est; semper igitur sapiens beatus est.*

²¹ Telle est la leçon qu'Augustin déclare avoir tirée de l'*Hortensius*: cf. *solil.* 1, 10, 17 (= *Hort.* frg 76 Grilli): *Prorsus mibi unus Ciceronis liber facilissime persuasit nullo modo adpetendas esse diuitias, sed si prouenerint, sapientissime atque cautissime administrandas.* Commentaire de cette phrase dans J. DOIGNON, *L'enseignement de «l'Hortensius» de Cicéron sur les richesses devant la conscience d'Augustin jusqu'aux «Confessions»*, AC 51, 1982, 199–202 particulièrement.

²² Cf. Cic. *Hort.* frg 115 Grilli: (...)*sic existimandum est quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et in inuestigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque impliquerint hominum uitii et erroribus, hoc eis faciliorem ascensum et redditum in caelum fore(...).* *Quapropter, ut aliquando terminetur oratio, si aut exstingui tranquille uolumus cum in his artibus uixerimus, aut si ex hac in aliam haud paulo meliorem domum sine mora demigrare, in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est.*

²³ Comme il ressort de ce texte de *c. acad.* 1, 8, 23: *Nam hoc ipso quo quaerit, sapiens est, et quo sapiens, eo beatus; cum ab omnibus inuolucris corporis mentem quantum potest euoluit et seipsum in semetipsum colligit; cum se non permittit cupiditatibus laniandum, sed in se atque in Deum semper tranquillus intenditur, ut et hic quod beatum esse supra inter nos conuenit, ratione perfruatur.* On reconnaît ici l'empreinte du frg 115 de l'*Hortensius* cité n. 22.

²⁴ Telle est du moins l'opinion de D. OHLmann, *De S. Augustini libris in Cassiciaco scriptis*, Diss. Strassburg 1897, 36–38, opinion ratifiée par A. GRILLI, *M. Tulli Ciceronis Hortensius, Testi e documenti per lo studio dell'antichità*, Milano 1962, 147–148.

²⁵ *C. Acad.* 1, 3, 7: *Placuit enim Ciceroni nostro beatum esse qui ueritatem inuestigat, etiamsi ad eius inuentionem non ualeat peruenire (...).* *Quamobrem si et sapientem necessario beatum esse credendum est et ueritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est, quid dubitamus existimare beatam uitam etiam per se ipsa inuestigatione ueritatis posse contingere?*

reprendre²⁶ et juger sévèrement l'«enflure» (*ubertas*)²⁷ académicienne : «Les Académiciens, remarque-t-il devant ses disciples réunis pour réfléchir sur la «vie heureuse», cherchent toujours la vérité; ils veulent donc la trouver; ils veulent ainsi *avoir* la découverte de la vérité. Mais ils ne la trouvent pas; il s'ensuit qu'ils n'ont pas ce qu'ils veulent; par conséquent, en plus, il ne sont pas heureux»²⁸.

Comment expliquer cette mise en garde d'Augustin contre la quête indéfinie du but à atteindre? Par une réflexion approfondie sur l'*avoir* comme critère du bonheur et, plus précisément, sur l'*avoir* selon la mesure, celle-ci étant entendue comme une réalité positive, non plus limitative en écho à la sentence de Térence: «Puisque ce que tu veux ne peut se faire, tu dois vouloir ce que tu peux». Il en résulte que, si la mesure, étant un dosage, consiste à n'avoir rien en plus et rien en moins qu'il ne faut, elle constitue une plénitude, laquelle devient parfaite (elle est alors satiété), quand la mesure atteint son niveau le plus haut; or où celui-ci est-il atteint sinon en Dieu? (*b. uit.* 4,32–35)²⁹. Le déroulement de cette mécanique dialectique n'a rien que de très classique. Le bonheur, disait Cicéron dans les *Tusculanes*³⁰, se trouve là où rien ne manque, d'où l'on déduit, ajoutait le modèle d'Augustin, qu'il est plénitude d'un avoir³¹ et que tel est le «bien suprême», dont la possession fait le bonheur, selon une autre formule des *Tusculanes*³² qui passera sans effort dans le *De libero arbitrio* d'Augustin³³ commencé à Rome en 387–388³⁴.

²⁶ Il descend, comme il le dit (*c. acad.* 1, 6, 16), de la fonction de «juge» du débat entre ses disciples à celle de «défenseur de la sagesse».

²⁷ Métaphore de *b. uit.* 3, 15.

²⁸ *B. uit.* 3, 14: *Quaerunt illi (Academici) semper ueritatem. Volunt ergo inuenire; uolunt igitur habere inuentiōnem ueritatis. At non inueniunt; sequitur eos non habere quod uolunt; et ex eo sequitur etiam beatos non esse.*

²⁹ *Ibid.* 4, 32: *Vbi autem modus est atque temperies, nec plus est quicquam nec minus; ipsa est igitur plenitudo; ibid.* 4, 35: *Illa est igitur plena satietas animorum; ibid.* 4, 34: *Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per ueritatem uenerit, beatus est. Hoc est animis Deum habere, id est Deo perfaci.* Sur cette séquence cf. J. DOIGNON, Note complémentaire 17 de l'édition du *De beata uita*, *BA* 4/1.

³⁰ Cic. *Tusc.* 5, 13, 39: *Omne beatum est cui nihil deest.*

³¹ *Ibid.* 5, 14, 40: *An dubium est quin nihil sit habendum in eo genere, quo uita beata compleatur, si id possit amitti?*

³² *Ibid.* 5, 28, 82: *Sequatur necesse est ut, cuius in potestate summum bonum, in eiusdem uita beata sit.*

³³ Aug. *lib. arb.* 2, 9, 27: *Vellem quidem ut de summo bono ita nemo dubitaret, ut nemo dubitat, quicquid illud est, non nisi eo adepto posse fieri hominem beatum.*

³⁴ Cf. F. DE CAPITANI, *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino, Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, *Vita e Pensiero, Scienze filosofiche* 36, Milano, 1987, 21–23.

L'alignement sur l'eudémonisme cicéronien ne se fait pas cependant sans que notre auteur, dès l'époque de *Cassiciacum*, s'interroge sur la portée d'une réduction du bonheur à l'*avoir*. Le bien suprême, c'est-à-dire Dieu, rend heureux celui qui l'a³⁵, mais qu'est-ce qu'avoir Dieu? Des trois réponses qui sont données à cette question dans le traité de la *Vie heureuse*, celle qui retient tout spécialement l'attention d'Augustin émane de son fils Adéodat: avoir Dieu, c'est n'avoir pas l'esprit impur. Qu'est-ce à dire? Simplement être «chaste» ou encore être attentif à Dieu et se tenir uni à lui seul³⁶, sans complaisance pour l'appétit vain du savoir³⁷.

Augustin qui, jusqu'ici parlait, selon l'usage courant³⁸, d'avoir Dieu comme on a le bonheur, se rallie maintenant à des représentations plus existentielles: la tension du regard est l'adhésion de l'*être* à Dieu³⁹. La mutation est due à l'entrée en scène, dans l'horizon intellectuel d'Augustin, de textes de Plotin, en particulier de l'*Ennéade* sur le Beau où l'on trouve ces lignes: «Seuls obtiennent Dieu ceux qui montent vers la région supérieure et se tournent vers lui (...) jusqu'à ce qu'ayant abandonné dans cette montée tout ce qui n'était pas de Dieu, on voie seul à seul sans mélange, simple, pur celui dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'*être*, la vie, la pensée, car il est source de vie, d'intelligence, d'*être*. Si on le voit, lui, quels amours et quels désirs ressentira-t-on en voulant s'unir à lui! (...). Si l'on arrive à cette vision heureuse, on est heureux»⁴⁰. Ce sont de telles formules plotiniennes qui sont à la base du portrait du sage du *De ordine*, lequel «est avec Dieu» et

³⁵ Aug. *b. uit.* 2, 11: *Deum igitur, inquam, qui habet beatus est.*

³⁶ *Ibid.* 3, 18: *Itaque abs te quaero, tu puer, qui fortasse aliquanto sereniore ac purgatiore spiritu istam sententiam protulisti, qui tibi uideatur immundum spiritum non habere (...)* – *Is mibi uidetur, inquit, immundum spiritum non habere qui caste uiuit. – Sed castum, inquam, quem uocas? (...)* – *Ille est uere castus qui Deum adtendit et ad ipsum solum se tenet.*

³⁷ Aug. *mor. eccl.* 21, 38: *Reprimat igitur se anima ab huiusmodi uanae cognitionis cupiditate, si se castam Deo seruare dispositi.*

³⁸ Etudié par W. HANSE, «*Gott haben*» in der Antike und im frühesten Christentum, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 27, Berlin, 1939, 112–115.

³⁹ L'évolution est sensible à l'intérieur d'un même développement du *De ordine*, 2, 2, 7: où l'on lit d'abord: *Sapienti ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est Deum ipsum fixe immobiliterque intuenti (...)* et ensuite: *Ille semper Deo infixus est siue tacitus siue cum hominibus loquens.*

⁴⁰ Plot. *ENN.* 1, 6, 7:
... τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι (...) ἔως ἂν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτῷ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἀπλοῦν, καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται, καὶ πρὸς αὐτὸν βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῇ καὶ νοεῖ· ζωῆς γὰρ αἴτιον καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι. Τοῦτο οὖν εἴ τις ἴδοι, ποίους ἂν ἵσχοι ἔρωτας, ποίους δὲ

«en jouit comme de l'être qui demeure toujours, dont on n'a pas à attendre qu'il soit ni à craindre qu'il ne manque d'être, mais qui, par le fait même qu'il est vraiment, est toujours présent»⁴¹.

Que Dieu soit l'Etre et que celui qui l'a comme être soit heureux, comme il est dit dans le *De libero arbitrio*⁴², l'Ecriture, dont les enseignements ne répugnent pas aux «raisonnements des Platoniciens» (ainsi qu'Augustin l'affirme depuis le temps où il les a découverts⁴³), l'atteste elle aussi. Augustin à Cassiciacum rappelle à ses disciples ce mot de l'Evangile : «*Je suis la vérité*» (*Jean 14,10*) en l'attribuant à la Sagesse de Dieu, «procession», comme le montre Paul (*I Cor. 1,24*), de la «mesure suprême», par laquelle on vient à la vérité pour être heureux⁴⁴. La voie à suivre est celle des vertus, tout particulièrement des vertus théologales comme le montre cette page des *Soliloquia*, écrite par Augustin avant son baptême : «Le regard de l'âme est la raison, mais, parce qu'il n'est pas dit que, quand on regarde, on voie toujours, le regard droit et parfait, c'est-à-dire celui que suit la vision, est appelé vertu, car la vertu est la raison droite et parfaite. Mais la raison ne peut tourner vers la lumière des yeux déjà guéris pourtant, si ces trois choses ne demeurent : la foi qui lui fait croire que le sujet vers lequel il doit tourner son regard est de nature à le rendre heureux par sa vue, l'espérance, par laquelle, la raison, quand elle aura regardé, comme il faut, présume qu'elle aura la vision, la charité, par laquelle elle désire voir et jouir. La suite du regard, c'est déjà la vision même de Dieu, qui est la fin du regard, non que celui-ci ne soit plus, mais il n'a plus d'objet où se fixer. Et la vertu vraiment parfaite, c'est la raison parvenant à sa fin avec, à sa suite, la vie heureuse»⁴⁵.

πόθους, βουλόμενος αὐτῷ συγκερασθῆναι. (...) Ὁ μὲν τυχὸν μακάριος ὅψιν μακαρίαν τεθεαμένος.

⁴¹ Aug. *ord. 2, 2, 6*: *Ille igitur sapiens amplectitur Deum eoque perfruitur qui semper manet nec exspectatur ut sic nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo uere est semper est praesens.*

⁴² Aug. *lib. arb. 3, 7, 21*: cf. infra n. 46.

⁴³ Aug. *c. acad. 3, 20, 43*: *Quod autem subtilissima ratione persequendum est (...), apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.*

⁴⁴ B. *uit. 4, 34*: *Accepimus autem etiam auctoritate diuinae Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam (...). Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? Etiam hoc enim dictum est: «Ego sum ueritas». Veritas autem ut sit fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta conuertit (...). Quisquis igitur ad summum modum per ueritatem uenerit beatus est.*

⁴⁵ Aug. *soli. 1, 6, 13*: *Aspectus animae ratio est. Sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit uideat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem uisio sequitur uirtus uocatur; est enim uirtus uel*

Par le regard de la raison, notre être se fixe sur l'être dans un mouvement volontaire : « Si tu veux fuir le malheur, lit-on au livre 3 du *De libero arbitrio*⁴⁶, aime en toi ce vouloir être même, car si tu veux être de plus en plus, tu t'approcheras de celui qui est suprêmement ». Vouloir être est-ce vouloir à sa guise ? L'assimilation des deux formes de vouloir répandue par un certain eudémonisme pseudo-philosophique a été dénoncée par l'*Hortensius* dans une page dont Augustin a fait depuis longtemps son profit et le fera encore longtemps⁴⁷. L'adage « Nous voulons tous être heureux », tiré du protreptique cicéronien, jalonne en effet l'œuvre entière d'Augustin depuis le *Contra Academicos*⁴⁸ jusqu'aux traités anti-pélagiens⁴⁹. Il soulève en particulier le problème de savoir si la volonté d'être heureux n'exprime qu'une nécessité générale⁵⁰ ou si elle traduit un choix qui a valeur morale.⁵¹ Ce choix, une page du traité du *Libre arbitre* l'expose dans toute son ampleur. Augustin a posé à son disciple la question banale : « A ton sens, y a-t-il un seul homme qui, d'aucune façon, ne veuille ni ne souhaite le bonheur ? » et, comme le disciple lui a répondu : « Qui doute que tout homme le veuille ? », le

recta uel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamuis iam sanos oculos conuertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant : fides qua credatur ita se rem habere, ad quam conuertendus aspectus est, ut uisa faciat beatum ; spes qua cum bene aspicerit, se uisurum esse praesumat ; caritas qua uidere perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa uisio Dei, qui est finis aspectus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat. Et haec est uere perfecta uirtus, ratio perueniens ad finem suum quam beata uita consequitur.

⁴⁶ Aug. lib. arb. 3, 7, 21 : *Si uis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum quia esse uis. Si enim magis magisque esse uolueris, ei quod summe est propinquabis.* Sur les degrés du « vouloir être » cf. E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin des premiers Dialogues aux Confessions*, Bochumer Stud. z. Phil. 4, Amsterdam 1984, 50.

⁴⁷ La citation du fragment 59 a Grilli de l'*Hortensius* est un moment capital de l'argumentation du *De beata uita* 2, 10 : *Nam in Hortensio quem de laude ac defensione philosophiae librum fecit : Ecce autem, ait, non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui uiuant ut ipsi uelint. Falsum id quidem ; uelle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod uelis quam adipisci uelle quod non oporteat. Plus enim mali prauitas uoluntatis adfert quam fortuna cuiquam boni.* Texte mis en situation dans les notes 32–34 de notre édition du *De beata uita*, BA 4/1.

⁴⁸ Cf. Aug. c. acad. 1, 2, 5 : *Beati certe, inquit Trygetius, esse uolumus.*

⁴⁹ Cf. Aug. c. Iul. op. imp. 6, 26 : *Beati quippe omnes esse uolumus, quod ipsi quoque philosophi huius saeculi et Academicci de rebus omnibus dubitantes, teste patrono suo Tullio, coacti sunt confiteri.* Antérieurement, l'adage avait été cité dans mor. eccl. 1, 3, 4; epist. 130, 5, 10; trin. 13, 5, 8.

⁵⁰ Sur cette question cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 286.

⁵¹ La même question alimentera la polémique d'Augustin contre Julien d'Eclane, c. Iul. op. imp. 6, 12.

maître continue : « Voici surgir je ne sais comment une objection qui, si nous ne la dissipons pas soigneusement, risque d'ébranler notre argumentation antérieure si élaborée et si ferme (...): comment l'homme obtient-il volontairement le bonheur, alors que tant d'hommes sont malheureux et que tous veulent être heureux? Cela provient-il du fait qu'une chose est de vouloir bien ou mal et autre chose est de fonder son mérite sur une volonté bonne ou mauvaise? En effet, ceux qui sont heureux, qui doivent être aussi bons, ne sont pas heureux, parce qu'ils ont voulu vivre heureux (cela les méchants le veulent aussi), mais parce qu'ils ont voulu vivre dans la droiture, ce que ne veulent pas les méchants. Rien d'étonnant par conséquent que les hommes malheureux n'obtiennent pas ce qu'ils veulent, c'est-à-dire le bonheur: ils ne veulent pas l'essentiel que le bonheur accompagne et sans quoi nul n'en est digne et nul ne l'atteint, à savoir vivre dans la droiture »⁵².

La notion de volonté droite est on ne peut plus dire classique : elle s'inscrit dans la ligne de la κατόρθωσις stoïcienne⁵³, dont il est question dans Cicéron, *De finibus* 3,14,45, et se traduit par la recherche de la voie droite, qui mène au bonheur, comme le dit ce texte du *De libero arbitrio* : « Dans la mesure où l'on ne suit pas le chemin de la vie qui mène au bonheur, alors qu'on reconnaît et qu'on professe ne vouloir parvenir qu'au bonheur, dans la même mesure on se trompe. Se tromper, en effet, c'est suivre une voie qui ne conduit pas à ce que nous voulons atteindre. Et plus on se trompe dans la voie de la vie, moins on est sage, car on s'éloigne d'autant plus de la vérité, dans laquelle on voit et on détient le bien suprême. Or c'est l'obtention et la possession du bien suprême qui rend chacun heureux, ce que nous voulons tous sans conteste »⁵⁴.

⁵² Aug. *lib. arb.* 1, 14, 30 : *Augustinus* : *Sed censesne quemquam hominum non omnibus modis uelle atque optare uitam beatam?* – *Euodius* : *Quis dubitat omnem hominem uelle?* – *Augustinus* : (...) *Nunc uero existit nescio qua repugnantia et, nisi diligenter dispiciamus, perturbare nititur superiorem tam euigilatam firmamque rationem.* (...) *Quomodo uoluntate beatam uitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint et beati esse omnes uelint?* *An eo euenit, quod aliud est uelle bene aut male, aliud mereri aliquid per bonam uel malam uoluntatem?* *Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati quia beate uiuere uoluerunt (nam hoc uolunt etiam mali), sed quia recte, quod mali nolunt.* *Quamobrem nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscuntur quod uolunt, id est beatam uitam.* *Illud enim, cui comes est et sine quo ea nemo dignus est nemoque adsequitur, recte scilicet uiuere, non itidem uolunt.*

⁵³ Cf. R. J. O'CONNELL, « *De libero arbitrio* » I : *Stoicism revisited*, *Aug. Stud.* 1, 1970, 60.

⁵⁴ Aug. *lib. arb.* 2, 9, 26 : *In quantum autem quisque non eam tenet uitae uiam quae dicit ad beatitudinem, cum se fateatur et profiteatur nolle nisi ad beatitudinem peruenire, in tantum errat. Error est enim cum sequitur aliquid quod non ad id dicit quo uolumus peruenire. Et quanto magis*

Le choix volontaire de la « voie de la vérité certaine et inébranlable » est présenté par la *Lettre 118 à Dioscore*⁵⁵ comme un choix philosophique qui s'ordonne autour de trois pôles (*finis*), les trois biens suprêmes, le corps, l'âme, Dieu, entre lesquels Augustin, conformément à la tradition scolaire, partage l'échiquier de l'eudémonisme, le premier étant représenté par les Epicuriens, le second par les Stoïciens, le troisième par les Platoniciens. Des trois voies, la meilleure est celle des Platoniciens, qui ont enseigné que le souverain bien consiste à jouir de Dieu⁵⁶. Mais suivons l'argumentation de ce développement de la Lettre à Dioscore : « Si l'on s'est rendu compte que ni le souverain bien ni quelque partie du souverain bien ne sont absolument pas dans le corps, il en restera deux, l'âme et Dieu, dans lesquels se trouvera le souverain bien, s'il n'est pas dans les deux. Si l'on va plus loin et qu'on se rende compte que c'est la même chose, qu'il s'agisse de l'âme et du corps, qu'est-ce qui se présentera encore d'autre que Dieu pour être celui en qui soit établi le souverain bien de l'homme ? Non qu'il n'y ait pas d'autres biens, mais parce qu'on appelle le souverain bien celui auquel tout se rapporte. Car on est heureux en jouissant du bien en vue duquel on veut avoir les autres, étant donné que celui-là on ne l'aime plus pour autre chose, mais pour lui-même. Et alors on l'appelle fin, parce qu'on ne trouve plus rien où il se projette, où il se réfère... C'est là qu'il y a pour le désir un repos, pour la jouissance, la paix, pour *la volonté la meilleure la joie la plus tranquille* »⁵⁷.

in via uitae quis errat, tanto minus sapit ; tanto enim magis longe est a ueritate, in qua cernitur et tenetur summum bonum. Summo autem bono adsecuto et adepto, beatus quisque fit, quod omnes sine controversia uolumus.

⁵⁵ Cf. Aug. epist. 118, 3, 13 : *Qui enim quaerit quomodo ad beatam uitam perueniat, nihil aliud profecto quaerit nisi ubi sit finis boni, hoc est ubi constitutum sit. non prava opinione atque temeraria, sed certa atque inconcussa ueritate, summum hominis bonum.*

⁵⁶ Pour une vue d'ensemble des caractères du platonisme à la lumière de la *Lettre 118* cf. P. HADOT, *La présentation du platonisme par Augustin*, in : *Kerygma und Logos = Festschrift für C. Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1979, 275–277.

⁵⁷ Aug. epist. 118, 3, 13 : *Quod si didiceris neque summum bonum nec aliquam partem summi boni omnino esse in corpore, duo restabunt, animus et Deus, quorum uel in uno uel in ambobus sit. Si autem adieceris et didiceris hoc idem de animo quod de corpore, quid aliud iam nisi Deus occurret, in quo summum hominis bonum constitutum sit, non quo alia bona non sint, sed summum id dicitur quo cuncta referuntur. Eo enim fruendo quisque beatus est, propter quod cetera uult habere, cum illud iam non propter aliud sed propter seipsum diligatur. Et ideo finis ibi dicitur, quia iam quo excurrat et quo referatur non inuenitur. Ibi requies adpetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optimae uoluntatis.*

Sommet où nous élève le platonisme, la jouissance de Dieu est plus que la récompense d'un acte méritoire, pour reprendre la distinction classique de l'*honestas* et du *praemium*⁵⁸. La *fruitio*, comme il est dit dans le texte du *De libero arbitrio* 1,14,30 déjà cité, «accompagne» l'acte de la «volonté droite» jusqu'à faire corps avec lui⁵⁹. C'est ce qui ressort de la célèbre distinction entre l'usage et la jouissance, selon laquelle «jouir, c'est s'attacher à une chose par amour pour elle, alors qu'user, c'est ramener l'objet dont on fait usage à l'obtention de l'objet qu'on aime»⁶⁰ ou encore: «User d'une chose, c'est la mettre à la disposition de la volonté; en jouir, c'est en user *avec* la joie, non plus de l'espérance, mais de la réalité. Ainsi, chaque fois qu'on a une jouissance, on a un usage; on met quelque chose à la disposition de sa volonté avec pour fin la délectation»⁶¹. Le cadre général de cette *synkrisis* est certes d'origine latine (on a pu en trouver des repères chez Cicéron⁶² et surtout chez Varron⁶³), mais le caractère spécifique de la *fruitio*, cette jouissance d'un être pour l'être même qu'il est, est, au témoignage d'Augustin lui-même, d'essence platonicienne et s'applique proprement à Dieu:

«Le bien qui béatifie, lit-on dans la *Cité de Dieu*, les uns le font dépendre, chez l'homme, du corps, les autres de l'âme, ou encore de l'un et de l'autre (...). Que ce soit de l'âme, du corps ou des deux que dépende le bien qu'ils ont cherché, ils ont considéré qu'il ne fallait l'attendre que de l'homme (...). Qu'ils cèdent donc tous le pas à ces philosophes qui n'ont pas cru que fût heureux l'homme qui jouit de son corps ou qui jouit

⁵⁸ Cf. Cic. *fin.* 4, 21, 59.

⁵⁹ Le thème est repris à Cicéron, *Tusc.* 5, 28, 80 et sans doute fragment 104 Grilli de l'*Hortensius*: cf. J. DOIGNON, *Un éclairage nouveau du fragment 104 de l'«Hortensius» de Cicéron*, *Hermes* 111, 1983, 458–464.

⁶⁰ Aug. *doctr. christ.* 1, 4, 4: *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Vti autem, quod in usum uenerit ad id quod amas obtainendum referre.*

⁶¹ Aug. *trin.* 10, 11, 17: *Vti enim est adsumere aliquid in facultatem uoluntatis; frui est autem uti cum gaudio non adhuc spei, sed iam rei. Proinde omnis qui fruitur, utitur; adsumit enim aliquid in facultatem uoluntatis cum fine delectationis.* On trouve un schéma parallèle chez Varron ap. Aug. *ciu.* 19, 3: (*virtus*) *simul etiam se ipsam omnibusque simul et se ipsa utitur eo fine ut omnibus delectetur atque perfruatur*, comme l'a fait observer G. PFLIGERSDORFFER, *Zu den Grundlagen des augustinischen Begriffspaaren «uti-frui»*, *WS* 84, 1971, 205–207.

⁶² O. O'DONOVAN, «*Usus*» and «*Fruitio*» in Augustine's «*De doctrina christiana*», *JThS* 33, 1982, 367 rappelle qu'Augustin, dans *diuers. quaest.* 30, relève la même différence entre «jouir» et «utiliser» qu'entre «honnête» et «utile», cette dernière paire étant cicéronienne: cf. *inu.* 2, 55, 166 cité dans *diuers. quaest.* 31,2.

⁶³ Cf. R. LORENZ, *Die Herkunft des augustinischen «Frui Deo»*, *ZKG* 64, 1952/1953, 34–42.

de son âme, mais celui qui jouit de Dieu, non pas comme on jouit du corps ou comme l'esprit jouit de lui-même ou comme un ami jouit de son ami, mais comme l'œil jouit de la lumière, pour autant qu'on doive établir une comparaison entre ces réalités-ci et les premières. Je m'expliquerai ailleurs sur ce point en un autre endroit, dans la mesure de mes forces, si Dieu veut bien m'y aider. Il suffit de rappeler ici que Platon a donné, pour définition de la fin du bien, le fait de vivre selon la vertu, ce qui ne peut arriver qu'à celui qui a la connaissance de Dieu et sa ressemblance et qu'il n'y a pas d'autre raison d'être heureux; voilà pourquoi il n'hésite pas à dire qu'aimer Dieu, dont la nature est incorporelle, c'est philosopher. D'où l'on conclut du moins que l'homme attaché à la sagesse (c'est cela le philosophe) sera heureux, quand il commence à jouir de Dieu. Bien qu'on ne soit pas nécessairement heureux, parce qu'on jouit de ce qu'on aime (beaucoup en effet sont malheureux pour aimer ce qu'ils ne devraient pas aimer et plus malheureux encore quand ils en jouissent), pourtant nul n'est heureux, s'il ne jouit pas de ce qu'il aime. Ceux-là même qui aiment ce qu'ils ne devraient pas aimer se croient heureux par le fait, non d'aimer, mais de jouir. Il faut être bien malheureux pour nier que soit heureux celui qui jouit de ce qu'il aime et qui aime le souverain bien véritable. Or Platon déclare que ce souverain bien véritable est Dieu. Aussi veut-il que le philosophe soit celui qui aime Dieu, en sorte que, la philosophie tendant à la vie heureuse, celui qui aime Dieu est heureux parce qu'il jouit de lui»⁶⁴.

⁶⁴ Aug. ciu. 8, 8: *Hoc ergo beatificum bonum alii a corpore, alii ab animo, alii ab utroque homini esse dixerunt. (...). Ita bonum hominis qui uel ab animo uel a corpore uel ab utroque expetuerunt nihil aliud quam ab homine expetendum esse putauerunt (...). Cedant igitur omnes illis philosophis qui non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore uel fruentem animo, sed fruentem Deo, non sicut corpore uel se ipso animus aut sicut amico amicus, sed sicut luce oculus, si aliquid ab his ad illa similitudinis adferendum est, quod quale sit, si Deus ipse adiuerit, alio loco, quantum per nos fieri poterit, apparebit. Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse secundum uirtutem uiuere et ei soli eueniire posse qui notitiam Dei habeat et imitationem nec esse aliam ob causam beatum; ideoque non dubitat hoc esse philosophari amare Deum, cuius natura sit incorporalis. Vnde utique colligitur tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum frui Deo coepерit. Quamuis enim non continuo beatus sit, qui eo fruitur quod amat (multi enim amando ea quae amanda non sunt, miseri sunt et miseriores cum fruuntur), nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur. Nam et ipsi qui res non amandas amant non se beatos putant amando, sed fruendo. Quisquis ergo fruitur eo quod amat uerumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserrimus negat? Ipsum autem uerum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde uult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam uitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amauerit.*

Ces lignes mettent l'accent, dans le sillage du platonisme⁶⁵, sur l'activité noétique, qui culmine chez le philosophe, en soulignant la part essentielle qu'elle tient dans la jouissance du souverain bien. Déjà dans les premiers *Dialogues*, Augustin, fidèle à la tradition platonicienne, avait vanté la fonction de l'intelligence, « qui vit avec Dieu, quand elle est toute pure et qui aime de tout son amour ce qu'elle comprend »⁶⁶, et il exhortait son disciple Licentius à l'« amour pur », première ébauche de la *fruitio*, en lui disant : « De tout ton être, élève-toi à la louange de l'amour pur et sincère, par lequel les âmes dotées des sciences et embellies par la vertu s'unissent à l'intellect grâce à la philosophie et non seulement évitent la mort, mais jouissent d'une vie très heureuse »⁶⁷.

En guise d'argument, Augustin, se plaçant dans une perspective de continuité et d'accroissement de la béatitude qu'inspire l'idée cicéronienne d'un accomplissement de la nature dans la souveraineté de l'esprit⁶⁸, nous invite à prendre en compte et à dépasser, par la joie de la vérité, le bonheur des gourmets, des artistes ou des esthètes. Il s'exclame dans le *De libero arbitrio* : « Des hommes se proclament heureux, quand ils parviennent avec une gorge desséchée par la chaleur à une source abondante et pure ou quand ils trouvent affamés un déjeuner ou un dîner soigné et copieux, et nous, nous ne dirions pas que nous sommes heureux, quand nous sommes abreuvés et rassasiés par la vérité ? (...). Beaucoup mettent leur bonheur dans le chant des voix, des cordes et des flûtes, et, quand il leur manque, ils s'estiment malheureux et, quand ils l'ont, ils sont transportés de joie, et nous, quand pénètre dans notre

⁶⁵ Dont la présentation a un caractère très synthétique, ainsi que l'a observé F. REGEN, *Zu Augustins Darstellung des Platonismus am Anfang des 8. Buches der « Civitas Dei »*, in : *Platonismus und Christentum, Festschr. f. H. Dörrie = JbAC Supplt* 10, 1983, 227.

⁶⁶ Selon la formule de *uer. relig.* 31, 58 : *Cum illo (Deo) autem est, quando purissime intellegit et tota caritate quod intellegit diligit.* La phrase a une saveur porphyrienne selon W. THEILER, *Porphyrios und Augustin : in Forschungen zum Neuplatonismus, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie* 10, Berlin, 1966, 216.

⁶⁷ Aug. *ord.* 1, 8, 24 : *Totus ad tollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae dotatae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui et non solum mortem fugiunt, uerum etiam uita beatissima perfuruuntur.* Sur la couleur platonisante des thèmes de cette phrase cf. J. DOIGNON, *Le « De ordine », son déroulement, ses thèmes*, in : *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano (1-4 ottobre 1986)*, Palermo 1987, 118.

⁶⁸ Cf. Cic. *fin.* 5, 14, 40 : *Quid ? (...) non necesse est (...) in ea explectione naturae summi boni finem consistere, cum longe multumque praestet mens atque ratio ?* Nous montrons en détail l'influence de la théorie cicéronienne du progrès sur le protreptique du *De libero arbitrio* dans notre article : *La problématique cicéronienne du « De Libero arbitrio II,35 de saint Augustin*, *Latomus* 40, 1981, 807-817.

esprit, sans bruit, le silence, je dirais en quelque façon éloquent et mélodieux, de la vérité, nous cherchons un autre bonheur sans jouir de celui qui est tellement présent et sûr. Charmés par l'éclat de l'or et de l'argent, par l'éclat des piergeries et autres couleurs ou bien par la splendeur et le plaisir de la lumière elle-même, qui, dans les feux de la terre ou dans les étoiles, la lune ou le soleil, atteint nos yeux, des hommes se croient heureux, quand aucun ennui, aucune privation ne les retirent de cette joie et, à cause de cela, ils veulent vivre toujours heureux, et nous, nous craindrons de placer la vie heureuse dans la lumière de la vérité »⁶⁹.

Les joies des sens, que vient d'évoquer cette page, aspirent à durer, mais « la contemplation qui fait notre béatitude », selon la formule du *De ciuitate Dei* 10, 16, 1, requiert un objet éternel. Tel est l'enseignement d'un passage de la Question 35 du traité *De diuersis quaestionibus LXXXIII*: « Vivre heureux, qu'est-ce d'autre qu'avoir par la connaissance un objet éternel ? L'éternel est en effet la seule chose dont on a raison d'être sûr, qui ne peut être ravie à qui l'aime et qui est telle en elle-même que l'avoir n'est rien d'autre que la connaître. Car sur toutes choses ce qui l'emporte, c'est ce qui est éternel, lequel nous ne pouvons avoir que par la faculté qui fait que nous l'emportons, l'intelligence. Or tout ce qu'on a par l'intelligence, on l'a par la connaissance et nul bien n'est parfaitement connu, s'il n'est parfaitement aimé »⁷⁰.

⁶⁹ Aug. *lib. arb.* 2, 13, 35: *Clamat homines se beatos esse cum aestu aridis faucibus ad fontem abundantem salubremque perueniunt aut esurientes prandium cenamue ornatam copiosamque reperiunt, et nos negabimus beatos esse, cum inrigamur pascimurque ueritate? (...) Multi beatam uitam in cantu uocum et neruorum et tibiarum sibi constituunt et, cum ea sibi desunt se miseros iudicant, cum autem adsunt efferuntur laetitia, et nos, cum mentibus nostris sine ullo strepitu, ut ita dicam, canorum et facundum quoddam silentium ueritatis inlabitur, aliam beatam uitam quaerimus et tam certa et praesente non fruimur? Luce auri et argenti, luce gemmarum et aliorum colorum siue ipsius lucis, quae ad oculos pertinet siue in ignibus terrenis siue in stellis uel luna uel sole, claritate et iucunditate delectati homines, cum ab ista laetitia nullis molestiis nulla indigentia reuocantur, beati sibi uidentur et propter haec semper uolunt uiuere; et nos in luce ueritatis beatam uitam collocare metuimus?*

⁷⁰ Aug. *diu. quaest.* 35, 2: *Quid est aliud beate uiuere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere? Aeternum est enim de quo solo recte fiditur, quod amanti auferri non potest idque ipsum est quod nihil sit aliud habere quam nosse. Omnia enim rerum praestantissimum est quod aeternum est et propterea id habere non possumus nisi ea re qua praestantiores sumus, id est mente. Quicquid autem mente habetur noscendo habetur nullumque bonum perfecte noscitur quid non perfecte amat. Sur ces lignes cf. A. Di GIOVANNI, *La dialettica del amore, «uti-frui» nelle preconfessioni di sant'Agostino*, *Itinerari critici* 5, Roma 1963, 41–46.*

Avoir, connaître, aimer, jouir, autant d'aspects complémentaires d'une même démarche⁷¹, celle qui conduit au souverain bien ayant vocation d'éternité. Encore une fois, laissons parler l'auteur de la Question 35 du *De Diuersis quaestionibus LXXXIII*:

« Il ne faut pas aimer ce qui peut être arraché à l'amour qui demeure et qui jouit. De quelle chose l'amour doit-il donc être aimé, sinon de ce qui ne peut faire défaut, quand on l'aime ? Et avoir cela n'est rien d'autre que le connaître. Or, pour l'or et pour tout corps, ce n'est pas l'avoir que le connaître ; il ne faut donc pas l'aimer. Et puisqu'on peut aimer une chose sans l'avoir, non seulement de celles qu'il ne faut pas aimer comme la beauté corporelle, mais aussi de celles qu'il faut aimer comme la vie heureuse (...), il y a lieu de se demander si, pour une chose qu'on n'a qu'en la connaissant, il est possible de ne pas l'aimer quand on l'a, c'est-à-dire quand on la connaît (...). Pourtant un bien qu'on n'aime pas, on ne saurait l'avoir ou le connaître parfaitement. Qui peut en effet connaître l'intensité d'un bien dont il ne jouit pas ? Et il n'en jouit pas, s'il ne l'aime pas ; ainsi celui qui n'aime pas n'a pas ce qu'il doit aimer, même si on peut aimer ce qu'on n'a pas. Donc, il n'y a pas de malheur pour qui connaît la vie heureuse, car, s'il faut l'aimer (et c'est le cas), la connaître, c'est l'avoir (...). Mais il n'est pas vrai que, comme l'intelligence est seule à pouvoir connaître, elle soit aussi la seule à pouvoir aimer (...); si les autres parties de l'âme, où se trouve l'affectivité, s'harmonisent avec l'intelligence et la raison, il sera loisible, dans cette paix et cette tranquillité, de contempler par l'intelligence ce qui est éternel (...). Et puisque l'objet aimé affecte nécessairement, à partir de lui, celui qui l'aime, il arrive que ce qui est éternel étant aimé de la sorte affecte l'âme de l'éternité. Ainsi la vie heureuse est en définitive la vie éternelle. Or quelle est la réalité éternelle qui dote l'âme d'éternité sinon Dieu ? »⁷².

⁷¹ Sur cette démarche cf. J. DOIGNON, *La première exégèse augustinienne de Rm 8, 28 et l'unité formulée « more Tulliano » des quatre vertus dans l'amour*, CrSt 4, 1983, 286–287.

⁷² Aug. *diuers. quaest.* 35, 1 : *Et ideo non amandum est quod manenti et fruenti amori auferri potest. Cuius ergo rei amor amandus est nisi eius quae non potest deesse non amatur? Id autem est quod nihil est aliud habere quam id nosse. Porro aurum et omne corpus non hoc est habere quod nosse; non itaque amandum est. Et quoniam potest aliquid amari nec haberri, non solum ex his quae amanda non sunt, ut pulchrum aliquod corpus, sed etiam eorum quae amanda sunt, ut beata uita, (...) iure quaeritur utrum possit quispiam id quod habere nihil est nisi nosse, non amare cum habeat, id est nouerit. (...) Quanquam bonum quod non amatur, nemo potest perfecte habere uel nosse. Quis enim potest nosse quantum sit bonum quo non fruitur? Non autem fruitur, si non amat*

Ainsi la perfection de la béatitude est constituée par l'éternité dont Dieu nous gratifie. Celle-ci se réduit-elle à la permanence de l'état naturel des choses par un retour cyclique des mêmes conditions d'existence, comme le décrit un chapitre du livre 12 de la *Cité de Dieu*⁷³, ou, d'après le même texte, correspond-elle à l'avènement d'un état nouveau que nous ne pouvons concevoir qu'en espérance ? Une page du livre 10 des *Confessions* pose devant nous ce double problème : « La vie heureuse, n'est-ce pas cela même que tous désirent et que personne absolument ne se refuse à désirer ? Où a-t-on appris à la connaître pour la vouloir ainsi ? Où l'a-t-on vue pour l'aimer ? (...) Je ne sais de quelle manière on la connaît ; pour cela, on l'a dans une notion, mais je ne sais laquelle ; je fais tout pour savoir si elle est dans la mémoire, car, si elle est là, c'est que nous avons déjà été heureux un jour. Avons-nous été heureux tous individuellement ou l'avons-nous été dans l'homme qui a commis le premier péché, dans lequel nous sommes tous morts et de qui nous sommes tous nés dans le malheur ?⁷⁴ (...) Sans doute avons-nous la vie heureuse, mais je ne sais comment. Il y a encore une autre manière de l'avoir qui fait qu'on est heureux alors : c'est de l'avoir en espérance »⁷⁵.

nec habet igitur quod amandum est qui non amat, etiam si amare possit qui non habet. Nemo igitur beatam uitam nouit et miser est, quoniam si amanda est sicuti est, hoc est eam nosse quod habere ; ibid. 2 : Et uidemus etiam ceteris animi partibus inesse adpetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate uacabit mente contemplari quod aeternum est. (...) Et quoniam id quod amatur adficiat ex se amantem necesse est, fit ut sic amatum quod aeternum est aeternitate animum adficiat. Quocirca ea demum uita beata quae aeterna est. Quid uero aeternum est, quod aeternitate animum adficiat nisi Deus ?

⁷³ Aug. ciu. 12, 21, 3 : *Nulla necessitas nos compellit ideo putare non habere initium temporis ex quo esse coepit genus humanum, quia per nescio quos circuitus nihil sit in rebus noui, quod non et antea certis interuallis temporum fuerit et postea sit futurum. Si enim liberatur anima non redditura ad miseras, sicut numquam antea liberata est, fit in illa aliquid quod antea numquam factum est et hoc quidem ualde magnum, id est quae numquam desinat aeterna felicitas (...) Illa enim nobis ueraciter promittitur uera felicitas, cuius erit semper retinenda et nulla infelicitate rumpenda certa securitas.*

⁷⁴ Aug. conf. 10, 20, 29 : *Nonne ipsa est beata uita, quam omnes uolunt et omnino qui nolit nemo est ? Vbi nouerunt eam, quod sic uolunt eam ? Vbi uiderunt, ut amarent eam ? (...) Nescio quomodo nouerunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia, de qua satago utrum in memoria sit, quia, si ibi est, iam beati fuimus aliquando, utrum singillatim omnes an in illo homine qui primus peccauit, in quo et omnes mortui sumus et de quo omnes cum miseria nati sumus, non quaero nunc, sed quaero utrum in memoria sit beata uita.* Selon le *De libero arbitrio*, 2, 9, 26, l'idée de bonheur est imprimée dans nos esprits, avant même que nous en fassions l'expérience. Augustin incline-t-il à l'anamnèse platonicienne ?: cf. F. KÖRNER, *Die Entwicklung Augustins von der Anamnese zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips*, ThQ 134, 1954, 402.

⁷⁵ Conf. 10, 20, 29 : *Nimium habemus eam (beatam uitam) nescio quomodo. Et est alius quidam modus quo quisque cum habet eam, tunc beatus est, et sunt qui spe beati sunt.* Rapprocher

Ainsi la vie heureuse est, pour l'âme, d'un côté, un souvenir, de l'autre, une espérance⁷⁶ et elle n'est pas l'un sans l'autre⁷⁷. Comme il serait tentant pourtant de s'enfermer dans le rappel du bonheur paradisiaque et de s'arrêter avec nostalgie à cette évocation d'une sorte d'âge d'or à laquelle Augustin se livre au livre 14 de la *Cité de Dieu*: « L'homme vivait au paradis comme il voulait, aussi longtemps qu'il voulait ce que Dieu avait ordonné; il vivait jouissant de Dieu, de la bonté de qui il tenait la sienne; il vivait sans la moindre indigence, ayant en son pouvoir de vivre toujours ainsi. Il disposait de la nourriture qui l'empêchait d'avoir faim, de la boisson qui l'empêchait d'avoir soif, de l'arbre de vie qui le préservait de la dégénérescence de la vieillesse. Aucune corruption dans son corps ou à cause de son corps n'imposait la moindre gêne à aucun de ses sens. Il ne redoutait aucune maladie intérieure, aucun coup extérieur; dans sa chair une santé souveraine, dans son âme une tranquillité totale. De même que le paradis ne subissait aucun accident de chaleur ou de froid, celui qui l'habitait n'éprouvait, dans sa volonté bonne, aucune atteinte du désir ou de la crainte. Absolument rien qui fût triste, rien qui fût joyeux sans fondement. Une joie véritable durait toujours venant de Dieu, pour qui brûlait un amour né d'un cœur pur, d'une conscience droite et d'une foi sincère (*I Tim.* 1,5) »⁷⁸.

ciu. 19, 20: Quam (beatam uitam) tamen quicumque sic habet ut eius usum referat ad illius finem, quam diligit ardentissime ac fidelissime sperat, non absurde dici etiam nunc beatus potest spe illa potius quam re ista.

⁷⁶ Ce double mouvement est analysé dans Aug. *trin.* 10, 3, 5 à propos de l'âme: *An aliquem finem optimum, id est securitatem et beatitudinem suam uidet per quandam occultam memoriam quae in longinqua eam progressam non deseruit et credit ad eundem finem, nisi se ipsam cognouerit, se peruenire non posse?*

⁷⁷ Cette connexion du passé et de l'avenir a été l'objet des remarques de U. DUCHROW, *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geistesgeschichtlichen Zeit*, ZThK 63, 1966, 284–285 et surtout d'E.A. SCHMIDT, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, SHAW 1985, 40–41.

⁷⁸ Aug. *Ciu.* 14, 26: *Vivebat itaque homo in paradiſo sicut uolebat, quamdiu hoc uolebat quod Deus iusserat: uiuebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus: uiuebat sine ulla egestate, ita semper uiuere habens in potestate. Cibus aderat ne esuriret, potus ne sitiret. Lignum uitae ne illum senecta dissolueret. Nihil corruptionis in corpore uel ex corpore ulla molestias ullis eius sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in animo tota tranquillitas. Sicut in paradiſo nullus aestus aut frigus, sic in eius habitatore nulla ex cupiditate uel timore accidebat bona voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum. Gaudium uerum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat « caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta » (*I Tim.* 1,5).* Dans cette description de la félicité paradisiaque, on pourrait relever plusieurs souvenirs de la description des âmes au bord du Léthé dans Verg. *Aen.* 6, 703 sqq.

En dépit de ce qu'affirment les Pélagiens⁷⁹, la bénédiction archétypique, aux yeux d'Augustin, était instable. L'homme paradisiaque ne jouissait du bonheur que «selon une certaine mesure»⁸⁰; il ignorait en effet s'il était durable⁸¹. Aussi, compte tenu de l'espérance du bien futur, tout homme qui sait qu'il jouira de la «société des anges» est plus heureux que le premier homme qui était incertain de son sort même dans la grande félicité du paradis⁸².

Convient-il de guérir ce sentiment d'instabilité par la croyance platonisante en un retour cyclique des choses avec son cortège de misères et de plaisirs?⁸³ Erreur, pense Augustin. Alors, avec les *Platonici*, pour «demeurer avec Dieu dans la bénédiction», d'où nous sommes déchus, ce que reconnaît Augustin (*De libero arbitrio*, 1,11,23; *Contra Fortunatum* 25; *De Trinitate* 12,11,16)⁸⁴, faut-il «fuir le corps»⁸⁵? Pas davantage. La contemplation de Dieu éternel est le fruit, non d'un refus de la matière qui souille⁸⁶, mais, comme les Platoniciens le reconnaissent eux-

⁷⁹ Aug. *c. Iul. op. imp.* 6, 28: (...) *nulla beatitudinis in miseriam mutatione*.

⁸⁰ Aug. *gen. ad litt.* 11, 18, 24: *possumus intellegere beatam uitam secundum quemdam modum*.

⁸¹ *Ibid.* 11, 18, 23: *Porro ita quaestio de beata uita, utrum eam quisquam iam habere dicendus sit, cuius incertus est utrum secum permansura sit an ei miseria quandoque succedat, potest et de ipso primo homine oriri.*

⁸² Aug. *ciu.* 11, 12: *Quatum autem ad spem futuri beatior quilibet in quibuslibet cruciatibus corporis, cui non opinione, sed certa ueritate manifestum est sine fine se habiturum omni molestia carentem societatem angelorum in participatione summi Dei quam erat ille homo sui casus incertus in magna felicitate paradisi.*

⁸³ *Ibd.* 12, 14, 1: *Hanc autem se philosophi mundi huius non aliter putauerunt posse uel debere dissoluere, nisi ut circuitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renouata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione adseuerarent uolumina uenientium et praeterirentia saeculorum (...).* A quo ludibrio prorsus immortalem animam, etiam cum sapientiam percepit, liberare non possunt, euntem sine cessatione ad falsam beatitudinem et ad ueram miseriam sine cessatione redeuntem. » Sur le thème de la *periodos* des âmes (Plotin, *Rep.* 617d) cf. H. DÖRRIE, *Kontroverse um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus*, *Hermes* 85, 1957, 423 sqq.

⁸⁴ Ce thème platonicien est longuement développé dans l'*Ennéade* 4, 8 de Plotin dont dépendrait Augustin selon R.J. O'CONNELL, *The Plotinian Fall of the Soul in St Augustine*, *Traditio* 19, 1963, ; 8–9 ; 21 ; W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, 186 pense à l'influence d'Hieroclès, G. MADEC, éd. du *De libero arbitrio*, I, n. 30 à une imitation de l'*Hortensius* frg 112 Grilli.

⁸⁵ Aug. *ciu.* 10, 29: *Hoc (= la résurrection) fortasse credere recusatis intuentes Porphyrium in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos de regressu animae scripsit, tam crebro praincipere omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo ?.*

⁸⁶ Aug. *ciu.* 10, 30: *Dicit (Porphyrius) etiam ad hoc Deum animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala ad Patrem recurreret nec aliquando iam talium polluta contagione teneretur.*

mêmes⁸⁷, de la participation à l'immortalité dans la « lumière de Dieu », selon la formule de l'auteur de la *Cité de Dieu*⁸⁸. Ainsi l'éternité de bonheur ne vient pas de ce que les biens du corps ou de l'âme ou des deux sont portés à leur comble⁸⁹, car en termes de bonheur (ou de malheur) ce qui compte, c'est l'« attente de l'avenir »⁹⁰. Son nerf est la « voie universelle » (une expression de Porphyre lui-même), qui, prophétique dans son déroulement historique⁹¹, prépare tout l'homme à l'immortalité par la purification⁹² et le combat des vertus jusqu'à la mort physique, véritable mutation où notre corps sera rendu à sa stabilité première venant de l'âme qui, stabilisée en Dieu jouira de lui⁹³ et trouvera en lui son repos⁹⁴: « Affranchie de toute nouvelle misère, écrit Augustin au livre 12 de la *Cité de Dieu*, en réplique à la conception platonicienne d'une réincarnation de l'âme, celle-ci est délivrée comme elle ne l'avait jamais été ; il se produit donc en elle quelque chose qui

⁸⁷ Ainsi Plot. *Enn.* 6, 9, 9.

⁸⁸ Cf. par exemple Aug. *ciu.* 10, 1 : *Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos, propterea quia sapere potuerunt licet immortalem ac rationalem uel intellectualis hominis animam nisi participato lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse.*

⁸⁹ Aug. *ciu.* 19, 4, 1 : *Illi autem qui in ista uita fines bonorum et malorum esse putauerunt, siue in corpore siue in animo siue in utroque ponentes summum bonum atque, ut id explicatiu eloquar, siue in uoluptate siue in uirtute siue in utraque, siue in quiete siue in uirtute siue in utraque, siue in uoluptate simul et quiete siue in uirtute siue in utrisque, siue in primis naturae siue in uirtute siue in utrisque, hic beati esse et a se ipsis beatificari mira uanitate uoluerunt.*

⁹⁰ Aug. *lib. arb.* 3, 21, 61 : *Sane in serie temporalium inquisitioni praeteritorum futurorum exspectatio praeferenda est, quandoquidem etiam in diuinis libris ea quae praeterita narrantur uel praefigurationem futurorum uel pollicitationem uel testificationem pree se gerunt. Et re uera in his etiam, quae ad hanc uitam pertinent prosperis aduersisue rebus quid quisque fuerit non satis curat ; in id uero quod futurum speratur sese omnis curarum aestus adglomerat.*

⁹¹ Ce que n'a pas vu Porphyre, auteur de la formule : cf. Aug. *ciu.* 10, 32, et les observations de P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, 3, Paris 1975, 714–715.

⁹² Ibid. : *Haec uia totum hominem mundat et immortalitati mortalem ex omnibus quibus constat partibus praeparat.*

⁹³ Aug. *uer. relig.* 12, 24–25 : *Si autem, dum in hoc studio uitiae humanae anima degit, uincat eas quae aduersum se nutriuit cupiditates fruendo mortalibus (...), sine dubitatione reparabitur et a multis mutabilibus ad unum incommutabile reuertetur reformata per sapientiam non formatam sed per quam formantur uniuersa frueturque Deo per Spiritum sanctum quod est donum Dei (...). Inde iam erit consequens ut post mortem corporalem, quam debemus primo peccato, tempore suo atque ordine suo hoc corpus restituatur pristinae stabilitati quam non per se habebit, sed per animam stabilitam in Deo.*

⁹⁴ Aug. *gen. ad litt.* 4, 8, 16 : *Quid restat ut intellegamus, nisi forte creaturae rationali in qua et hominem creauit in se ipso requiem praebuisse post eius perfectionem per donum spiritus sancti, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut illuc feramur adpetitu desiderii, quo cum uenerimus requiescamus, id est nihil amplius requiramus ?*

n'avait jamais eu lieu auparavant et quelque chose de très important, je veux dire une félicité qui ne finira jamais, car elle est éternelle »⁹⁵.

Ainsi rompant avec la logique platonicienne qui n'accordait le privilège de n'avoir pas de fin qu'à ce qui n'a pas eu de commencement, Augustin prête à la bénédiction un commencement, mais non une fin dans le temps⁹⁶, car, comme il le disait déjà dans le *De libero arbitrio* : « Si, durant le temps que l'âme passe dans le stade que constitue la vie humaine, elle triomphe des passions qu'elle a nourries à son détriment en jouissant des choses mortnelles (...), alors, à n'en pas douter, elle sera remise en état, elle retournera du multiple changeant à l'unique immuable et, recréée par la Sagesse incrémentée, mais créatrice de l'univers, elle aura de Dieu jouissance par l'Esprit Saint qui est don de Dieu »⁹⁷.

Hissés à ce point d'orgue, jetons une sorte de regard récapitulatif sur l'itinéraire parcouru de textes en textes à la recherche d'un cheminement intellectuel d'Augustin affronté au problème fondamental de l'éthique antique, celui de la bénédiction. Nous avons perçu d'abord chez lui une grande docilité aux représentations classiques de la « vie heureuse », bien propre au sage, pour autant qu'il le possède selon la mesure. Là cependant ne pouvait s'arrêter la réflexion du maître de Cassiciacum, déjà dans les premiers *Dialogues*. On le voit, dès ce moment-là, allant de l'avant, donner un contenu positif à la notion de mesure et la différencier de la limitation du vouloir recommandée par ce vers de Térence, dont nous évoquions, au départ, la fortune mouvante tout au long de l'œuvre augustiniennes. Un progrès décisif de l'eudémonisme de l'évêque d'Hippone se produit, lorsque, dans le sillage de l'axiome cicéronien « Nous voulons tous être heureux », s'engage un processus de réflexion sur le bien supérieur montrant que celui-ci exige que, pour l'avoir, nous soyons à lui en tant qu'être et qu'il soit la fin de notre vouloir. Une telle requête, comme les Platoniciens l'ont fait comprendre à Augustin, ne pouvait être satisfaite que par Dieu seul. Lui seul, en effet, mérite qu'on jouisse de lui, c'est-à-dire qu'on l'aime ; encore faut-il pour cela une connaissance de lui qui soit un amour et qu'elle porte en elle la marque

⁹⁵ *Ciu.* 12, 21, 3 : *Si enim liberatur anima non redditura ad miserias, sicut numquam antea liberata est, fit in illa aliquid quod antea numquam factum est et hoc quidem ualde magnum, id est quae numquam desinat aeterna felicitas.*

⁹⁶ *Ibid.* 10, 31 : *Inuenta est enim animae beatitudo, quae cum initium temporis habuerit, finem temporis non habebit.* Sur cette antinomie cf. H. I. MARROU, *L'ambivalence du temps et de l'histoire, Conférence Albert-le-Grand*, 4, Montréal-Paris 1950, 74–76.

⁹⁷ Cf. *supra* n. 93.

de l'éternité. Parvenu à ce sommet, Augustin atteint le seuil critique, au-delà duquel la réflexion philosophique débouche sur une théologie, celle de l'éternité dans l'histoire.

En deçà de cet accomplissement proprement théologique, la démarche d'Augustin en quête de l'identité de la bénédiction a pu être suivie, au plan de la connaissance, à travers les diverses étapes d'un parcours logique où les concepts plongent leurs racines dans l'héritage de la philosophie classique. Au pouvoir d'attraction de cette tradition Augustin a-t-il trop accordé, cédant, par ce que A. Nygren appelle une «attitude anti-moraliste», au vertige d'un «eudémonisme transcendant»⁹⁸? Nous ne le pensons pas, car le théologien d'Hippone, convaincu, comme il l'exprime dans la *Lettre 155*⁹⁹, que le bonheur est un don de Dieu, a lui-même marqué les limites à imposer à une philosophie du bonheur. Les points de vue qu'elle scrute, les points de vue qu'elle tient d'une tradition sont comme ces voix qui ont murmuré à l'oreille de l'auteur des *Confessions*: «Nous ne sommes pas ton Dieu, cherche au-dessus de nous»¹⁰⁰.

⁹⁸ A. NYGREN, *Eros et Agapè*, trad. fr. P. Jundt, II, Paris 1952, 94; dont les positions ont été analysées par W. R. O'CONNOR, *The «uti/frui» Discussion in Augustine's Ethic*, *AugStud* 14, 1983, 48–49.

⁹⁹ Aug. epist. 155, 2: (*Pbilosophi*) beatam uitam ipsi sibi quodammodo fabricare uoluerunt potiusque patrandam quam impetrandam putauerunt, cuius dator non sit nisi Deus.

¹⁰⁰ Conf. 10, 6, 9: *Non sumus deus tuus; quaere super nos.*

