

<b>Zeitschrift:</b>	Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft
<b>Band:</b>	6 (1949)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Augustin et le dialogue du De beata Vita
<b>Autor:</b>	Dutoit, Ernest
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-8151">https://doi.org/10.5169/seals-8151</a>

### 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:** 04.02.2026

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

## Augustin et le dialogue du *De beata Vita*\*

Par *Ernest Dutoit*

Quo itur ? Qua itur ? Telles sont les deux questions que saint Augustin aime à se poser dès qu'il traite le problème de la vie heureuse. Quo itur ? Qua itur ? Il sera de bonne méthode, je crois, de nous poser à nous-mêmes cette double question en abordant notre sujet. Quo itur ? Nous aboutirons, comme il convient, à un essai d'interprétation d'un passage du *De beata Vita*. Ce passage se trouve au début de l'entretien proprement dit. Augustin demande : *Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos* ? Tous les interlocuteurs répondent oui, sauf Navigius, qui fait profession d'ignorance : *Cum omnes consentirent, Navigius se ignorare respondit* (2, 7). Cette interprétation marquera le terme de notre étude. Au départ, il nous faudra établir que le problème de la vie heureuse est au centre de la pensée augustinienne. Ensuite, nous traiterons des circonstances, du destinataire, des personnages du dialogue, et donnerons de celui-ci une analyse. Ce seront déjà des éléments d'interprétation, avant que nous en venions à l'étude du texte cité.

Dans ses *Confessions* 6, 10, 17, saint Augustin appelle son cher ami Nebridius : *beatae vitae inquisitor ardens*. Mieux encore qu'à Nebridius, cette appellation conviendrait à saint Augustin. Le bonheur, pour lui, était vraiment « chose religieuse »<sup>1</sup>, c'est-à-dire que, depuis sa lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, – donc depuis l'âge de dix-neuf ans – il s'était persuadé que de la solution donnée au problème du bonheur, des conséquences pratiques entraînées par cette solution, dépendrait son salut, sa vie avec Dieu ou loin de Dieu<sup>2</sup>. *Nec me revocabat a profundiore voluptatum carnalium gurgite, nisi metus mortis et futuri iudicii tui, qui, per varias quidem opiniones, numquam tamen recessit de pectore meo. Et disputabam cum amicis meis Alypio et Nebradio de finibus bonorum et malorum Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidisset post mortem restare animae vitam et tractus meritorum, quod Epicurus credere noluit* (*Conf.* 6, 16, 26). Ce texte des *Confessions* dit bien dans quels sentiments Augustin méditait avec ses amis sur le *De Finibus* de Cicéron. Il ne s'agissait pas de simples exercices intellectuels, de disputes désintéressées où l'on eût envisagé en dilettantes des doctrines adverses : à tout prix, il

\* Ces pages reproduisent, avec quelques retouches, le texte d'une conférence faite à Coire, le 9 octobre 1948, à l'Assemblée annuelle de la Société suisse des professeurs de l'Enseignement secondaire, section de philologie classique.

<sup>1</sup> L'expression est de Michel Braspart, *Le Voyage de Jérôme*. Cf. Table Ronde 1948, 1403.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris 1929), chap. I : *La Béatitude*, 1 et suiv. Gilson parle de « l'eudémonisme foncier » de saint Augustin. J'avoue ne pas aimer beaucoup qu'on emploie ce mot en -isme, quand il s'agit de la philosophie augustinienne. A ce compte, l'Evangile ne serait-il pas aussi eudémoniste, comme, à leur manière, le stoïcisme, l'épicurisme, le platonisme et le platonisme ?

fallait trouver une voie du salut. Aussi bien Augustin, dès le premier livre du *Contra Academicos* (1, 8, 23), rédigé dans le même temps que le *De b. V.*, en automne 386, examine-t-il la définition suivante de la sagesse: *Sapientia mihi videtur esse rerum humanarum divinarumque, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum, sed etiam diligens inquisitio.* Cette définition, pour l'essentiel, est la même que celle des *Tusculanes* (4, 57)<sup>3</sup> et du *De Officiis* (2, 2, 5); mais elle ajoute à la définition cicéronienne une idée de finalité que celle-ci ne contenait pas: *quae ad beatam vitam pertineant.* D'autre part, on voit qu'elle laisse tomber le *causarumque, quibus eae res continentur* (*De Off.* 2, 2, 5). Cependant, Augustin avait pu trouver dans le *De Finibus*, dont nous avons constaté qu'il était un sujet de discussion entre lui, Alypius et Nebridius, une conception de la philosophie qui restera la sienne jusque dans ses derniers écrits: *Omnis summa philosophiae ad beate vivendum referatur, idque unum expertentes homines se ad hoc studium contulerunt* (2, 27, 86). On ne philosophe, on ne cherche la vérité que pour connaître et obtenir le bonheur, ce qui suppose évidemment que de la connaissance du *summum bonum* dépendra toute la conduite de la vie. Cicéron le disait déjà: *Summum ... bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est* (*De Fin.* 5, 6, 15).

Que le mobile principal, le but du philosophe soit bien, avant tout, pour Augustin, la vie heureuse, une lettre à Nebridius en témoigne de façon très expressive. Je recours d'autant plus volontiers à ce témoignage qu'Augustin, d'après les *Confessions* (9, 4, 7), accorde une particulière importance aux lettres écrites à son ami Nebridius. Ayant dit, en effet, que ses dialogues permettront de juger de son activité à Cassiciacum, il ajoute: *quae autem (egerim) cum absente Nebridio, testantur epistulae.* Observons au passage comment se fait jour ici ce que j'appellerai chez saint Augustin sa conscience d'auteur. Comme il aime à rappeler ce qu'il a écrit, ce qu'il a déjà pensé et exprimé! Comme il garde présentes à la mémoire ses œuvres déjà parues! Avec quel soin, vers la fin de sa vie, pour écrire ses *Rétractations* ou revisions, il recherchera tous ses écrits, établira le catalogue de ses œuvres complètes et les relira! Certains auteurs, à peine ont-ils mis au monde leur dernier-né, semblent l'oublier et ne plus le reconnaître; d'autres, comme saint Augustin, comme Charles Du Bos, auquel la manière d'Augustin me fait souvent penser, n'écrivent rien sans que soient réunis autour d'eux, pour une citation, pour une référence, tous les fils de leur esprit. Donc, Augustin écrit à Nebridius, dans sa lettre 11, 2: *Illa namque, quae de hoc mundo quaeruntur, nec satis ad beatam vitam obtainendam mihi videntur pertinere et, si aliquid adferunt voluptatis, cum investigantur, metuendum est tamen, ne occupent tempus rebus impendendum melioribus.*

Toute recherche, toute étude, donc, doit se subordonner au but suprême: l'obtention de la vie heureuse. *Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit,* lisons-nous au début du livre 19 de la *Cité de Dieu*. Telle est, telle a toujours été la ferme conviction de saint Augustin<sup>4</sup>. Cela explique que son premier dialogue, le

<sup>3</sup> Citée dans le *Contra Acad.* 1, 6, 16.

<sup>4</sup> Cf. encore *De Civ. D.* 8, 7: *quoniam philosophia ad beatam vitam tendit.*

*Contra Academicos*, débute par des considérations qui pourraient s'intituler: vérité et bonheur; que le second dialogue – *disputatio non parvae rei* (*De Ordine* 2, 1, 1) – soit notre *De b.V.*; que les *Soliloques* soient tout imprégnés de l'idée que la *sapientia* s'identifie avec la *beata vita*; enfin que les œuvres postérieures de saint Augustin, y compris les Sermons et les Lettres, nous offrent si fréquemment de véritables traités ou du moins des ébauches de traités sur la vie heureuse. Citons pour mémoire, à part le début du *Contra Academicos* déjà mentionné, la lettre 3, à Nebriadiuis, de l'année 387; le *De moribus Ecclesiae*, début du 1er livre, de l'année 388; les *Quaestiones diversae*, No. 35, des années 389–396; les *Confessions*, des environs de 400, avec la Contemplation d'Ostie, livre 9, 10 et le livre 10, surtout les chapitres 6 et suivants; le *De Trinitate*, des années 400–416, livre 13; la lettre 118, *ad Dioscorum de Philosophiae erroribus*, de l'année 410; le sermon 150; la lettre 155, *ad Macedonium* (413–414); le *De Civitate Dei*, livre 8, chap. 8 et suiv. (416 environ); livre 19, chap. 1 et suiv. (425–426).

Quand on lit ces textes divers et qu'on les compare au *De b.V.*, on s'aperçoit d'une chose: c'est que dans le *De b.V.*, la pensée de saint Augustin est déjà fixée sur l'essentiel: la vie heureuse consiste à connaître la Vérité, c'est-à-dire Dieu, et à jouir de Dieu – *Deo perfui* (4, 34) – mais aidé par Lui: *Deo adiuvante* (4, 35). Cette remarquable fermeté et cette continuité de la pensée d'Augustin depuis ses premiers écrits jusqu'aux derniers, ne se manifestent pas seulement par des prises de position d'une telle importance, mais jusque dans des détails, de simples parenthèses. Ainsi, dans la dédicace du *De b.V.*, quand saint Augustin dit à Theodorus qu'il lui envoie son dialogue pour lui faire mieux comprendre son âme, et qu'il ajoute: *neque enim alia signa invenio quibus me ostendam* (1, 5), Augustin exprime déjà cette idée de l'impénétrabilité et du mystère insondable de l'âme d'autrui, qui reviendra constamment dans toutes ses œuvres. C'est cette idée, ce sentiment profond qui lui feront dire: *Dilige, et quidquid vis fac* (*Sermones post Maurinos reperti*, ed. G. Morin [Rome 1930] p. 214, l. 13), et l'amèneront à considérer que la *tentatio humana*, la grande épreuve de l'homme, vient de l'ignorance où il est toujours de ce qui se passe dans son semblable (*Tractatus in Joh.* 90, 2 et 3).

Mais venons-en maintenant aux circonstances où notre traité *De b.V.* a vu le jour. C'est, nous dit le préambule, aux Ides de novembre, jour anniversaire de la naissance d'Augustin, que fut engagé le débat sur la vie heureuse, et il se poursuivit les deux jours suivants. Donc, date de l'entretien: les 13, 14 et 15 novembre 386. Augustin fêtait ses trente-deux ans. Pour son anniversaire, il avait tenu à apprêter ce «convivium» spirituel, et n'avait pas hésité à interrompre un premier débat: le *Contra Academicos*, qui avait duré déjà deux jours, probablement les 10 et 11 du même mois, et devait être repris le 20, pour s'achever le 22<sup>5</sup>. Quant au dialogue du *De Ordine*, la date en a été fixée avec assez de vraisemblance aux 16, 17 et 23 novembre<sup>6</sup>. S'agit-il maintenant de la rédaction du *De b.V.*, saint Augustin nous

<sup>5</sup> Cf. *C. Ac.* 2, 4, 10.

<sup>6</sup> Cf. Knöll, introduction à son éd. des dialogues C.S.E., vol. LXIII 2.

dit dans ses *Rétractations* 1, 2: *Librum de beata vita non post libros de Academicis, sed inter illos ut scriberem contigit*. Ceci a de l'importance quand il s'agit d'interpréter le dialogue. Il en est de même, d'ailleurs, pour le *De Ordine: Per idem tempus, inter illos quidem, qui de Academicis scripti sunt, duos etiam libros de ordine scripsi*. (ibid. 1, 3).

On est donc à Cassiciacum, dans une propriété de la campagne milanaise, mise à la disposition d'Augustin par le grammairien Verecundus. Inutile de revenir sur le détail matériel du séjour d'Augustin et de ses «familiares» à la campagne avant le baptême du catéchumène, qui aura lieu en avril 387. Rappelons, ce qui importe beaucoup plus pour nous, qu'Augustin fait là, à Cassiciacum, une véritable retraite: retraite philosophique – *otium philosophandi*, dit-il (*C. Ac.* 2, 2, 4) – et retraite spirituelle: *christiana vita otium* (*Retract.* 1, 1).

Retraite, refuge dans un port bien abrité. Cela suppose qu'Augustin a rompu pas mal de liens. Après la scène décisive du jardin, à Milan, en juillet, Augustin a renoncé à tout projet de mariage et résigné ses fonctions de maître de rhétorique en alléguant des raisons de santé: *uxoris honorisque inlecebra detinebar .. Tantum me arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non valens ... etc.* (*De b. V.* 1, 4).

Cet *otium philosophandi*, en quoi consiste-t-il? En une sorte de purgation, de *κάθαρσις*. *Me ipse purgo*, lisons-nous dans le *Contra Academicos*: *Ego enim nunc aliud nihil ago, quam me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus* (2, 3, 9). Et dans ces «premières» *Confessions*, selon le mot très juste de Pierre Courcelle<sup>7</sup>, que constitue la préface du *De b. V.* avec le début du *De utilitate credendi* (391/92), nous apprenons quelles sont ces *vanae perniciosaeque opiniones*. Il s'agit d'abord du manichéisme et de son grossier matérialisme à base d'astrologie, où Augustin fit sa «saison en enfer», durant neuf ans. *Incidi in homines, quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter summe divina colenda videretur* (*De b. V.* 1, 4). On pense au bagne matérialiste, d'où Claudel s'évada après avoir lu les *Illuminations* de Rimbaud. *Vanae perniciosaeque opiniones* encore le scepticisme et le probabilisme des nouveaux Académiciens: *diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academicici tenuerunt* (ibid. *De b. V.* 1, 4). Comment, maintenant, se fait cette «purgatio animi»? Par le moyen, d'abord, de *labores exercitatorii* (*Epist. ad Licentium* 26, 2), par cette «*exercitatio animi*», sur laquelle H.-I. Marrou a eu le grand mérite d'attirer notre attention dans son *Saint Augustin et la fin de la Culture antique* (p. 302–327). Si, en effet, Augustin, à Cassiciacum, poursuit son activité de grammairien, s'il se livre à tous les exercices de la dialectique, ce n'est pas seulement parce qu'il a pris à tâche d'instruire ses deux élèves, Licentius et Trygitius, mais c'est parce qu'il estime que ces travaux, ces études constituent une excellente préparation de l'esprit pour quiconque veut parvenir à la contemplation: (*eruditio*) *qua purgatur et excolitur animus* (*De Ord.* 1, 2, 4). Si donc Augustin se fait

<sup>7</sup> Revue des Etudes latines 21/22 (1943/44): *Les premières «Confessions» de saint Augustin*, 155–174.

lire chaque jour la moitié d'un livre de Virgile (*De Ord.* 1, 8, 26); s'il lit Térence, Salluste, comme en témoignent de fréquentes citations; s'il s'engage avec Licentius dans l'*arcane Varronis iter ... profundi* (*Carmen Licenti* v. 1. *Epist.* 26); si, comme nous le verrons, il explore l'œuvre encyclopédique de Celse, c'est un moyen, efficace à ses yeux, de *seducere animum a corpore*. L'expression n'est pas de lui, mais de Sénèque, dans la préface du 3e livre des *Naturales Quaestiones*: *Ad hoc proderit nobis inspicere rerum naturam. Primo discedemus a sordidis. Deinde animum ipsum, quo sano magnoque opus est, seducemus a corpore*<sup>8</sup>. Ce principe de purification de l'esprit par la science, Sénèque, comme Augustin après lui, pourrait bien le tenir d'une tradition néo-pythagoricienne<sup>9</sup>, celle des Sextii notamment, et j'hésiterais, pour expliquer le point de vue de saint Augustin, à requérir absolument une influence néo-platonicienne.

Naturellement, l'«otium philosophandi» de saint Augustin est encore tout entier sous le signe de Cicéron. Nous avons déjà mentionné le *De Finibus*; il faudrait citer encore les *Tusculanes*, les *Académiques*, et surtout l'*Hortensius*, dont la dédicace de notre *De b.V.* rappelle l'influence décisive exercée sur Augustin à l'âge de dix-neuf ans: *Ego ab usque undevicesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer* (1, 4). A peine notre dialogue sera-t-il engagé que l'*Hortensius* fera déjà les frais d'une longue et précieuse citation.

Enfin, cet *otium philosophandi*, cette retraite a des prédicateurs qui entretiennent dans le cœur d'Augustin un véritable brasier: *incredibile ... incredibile ... incredibile incendium* (*C. Ac.* 2, 2, 5). *Incendium*, terme bien augustinien, auquel fait écho, comme le remarque Pierre Courcelle, l'*exarsi* du *De b.V.*<sup>10</sup>. Nous lisons en effet dans la dédicace à Theodorus (1, 4): *Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem ancoras rumpere*. Ces prédicateurs invisibles, mais combien présents, combien efficaces, sont les «Platonici», Plotin et Porphyre. Porphyre, et Plotin à travers Porphyre, soutenait M. Theiler, dans son *Porphyrios und Augustin*: «Die letzte Folgerung aus unserer Abhandlung führt darauf, daß fast alles Philosophische bei Augustin als porphyrisch betrachtet werden kann.»<sup>11</sup> Plotin presque exclusivement, a soutenu le P. Henry, dans son *Plotin et l'Occident*<sup>12</sup> et dans *La Vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*<sup>13</sup>; Plotin et Porphyre, soutient Pierre Cour-

<sup>8</sup> Ce texte est cité par Marrou dans *Saint Augustin et la fin de la Culture antique*, 304 n. 4.

<sup>9</sup> Cf. *Retract.* 1, 6: *Per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos, qui mecum erant atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant, per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere.*

<sup>10</sup> Les premières «Confessions» de S. Augustin, art. cité 170 n. 1.

<sup>11</sup> Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 1933, 4-5.

<sup>12</sup> *Spicilegium sacrum Lovaniense*, t. XV, Louvain (1934).

<sup>13</sup> *Essais d'art et de philosophie* (Vrin, Paris 1938), 15 et suiv.

celle dans *Les Lettres grecques en Occident*<sup>14</sup>. P. Courcelle, en s'appuyant sur les savantes recherches de M. Theiler et du P. Henry, et en usant de recouplements nouveaux et ingénieux, en vient à se persuader que les *Plotini paucissimi libri* ou les *Platonicorum libri*<sup>15</sup>, lus par Augustin dès avant sa conversion dans la traduction de Marius Victorinus, ont dû être le traité *Sur le Beau* de Plotin (*En. 1, 6*), le traité *Sur les trois hypostases principales* (*En. 5, 1*), le traité de Porphyre *Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἰρεσιν*,<sup>16</sup> les Prolégomènes au commentaire des *Ennéades* et enfin, du même Porphyre, le *De regressu animae*. C'est déjà quelque chose pour représenter numériquement ces *paucissimi libri*, – ce *paucissimi* qui laisse entendre qu'il suffit à saint Augustin, pour l'enflammer, de quelques lectures néo-platoniciennes et que sa curiosité fut loin d'être satisfaite par les textes que lui donna à lire «un certain homme que gonflait un orgueil prodigieux» (*Conf. 7, 9, 13*). On ne s'attendait pas évidemment aux titres nombreux d'une bibliothèque. Encore les arguments fournis par P. Courcelle en faveur du *De regressu animae* me paraissent-ils peu convaincants<sup>17</sup>. Si Augustin, lors de ses *Rétractations* (1, 1, 3), se reproche d'avoir parlé du *retour* de l'âme au ciel dans le *Contra Academicos* (2, 9, 22), et s'il regrette d'avoir paru prendre à son compte dans les *Soliloques* (1, 14, 24), la formule de Porphyre: *Corpus est omne fugiendum*, ces scrupules tardifs pourraient tout aussi bien laisser supposer que c'est après des années seulement, au temps où il put lire Porphyre dans le texte grec, qu'Augustin s'avisa du danger de ces formules. L'expression *redire ad Deum* ne venait-elle pas naturellement sur les lèvres de quelqu'un qui s'était pénétré de l'idée chrétienne et paulinienne de la «*peregrinatio vitae*», et qui pouvait lire dans l'*Ecclésiaste* (12, 7): *spiritus revertatur ad Deum, qui dedit illum*, texte cité justement par Augustin dans la révision du *Contra Academicos*?<sup>18</sup> Au reste, ce litigieux *reditus in coelum* n'appartient-il pas au même ordre de pensée que le *Deus meus ... pater meus ... domus mea, patria mea*, des *Soliloques* (1, 1, 4)? Mais alors le *Περὶ τοῦ καλοῦ* de Plotin suffisait à inspirer cette formule à Augustin, puisqu'on y lit: *πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθενπερ ἥλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ* (*En. 1, 6, 8*). Et l'on sait que plus tard, dans la *Cité de Dieu* (9, 17), Augustin citera, sous le nom même de Plotin, ce texte du *Περὶ τοῦ καλοῦ*.

Quant au *Corpus est omne fugiendum*, n'était-ce pas devenu une de ces formules connues et souvent citées comme, par exemple, «la prison du corps»?<sup>19</sup> Selon le

<sup>14</sup> Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 49, nouvelle édit. revue et augmentée, de Boccard, Paris (1948) 159 et suiv.

<sup>15</sup> Ouvr. cité 159 et suiv.

<sup>16</sup> D'après Theiler (cf. ouvr. cité 6), cette «*Lehrgleichheit des Plato u. Aristoteles*» fut soutenue par Hiéroclès, le commentateur des *Vers dorés*.

<sup>17</sup> *Les Lettres grecques* 167.

<sup>18</sup> *Retract.* 1, 4, 3.

<sup>19</sup> Müller (Hermes 54, 110, cité par Bréhier) a rapproché *En. 1, 6, 8*: *τις οὖν στόλος καὶ ἡ φυγὴ*; de l'*Epître aux Hébreux* 11, 13: *ξένοι καὶ παρεπίδημοι εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς*. «Diese Lehre, note Fr. Boemer, ist allgemeines Gut des asketisch gerichteten Neuplatonismus.» (*Der lateinische Neuplatonismus und Neopythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, dans *Klassisch-philologische Studien* 7 [Leipzig 1936], 77). Cf. encore, à ce sujet, Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris 1942) 274.

témoignage de Claudianus Mamertus (*De statu animae* 2, 9), saint Ambroise aurait dit *ad Mediolanensem in ecclesia populum verbo doctissimo atque eruditissimo: «sequestremus nos a corpore, contra quod nobis, si salvi esse volumus, iuge certamen est»*. Cela suffirait-il pour soutenir qu’Ambroise avait connu et lu le *De regressu animae* ?

Cette considération nous amène à ajouter que dans son *otium philosophandi* saint Augustin put entretenir encore en lui la flamme néo-platonicienne soit par le souvenir de propos tenus devant lui par des lettrés épris de l’œuvre de Plotin et de Porphyre, soit par des conversations qu’il eut avec ces mêmes lettrés, à l’occasion de leurs visites à Cassiciacum, dans sa sorte de Platonopolis. Le prologue du *De b.V.* (4) mentionne, par exemple, les quelques conversations, très fructueuses, qu’Augustin eut avec son dédicataire Theodorus: *animadvertisi enim et saepe in sacerdotis nostri (S. Ambroise) et aliquando in sermonibus tuis, cum deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima; nam id est unum in rebus proximum deo*. N’est-ce pas quelque chose de considérable que Theodorus ait aidé le futur évêque d’Hippone à s’évader de son bâton matérialiste ? Plus, c’est Theodorus même qui semble avoir indiqué à Augustin le sujet de la discussion sur le bonheur. «Mais comme c’était moi qui avais invité, lisons-nous dans l’épilogue de la première séance du *De b.V.*, et que j’avais appris de toi à jouer, comme invité et jusque dans un repas de ce genre, le rôle du personnage important et, pour tout dire, d’un homme digne de ce nom, je fus choqué qu’il y eût entre nos convives une telle inégalité» (cap. 16). Si c’est donc Augustin qui préside le «convivium», cependant il est l’*invitator*, c’est-à-dire qu’il est comme un esclave au service de Theodorus, esclave dont le rôle serait de «distribuer les invitations, de placer les convives et de veiller au bon ordre du repas»<sup>20</sup>. Au reste, Augustin dit expressément: *de beata vita quae sivimus inter nos nihilque aliud video quod magis dei donum vocandum sit* (5). *Dei donum* = Theodorus: Augustin joue sur le nom de Theodorus, comme le remarque finement P. Courcelle<sup>21</sup>.

C’est encore un mérite de P. Courcelle, largement aidé d’ailleurs par l’article «Theodorus» de Ensslin, dans Pauly-Wissowa, d’avoir bien mis en lumière la figure de ce Manlius Theodorus, «l’un des plus grands philosophes contemporains»<sup>22</sup>. Ce Theodorus, consul en 399, et célébré avec beaucoup d’emphase par un panégyrique de Claudio, semblait résolu, à la date du *De b.V.*, à se consacrer exclusivement à la philosophie. Il était chrétien, admirateur fervent de Plotin – *cuius te esse studiosissimum accepi* – et l’on peut conjecturer qu’au moment même où Augustin lui dédia son traité du bonheur, Theodorus s’occupait d’un ouvrage sur la genèse de l’âme humaine et sa venue sur terre. Cela ressort du prologue du *De b.V.*: *cum enim in hunc mundum sive deus sive natura sive necessitas sive voluntas nostra sive*

<sup>20</sup> D’après la traduction et une note de R. Jolivet, *Œuvres de saint Augustin* (Desclée, de Brouwer et Cie, Paris 1939), 1re série: *Opuscules; IV Dialogues philosophiques, I: Problèmes fondamentaux*, 251 et 291.

<sup>21</sup> *Les Lettres grecques en Occident*, 125 n. 3.

<sup>22</sup> *ibid.* 122.

*coniuncta horum aliqua sive simul omnia – res enim multum obscura est, sed tamen a te iam inlustranda suscepta – velut in quoddam procellosum salum nos quasi temere passimque proiecerit ...* (1, 1). On peut donc être certain qu'Augustin, pour s'initier à la philosophie néo-platonicienne, aura grandement profité de ses entretiens avec Theodorus<sup>23</sup>.

C'est d'ailleurs un milieu tout imprégné de platonisme qu'Augustin avait fréquenté avant sa conversion, comme l'a montré déjà Alfaric dans son *Evolution intellectuelle de saint Augustin* (p. 373). Romanianus, le dédicataire du *Contra Academicos*; Zenobius, le dédicataire du *De Ordine*; Hermogénien, le destinataire de la première lettre; même le clerc Simplicianus étaient des esprits cultivés auxquels Augustin avait eu profit de «frotter sa cervelle». Ne dira-t-il pas lui-même dans sa lettre 87, ad Emeritum: *Ego cum audio quemquam bono ingenio praeditum doctrinique liberalibus eruditum, quanquam non ibi salus animae constituta sit, tamen in quaestione facillima sentire aliud, quam veritas postulat, quo magis miror, eo magis exardesco nosse hominem et cum eo conloqui* (§ 1). Ces derniers mots: *exardesco nosse hominem et cum eo conloqui* ne révèlent-ils pas en Augustin un émule des plus grands humanistes? Il y a surtout ce *cum eo conloqui*, qui témoigne très bien de ce que Hirzel (*Der Dialog* II 378) a appelé le «dialogischer Trieb» d'Augustin. Augustin, comme André Gide l'a dit de lui-même, était «un être de dialogue».

Aussi bien, pour représenter en quelques mots, maintenant, ce que fut son «christianae vitae otium», faut-il d'abord évoquer ce que durent être à Cassiciacum les conversations d'Augustin avec sa mère Monique. Le *conloquebamur soli valde dulciter* de la Vision d'Ostie (*Conf.* 9, 10, 23), comment se refuser à croire qu'il n'ait déjà commencé durant cette retraite préparatoire au baptême et n'ait créé à cette retraite son atmosphère de ferveur religieuse et mystique? Car le mystique de la contemplation d'Ostie n'est assurément pas devenu tel tout d'un coup et comme par miracle. Si donc dans le *De b.V.* Augustin dit à Monique: *Ipsam prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti* (10); si encore dans le *De Ordine* (1, 11, 31) il la félicite par ces mots: *philosophia tua mihi plurimum placet*, Augustin n'a-t-il pas eu l'occasion bien souvent, dans des colloques intimes, de féliciter sa mère d'avoir découvert, grâce aux intuitions de sa foi, ce que les philosophes n'avaient pu découvrir au terme de laborieuses recherches? Ainsi Augustin faisait-il sa retraite spirituelle en conversant avec sa mère. Il lisait et méditait la Sainte Ecriture, les

<sup>23</sup> D'après le *Panégyrique* de Theodorus par Claudio, on pourrait croire que parmi les œuvres philosophiques de l'ami d'Augustin il y avait une sorte de *De Finibus* sous forme de dialogue, contenant la définition du bonheur:

Graiorum obscuras Romanis floribus artes  
Inradias, vicibus gratis formare loquentes  
Suetus et alterno verum contexere nodo (v. 84–86).

In Latium spretis Academia migrat Athenis,  
Ut tandem proprius discat, quo fine beatum  
Dirigitur, quae norma boni, qui limes honesti ... (v. 94–96).

Epîtres de saint Paul<sup>24</sup> et les Psaumes surtout. « Que de cris je poussais vers vous à lire ces *Psaumes*, et quelle flamme d'amour j'y puisais pour vous! J'aurais voulu dans mon ardeur les réciter, si cela eût été possible, à toute la terre, pour humilier la présomption du genre humain» (*Conf.* 9, 4, 8). Et lisant les saints Livres parallèlement aux ouvrages des Platoniciens, Augustin comparait ceux-ci avec ceux-là, comme l'atteste la dédicace du *De b.V.* (4). « Je les confrontai de mon mieux, dit-il des «Plotini libri», avec l'enseignement de ceux qui nous ont transmis les saints mystères.» Et pour cette tâche délicate, le souvenir des sermons de saint Ambroise – *sacerdos noster*<sup>25</sup> – à défaut d'entretiens personnels, hélas, trop rares –, n'était pas pour le catéchumène d'un petit secours. Enfin, Augustin priaît. C'étaient d'ardentes élévations de l'âme, dont la prière à Dieu du début des *Soliloques* nous donne un exemple<sup>26</sup>.

Parmi les dialogues de Cassiciacum celui, au dire de saint Augustin, qui est le plus imprégné de cette atmosphère religieuse est le *De b.V.*: «Afin que tu comprennes mieux mon âme, j'ai songé à t'envoyer et à te dédier ce début de mes discussions, qui me semble avoir été particulièrement pieux et plus digne de ton nom – *initium disputationum mearum, quod mihi videtur religiosius evasisse* (1, 5). Presque toute la communauté de Cassiciacum participe à l'entretien. Monique d'abord: *in primis nostra mater, cuius meriti credo esse omne, quod vivo* (1, 6). Viennent ensuite Navigius, frère d'Augustin; Trygétius et Licentius, ses élèves. Sur ce Licentius, fils de Romanianus, compatriote et protecteur d'Augustin, il y aurait, même après l'article de la *Realencyclopädie* qui lui est consacré, une intéressante monographie à écrire. Licentius, c'est l'enfant terrible de la communauté, le «fort en thème», comme L. Robin le dit de Phèdre dans le *Banquet*<sup>27</sup>. C'est le poète impénitent, auteur d'un *Carmen* en 154 vers, conservé avec la lettre 26 de saint Augustin: des vers farcis de réminiscences, bourrés d'érudition. Augustin a bien à faire d'intéresser son élève à la philosophie un peu plus qu'aux Muses. Participant encore à l'entretien Lartidianus et Rusticus, des cousins d'Augustin, et enfin son fils Adéodat. Les cousins d'Augustin n'ont pas même fréquenté l'école du grammairien. Quant à Adéodat, il est le plus jeune des interlocuteurs, mais, dit Augustin, «son intelligence, si je ne m'abuse, promet de grandes choses». Au total, avec Augustin qui conduit l'entretien, huit personnes. Alypius, le cher ami d'Augustin, est absent; il est parti pour Milan après la première séance du *Contra Academicos* (cf. *ibid.* 1, 3). Dans l'édition critique du CSEL de Vienne, procurée par Knöll, le dialogue du *De b.V.* occupe vingt-huit pages. Encore sommes-nous avertis par les *Rétractations* que le texte revu par Augustin avait une lacune assez importante<sup>28</sup>.

Dans le prologue ou dédicace à Theodorus, Augustin développe abondamment,

<sup>24</sup> *Perlegi totum intentissime atque castissime* (*C. Ac.* 2, 2, 5).

<sup>25</sup> *De b.V.* 1, 4; 4, 35.

<sup>26</sup> Tout cela, inutile de le dire, va contre la thèse d'Alfaric, selon laquelle Augustin, dans sa retraite préparatoire au baptême, n'était encore converti qu'au néo-platonisme.

<sup>27</sup> Ed. des Belles Lettres, Introduction XXXVIII.

<sup>28</sup> Cf. éd. Knöll 3, 22.

et non sans affectation, l'allégorie du voyage vers le port de la sagesse<sup>29</sup>. Il distingue trois catégories de navigateurs. La première: ceux qui parviennent au port très tôt et sans grande peine; la seconde: ceux qui, victimes d'illusions, gagnent le large, s'éloignent de la patrie et l'oublient; la troisième: ceux qui cherchent sans trêve, et qu'une apparente infortune fait enfin aborder. Augustin se range dans cette troisième catégorie, puis retrace à Theodorus les étapes de sa vie.

I. Premier jour et première discussion, dans les bains de la villa. – On part de deux évidences. 1. Nous sommes composés d'un corps et d'une âme. 2. Nous voulons tous être heureux. Si la nourriture est nécessaire au corps pour atteindre sa pleine mesure, l'âme se nourrit de pensées; elle est pleine ou vide, ou pleine de vices (*nequitia*). Si nous voulons tous le bonheur, est-on heureux dès qu'on a ce qu'on veut? Non, seul ce qui est permanent, c'est-à-dire Dieu seul, peut nous rendre heureux. Mais qui possède Dieu? «Celui qui n'a pas l'esprit impur», répond Adéodat. Augustin retiendra cette réponse. Mais, comme dessert, voici une remarque sur les Académiciens: ils ne peuvent être heureux parce qu'ils désespèrent de posséder la vérité. Ils ne sont ni heureux ni sages.

II. Deuxième jour et deuxième discussion, encore dans les bains de la villa. – Qui vit honnêtement possède Dieu. Mais celui-là seul est heureux à qui Dieu est présent comme un hôte propice. Mais celui qui cherche encore Dieu, peut-il être heureux? Il ne l'est pas encore, mais il jouit de la faveur de Dieu.

III. Troisième jour et troisième discussion, dans les prés voisins. – Manquer de quelque chose, c'est ne pas être heureux (*egestas = miseria*). Mais ne peut-on pas ne manquer de rien et pourtant ne pas être heureux? Ainsi le riche Orata dont parle Cicéron, et qui ne manquait de rien. Orata était-il heureux? Non. Comme il craignait la perte de ses biens, il lui manquait précisément la sagesse. Par suite, la folie (*stultitia*) est la misère de l'esprit (*egestas*); la sagesse en est la plénitude (*plenitudo*). Plénitude implique l'idée de mesure (*modus*). La sagesse est dans la mesure: elle est la mesure de l'âme. Etre heureux n'est donc rien d'autre qu'être sage.

Mais la sagesse par excellence n'est-ce pas la sagesse de Dieu? Cette sagesse, la foi nous le dit, c'est le Fils de Dieu. Il a déclaré: «Je suis la Vérité.» Mais pas de vérité sans mesure: le Fils de Dieu est la vérité engendrée par la mesure suprême, Dieu le Père. *Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid conectaris summo modo* (4, 35). *A quo – qua veritate – per quid*: Monique reconnaît dans ces trois termes la Trinité et rappelle, toute exultante, le *Fove precantes, Trinitas* de l'hymne ambrosienne: *Deus creator omnium*<sup>30</sup>.

Ce dialogue, Augustin l'avait préparé par des lectures, comme nous l'avons vu,

<sup>29</sup> Voir maintenant, pour cette allégorie, Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris (1942) *passim*.

<sup>30</sup> Pour ce résumé, j'ai recouru souvent aux excellentes formules de l'analyse de Ch. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris (1920), 213, ainsi qu'aux sous-titres de l'édition du *De b. V.* dans la *Bibliothèque augustinienne*, ouvr. cité.

– n'oublions pas ici le *De Vita beata* de Sénèque –, il l'avait préparé par des entretiens avec Nebridius, avec Theodorus, et par des méditations solitaires, juste avant la discussion<sup>31</sup>. Emerveillé en effet par une réflexion de sa mère, Augustin donne en ces termes le motif de sa surprise: *quod ab ea potissimum dictum esset, quod pro magno de philosophorum libris atque ultimum proferre paraveram* (4, 27). Observons enfin, avant d'en venir à notre essai d'interprétation, que les débats du *De b.V.*, comme ceux des autres dialogues, étaient sténographiés au fur et à mesure des questions et des réponses. Ici même Licentius, l'élève terrible, ayant provoqué un petit incident et fait une réponse cocasse, Augustin ordonne de noter cette réponse, et il ajoute lorsqu'il rédige le dialogue: *Atque ego semel paeceperam, ut nullum verbum praeter litteras funderetur* (2, 15). Ainsi peut-on saisir sur le vif ici la part du procès-verbal sténographique<sup>32</sup> et la part de la rédaction ultérieure. Cette part de rédaction, de mise au point, je suis persuadé qu'elle fut considérable, même dans le cas d'un dialogue préparé comme le *De b.V.* Rien que pour tenir, du début de l'entretien à la fin, la gageure de se servir de toutes les métaphores «alimentaires» possibles – *vos ... alere conabor* (2, 9), *forte ... etiam hoc isti nostro convivio subministrabitur* (2, 11), *dulcia* (2, 14), *tarde venistis ad convivium; quod vobis non cruditate accidisse arbitror...* (3, 17) etc. – rien, dis-je que pour imposer, par ces images longuement filées, l'impression d'un véritable «convivium» ou repas de fête, on ne peut douter qu'Augustin, après coup, n'ait dû sérieusement s'appliquer.

Mais venons-en maintenant à l'interprétation du début du dialogue proprement dit (2, 7). Augustin pose la question suivante: *Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos?* Tous donnent leur assentiment, excepté Navigius, le frère d'Augustin. Je m'arrête d'autant plus volontiers à ce passage, à ce point de départ de la discussion, pour l'examiner, que la thèse de Ruth Allison Brown sur le *De beata Vita*, thèse publiée en 1944 à l'Université catholique de Washington<sup>33</sup>, n'y accorde aucune attention et n'envisage nullement le problème qui va nous intéresser. Même omission dans le gros ouvrage de B. J. Postma paru à Amsterdam en 1946<sup>34</sup>.

Notre dialogue, qui aurait pu s'intituler tout aussi bien *De summo bono*, n'a nullement le caractère d'une «disputatio in alteram partem» comme l'*Hortensius* ou le *De Finibus*. Il est immédiatement très constructif. Il part de deux évidences, comme nous l'avons vu, et par la voie dialectique, par d'attentives définitions de mots, par une méthode dont Augustin est déjà très conscient, le dialogue parvient de degrés en degrés, de paliers en paliers, à la conclusion: *non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionem dei* (*Retract. 1, 2*). L'homme est composé d'un corps et d'une âme: telle est la première évidence. Nous voulons tous être heureux: telle est

<sup>31</sup> Marrou voit même là une explication de «la marche moins capricieuse» du *De b.V.* *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 314. – Sur les méditations nocturnes d'Augustin, cf. *De Ord. 1, 3, 6*.

<sup>32</sup> S. Augustin justifie cette méthode, *C. Ac. 2, 9, 22*.

<sup>33</sup> *S. Aurelii Augustini De Beata vita. A translation with an introduction and commentary*. The catholic University of America, Patristic studies, vol. 72. Voir p. 135.

<sup>34</sup> *Augustinus, De Beata Vita*, 276 pages, en hollandais.

la deuxième. Pour Augustin, ce sont des vérités de fait, des données du sens commun sur lesquelles le doute, notamment le doute académique, ne saurait avoir de prise. On voit en effet Augustin dans le *De b. V.* se prémunir soigneusement contre tout assaut de ce scepticisme paralysant. Et ce n'est pas pour rien qu'il a tenu à joindre aux personnages du dialogue les jeunes Lartidianus et Rusticus, quoiqu'ils n'aient pas encore été à l'école du grammairien: *nec Lartidianum et Rusticum ... deesse volui*, dit-il, *ipsumque eorum sensum communem ad rem, quam moliebar, necessarium putavi* (1, 6). Augustin avait besoin de ces lumières du bon sens pour mieux asseoir ses certitudes et les abriter contre les arguties des sceptiques. Son fils Adéodat, qui a quatorze ans, vient renforcer ce barrage; Monique aussi, qui qualifiera tout rondement les Académiciens de *caducarii* (2, 16). Nul doute là-dessus: l'ombre des Académiciens pèse encore sur le *De b. V.*, et ce n'est pas par pure feinte qu'Augustin se prévunit contre eux. *Me movebant*, déclare-t-il dans ses *Rétractations* (1, 1), et il était d'autant plus impressionné que Cicéron était de ces savants qui avaient adhéré au probabilisme: *inter quos maxime Tullius non movere nos non potest* (*C. Ac.* 3, 7, 14). On traite, me semble-t-il, trop à la légère ces aveux d'Augustin<sup>35</sup>. Il n'est que de lire par exemple le livre 15 du *De Trinitate* pour être surpris de l'énergie passionnée qu'Augustin met encore une fois à réfuter ces Académici, *qui nihil ab homine sciri posse contendunt* (cap. 12); il rappelle, chemin faisant, qu'il a écrit contre eux trois livres, — *primo nostrae conversionis tempore* —, et à peine a-t-il dit: «Cela suffit», qu'il recommence le corps à corps, comme s'il craignait de la part de ces dangereux douteurs un retour offensif<sup>36</sup>. Monique est donc aussi dans le *De b. V.* «propter sensum communem», et rien apparemment ne rassure autant Augustin que de voir sa mère rencontrer, avec son solide bon sens, la pensée de l'*Hortensius*. Mais Monique est là surtout pour faciliter, pour authentifier, si je puis dire, le passage, le glissement de la pensée du plan de la *ratio* au plan de l'*auctoritas divina* (4, 34).

Sur le plan de la «ratio» où il commence par situer le débat, Augustin, avons-nous dit, obtient en ce qui concerne le composé humain un assentiment général, sauf de la part de Navigius. C'est alors, selon une méthode à laquelle il recourra toujours pour ébranler les positions de ceux qui nient la possibilité de toute certitude, qu'Augustin demande à Navigius: *Scisne saltem te vivere?* — *Scio*, répond Navigius<sup>37</sup>. Voilà donc une certitude acquise, et comme la vie est le fait de l'âme, le dialogue

<sup>35</sup> C'est le cas de P. de Labriolle dans la préface de son édition des *Confessions* (Les Belles Lettres 1925), I, p. XX-XXI. Et tout récemment encore de F. Cayré: *Initiation à la philosophie de saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne. Philosophie I* (Desclée, de Brouwer 1947) 67: «Cette crise de scepticisme n'avait pas été grave, ni très profonde.» Et Gilson me semble être dans le vrai quand il parle, à propos de l'augustinisme, «d'une lutte inexpliable contre le scepticisme et le relativisme sous toutes leurs formes.» *Introduction à l'étude de S. Augustin* 9.

<sup>36</sup> Voir encore, dans l'*Enchiridion 7: Unde tria confeci volumina, in initio conversionis meae, ne impedimento nobis essent quae tanquam in ostio contradicebant.*

<sup>37</sup> Cf. *De lib. arbitrio* 2, 3, 7. Augustinus. — *Quare prius ab te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?* — Evodius. — *Perge potius ad cetera. — A.* —

peut repartir. Mais remarquons encore que, des deux évidences initiales, la première mentionnée n'est pas, comme l'exigerait la logique, le *beatos nos esse volumus* (2, 10) – Sénèque avait commencé son *De Vita beata* par *vivere, Gallio frater, omnes beate volunt* – mais c'est le *manifestum videtur ex anima et corpore nos esse compositos* qui vient en premier lieu. La raison de ce renversement tient, je crois, au fait que saint Augustin veut à tout prix conformer le début de son dialogue à son idée, à son image d'un «convivium». Tout de suite il peut ainsi parler de l'aliment du corps et de l'aliment de l'âme, du *bonum corporis* et du *bonum animae*.

Cette division entre *bonum corporis* et *bonum animae*, nous allons maintenant la voir utilisée dans trois textes typiques, qui font partie de trois exposés augustiniens sur le *summum bonum*. Voici, pour commencer, le *De moribus catholicae ecclesiae*, de l'année 388. La première partie du traité a pour sujet: béatitude et charité. Saint Augustin énonce le principe: *Beate certe omnes vivere volumus* (1, 3, 4), puis il se demande quel est le souverain bien de l'homme. Pour le déterminer, dit-il, il faut savoir ce qu'est l'homme: *Illud est ... quod mihi ... quaerendum videtur, cum inter omnes paene constet ex anima et corpore nos esse compositos, quid est ipse homo, utrumque horum quae nominavi, an corpus tantummodo, an tantummodo anima?* (1, 4, 6). Dans la suite, Augustin établit que l'âme est le souverain bien du corps (1, 5, 7) et que le souverain bien de l'âme, et conséquemment de l'homme, c'est Dieu: *Deus igitur restat, quem si sequimur, bene; si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus* (1, 6, 9).

Même démarche dans les *Confessions* 10, 6, 9: *Et direxi me ad me et dixi mihi: «Tu quis es»? Et respondi: «Homo». Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius ... Sed melius quod interius ...* Et reprenant plus loin cette idée, Augustin dit à son âme: *Iam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori. Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est* (10, 7, 11). Et après avoir rappelé le principe: *beati prorsus omnes esse volumus* (ibid. 21, 31), Augustin aboutit à la conclusion: *Beata quippe vita est gaudium de veritate* (10, 23, 33).

Même démarche, enfin, dans le sermon 150, prononcé vers 413–414 à Carthage, devant un auditoire où il y avait des *docti* mêlés aux *indocti*, des *scientes* parmi les *inscrites* (ibid. 3 et 5). L'évêque d'Hippone rappelle la vérité fondamentale: *Vitam beatam appetere, vitam beatam velle ... omnium hominum esse arbitror* (4). Puis il développe son raisonnement familier: *Dico aliquid, ubi pariter et docti et indocti possint veraciter iudicare. Hoc ergo prius dico, hominem constare ex anima et corpore. Hic non peto ut credatis, sed et vos peto ut iudicetis ... Homo ergo, quod nemo ambigit, constat ex anima et corpore* (5). Et comme Augustin, en cette circonstance, commente le texte des Actes des Apôtres 17, 18: *Quidam autem Epicurei et Stoici philosophi disserebant cum eo* (i.e. Paulo apostolo), il interpelle bientôt les interlocu-

---

*Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intellegisne ista duo esse verissima? – E. – Prorsus intellego. – A. – Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intellegere te. – E. – Manifestum.*

teurs de Paul: *Dic, Epicuree, quae res faciat beatum? Respondet: Voluptas corporis. Dic, Stoice? Virtus animi. Dic, Christiane? Donum dei* (8). Et Augustin de conclure: *Ergo vita, quae hoc nomine digna est, ut vita dicatur, non est nisi beata; et beata non est, nisi aeterna. Hanc volunt omnes, hanc volumus omnes, veritatem et vitam ... Quaerebas qua ires: «Ego sum via». Quaerebas quo ires: «Ego sum veritas et vita»* (Joh. 14, 6).

Dans ce raisonnement, toujours le même dans ses lignes essentielles, ce qui doit retenir encore un instant notre attention, c'est l'articulation: *Homo, quod nemo ambigit, constat ex anima et corpore*. Augustin n'écrivait-il pas à Nebridius, en 387, peu après la rédaction des *Soliloques*, que si son ami le jugeait heureux, ce devait être pour quelque découverte. Or, se demande Augustin dans cette Lettre 3 «Qu'est-ce que j'ai bien pu découvrir? Serait-ce par hasard le raisonnement que voici, que je caresse volontiers comme s'il était mon raisonnement unique, et où je trouve une satisfaction excessive? *Unde constamus? Ex anima et corpore. Quid horum melius? Videlicet animus* (§ 4). En continuant ainsi par questions et réponses, Augustin en vient à cette constatation que, si la vérité est dans l'âme, la vie heureuse ne peut consister dans le plaisir sensible: «Ma présente retraite, ajoute-t-il, me l'a suffisamment démontré.» Et ainsi nous voilà ramenés aux méditations et aux entretiens qui furent à l'origine du *De b.V.*.

Mais où Augustin a-t-il fait la découverte de son raisonnement favori? Serait-ce dans Celse? Car, dans le premier livre des *Soliloques* (14, 21), il attribue à Cornelius Celsus un raisonnement analogue. Augustin souffre de cet affreux mal de dents dont parlent les *Confessions* (9, 4, 8); peut-être, sans qu'il ait besoin de le dire, se souvient-il de la *Medicina* de Celse où l'on peut lire à propos du «dentium dolor»: *qui ipse quoque maximis tormentis adnumerari potest* (6, 9, 1). En tout cas il avoue qu'il est tout près de se ranger à l'avis de Celse qui prétend que le souverain bien est la sagesse, le souverain mal la douleur physique. «Et la raison qu'en donne Celse, ajoute-t-il, ne me paraît pas mauvaise.» Mais citons ici le texte latin: *Nam quoniam duabus, inquit, partibus compositi sumus, ex animo scilicet et corpore, quarum prior pars est animus melior, deterius corpus est; summum bonum est melioris partis optimum, summum autem malum pessimum deterioris: est autem optimum in animo sapientia, est in corpore pessimum dolor*. *Summum igitur bonum hominis sapere, summum malum dolere, sine ulla, ut opinor, falsitate concluditur*. Bien sûr, c'est un Augustin torturé par une terrible rage de dents qui est momentanément séduit par le raisonnement de Celse; l'autre Augustin, représenté dans les *Soliloques* par la raison, s'empresse de dire que la sagesse même à laquelle il s'efforce de parvenir lui suggérera peut-être une tout autre idée du souverain mal. Adolf Dyroff a consacré à ce texte des *Soliloques* un article très intéressant dans le premier fascicule du *Rheinisches Museum* 1939, sous le titre: *Der philosophische Teil der Encyclopädie des Cornelius Celsus* (pp. 7-16). Le temps nous manque malheureusement d'engager une ample discussion avec l'auteur de cet article<sup>38</sup>. Dyroff établit avec

<sup>38</sup> Mais je compte revenir sur ce sujet et discuter avec Dyroff et Courcelle le problème Celsus-Celsinus.

de bons arguments que l'encyclopédie de Celse comportait une partie philosophique, en s'appuyant sur le témoignage de Quintilien (*Inst.* 10, 1, 12, 4) et sur la préface du *De Haeresibus* de saint Augustin, où est mentionné un *quidam Celsus*, auteur d'un ouvrage en six volumes exposant les *opiniones omnium philosophorum*<sup>39</sup>. Mais Dyroff me paraît s'égarer quand il tente de démontrer que le raisonnement de Celse cité par Augustin devait avoir sa place dans un prooemium ouvrant la partie philosophique de l'Encyclopédie. Sous le prétexte fallacieux que *sapientia*, dans ce raisonnement, est l'équivalent de *philosophia*, Dyroff écrit: «Der Syllogismus besagt: wie der leibliche Schmerz das größte Übel, so ist die sapientia das größte Gut. Die Schlußfolgerung: also darf eine Encyclopädie gerade die sapientia nicht beiseite stellen, liegt auf der Hand, und so wurde die Philosophie ein Teil der Encyclopädie» (p. 9). En vérité si l'on n'avait que cet argument pour attribuer à Celse un *De Philosophia*, on serait bien dépourvu. Mais où le faux aiguillage de Dyroff produit tout son effet, c'est quand, s'accrochant encore à son idée de prooemium, il croit reconnaître, dans l'opposition *corpus – animus*, un souvenir de la préface du *De Coniuratione Catilinae* de Salluste: *nostra omnis vis in animo et corpore sita est*. Cette fois, il me semble impossible de suivre Dyroff. La lecture de Celse a-t-elle été l'occasion pour saint Augustin de découvrir son raisonnement favori? Je n'ose l'affirmer, quoique j'en sois bien tenté. Mais Celse lui-même, et à son tour Augustin, n'ont-ils pas trouvé le principe de ce raisonnement fondé sur l'opposition *corpus – animus*, dans le *De Finibus* de Cicéron, au livre 5, 12, 34? Pison, l'ami de Cicéron, expose les idées des Péripatéticiens, plus exactement celles d'Antiochus, relatives au souverain bien. Or, parvenu au nœud même du débat, Pison s'exprime ainsi: *Videndum est ... quae sit hominis natura. Id est enim de quo quaerimus. Atqui perspicuum est hominem e corpore animoque constare, cum primae sint animi partes, secundae corporis.* C'est tout à fait la manière de saint Augustin, avec ce *perspicuum est*, que rappellent le *manifestum vobis videtur* du *De b. V.* et le *quod nemo ambigit* du sermon 150. Sans même recourir au *De Finibus*, saint Augustin ne connaissait-il pas la distinction classique des trois sortes de biens:  $\tau\alpha\ \varepsilon\kappa\tau\alpha\varsigma$ ,  $\tau\alpha\ \pi\epsilon\varrho\iota\ \sigma\omega\mu\alpha$ ,  $\tau\alpha\ \pi\epsilon\varrho\iota\ \psi\psi\chi\eta\tau$ , dont Aristote dit dans le début de l'*Ethique à Nicomaque* (A 8, 1098 b, 12) que c'est une  $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \pi\alpha\lambda\alpha\iota\alpha\ ... \ \kappa\alpha\iota\ \delta\mu\o\lambda\o\gamma\o\mu\mu\acute{e}\nu\eta\ \acute{u}\pi\o\ \tau\alpha\pi\ \varphi\i\lambda\o\sigma\o\phi\o\acute{u}\nu\tau\alpha\tau\omega\?$

Enfin, il y a Varron, à qui nous recourrons pour terminer. Saint Augustin, comme on le sait, cite longuement le *De Philosophia* de Varron au début du livre 19 du *De Civitate Dei*. Ce *De Philosophia* était en vérité un *De summo bono*. Varron,

<sup>39</sup> Courcelle (*Les Lettres grecques en Occident 180–181*) soutient, contre Dyroff, que le *quidam Celsus* du *De Haeresibus* devait être le Celsinus nommé dans le *Contra Academicos 2*, 2, 5, et il identifie ce Celsinus avec le *Κελσῖος* mentionné par Suidas, auteur d'une *Συναγωγὴ δογμάτων πάσης αἰρέσεως φιλοσόφου*. Cet ouvrage aurait été un catalogue de sectes postérieures au Christ, traduit par Theodorus. «Peut-être est-ce la lecture de ce manuel qui a poussé Augustin, lors de son séjour à Milan, à lire les néo-platoniciens» (p. 181). Mais pour en venir là, Courcelle est obligé de supposer un lapsus: Augustin aurait écrit Celsus pour Celsinus dans le *De Haeresibus*, lapsus «qui peut être dû à une altération de la mémoire chez ce vieillard». En outre, dit-il, «le *quidam Celsus* ... semble être presque un inconnu». Et le *quidam Cicero* des *Confessions* (3, 4, 7)? Et le *quidam eloquens* du *De Doctr. christ. 4, 12, 27*? Et que fait Courcelle du texte des *Soliloques*?

conformément à son goût pour les distinctions et divisions à l'infini, y montrait que les opinions sur le souverain bien et le souverain mal pouvaient, en se subdivisant, atteindre au chiffre de deux cent quatre vingt-huit. Il procédait ensuite à une élimination méthodique, pour ne retenir finalement comme valable que la doctrine de l'Ancienne Académie. Sur quoi se fondait-il pour donner la palme à cette doctrine ? *Primum*, nous dit saint Augustin, *quia summum bonum in philosophia non arboris, non pecoris, non dei, sed hominis quaeritur, quid sit ipse homo quaerendum putat* (*Varro*). *Sentit quippe in eius natura duo esse quaedam, corpus et animam: et horum quidem duorum melius esse animam longeque praestabilius omnino non dubitat* (cap. 3). Augustin, qui lisait et commentait Varron à Cassiciacum, a donc pu aussi s'inspirer de lui dans le début de son *De b.V.* Et Celse lui-même pourrait être redevable de son raisonnement à Varron aussi bien qu'à Cicéron.

Ceci nous oblige à constater encore une fois combien difficile et complexe est le problème des sources, quand il s'agit principalement des premiers écrits de saint Augustin. Le néo-platonisme avait lui-même absorbé quantité de courants: platonicien, péripatéticien, stoïcien. De son côté, le néo-pythagorisme était encore vivace. Enfin Augustin lisait des encyclopédistes comme Celse et Varron; il s'informait dans des histoires ou des abrégés d'histoire de la philosophie comme l'ouvrage de Manlius Theodorus consacré aux écoles philosophiques grecques<sup>40</sup>, ou simplement les *Academica* et le *De Finibus* de Cicéron. Il n'est dès lors pas étonnant que l'on éprouve une telle perplexité lorsqu'on veut déterminer exactement, devant telle ou telle formule, tel ou tel énoncé, si c'est Plotin ou Porphyre, Cicéron, Varron ou Sénèque, qui en est la source. Saint Augustin lui-même aurait-il été toujours capable de trancher ? Il est permis d'en douter.

Au reste, pense-t-il, la vérité est aimable par elle-même et n'a pas besoin, pour se recommander à nous, d'être authentiquée par tel ou tel philosophe: *Non enim mihi propterea veritas cara esse debet, quia non latuit Anaxagoram, sed quia veritas est, etiamsi nullus eam cognovisset illorum* (*Epist. 118, ad Dioscorum 4, 26*).

<sup>40</sup> Cf. Claud. *Paneg.* v. 67 suiv.:

Omnia Cecropiae relegis secreta senectae  
Discutiens, quid quisque novum mandaverit aevo  
Quantaque diversae producant agmina sectae.