

Marie-Amour SAINT-PAUL

PHILOSOPHER EN CHRÉTIEN : LA QUESTION DU SENS DE LA PHILOSOPHIE CHEZ SAINT AUGUSTIN

Que nous le voulions ou non, nous sommes aujourd'hui encore tributaires de la distinction scolastique entre philosophie et théologie et nous avons tous en tête pour l'illustrer la formule médiévale : *philosophia ancilla theologiae*. L'histoire de la philosophie nous montre, par ailleurs, que l'on a de plus en plus tendu vers une conception de la philosophie comme pur discours théorique. Dans son *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*¹, ouvrage qui fit date, Pierre Hadot nous invitait à renouer avec l'idée antique de la philosophie comme choix d'un mode de vie avant que d'être un mode systématique de pensée.

Or aborder la question du sens de la philosophie chez Saint Augustin, c'est s'étonner encore que la première préoccupation du nouveau converti ait été de s'atteler aux problèmes fondamentaux posés par la philosophie. En effet, si l'on s'en tient à la chronologie, le fameux épisode du jardin de Milan (relaté à la fin du livre VIII des *Confessions*) eut lieu en août 386 et la retraite de Cassiciacum – qualifiée dans les *Retractationes* de *Christianae vitae otium* et durant laquelle, pourtant, Augustin, entouré de proches, rédigea ce qu'on a appelé ses premiers *Dialogues philosophiques* – eut lieu d'emblée en automne de la même année. Augustin explique d'ailleurs clairement *a posteriori* dans ses *Retractationes* l'enjeu d'une telle préoccupation lors de cette retraite :

Nondum baptizatus, contra Academicos vel de Academicis primum scripsi, ut argumenta eorum, quae multis ingerunt veri inveniendi desperationem [...] et prohibent cuiquam rei assentiri [...] ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus amoverem. (I, 1, 1).

Bien que je ne fusse pas encore baptisé, j'écrivis d'abord contre ou sur les Académiciens pour bannir leurs arguments qui jettent un grand nombre de personnes dans le désespoir de trouver la vérité et [...] qui interdisent de donner son adhésion à aucune réalité [...] et parce que j'avais été ébranlé moi aussi par ces arguments, je voulais les chasser de mon âme en leur opposant tous les arguments possibles².

Comme le dit Etienne Gilson, « en sauvant la pensée du désespoir, le *Contra Academicos* déblayait le seuil de la philosophie et en ouvrait la porte »³. Pour comprendre donc ce qu'est la philosophie pour Augustin, il nous faudra nous pencher sur les *Dialogues* de Cassiciacum : d'une part parce que leur forme les inscrit dans une longue tradition philosophique, d'autre part parce qu'ils regroupent le plus grand nombre d'occurrences du terme *philosophia* dont l'exploration est nécessaire. On compte en effet 46 occurrences du mot dans le *Contra Academicos*, 8 occurrences dans le *De beata vita* et 21 dans le *De*

1. Paris, Gallimard, 1995.

2. *Œuvres de saint Augustin* XII Les révisions, texte, traduction, notes par Gustave Bardy, BA, Paris, Desclée de Brouwer, 1950.

3. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1931, p. 45.

ordine, sans compter les occurrences du verbe *philosophor* et du substantif *philosophus*. Et même si le terme n'est pas absent des œuvres postérieures bien-sûr, c'est dans ces écrits que son utilisation reste la plus notable⁴. Sans doute est-ce là de toute façon une observation logique dans la mesure où ces *Dialogues* de Cassiciacum sont aussi des ouvrages pédagogiques puisqu'ils transcrivent les discussions d'Augustin avec deux jeunes élèves que sont Trygetius et Licentius.

L'itinéraire philosophique d'Augustin est résumé par Goulven Madec dans l'article « Augustin » du *Dictionnaire des philosophes de l'antiquité*⁵: la première étape, décisive, fut celle de la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, quatorze ans avant la retraite de Cassiciacum, vint ensuite la période où Augustin, même adepte du manichéisme, développa sa culture philosophique classique ; enfin eut lieu la lecture des fameux *libri Platoniorum* (dont il est question au livre VII, 9, 13-17 des *Confessions*) et leur confrontation avec le *Prologue* johannique notamment puis les écrits de Saint Paul.

Comment, à la lumière de ce parcours, envisager la démarche d'Augustin à Cassiciacum ? Après sa conversion, on s'attendait plutôt à une retraite de type « monastique » qu'à un séminaire philosophique ! Faut-il considérer que le tout jeune converti envisage la philosophie comme une propédeutique à la foi ? Philosophie et foi coexistent-elles sous une forme inédite ? Y a-t-il d'ailleurs à proprement parler une « philosophie augustinienne » ?

C'est ce que nous tâcherons d'élucider en faisant tout d'abord l'inventaire des métaphores fréquentes liées à la *philosophia* qui appartiennent à une véritable tradition littéraire et philosophique, ensuite en découvrant ce qui fait la spécificité de la *philosophia* chez Augustin par rapport à la *ratio* ou à la *fides* notamment, ce qui nous permettra enfin d'avoir une vue quelque peu synthétique.

LES IMAGES LIÉES À LA PHILOSOPHIE : CONTINUITÉ LITTÉRAIRE ET PHILOSOPHIQUE

Nombre de métaphores utilisées par Augustin quand il évoque la *philosophia* trahissent son éducation classique, son imprégnation de lectures cicéroniennes, sénéquiennes mais aussi sa formation de rhéteur.

En effet, dès la dédicace à Romanianus du début du *Contra Academicos* apparaît l'image classique du « **port de la sagesse** », *sapientiae portus*, « où l'on n'est pas secoué par le vent, adverse ou favorable, de la fortune »⁶. Si l'on trouve ici le terme de *sapientia*, il se confond bien vite avec celui de *philosophia* d'ailleurs utilisé dans les *Retractationes* par Augustin lui-même, quand il cite ce passage en se reprochant d'avoir par trop fait appel à la fortune sans la qualifier de providence divine. De plus, la métaphore revient par trois fois dans les deux premiers dialogues de Cassiciacum⁷. Dans la présentation du

4. La synthèse de ces informations est très parlante dans les appendices de l'ouvrage important de Giovanni Catapano : *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino, Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, Studia Ephemeridis Augustinianum, 77, 2001.

5. Éd. R. Goulet, Paris, CNRS Éditions, p. 665-675.

6. *Cont. Acad.* I, 1, 1 : *sapientiae portus accipiat, ubi neque adversante fortunae flatu neque secundae moveatur*. Sauf mention contraire, les traductions utilisées sont celles de l'édition de La Pléiade.

7. Les autres occurrences se trouvent dans l'exhortation du second livre du *Contra Academicos* : « afin que la plus ferme résolution de nous livrer aux études libérales maintienne sa direction et que nul ne la fasse

De beata vita au dédicataire, Augustin part de cette métaphore du port de la philosophie pour distinguer trois catégories de « navigateurs » – *tria quasi navigantium genera* – susceptibles d’être accueillis par la philosophie. Reste qu’un « rocher colossal », « revêtu d’une lumière illusoire » – *inmanissimus mons [...] mentiente illa luce vestitur* – bloque l’entrée du port à toute catégorie de navigateur. Ce « rocher » peut être identifié comme le scepticisme des Académiciens qu’Augustin et son entourage sont en train de démanteler au même moment.

On ne peut, en évoquant cette image topique, ne pas penser au célèbre passage des *Tusculanes*, où Cicéron, au milieu des « puissants assauts de la tempête » cherche refuge dans le port de la philosophie qu’il avait quitté⁸. C’est à la suite de ce passage que Cicéron s’adresse à la philosophie elle-même en un hymne célèbre : *O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque*.

On le constate donc, cette thématique construit une véritable intertextualité qui montre bien combien Augustin est héritier de la façon cicéronienne de concevoir la philosophie. L’image d’une humanité errante dans la tempête est d’ailleurs courante chez les philosophes latins (on peut bien-sûr penser au début du *De vita beata* de Sénèque ou encore au fameux début du chant II du *De rerum natura* de Lucrèce⁹).

Avec le même objectif, qui est finalement celui de tout protreptique, la philosophie est aussi comparée à une femme gironde qui console et qui nourrit, en mère attentive, son enfant : ainsi trouve-t-on au livre I du *Contra Academicos* :

[...] *me pectoris dolor ventosam professionem abigere et in philosophiae gremium confugere, coegisset. Ipsa me [...] nutrit ac fovet, ipsa me penitus [...] liberavit. Ipsa enim docet et vere docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur [...] Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit et iam iamque quasi per lucidas nubes ostendere dignatur.*

[...] une douleur de poitrine m’avait forcé à abandonner une profession vaine et à me réfugier **dans le sein de la philosophie**. **C’est elle** qui maintenant me nourrit et me réchauffe [...] **c’est elle** qui m’enseigne, et qui m’enseigne conformément à la vérité, que rien ne doit être cultivé à fond, et qu’il faut mépriser la totalité de ce qui est perçu par les yeux mortels [...] **c’est elle** qui promet de faire connaître clairement le Dieu très vrai et très caché et qui veut bien le montrer, de façon imminente, comme à travers des nuages diaphanes¹⁰.

dévier, l’empêchant d’être accueillie dans **le port tout à fait tranquille et agréable de la philosophie** » – *quominus illam philosophiae tutissimus iucundissimisque portus accipiat* –. Puis l’image revient dans le *De beata vita* adressé à Manlius Theodorus et ce dès la première phrase : « Si l’arrivée au **port de la philosophie**, où l’on mouille aux abords de la terre ferme de la vie heureuse – *ad philosophiae portum, e quo iam in beatae vitae regionem solumque proceditur* – n’était due qu’au cheminement de la raison et à la volonté elle-même, je ne crois pas exagérer en disant [...] qu’encore moins de gens y parviendraient ; et ils sont déjà si rares, si peu nombreux ceux que nous voyons y atteindre ! » Et la métaphore est filée jusqu’au paragraphe 5 du même dialogue : « Tu vois donc quelle est **la philosophie où je navigue comme dans un port**. » *Bea. Vit. 5 : Ergo vides, in qua philosophia quasi in portu navigem.*

8. *Tusc. V, 2, 5 : a philosophia petenda correctio est [...] in eundem portum ex quo eramus egressi magna iactati tempestate confugimus*

9. *De rerum natura, II, 1-19 : Suave, mari magno turbantibus aequora ventis / e terra magnum alterius spectare laborem [...].*

10. *Cont. Acad. I, 1, 3.*

Dans ce passage, non seulement la personnification de la philosophie est frappante mais en outre, l'anaphore du démonstratif met en évidence l'importance particulière de l'action de cette mère *Philosophia* exemplaire.

Cette occurrence a évidemment suscité de nombreuses interprétations dans la mesure où beaucoup de chercheurs avancèrent qu'Augustin, dans les dialogues de Cassiciacum, s'était plus converti au néo-platonisme qu'au christianisme. Avec l'aide de l'analyse de Giovanni Catapano¹¹, on constate tout d'abord que l'image de la philosophie qui « nourrit » n'est pas réservée à ce passage mais qu'elle apparaît en d'autres moments du *Contra Academicos*¹². Par ailleurs, en connectant ce passage au livre V des *Confessions*, Catapano détermine, dans le cheminement proposé ici par la philosophie, une libération du matérialisme manichéen par la séparation d'avec le monde sensible permise par les néo-platoniciens. En ce qui concerne enfin ce *verissimus et secretissimus Deus* se présentant *per lucidas nubes* que la philosophie doit révéler, Giovanni Catapano fait une synthèse de diverses explications et s'accorde avec le parallèle fait par Pierre Courcelle¹³ qui cite une phrase des *Soliloques* : « car **la Raison** qui parle avec toi te promet qu'elle fera apparaître Dieu à ton esprit comme le soleil apparaît à tes yeux »¹⁴. À la *Philosophia* personnifiée correspond ici la *Ratio* personnifiée et toutes deux poursuivent le même objectif : révéler Dieu. Il y a comme une surimposition des deux figures qui permettrait d'identifier l'une à l'autre. De plus, et en cela on voit déjà poindre la théorie de l'illumination qui sera prépondérante dans l'œuvre d'Augustin, c'est l'esprit – *mens* – à qui s'adresse la révélation. Plus loin, d'ailleurs, dans les *Soliloques*, on trouve un approfondissement de la métaphore du Dieu-soleil qui illumine tout et auquel est toujours attaché l'adjectif *secretissimus*¹⁵.

On perçoit bien à travers ces analyses la complexité du « personnage de Philosophie » chez Augustin (si l'on nous permet de reprendre le titre de l'analyse remarquable faite par Pierre Courcelle¹⁶). Ainsi, c'est bien une prosopopée au sens littéral qu'offre Augustin à son interlocuteur Romanianus qu'il exhorte à la philosophie dans le livre II du *Contra Academicos*¹⁷ : après lui avoir rappelé son parcours, il lui explique, sorte de confession avant l'heure, qu'à la lecture des *Epîtres* de Paul lui est apparu « le visage de philosophie » – *se mihi philosophiae facies apparuit*.

Étienne Gilson à propos de ce passage parle d'une « illumination indissolublement philosophique et religieuse [...] Augustin venait de découvrir la nature purement spirituelle de Dieu chrétien auquel il adhérait déjà par la foi »¹⁸. Cependant rien n'explique

11. Dans son article « *In philosophiae gremium confugere: Augustine's View of Philosophy in the First Book of his Contra Academicos* », *Dionysius*, 18, 2000, p. 45-68.

12. En I, 1, 4 : *Philosophia est enim, a cuius uberibus se nulla aetas queretur excludi*, ou en II, 7, 18 : *quo nemo philosophiam est post tam longam sitim hausurus ardentius*.

13. « *Verissima philosophia* », *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972.

14. *Solil.* I, 12 : *Promittit enim Ratio, quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur*.

15. *Solil.* I, 15 : « Maintenant, écoute-moi t'enseigner quelque chose sur Dieu même [...] à partir de la comparaison avec les choses sensibles. Assurément Dieu est intelligible [...] Donc, de même que l'on peut remarquer trois fonctions du soleil : être, briller, illuminer, de même, dans ce Dieu très caché que tu veux saisir par l'intellect, il en est trois : être, être saisi par l'intellect, rendre le reste saisissable par l'intellect ».

16. « Le personnage de Philosophie dans la littérature latine », *Journal des savants*, 4, 1970, p. 209-252.

17. *Cont. Acad.* II, 2, 6.

18. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 308.

le fait que ce soit Philosophie qui apparaisse au nouveau converti ! Pierre Courcelle¹⁹, lui, étudie ce passage à la lumière de Platon, notamment du *Phèdre* en 250d, paraphrasé par Plotin dans ses *Ennéades* (I, 6, 4, 9) et utilisé aussi par Ambroise par l'intermédiaire duquel il a dû arriver jusqu'à Augustin. Et dans le récit de la scène du jardin de Milan dans les *Confessions*, Pierre Courcelle note que c'est une prosopopée de *Continentia* cette fois qui supplante le personnage de Philosophie... comme si la *Continentia* était la philosophie christianisée.

Si, donc, les métaphores utilisées s'inscrivent dans une tradition littéraire riche et qui perdurera jusqu'à Boèce et à sa Philosophie dont le regard est perçant, dont la tête dépasse les nuages, dont le vêtement est déchiré par les écoles philosophiques successives²⁰, Augustin semble les transformer à l'envi en contexte, pour faire correspondre ce qu'il connaît de la philosophie à ce qu'il ne formule encore que peu en termes proprement chrétiens. Du moins donne-t-il l'impression de vouloir transcender l'idée même de philosophie tout en en conservant les traits traditionnels : elle reste cette figure féminine à la beauté inégalable (« plus belle que Thisbé, que Pyrame que Vénus et Cupidon même et que tous les amours de ce genre » dit-il dans le *De ordine*²¹ pour obliger Licentius à « décrocher » de la poésie), figure maternelle et protectrice aussi réclamant toute l'attention du « converti » qui doit se consacrer à elle comme on entre en religion.

PHILOSOPHIE, SAGESSE, FOI ET RAISON : QUELS RAPPORTS ?

Dans le positionnement qu'il adopte dans ses *Retractationes*, Augustin se fait lecteur de lui-même. Il semble vouloir remettre en cause *a posteriori* sa place d'auctor des débuts, en cherchant notamment à revenir sur ses premières œuvres qu'il juge trop philosophiques. C'est du moins ainsi que Gustave Bardy (dans l'introduction au volume XII de la *Bibliothèque augustiniennne*, 1950) présente les choses : « on peut en quelque sorte mesurer la place qu'ont tenue les recherches proprement philosophiques au cours de sa longue carrière [d'Augustin] et cette place est assurément fort minime²² » ; il conclut plus loin qu'« on peut dire que saint Augustin n'est pas philosophe et qu'il ne l'a jamais été »²³. Il ajoute qu'aux yeux de l'évêque d'Hippone « c'est suivre une méthode vicieuse que de partir de la raison pour arriver à la foi, alors que le véritable rôle de la raison est d'approfondir les données de la foi »²⁴.

Il semblerait donc que la philosophie ne puisse être envisagée, du moins selon l'Augustin des *Retractationes*, comme propédeutique à la foi, soit. Peut-on pour autant en déduire qu'Augustin « renie » *a posteriori* la philosophie en elle-même ? Certes non,

19. Dans « La Figure de Philosophie (Augustin, *Cont. Acad.* II, 5-7) », *CRAI*, 112^e année, n^o2, 1968, p. 141-143.

20. *La Consolation de Philosophie* I, 1 : *oculis ardentibus* ; I, 2 : *pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur* ; I, 3 : *vestem quam meis texueram manibus disciderunt*.

21. *De ord.* I, 8, 5 : *Pulchrior est philosophia fateor, quam Thisbe, quam Pyramus, quam illa Venus et Cupido talesque omnimodi amores*.

22. *Œuvres de saint Augustin* XII Les révisions, texte, traduction, notes par Gustave Bardy, BA, p. 126.

23. *Ibid.* p. 139.

24. *Ibid.* p. 140 avec citation du *De moribus ecclesiae catholicae* I, II, 5 à l'appui : *Unde igitur ordiar ? Ab auctoritate an a ratione ? Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas* – chapitre écrit avant tout contre les manichéens.

car en réalité, il ne néglige pas ses premières œuvres dans les *Retractationes*, il cherche juste à affermir leur propos. N'oublions pas à qui Augustin dédicace ces œuvres : Romanianus (dédicataire du *Contra Academicos*), Manlius Theodorus (dédicataire du *De beata vita*) et Zenobius (dédicataire du *De ordine*). Tous trois sont hommes riches et influents et liés au cercle de Milan²⁵. Il est vraisemblable qu'Augustin ait projeté, à travers eux, d'atteindre une intelligentsia à son goût trop peu séduite par l'aspect théorétique de la philosophie.

En outre, le reproche qu'il s'adresse d'avoir qualifié, dans la conclusion de son *Contra Academicos*, ses propres arguments de *nugae* face à ceux de Cicéron, montre combien Augustin est attaché, même après coup, à une conception de la philosophie comme démarche fondatrice de son parcours. Or l'enjeu était de taille et Augustin, même à la fin de sa vie et avec le recul qui est le sien, n'occulte pas la crise sceptique qu'il a vécue. Il revient sur des détails de vocabulaire, sur la fable de Philosophie et Philocalie qu'il considère comme « ridicule et extravagante »²⁶, sur les éloges trop importants qu'il fit des philosophes païens... mais en aucun cas il ne renie la philosophie elle-même.

En effet, si l'on en croit par exemple le fait que la philosophie est le couronnement et la dernière étape de cette sorte d'« odyssee de la *ratio* »²⁷ qu'on découvre au livre II du *De ordine*, c'est bien qu'elle a une essence propre, une définition propre chez Augustin. Ainsi écrit-il dans le livre II du *De ordine* :

Excipit enim hanc eruditionem iam ipsa philosophiae disciplina et in ea nihil plus inveniet quam quid sit unum, sed longe altius longeque divinius. Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de Deo. Prima efficit, ut nosmet ipsos noverimus, altera, ut originem nostram.

Car la **discipline même de la philosophie** comporte déjà cette connaissance – à savoir celle des nombres et de la dialectique – et, en elle, elle ne découvre rien de plus que ce qu'est l'un, mais d'une manière beaucoup plus profonde et beaucoup plus divine. Elle en traite par une double question : l'une porte sur l'âme, l'autre porte sur Dieu. La première nous conduit à nous connaître nous-mêmes, l'autre à connaître notre origine²⁸.

D'après Giovanni Catapano qui reprend l'analyse d'Henri-Irénée Marrou, il y aurait une philosophie « supérieure » décrite ici comme étude de l'âme et de Dieu et une philosophie « élémentaire », « préparatoire » qui serait, elle, l'unification, la synthèse des disciplines des arts libéraux²⁹. La matière de la philosophie se concentrerait donc autour de l'âme et de la connaissance de soi et autour de Dieu et de la connaissance de Dieu. Pierre Courcelle propose naturellement une réflexion sur ce passage dans son *Connais toi toi-même* : de Socrate à Saint Bernard³⁰.

Si l'on tente à présent de définir, comme on le fait traditionnellement, la *philosophia* par rapport à la *sapientia*, il est très net que la définition reste pour Augustin, comme pour

25. C'est Pierre Courcelle qui a désigné ainsi un groupe de gens influents réunis à Milan devenue alors capitale de l'Empire. Cf. le répertoire de l'édition de la Pléiade (*Œuvres I*, Paris, NRF, 1998) p. 1462-1463.

26. *Retract.* I, 1, 3.

27. Pour reprendre une expression utilisée par S. Dupuy-Trudelle dans sa notice du *De ordine*, édition de la Pléiade, p. 1170.

28. *De ord.* II, 18, 47.

29. G. Catapano : *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, p. 245.

30. Paris, Études augustiniennes, 1975, p. 131-132.

ses prédécesseurs, la définition étymologique : *amor sapientiae* comme il le redit à sa mère dans le *De ordine*³¹. Or Augustin, tout imprégné qu'il est de la lecture de Saint-Paul, a évidemment bien en tête le passage de l'Épître aux Colossiens (2, 8) dans lequel l'apôtre met en garde contre la « philosophie séductrice » qui ne s'appuie pas sur le Christ. La philosophie qui sera valable sera donc bien celle qui est « amour de la sagesse » dans la mesure où la *Sapientia* est très vite assimilée au Christ : dans le *De beata vita* on trouve la réflexion suivante :

Quae est autem dicenda sapientia nisi quae Dei sapientia est ? Accepimus autem etiam auctoritate divina Dei filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam, et est Dei filius profecto Deus [...] Sed quid putatis esse sapientiam nisi veritatem ? Etiam hoc enim dictum est : ego sum veritas.

Quelle sagesse mérite ce nom si ce n'est la Sagesse de Dieu ? Nous apprenons aussi de source divine que le Fils de Dieu n'est autre que la Sagesse de Dieu ; et le Fils de Dieu est assurément Dieu [...] Mais qu'est-ce que la sagesse, à votre avis, sinon la vérité ? Car cela aussi a été dit : « Je suis la Vérité »³².

Aussi trouve-t-on toujours dans les écrits d'Augustin le but ultime qui est celui de la philosophie : la connaissance de Dieu par le Christ. Et c'est ainsi qu'on repère bien plus tard dans la production augustinienne des formules frappantes (dans le *De Civitate Dei* en l'occurrence) comme celle-ci : *Si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei*³³.

On le constate, la notion de *fides* est beaucoup moins présente et efficiente chez Augustin que ne l'est celle d'*auctoritas*. C'est d'ailleurs cette notion qui sera une notion clef dans les textes postérieurs aux dialogues de Cassiciacum. La lettre 118 à Dioscore qui date de 410, donne un exemple de l'évolution que connaîtra Augustin par rapport à la philosophie en général. Quoi qu'il en soit, même dans les dialogues de Cassiciacum se construit en filigrane le fameux *crede ut intelligas* (du *Traité sur l'Évangile de saint Jean* 29,6).

Nous avons donc entrevu avec cet exposé combien la figure de Philosophie est tout à la fois traditionnelle et novatrice chez Augustin. Il est bien difficile en un laps de temps si bref d'avoir un panorama satisfaisant étant donné la densité et la richesse de l'œuvre augustinienne. Si la *philosophia* est donc une démarche décisive pour le jeune converti de Cassiciacum, on voit qu'elle ne joue plus qu'un rôle secondaire pour Augustin à la fin de sa vie. Il n'en reste pas moins qu'elle est un aiguillon nécessaire pour celui qui veut parvenir à se connaître et à connaître Dieu.

Ainsi est-il une occurrence intéressante du terme qui n'a, me semble-t-il, pas suscité tellement de commentaire. Augustin, au début du livre II du *Contra Academicos*, nous l'avons vu, se lance dans une longue exhortation à la philosophie. Or il dit à Romanianus, dédicataire du dialogue : *Ergo adgredere mecum philosophiam* ; hic est *quicquid te*

31. *De ord.* I, 11, 40.

32. *De beat. vit.* 34.

33. *Civ. Dei* VIII, 1, 9.

*anxium saepe atque dubitantem mirabiliter solet movere*³⁴. Drôle de façon, qui plus est dans un écrit contre le scepticisme, d'amener à la philosophie ! Cette phrase sonne comme une sorte d'éloge paradoxal de la philosophie qui éveille l'intelligence, oblige à rester sans cesse en alerte...

Peut-être après tout est-ce là ce qui la définit le mieux chez Saint Augustin : elle est une force de recherche constante, elle stimule un doute productif qui, à l'opposé de l'époque académicienne, ne mène pas à une apraxie...

BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

Textes

- BIBLIOTHÈQUE AUGUSTINIENNE (BA 4) *Problèmes fondamentaux : Contra Academicos, De beata vita, De ordine*, Paris, Desclée de Brouwer.
- STROMATA PATRISTICA ET MEDIAEVALIA II Aurelii Augustini *Contra Academicos, De beata vita necnon De ordine libri*, éd. C. Mohrmann et J. Quasten, Utrecht, Spectrum, 1955.
- SAINTE AUGUSTIN, *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques*, Œuvres I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1998.

Études critiques

- BOUTON-TOUBOULIC A.-I., *L'ordre caché, la notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Paris, Études Augustiniennes, « série Antiquité » 174, 2004.
- BUREAU B., COLOT B., « Le thème de la philosophie païenne dans la polémique chrétienne de Lactance à Augustin », dans *La parole polémique*, J. Dangel, G. Declercq, M. Murat (éd), Paris, Champion, 2003, p. 57-102.
- CATAPANO G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum (« Studia Ephemeridis Augustinianum », 77), 2001.
- COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, de Boccard, 1950.
- GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969.
- GLIDDEN D., « Requiem for Philosophy », *Religion*, 28(1), 1998, p. 41-64.
- HOLTE R., *Béatitude et Sagesse : saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962.
- LÉVY C., *CICERO ACADEMICUS : recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École française de Rome, 1992.
- MADEC G., *Petites études augustiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994.
- MADEC G., *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Série Antiquité-149, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- MARROU H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1938 (1^{re} éd.), 1958 (avec la retractatio de 1949).
- TESTARD M., *Saint Augustin et Cicéron (vol. I : Cicéron dans la formation et l'œuvre de Saint Augustin ; vol. II : Répertoire des textes)*, Paris, Études Augustiniennes, 1958.

34. *Contr. Acad.* II, 2, 3: « Aborde donc avec moi la philosophie: il y a en elle quelque chose qui a le don merveilleux de te mettre dans l'anxiété et le doute. »