

Les limites de l'écriture philosophique chez Cicéron (*Lucullus*) et chez Augustin (*Contra Academicos*)

Carlos Lévy
Université Paris IV

ABSTRACT

The aim of this article is to show both Augustine's dependence on Cicero and his independence from his model. In the *Lucullus*, Cicero divides his discourse into two parts, one dialectical, the other much more literary, because he believes that philosophical reflection should not do without the resources of persuasive and eloquent speech. In his *Contra Academicos* III, Augustine goes from the refutation of skeptical theses to a sort of explanatory myth, which he recognizes as subjective but it seems to him necessary to mark the limits of reason. The purpose of Cicero is literary and aesthetic, that of Augustine has a much clearer historical and ontological ambition. Neither admits that dialectical reason can be the only requisite of a discourse in search of the truth.

KEYWORDS : Augustine, Cicero, skepticism, New Academy, literarity, rhetoric.

Le *Contra Academicos* augustinien suscite actuellement de plus en plus de recherches¹, alors qu'il fut un temps où il apparaissait comme le parent pauvre d'une recherche universitaire plutôt centrée sur les *Confessions* et la *Cité de Dieu*. Cet essor est dû à plusieurs facteurs parmi lesquels nous mentionnerons le spectaculaire développement des recherches sur le scepticisme, et donc sur la Nouvelle Académie² et la réévaluation de Cicéron

1. Voir notamment les travaux de BOUTON-TOUBOULIC 2009 ; FUHRER 1997, 1999 ; PIZZOLATO 1987.
2. Le dernier en date à notre connaissance est CAPELLO 2019 où l'on trouvera une très riche bibliographie concernant le scepticisme de la Nouvelle Académie.

dans le contexte de la philosophie ancienne, avec la prise en compte du sérieux de sa documentation, de la qualité de sa réflexion et de son rôle de pionnier dans la création d'une philosophie de langue latine³. À cela s'ajoute le fait que, comme cela a été souligné par Anne-Isabelle Touboul-Bouton, le *Contra Academicos* est le seul texte qui regroupe en son sein tous les grands moments de l'histoire du platonisme⁴ : Platon lui-même, l'Académie et la Nouvelle Académie, le moyen et le néo-platonisme. Tout cela semble laisser peu de place à l'analyse littéraire de l'œuvre, et c'est pourtant cet angle d'attaque que nous avons choisi. Nous comparerons l'attitude de Cicéron et celle d'Augustin par rapport à l'articulation entre ce qui est spécifiquement argumentatif, philosophique, et ce qui laisse plus de place à la subjectivité, à l'inventivité, donc à l'imagination, et, chez Augustin, à la foi.

1. Le modèle cicéronien.

Nous commencerons donc par Cicéron et puisque, à propos d'un tel sujet, il fallait faire un choix, tant la matière est riche, nous nous contenterons d'évoquer ici trois textes :

1.1. *Les Paradoxes des Stoïciens.*

Le premier est sans doute le plus connu. Il s'agit des *Paradoxes des Stoïciens*, pour l'étude détaillée desquels je renvoie au livre remarquable de Diane Demanche, consacré à la présence des paradoxes dans la poésie latine, mais qui contient des pages lumineuses sur l'attitude cicéronienne face aux paradoxes⁵. C'est une œuvre que l'on a trop souvent tendance à considérer comme un exercice scolaire, Pierre Grimal va jusqu'à parler d'un exercice ludique, tout en y voyant un moment important de l'évolution de l'Arpinate⁶. À vrai dire, Cicéron lui-même paraît aller dans ce même sens en qualifiant ce traité de *parvulum opusculum*, avec un redoublement du diminutif, à visée dépréciative, mais dont il n'est pas exclu qu'il relève de la fausse modestie. En tout cas, nous ne sommes pas tenus de penser que ce « tout petit ouvrage » ne recèle pas un enjeu important. À travers ce court texte, Cicéron prétend démontrer le caractère non-nécessaire du langage technique, que les Stoïciens avaient les premiers appliqué à la philosophie, par la création de néologismes, comme *sunkatathèsis* pour désigner l'assentiment et par la

3. Voir PONCELET 1953 ; LÉVY 1992 ; POWELL 1995 ; WHITE 2015.

4. BOUTON-TOUBOULIC 2016, 175-176 et, en particulier, 176 : « L'histoire de l'Académie devient ainsi celle d'une sorte de "culte à mystères" ».

5. DEMANCHE 2013, 153-167.

6. GRIMAL 1984, 103 : « hommage ultime rendu à Caton, mais aussi, pour lui-même, premiers pas vers ce stoïcisme d'action qui animera ses derniers dialogues. »

mise en œuvre d'une dialectique rejetant tout enrichissement verbal⁷. Nous renvoyons sur ce dernier point au beau livre de Gabriella Moretti, *Acutum dicendi genus*⁸. C'est un défi que Cicéron se lance à lui-même en affirmant être en mesure de rendre aisément intelligible la partie la plus rebutante, à la fois sur la forme et sur le fond, de la doctrine stoïcienne, à savoir les fameux paradoxes de Zénon⁹. La finalité d'une telle démarche paraît avoir été triple :

-il s'agissait d'abord de rendre accessible au plus grand nombre ce que l'hermétisme de l'expression réservait à un petit nombre d'initiés, philosophes en quelque sorte professionnels ;
 -en second lieu, par cette initiative Cicéron manifestait son refus de séparer la vérité, ou en tout cas ce qui s'en rapproche, et la beauté : « il n'y a rien de si âpre, de si grossier que le langage ne lui donne de la splendeur et une perfection »¹⁰. Le travail littéraire se trouve ainsi comparé à celui du paysan sans qui le champ resterait en friche et ne donnerait pas ce qu'il pourrait donner ;
 -enfin, Cicéron a voulu illustrer une idée qui lui était chère, à savoir que le stoïcisme avait des racines platoniciennes, qu'il s'était efforcé de dissimuler en procédant à des changements terminologiques, autrement dit en rendant obscur ce que Platon avait admirablement exprimé¹¹. Le platonisme est ainsi défini comme « cette philosophie qui a engendré l'abondance oratoire » ce qui pose le problème de l'hermétisme que Platon a pu pratiquer dans certains de ses dialogues, le *Sophiste* ou le *Parménide* par exemple, mais que Cicéron n'a jamais voulu prendre en compte¹². Nous ajouterons un élément d'ordre idéologique qui nous semble avoir une réelle importance dans ce contexte. Admettre comme allant de soi le divorce entre une érudition refermée sur elle-même et la *popularis oratio*, c'était porter atteinte, au moins symboliquement, à la souveraineté du *populus*, considérer celui-ci comme

7. Voir LÉVY 1992b.

8. MORETTI 1995.

9. Sur les paradoxes et les syllogismes de Zénon, qui paraissent souvent absurdes à celui qui n'est pas familiarisé avec la doctrine stoïcienne, voir SCHOFIELD 1983.

10. *Parad. proem. 3 : nihil tam horridum, tam incultum, quod non splendescat oratione et tamquam excolatur*. Traduction personnelle.

11. Sur le stoïcisme comme se réduisant à des changements terminologiques, voir LÉVY 1984.

12. Sur la richesse d'expression de Platon, malgré sa sévérité pour l'éloquence, voir le célèbre passage du *de orat.* I, 47 où il met en évidence ce qu'il considère comme une sorte de paradoxe. Crassus y raconte en effet qu'il avait lu à Athènes le *Gorgias* avec Charmadas et qu'il s'étonnait de voir à quel point Platon était éloquent dans la dénonciation même des orateurs. Voir également ce qui est dit en *de orat.* III, 60 de Socrate comme étant à la fois l'inventeur de la *copia* oratoire et celui qui dissocia la philosophie de l'éloquence : *quorum princeps Socrates fuit, is qui omnium eruditorum testimonio totiusque iudicio Graeciae cum prudentia et acumine et acumine et venustate et subtilitate tum vero eloquentia, varietate, copia, quam se cumque in partem dedisset omnium fuit facile princeps, eis<que>, qui haec, quae nunc nos quaerimus, tractarent, agerent, docerent, cum nomine appellarentur uno, quod omnis rerum optimarum cognitio atque in eis exercitatio philosophia nominaretur, hoc commune nomen eripuit sapienterque sentiendi et orate dicendi scientiam re cobaerentis disputationibus suis separavit.*

une foule d'ignorants, constat exclusivement de fait, mais qui ne tenait pas compte de la dynamique pédagogique, autrement dit de ce qu'il pouvait comprendre, si on lui expliquait convenablement de quoi il s'agissait. Il s'agissait donc, *mutatis mutandis*, de reproduire ce qui est présenté au début du *De inventione* comme l'acte fondateur de la civilisation, à savoir le moment où un individu d'une qualité exceptionnelle a éduqué une foule errante et misérable, la conduisant vers un état de civilisation toujours instable¹³. Au cœur du problème des *Paradoxa* se trouve donc celui de l'éducation, le *probabile* apparaissant comme étant nécessairement le lieu de transition du savoir¹⁴. Différent du *pithanon* néacadémicien, même si Cicéron l'a utilisé pour traduire ce terme¹⁵, le probable est à la fois une fenêtre incertaine sur la vérité et la tribune à partir de laquelle celui qui sait peut et doit s'adresser à celui qui ne sait pas. Une fois encore visionnaire, quoi qu'on en dise, Cicéron a compris la tension à l'intérieur de la philosophie entre deux tendances, l'une conduisant à la création d'une forme d'expression inaccessible aux non-philosophes, l'autre cherchant à atteindre un public beaucoup plus vaste. En termes antiques, cela correspond à la distinction entre l'ésotérique et l'exotérique. Aujourd'hui, cela donnerait, d'un côté, le Descartes du *Discours de la méthode*, Rousseau, Camus et parfois Sartre, de l'autre, Hegel, Husserl, Heidegger, pour ne citer que quelques noms. Cicéron se trouvait pris entre son respect pour la souveraineté du *populus* et le constat amer que l'adjectif *popularis* avait été monopolisé par des gens comme Clodius, ou de manière beaucoup plus subtile, César, dont les idées politiques et la pratique de l'action publique étaient aux antipodes des siennes. Dans un passage célèbre du *De lege agraria*¹⁶, il avait exprimé son désir d'être perçu comme un consul *popularis* dans la réalité et non seulement dans les mots. Les malheurs de la République, en l'écartant progressivement du forum, allaient lui permettre d'approfondir sa réflexion et d'affirmer que, contrairement à l'usage du forum, le discours pouvait être *popularis* dans un sens noble, à condition qu'il permît de transmettre au peuple des notions sinon philosophiques, du moins abstraites, et par là même de contribuer à combler le fossé existant entre les lettrés et le peuple. Être « populaire » dans la formulation de la philosophie, cela supposait aux yeux de Cicéron une exigence et un effort. D'où sa condamnation des Épicuriens Amafinius et Rabirius¹⁷, qui, pour tenter d'attirer le plus grand nombre vers la doctrine épicurienne, s'étaient crus autorisés à pratiquer une expression

13. Voir sur le *prooemium* du premier livre LÉVY 1995.

14. Sur le *probabile* cicéronien, voir GLUCKER 1995.

15. Sur la différence entre le *probabile* et le *pithanon*, l'étude la plus pénétrante demeure celle M. BURNYEAT, « Carneades was no probabilist », malheureusement non publiée, mais dont le PDF est maintenant accessible en ligne sur fr.scribd.com.

16. *leg. agr.* 2, 15 : *Itaque hoc animo legem sumpsi in manus ut eam cuperem esse aptam vestris commodis et eius modi quam consul re, non oratione popularis et honeste et libenter posset defendere.*

17. Sur la polémique cicéronienne contre ces deux Épicuriens, voir HOWE 1951, GARGIULO 1980.

relâchée, aussi peu soucieuse de creuser le sens des mots que de donner de la beauté à des exposés doctrinaux pour lesquels Cicéron n'a pas de mots assez durs¹⁸.

1.2. Le *Lucullus*.

La datation des *Paradoxes stoïciens* n'est pas absolument certaine, on s'accorde en général à la fixer à 47. Cicéron parle au présent de Caton au début de son ouvrage, donc sa rédaction est antérieure à la mort de ce dernier, survenue en avril 46 av. J.-C. et qu'il avait apprise quelques semaines plus tard. Deux ans plus tard, Cicéron allait pouvoir mettre en pratique ses idées sur la question lorsque, tout de suite après l'*Hortensius*, il s'attacha dans les *Académiques* à présenter le plus difficile des débats qui opposèrent les Académiciens aux Stoïciens, celui portant sur la connaissance et plus particulièrement sur la gnoséologie, l'étude des processus qui rendent celle-ci possible ou impossible selon que l'on choisit un camp ou l'autre. Comme cela a été montré par Michel Ruch dans un article trop peu connu au regard de ses mérites¹⁹, dans le *Lucullus*, le seul dialogue des *Academica* qui nous soit parvenu intact²⁰, le discours néo-académicien de Cicéron présente une articulation nette entre une partie dialectique, donc difficile à comprendre pour le non-philosophe, et une seconde partie dans laquelle l'Arpinate se dégage de ce mode d'expression pour laisser libre cours à cette abondance verbale que les Stoïciens avaient refusée. Le point précis de ce changement se situe au § 112, lorsque lui-même s'exclame²¹ :

Même maintenant, j'ai l'impression de plaider trop sèchement. Quand s'ouvre un champ dans lequel l'éloquence peut s'élaner librement, pourquoi lui assignons-nous les coupe-gorge et les broussailles des Stoïciens ?

Le verbe *exultare* est intéressant. Il indique une jubilation parfois liée au sujet lui-même, comme ce sera le cas en *fin.* 1, 54, lorsque Cicéron dit qu'à part les Epicuriens tous les philosophes exultent dans l'évocation des vertus²². Toutefois, dans le contexte d'un thème reconnu comme aride, il indique plutôt la décision de se libérer du réseau serré de la dialectique d'ins-

18. Cic., *Ac.* I, 5 : *didicisti enim non posse nos Amafinii aut Rabirii similes esse, qui nulla arte adhibita de rebus ante oculos positos vulgari sermone disputant, nihil definiunt nihil partiuntur nihil apta interrogatione concludunt, nullam denique artem esse nec dicendi nec disserendi putant.*

19. RUCH 1969.

20. Le *Lucullus* est le second dialogue de la première version des *Academica*.

21. Cic., *Lucullus* 112 : *Ac mihi videor nimis etiam nunc agere ieiune. Cum sit enim campus in quo exultare possit oratio, cur eam tantas in angustias et Stoicorum dumeta compellimus?* Trad. Kany-Turpin.

22. Cic., *fin.* I, 54 : *Quodsi ne ipsarum quidem virtutum laus, in qua maxime ceterorum philosophorum exultat oratio, reperire exitum potest, nisi derigatur ad voluptatem...*

piration stoïcienne pour aller vers une écriture plus libre. Cette liberté va se manifester de différentes manières. Tout d'abord, par l'élargissement du sujet, puisqu'il ne s'agira plus d'évaluer le degré de vérité des représentations, thème particulièrement abscons aux yeux de Cicéron lui-même²³, mais de peindre une vaste fresque du *dissensus* des philosophes dans les trois parties pour ainsi dire canoniques de la philosophie, en esquissant, si notre hypothèse de lecture est exacte, l'itinéraire qu'il va suivre dans les ouvrages suivants²⁴. *Last but not least*, la libération de la parole va permettre le recours à d'autres formes d'expression que le *probare*, et tout particulièrement le *mouere*, quand il évoque son ancien maître, Antiochus d'Ascalon auquel, non sans théâtralité, il reproche sa trahison²⁵ :

Aussi subtil qu'il (Antiochus) ait été, et il l'était, cette inconstance diminue le poids de son autorité. Car je vous le demande : a-t-il connu une aube radieuse, révélant soudain à ses yeux ce qu'il avait refusé d'admettre durant tant d'années, la marque du vrai et du faux (*veri et falsi nota*) ? A-t-il produit une pensée nouvelle ? Il ne fait que répéter les Stoïciens !

1.3. Les *Tusculanes*.

Cette idée que la philosophie peut être traitée selon deux modalités différentes sans qu'à aucun moment elle ne soit pour autant dénaturée, va réapparaître dans les *Tusculanes*, au début du quatrième livre, lorsqu'il demande au §9 à son évanescent disciple²⁶ : « je demandais donc si je devais déployer sur-le-champ les voiles de l'éloquence ou prendre un peu d'élan auparavant, en maniant les rames de la dialectique ». Ici encore il ne s'agit pas véritablement d'une alternative bien tranchée, mais de l'interrogation sur la manière d'articuler deux manières de philosopher dont Cicéron pense qu'elles ne sont nullement incompatibles sur le fond. Simplement, il expose les débats dialectiques par devoir, tandis qu'il prend un évident plaisir à laisser se déployer « les voiles de l'éloquence ». Mais on remarquera également qu'à la fin du premier livre, il souligne que pour que les hommes commencent à désirer la mort, lorsqu'elle est glorieuse, ou, en tout cas à ne pas la redouter, il estime qu'il est nécessaire de faire usage d'une grande éloquence, comme si l'on haranguait du haut d'une tribune²⁷. La référence à la rhétorique et à la

23. Voir *Lucullus* 147, où il invite ses interlocuteurs à discuter dans l'avenir de thèmes plus importants que celui « des illusions de la vue et des autres sens, du sorite, du « menteur », tous ces pièges que les Stoïciens ont tendus contre eux-mêmes. »

24. Voir LÉVY 1992, 337-376.

25. Cicéron, *Lucullus* 69.

26. Cicéron, *Tusc.* IV, 9 : *quaerebam igitur, utrum panderem vela orationis statim an eam ante paululum dialecticorum remis propellerem*

27. Cicéron, *Tusc.* 117 : *Quae cum ita sint, magna iam eloquentia est utendum atque ita uelut superiore e loco contionandum, ut homines mortem uel optare incipiant, vel certe imere desistant.*

politique est ici explicite. La pensée de Cicéron se veut ainsi profondément unitaire : en même temps qu'il balise les voies d'accès à la vérité, ou en tout cas à la plus grande vraisemblance, ce sont tous les aspects de sa vie qu'il cherche à présenter dans la plus grande cohérence.

Nous remarquerons donc que, dans les trois textes que nous venons d'évoquer, il y a entre le discours philosophique et son expression littéraire une modification de forme qui n'affecte pas en profondeur le continuum de la pensée. En somme, c'est la même inspiration, mais exprimée par d'autres moyens.

2. Le *Contra Academicos* d'Augustin ou la subversion du modèle.

C'est précisément ce rapport de la philosophie à la littérature que nous allons interroger à travers une brève analyse du *Contra Academicos* augustinien, œuvre qui conserve une part de mystère, puisqu'elle fut écrite à Cassiciacum, peu après la révélation du jardin de Milan et donc la conversion, à un moment où on s'attendrait plutôt à voir Augustin se retirer pour écrire une œuvre de nature théologique, ou en tout cas religieuse²⁸. Au lieu de quoi, il se lance dans une grande exploration des problèmes philosophiques en accordant une importance toute particulière à la controverse entre la Nouvelle Académie et le stoïcisme, alors même que, dans les *Confessions*, il présente la crise sceptique qu'il vécut en 384-385 comme un événement qui serait à comprendre dans le contexte de la rupture avec le manichéisme²⁹. Douter de tout, à la manière des Académiciens, aurait donc été une réaction de déception par rapport à cette secte manichéenne à laquelle il avait adhéré pendant si longtemps mais qu'il qualifie désormais de 'superstition' :

Ainsi, doutant de tout, suivant les maximes de l'Académie (*Academicorum more*), telles qu'on les interprète d'ordinaire, et flottant à toute incertitude, je résolus de quitter les Manichéens, ne croyant pas devoir, dans cette crise d'irrésolution, rester attaché à une secte qui déjà le cédait à mon estime à telle école philosophique (*cui iam nonnullos philosophos praeponebam*)³⁰.

Nous examinerons deux aspects sur lesquels il nous semble qu'Augustin a innové, tout d'abord ce que nous appellerons la subversion du rapport de la philosophie par rapport à elle-même, puis la réflexivité par rapport à l'œuvre dont il est l'auteur.

Tout commence pourtant de manière classique autrement dit cicéronienne. En effet, Augustin, constatant que ses amis, comme cela avait été le cas pour

28. *Sur les circonstances de l'écriture du Contra Academicos*, et, plus généralement sur la retraite à Cassiciacum, voir BROWN 1967, 111-127.

29. Augustin, *conf.* V, 19. Voir MARCHAND 2013.

30. Augustin, *conf.* V, 25, trad. de Labriolle 1977.

lui-même dans sa jeunesse, avaient été convertis à la philosophie par la lecture de l'*Hortensius*, décide de passer à l'étude du problème de la connaissance, exactement comme l'avait fait Cicéron en écrivant les *Academica* après avoir rédigé son protreptique³¹. On remarquera que les deux premiers livres sont d'une écriture philosophique extrêmement serrée. Cela ne signifie pas évidemment qu'il ait oublié la réflexion cicéronienne sur la nécessité de ne pas séparer la philosophie et la rhétorique. Le caractère très vivant des dédicaces à Romanianus, la mise en scène extrêmement soignée des dialogues, la profusion des métaphores, comme celle de la philosophie nourricière, auprès de laquelle on vient étancher une soif longtemps supportée³² ou celle du port accueillant de la sagesse³³, ou encore celle de Protée³⁴, qui occupe une place importante dans l'œuvre comme représentation du caractère insaisissable du scepticisme, tout cela témoigne d'une attention particulière à faire en sorte que l'*ornatus*, qui est tout autre chose qu'une fioriture³⁵, ne fasse jamais défaut à l'écriture. Et s'il en fallait une confirmation, le passage si célèbre sur philosophie et philocalie, où les deux termes sont présentés comme presque synonymes et les deux réalités intellectuelles comme étant sœurs issues d'un même père, prouve, si besoin était, que le problème de la relation de la philosophie à la beauté était intensément présent chez celui qui avait écrit auparavant un *De pulchro et apto*. Signalons au demeurant que, dans les *Retractationes*³⁶, il critiquera avec vigueur ce qu'il avait écrit dans le *Contra Academicos*, disant qu'elles ne pouvaient être sœurs puisque ou bien la beauté se trouvait à la superficie des choses et dans ce cas elle n'avait aucun lien avec la philosophie, ou bien si elle se trouvait dans le monde des idées, elles correspondaient à une même et seule réalité. Donc le souci de la beauté apparaît périodiquement, mais de manière ponctuelle, dans les deux premiers livres du *Contra Academicos* qui sont dominés par la mise en évidence de ce qu'Augustin considère comme une contradiction majeure, à savoir que le sage puisse ne pas avoir au moins une certitude, celle de sa sagesse. Ainsi commence le long cheminement qui aboutira à Descartes, vers ce point fixe dont l'avènement marquerait la ruine du scepticisme.

À l'intérieur du livre III, après avoir épuisé tous les arguments contre le scepticisme néo-académicien, et établi que la sagesse est certaine pour le sage,

31. Augustin, *c. acad.* I, 4 : *...praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae videretur.*

32. Augustin, *c. acad.* I, 4 : *Philosophia est enim, a cuius uberibus se nulla aetas queretur excludi.* Comme cela est mentionné par CATAPANO 2005, p. 46, la métaphore a des antécédents épicuriens, voir Epicur., *Ep.Men.* 122. Voir aussi II, 7, 18 : *quo nemo philosophiam est post tam longam sitim hausturus ardentius,*

33. Il est fort possible qu'Augustin ait trouvé la métaphore du port de la sagesse en *Tusc.* V, 5.

34. Augustin, *c. acad.* III, 11, 13. Sur l'utilisation de Protée dans différentes figures métaphoriques, voir ROLET 2010.

35. Sur l'*ornatus verborum*, voir *orat.* 80.

36. Augustin, *retract.* I, 1, 3.

Augustin, qui aurait pu se satisfaire de ce qu'il considère comme une victoire, va suivre à sa manière le *modus operandi* cicéronien que nous avons mis en évidence dans le *Lucullus* et dans les *Tusculanes*, autrement dit, il introduit un changement dont il souligne clairement la présence. Il ne s'agit plus seulement de comprendre comment échapper à la dialectique sceptique mais de se demander comment des hommes aussi éminents ont pu se perdre dans une doctrine dont la conséquence ultime serait l'amoralisme, puisque, si rien n'est certain, comment construire une action éthique ? Du point de vue méthodologique la démarche ne saurait être blâmée. Une doctrine n'est jamais un être désincarné, il s'agit non seulement de comprendre l'argumentation et, lorsque c'est nécessaire, de la réfuter, mais de chercher, en dernière instance comment son surgissement a été possible. Augustin déclare donc³⁷ :

Écoutez maintenant un peu plus attentivement non ce que je sais, mais ce que je crois ; car je laissais cela pour la fin, afin d'expliquer, si possible, dans sa totalité le dessein des Académiciens.

Dans cette phrase, la relation à Cicéron apparaît clairement. À un moment donné la parole dialectique, ou si l'on veut la parole techniquement philosophique, doit s'arrêter et laisser la place à autre chose. Le problème est que la nature de cet autre n'est pas exactement la même chez les deux auteurs. Du point de vue cicéronien, cela s'explique aisément puisque, en tant qu'académicien, et donc platonicien, mais aussi en tant qu'orateur, il estime que la recherche ne doit pas rester bloquée sur la réfutation d'un seul adversaire. Au contraire, il faut qu'elle se poursuive selon sa propre logique et qu'elle se déploie dans des champs toujours plus amples, ce qui, de surcroît, permettra d'effectuer la jonction entre la philosophie et la parole oratoire. Dans le cas d'Augustin, la césure est certes tout aussi nette et, chez lui comme chez Cicéron on va passer à un autre type de parole, mais fondée cette fois sur la question des motivations, exprimées ou secrètes, de l'ennemi. A vrai dire, la question de l'intentionnalité était déjà présente chez Cicéron, toutefois de façon marginale et polémique. En effet, au § 70, donc au tout début de son discours dans le *Lucullus*, et cette place n'est pas indifférente, Cicéron affirme à propos d'Antiochus d'Ascalon, l'Académicien qui était passé du scepticisme au dogmatisme, prétendant ressusciter l'Ancienne Académie³⁸ :

Mais pourquoi avoir soudain fait appel à l'Ancienne Académie ? On pense qu'il voulut garder le prestige du nom, tout en abandonnant la doctrine. Certains soutenaient qu'il agissait ainsi en vue de la gloire et qu'il espérait même que ses disciples seraient appelés Antiochéens. Moi je pense plutôt qu'Antiochus était incapable de soutenir l'assaut groupé de tous les philosophes... voilà pourquoi il battit en retraite.

37. Augustin, *c. acad.* III, 37, trad. personnelle.

38. Cicéron, *Lucullus* 70, trad. KANY-TURPIN.

L'écriture polémique laisse à l'adversaire le faux choix d'une explication : ou c'était un ambitieux sans scrupule, ou c'était un lâche. Cette attaque *ad hominem* est, si l'on peut dire, de bonne guerre, elle n'introduit aucun bouleversement sur le plan des principes. Il n'en est pas de même avec Augustin et cela au moins à trois niveaux :

-celui du passage d'une parole rigoureuse, celle de la dialectique, à une parole de croyance incertaine, celle d'une hypothèse personnelle, présentée à plusieurs reprises comme telle³⁹ ;

-celui de la relation à Cicéron, qui, à cet endroit, pose problème. En effet, au § 43 Augustin dit :

Quiconque estime que les Académiciens ont eu cette opinion, qu'il écoute Cicéron lui-même. Il dit en effet que leur coutume était de dissimuler leur doctrine et qu'ils avaient l'habitude de ne la révéler à personne, sauf à celui qui aurait vécu avec eux jusqu'à la vieillesse.

Il est exact que les *Academica* nous sont parvenus dans un état lacunaire et que l'on peut toujours imaginer que cette citation, si tant est qu'il s'agisse d'une citation, se trouvait dans quelque page perdue de ces dialogues⁴⁰. Cela est toutefois assez peu probable, puisque à aucun moment de son discours, Cicéron ne considère les Académiciens autrement que comme étant les philosophes d'une suspension du jugement répétée à l'infini. Il s'en prend même à son propre maître, Philon de Larissa, qui avait tenté d'atténuer le doute radical d'Arcésilas et de Carnéade, en affirmant que la Nouvelle Académie n'avait pas été sceptique, mais simplement anti-stoïcienne⁴¹. Il est plus vraisemblable qu'Augustin invoque Cicéron en interprétant à sa manière un passage qui ne disait rien de tel. Le seul endroit où l'on trouve quelques lignes qui pourraient évoquer un enseignement ésotérique se trouve dans le *Lucullus*⁴² :

« Nous n'avons pas pour habitude », dit-il, « de faire étalage ». Quels sont enfin ces mystères ou pourquoi cachez-vous ce que vous pensez, comme s'il s'agissait de quelque chose de honteux ? . « Pour que nos auditeurs soient conduits plus par la raison que par l'autorité », dit-il.

39. Voir en particulier le § 43.

40. CATAPANO, 2005, 365, nous objecte qu'Augustin s'exprime comme s'il se référait à un passage précis de Cicéron, ce qui l'exposerait aux critiques des lecteurs si ce n'était pas le cas. C'est nous semble-t-il ignorer le caractère assez confus d'un passage dans lequel Augustin s'exprime de manière contradictoire sur sa relation à Cicéron.

41. Voir sur ce point *Lucullus* 78 et sur Philon de Larissa la monographie, valable surtout sur le plan historique, de BRITAIN 2001.

42. Cicéron, *Lucullus* 60 : "Non solemus" inquit "ostendere". Quae sunt tandem ista mysteria, aut cur celatis quasi turpe aliquid sententiam vestram? "Ut qui audient" inquit "ratione potius quam auctoritate ducantur".

On remarquera que le terme *mysteria* n'est employé ici que de manière métaphorique, comme c'est le cas ailleurs chez Cicéron⁴³, pour désigner quelque chose qui est plus proche de ce que nous appelons des 'cachotteries' que des cultes à mystères. Par ailleurs, celui qui s'exprime ici n'est pas Cicéron, en tant que porte-parole de la Nouvelle Académie, mais Antiochus, qu'il combat et qu'Augustin lui-même présente comme une figure négative puisqu'il le qualifie de « Antiochus, ce vil Platonicien »⁴⁴.

C'est en tout cas ce que l'on peut déduire de ce qu'il dit lui-même⁴⁵ :

Voilà la conviction probable que je me suis faite pour le moment, au sujet des Académiciens. Si c'est faux, peu m'importe à moi, pour qui il suffit désormais de ne pas juger que l'homme est incapable de trouver la vérité.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail du récit élaboré par Augustin pour contrecarrer l'image exclusivement sceptique de la Nouvelle Académie. Nous dirons qu'il présente deux aspects, l'un philosophiquement soutenable, l'autre relevant de la fable⁴⁶. On était effectivement en droit de se demander comment les philosophes de la Nouvelle Académie pouvaient à la fois défendre la suspension du jugement généralisée et se situer dans la tradition de Platon, dont la dialectique ne correspond pas au principe d'isosthénie, d'égalité des discours contraires, défendu par Arcésilas, puis, d'une manière quelque peu différente, par Carnéade. La fable, que l'on serait tenté aujourd'hui de qualifier de conspirationniste, consiste, elle, à prétendre que des philosophes qui professaient le scepticisme, n'étaient pas en réalité sceptiques, mais qu'ils révélaient à un petit nombre de disciples une doctrine dont Augustin affirme lui-même qu'il ne sait pas quelle elle est, mais qu'il suppose être celle de Platon, un Platon transformé donc en penseur sinon dogmatique, du moins bien plus affirmatif que ses successeurs de la Nouvelle Académie⁴⁷. On remarquera qu'Augustin efface ainsi la frontière entre les deux Platon qui lui sont familiers : celui, cicéronien, de la Nouvelle Académie et celui, médio et néo-platonicien, d'Apulée et de Plotin qu'il connaît à travers la traduction de Marius Victorinus. Selon lui, la doctrine platonicienne fut conservée par les successeurs de Platon comme s'il s'agissait de mystères. Il ajoute qu'à l'arrivée de Zénon, qui devait par la suite fonder le

43. Voir *de orat.* I, 206 ; III, 64.

44. Augustin, *c. acad.* III, 41 : *faeneus ille Platonicus Antiochus. Feneus* signifie littéralement 'de foin (*fenum*)', mais il n'est pas impossible qu'Augustin ait voulu faire un jeu de mots suggérant la vénalité d'Antiochus, puisque *fenus* signifie 'le gain', 'le profit'.

45. Augustin, *c. acad.* III, 43 : *Hoc mihi de Academicis interim probabiliter, ut potui, persuasi. Quod si falsum est, nihil ad me, cui satis est iam non arbitrari non posse ab homine inveniri veritatem.*

46. Sur le dogmatisme ésotérique, voir LÉVY 1978. Le seul à avoir défendu la thèse du dogmatisme ésotérique est GIGON 1944.

47. Augustin, *c. acad.* III, 43 : *Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam nec eam cuiquam, nisi qui secum ad senectutem usque vixisset, aperire consuesse. Quae sit autem ista, deus viderit ; eam tamen arbitror Platonis fuisse.*

Portique, celui-ci ne fut pas jugé digne d'accéder à ces mystères. Il créa donc sa propre école, et c'est en réaction à ses innovations immanentistes qu'Arcésilas et ses successeurs immédiats auraient pratiqué le dogmatisme ésotérique, enfouissant les idées platoniciennes, « comme de l'or que doivent un jour découvrir les successeurs », ne révélant ces mystères qu'aux meilleurs des disciples. Selon Augustin, cette occultation demeura jusqu'au moment où Plotin, un *Plato redivivus*, restaura dans sa vérité la doctrine platonicienne.

À partir de là, ce qui paraissait clair devient plus problématique. Les Académiciens n'étaient des sceptiques que par opportunisme stratégique, dans leur lutte contre un stoïcisme conquérant. Et la dialectique augustinienne, qui a tenté de démontrer dans quelle aporie ils se sont eux-mêmes enfermés en prétendant que rien ne pouvait être connu, s'achève en une construction mythique à vrai dire assez confuse, mais qui remonte à la source commune à la fois aux Académiciens, à Cicéron et à Augustin. La voie de la transcendance est donc ouverte, une transcendance encore païenne qui annonce la foi du nouveau converti.

À cela il faut ajouter la réflexion d'Augustin sur sa propre œuvre⁴⁸, qui représente également une innovation importante par rapport à Cicéron, lequel s'était contenté, pour l'essentiel de récapituler au début du second livre du *De divinatione* les titres de ses œuvres philosophiques⁴⁹. Nous nous référons particulièrement à la première lettre à Hermogénien, où, à côté d'un aveu, celui de son échec à réfuter rationnellement et définitivement le scepticisme, il énonce deux principes⁵⁰ : celui de la réactivité par rapport à une situation donnée et celui de l'utilité. Il fallait donc susciter le désir de vérité et combattre l'incurie intellectuelle, en prenant le risque de passer outre quelques vérités ponctuelles. Dans l'*Enchiridion*, écrit en 422, où, toujours à propos du *Contra Academicos*, la personnalisation se fait encore plus présente⁵¹, il n'y est plus question du projet de conduire les autres vers la vérité, mais de la volonté de se débarrasser des doutes qui l'assaillaient, *tamquam in ostio*, comme sur le pas de la porte. Par ailleurs, Augustin utilise un terme à beaucoup d'égards redoutable : *utique*, que l'on peut traduire par 'de toute façon' ou 'par tous les moyens'. Le caractère intrinsèquement insupportable du scepticisme, menace à la fois pour la connaissance et pour la foi, justifie donc que tout est mis en œuvre pour le ruiner.

Revenons donc à notre comparaison entre Augustin et Cicéron. L'un comme l'autre sont d'accord pour affirmer que la dialectique stoïcienne, forme suprême d'une rationalité qui est à elle-même sa propre fin, puisqu'elle se déploie dans l'immanence absolue, ne peut suffire à satisfaire ni le désir de vé-

48. Nous avons développé ce point dans LÉVY 2005.

49. Cicéron, *div.* II, 1-4.

50. Augustin, *Epist.* I, 4.

51. Augustin, *Enchir.* 7, 20.

rité qui est en l'homme ni son appétit de beauté, compte tenu notamment du fait que la beauté de la parole n'est pas une préoccupation des penseurs stoïciens, puisque pour eux elle découle nécessairement de la vérité. Mais Cicéron reste dans le domaine de la recherche philosophique, alors qu'Augustin, qui affirme qu'il faut concilier la raison et l'*auctoritas*, ne va pas hésiter à faire prévaloir celle-ci, sous une double forme : autorité du christianisme qui, par la Révélation, affirme que la vérité peut être connue ; autorité de grands philosophes, dont il estime qu'ils n'ont pas pu sincèrement désespérer de la vérité. A partir de là, la parole et l'imagination se déploient à l'abri d'une transcendance qui considère qu'elle peut faire fi de vérités textuelles, historiques, considérées comme ponctuelles. Ce que je crois devient supérieur à ce que je sais, et ce que je veux lire dans Cicéron est supérieur à ce qui s'y trouve. On a souvent affirmé qu'Augustin a été l'un des grands précurseurs de l'existentialisme, que l'on songe aux écrits d'Hannah Arendt sur la volonté, l'amour, le temps chez l'évêque d'Hippone. Ce qu'inaugure le *Contra Academicos*, c'est une pensée de l'urgence comme préalable à la pensée d'une temporalité autre. Pour que les *Confessions*, la *Cité de Dieu* fussent possibles, pour qu'il y eût l'avènement d'une temporalité d'un autre type, il fallait faire sauter, dans l'urgence, et c'est là le paradoxe, l'obstacle du scepticisme, qui au nom d'une rationalité inquisitrice, hypothéquait par avance toute tentative pour sortir de l'espace de la raison cloisonnée dans ses propres normes. Notre propre époque est celle de la dévalorisation de vérités vérifiables au nom d'un relativisme universel. Ce que la fin du *Contra Academicos* veut nous apprendre, c'est que ces mêmes vérités peuvent être également ignorées au nom d'une vérité proclamée transcendante. La différence et la complexité supérieure de la pensée d'Augustin résident dans sa capacité à accorder une attention soutenue à ce qu'il présente comme une apparence construite à des fins particulières, avant de passer à ce qui ne peut être compris par une raison qui s'en tient à ses propres normes.

BIBLIOGRAPHIE

- A.I. BOUTON 2009, « Augustin lecteur de Cicéron dans le *Contra Academicos* », *Revue des Études Anciennes*, 111.1, pp. 95-114.
- A.I. BOUTON-TOUBOULIC et C. LÉVY 2016, *Scepticisme et religion*, Turnhout.
- Ch. BRITAIN 2001, *Philo of Larissa*, Oxford.
- P. BROWN 1967, *Augustine of Hippo*, Londres.
- M. BURNYEAT, « Carneades was no probabilist », article non publié, accessible sur fr.scribd.com
- O. CAPELLO 2019, *The School of Doubt. Skepticism, History and Politics in Cicero's Academica*, Leiden.
- G. CATAPANO 2001, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino, Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*, Rome.
- G. CATAPANO 2005, *Agostino, Contro gli Accademici*, Milan.

- P. DE LABRIOLLE 1977, *Saint Augustin, Confessions I-VIII*, Paris.
- D. DEMANCHE 2013, *Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine*, Paris.
- J. DOIGNON 1984, « L'apologue de Philocalie et de Philosophie chez saint Augustin (c. acad. 2, 3, 7) », *RÉAug* 30, pp. 100-106.
- Th. FUHRER 1997, *Augustin, Contra Academicos (vel De Academicis) Bücher 2 und 3. Einleitug und Kommentar*, Berlin/New York.
- Th. FUHRER 1999, « Zum erkenntnistheoretischen Hintergrund von Augustins Glaubensbegriff », in Th. FUHRER ; M. ERLER (éd.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart, pp. 191-211
- T. GARGIULO 1980, « Aspetti della polemica epicurea di Cicerone », *Elenchos* 1, pp. 294-295.
- O. GIGON 1944, « Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie », *Museum Helveticum* 1, pp. 47-64.
- P. GRIMAL 1984, *Cicéron*, Paris.
- H. HOWE 1951, « Amafinius, Lucretius and Cicero », *AJPh* 72, pp. 57-62.
- J. KANY-TURPIN 2010, *Cicéron, Les Académiques*, Paris.
- C. LEVY 1978, « Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie : «l'ésotérisme» d'Arcésilas », *RÉL*, 56, pp. 335-348.
- C. LÉVY 1992, *Cicero academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome.
- C. LÉVY 2005, « L'Académicien et le Cynique : Augustin et la négation de l'altérité », *Pallas* 69, *Demonstrare*, pp. 195-205.
- S. MARCHAND 2013, « Les *Academica* dans le *Contra Academicos* : détournement et usage du scepticisme académicien par Saint Augustin », *Astérior*, journals.openedition.org/asterion/2336.
- L.F. PIZZOLATO, « Il De beata uita e la possibile felicità nel tempo », in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Palerme, pp. 31-112.
- R. PONCELET 1953, *Cicéron traducteur de Platon*, Paris.
- J. POWELL 1995, *Cicero the Philosopher*, Oxford.
- A. ROLET (éd.) 2010, *Protée en trompe-l'œil*, Rennes.
- M. RUCH 1969, « La *disputatio in utramque partem* dans le *Lucullus* et ses fondements philosophiques », *RÉL* 47, pp. 310-335.
- M. SCHOFIELD 1983, « The Syllogisms of Zeno of Citium », *Phronesis* 28, 1, pp. 31-58.
- G.F. WHITE 2015, *Copia Verborum : Cicero's Philosophical Translations*, PHD Princeton [non publié].