III

OBSERVATIONS SUR LA PENSÉE DE CICÉRON, ORATEUR ET PHILOSOPHE CONSONANCES AVEC LA TRADITION JUDÉO-CHRÉTIENNE

III. L'*HORTENSIUS*

par le R.P. Maurice TESTARD
Professeur émérite à l'Université Catholique de Louvain

SOMMAIRE. — *Alors que* ***Cicéron*** *vivait sous le poids de nombreuses épreuves, il composa le livre de l'*Hortensius *où il recommandait de préférer à l'éloquence la philosophie. Nous ne lisons plus que des fragments de ce livre perdu, en particulier dans les œuvres des auteurs* ***chrétiens****, Lactance et saint Augustin. Le premier porte avant tout son attention aux pensées sur la prééminence de la* ***philosophie****, tandis que le second s'intéresse aux pensées sur le* ***bonheur****, la jouissance, les misères de la vie humaine et leurs causes, l'immortalité et la vie contemplative, à ce point que, dans un premier temps, il fait les plus grands éloges de Cicéron; mais ensuite, d'une manière étonnante et injustifiée, il lui adresse des reproches. Ce que nous avons tenté d'expliquer.*

EPITOME. — *Cicero cum multis aerumnis oneratus uiueret, librum* Hortensius *composuit in quo eloquentiae philosophiam praeponendam esse commendabat. Illius deperditi libri fragmenta tantum legimus, praecipue in operibus scriptorum christianorum Lactantii et sancti Augustini. Prior sententias de philosophiae praestantia in primis animaduertit. Alter sententias de beata uita, de uoluptate, de humanae uitae miseriis earumque causis, de immortalitate, de uita contemplatiua adeo animaduertit ut primo summas laudes Ciceroni tribuat, sed deinde eumdem modo miro iniustoque reprehendat. Quod explicare temptauimus.*

Après la rédaction du *De legibus* en 52, la situation politique de Cicéron ne se rétablit pas, elle s'aggrave. Il doit en effet s'éloigner de Rome, désigné contre son gré par le Sénat, en mars 51, comme gouverneur de la Cilicie. Quand il rentre à Rome, en janvier 49, César franchit le Rubicon. Cicéron rejoint alors Pompée et se retrouve, après Pharsale, dans le camp des vaincus! Cicéron connaît en même temps des chagrins familiaux : il est contrarié par le mariage de sa fille très chère Tullia avec Dolabella, dont la réputation était déplorable; lui-même divorce de sa femme Terentia dans des conditions très douloureuses — et saint Jérôme sera sévère pour elle [1].

1. Saint Jérôme, *Contra Iouinianum*, I, 48, écrit que Cicéron, après son divorce de Terentia, refusa d'épouser la sœur de Hirtius, en expliquant qu'il ne pouvait s'occuper à la fois d'une femme et de philosophie. Jérôme poursuit ironiquement, à propos de Terentia, que cette épouse exceptionnelle, qui avait puisé la sagesse aux sources cicéroniennes, se maria, après son divorce, à Salluste, l'ennemi de Cicéron, puis, en troisième lieu, à Messala Coruinus, et qu'elle dégringola ainsi l'escalier de l'élo-

Enfin Tullia, quatre ans après son mariage, divorce de Dolabella. En outre, durant toutes ces années, on constate — et le fait est important — que Cicéron ne pratique plus l'art oratoire, sinon, après la guerre civile, dans l'intérêt de la paix publique, pour plaider les Césariennes qui durent lui laisser un goût d'amertume. Cicéron, nous le savons d'après le témoignage de saint Jérôme[2], renonce à un remariage pour se consacrer à la philosophie. Le grand orateur ne renouera plus avec l'éloquence que, par nécessité, lorsqu'il prononcera les *Philippiques* : il sait alors, avec une parfaite lucidité, que le conflit se terminera par la mort d'Antoine ou de lui-même. Il avait parfaitement raison et il en fut ainsi.

C'est dans ces conditions que Cicéron rédige l'*Hortensius*, un ouvrage perdu dont nous ne possédons que des fragments — près d'une centaine — mais qui paraît représenter un ouvrage capital pour son auteur et très important pour ses lecteurs, à en juger par sa survie. Il s'agit précisément d'un manifeste en faveur de la conversion à la philosophie[3]. Les savants s'accordent pour penser que l'ouvrage comportait deux parties : un dialogue suivi d'un protreptique, une exhortation. Le dialogue met en scène, pour un débat traditionnel sur la primauté de la rhétorique ou de la philosophie[4], deux protagonistes principaux : Hortensius qui plaide en faveur de

quence. Jérôme paraît insinuer dans ce texte, malgré ses outrances, une idée juste sur l'itinéraire suivi par Cicéron : il est allé de l'éloquence à une conversion radicale à la philosophie. D'après Jérôme, Terentia aurait parcouru l'itinéraire inverse : abreuvée par Cicéron aux sources de la sagesse, elle serait descendue vers des orateurs de talent décroissant.

2. Voir la note précédente, à propos du remariage proposé à Cicéron : ... *omnino facere supersedit, dicens non posse se uxori et philosophiae pariter operam dare*. Cicéron anticipait ainsi une problématique de la « vie philosophique » qui se posera dans le monde chrétien avec l'apparition du monachisme : faut-il être « philosophe » dans le monde ou en se retirant du monde? Voir A.-M. MALINGREY, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961, p. 256-261; 284-287; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, tome III, Paris, Cerf, 1996, p. 295-301; jusque dans la tradition médiévale, J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990, p. 99-102. De fait, après avoir divorcé de Terentia, Cicéron refusa plusieurs projets de mariage, mais finalement épousa sa pupille Publilia, pour peu de temps. Dès que Tullia mourut, à la mi-février 45, Cicéron s'en sépara pour rester seul. Sur cette période de sa vie, voir P. GRIMAL, *Cicéron*, Paris, Fayard, 1986, p. 345-350.

3. On ne peut reprendre ici toute la bibliographie, qui est considérable, relative à l'*Hortensius*, ni même retracer toute l'histoire du débat au sujet des rapports de la rhétorique et de la philosophie, ce qui est le sujet même de l'*Hortensius*. Je rappellerai seulement, sur ce débat, un ouvrage déjà ancien qui reste fondamental, H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlin, 1898; et pour le texte de l'*Hortensius*, une édition, dépassée aujourd'hui mais qui a fait date, de O. PLASBERG, *De M. T. Ciceronis Hortensio dialogo*, diss. de Berlin, Leipzig, 1892. Je signale deux travaux relativement récents que l'on consultera avec intérêt : M. RUCH, *L'*Hortensius *de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, et A. GRILLI, *M. Tulli Ciceronis* Hortensius, edidit, commentario instruxit Albertus Grilli, Instituto editoriale Cisalpino, Milano-Varese, 1962; voir aussi plus récemment J. DOIGNON, *Fragments de l'*Hortensius *chez Augustin à récupérer ou à invalider*, dans *Latomus*, 58, 1, 1999, p. 164-171.

4. À propos de ce débat, évoqué dans la note précédente, les savants font intervenir, à juste titre, un grand nombre d'auteurs grecs et d'œuvres de Cicéron. Je voudrais verser au dossier un texte, bien connu, mais qui n'est, à ma connaissance, jamais cité sur ce sujet, et qui me paraît très important : la définition de l'orateur par Caton l'Ancien que nous rapportent Sénèque le Rhéteur, *Controu.*, liber I, praef., 9 : *orator est, Marce fili, uir bonus dicendi peritus*, mais aussi Quintilien qui le commente de façon fort intéressante dans *De instit. orat.*, XII, 1, 1 *sq.* : *Sit ergo nobis orator quem constituimus is qui a M. Catone finitur uir bonus dicendi peritus...* Le commentateur fait observer la priorité accordée à la

la rhétorique, et Cicéron, en faveur de la philosophie. Se joignent à eux Lucullus qui défend les mérites de l'histoire et Catulus ceux de la poésie. La seconde partie est un discours de Cicéron qui fait l'éloge de la philosophie. Il paraît important d'observer que, pour le dialogue, Cicéron a choisi comme interlocuteur Hortensius, qui est mort, ce qui permet à Cicéron de le faire parler plus facilement, d'autant plus que, dans le *Brutus* [5], l'auteur célèbre Hortensius comme un ami intime qui partageait toutes ses pensées, presque un autre lui-même. L'*Hortensius*, ni dans le dialogue ni dans l'exhortation, n'apparaît comme une œuvre de spéculation théorique et intemporelle. L'ouvrage représente bien plutôt, sous la pression des événements et des épreuves qu'a connues Cicéron, l'expression très personnelle de sa pensée. La première partie de l'*Hortensius* se présente ainsi comme une remise en question des convictions du Cicéron d'hier par le Cicéron d'aujourd'hui. Le Cicéron d'hier subordonnait toutes les connaissances, dont la philosophie, à l'éloquence [6], et ces convictions du Cicéron d'hier sont très opportunément soutenues par la voix de son ami Hortensius. Aux arguments d'Hortensius, la réplique est apportée par le Cicéron d'aujourd'hui, recru d'épreuves qui l'ont amené à évoluer dans sa pensée. Dans la seconde partie de l'ouvrage, une vibrante exhortation de Cicéron recommande la conversion à la philosophie. Cela correspond exactement à ce que saint Augustin affirme avoir compris et résolu de vivre après la lecture de l'exhortation de l'*Hortensius*. Il est enfin significatif que le Cicéron profondément meurtri qui rédige l'*Hortensius* fait valoir la philosophie comme offrant un remède aux maux de la vie et l'espérance de l'immortalité divine [7], comme nous le verrons en étudiant divers fragments.

Nous ne connaissons plus l'*Hortensius* que par des *testimonia*, c'est-à-dire ce que nous disent de cet ouvrage d'autres écrivains ; et surtout par des fragments, généralement courts, que d'autres écrivains nous rapportent comme tels, c'est-à-dire des textes écrits par Cicéron dans son ouvrage.

morale et raisonne selon l'esprit de Cicéron dans le *De inuentione*, I, 1, qui affirme la nécessité d'associer la sagesse et l'éloquence. La continuité de Caton à Cicéron est incontestable. Elle doit aussi contribuer à éclairer l'*Hortensius* à la lumière du génie romain, sans préjudice, bien entendu, des sources et influences grecques. Ce génie romain fondamentalement pragmatique, qui entend lier ici la rhétorique et la philosophie, l'éloquence et la morale, qui liera la vertu et l'action dans le *De officiis*, I, 19, de Cicéron, se retrouvera, des siècles plus tard, à propos de la philosophie, pour lier la connaissance et la morale chez saint Isidore de Séville, *Etymologiae*, II, 24, 1. Voir à ce sujet l'intéressant article de J. FONTAINE, *Isidore philosophe ?*, dans *Pensiamento Medieval Hispano* (Hommage à Horacio Santiago-Otero), Madrid, 1998, p. 915-929.

5. *Brutus*, 1-6 ; 190 ; 230 ; 301-303 ; 307 ; 317-319 ; 323-324 ; 328-329.

6. Cicéron préconise l'alliance de l'éloquence et de la philosophie dès le *De inuentione*, dans le *De oratore*, par la voix de Crassus en particulier, et dans l'*Orator*. Mais il tend à concevoir la philosophie dans le *De oratore* comme une composante de l'éloquence parfaite, au titre de l'importance qu'il attache à la culture générale, et tout particulièrement à la philosophie qui se prête à l'*amplificatio* et au style sublime du fait des sujets qu'elle aborde. Mais Cicéron observe aussi que l'éloquence est indispensable à la philosophie pour obtenir l'audience des hommes. Ce qui place la philosophie en situation de dépendance et d'auxiliaire de l'éloquence. Sur les divers aspects de cette question, je fournis quelques références : *De inu.*, I, 1 ; *De orat.*, I, 53-60 ; 75 ; 92-94 ; III, 54-61 ; 81 ; 106-107 ; 120-130 ; 142-143 ; *Orator*, 14 ; 118 ; 125-127.

7. Voir M. RUCH, *op. cit.*, p. 34-35.

Plusieurs difficultés se présentent aux chercheurs : le risque de confondre les *testimonia* et les *fragmenta* d'une part, mais aussi celui de considérer comme *fragmenta* implicites des passages de Cicéron ou d'autres écrivains, qui paraissent correspondre à ce qu'on sait de l'*Hortensius*, pour le fond ou pour la forme. Une dernière difficulté est celle de regrouper les *fragmenta* les uns par rapport aux autres, à la place qui était celle de chacun dans les différentes parties de l'ouvrage. Compte tenu des difficultés que nous venons d'évoquer, on ne s'étonne pas que, si les savants s'accordent sur un ordre de grandeur du nombre des fragments de l'*Hortensius*, autour d'une centaine, ils n'aboutissent pas au même nombre et encore moins au même agencement des fragments les uns par rapport aux autres.

Dans cet article d'*Observations*, nous ne reprendrons évidemment pas le problème de l'identification des fragments et nous n'étudierons pas chacun de ces fragments. Nous fondant sur les deux éditions les plus récentes de M. RUCH (1958) et de A. GRILLI (1962), qui ont chacune leurs mérites, nous constaterons que la première nous paraît plus exigeante pour reconnaître à un texte la qualité de fragment et que la seconde fournit un commentaire très riche des textes. Il apparaît aussi qu'après Nonius, qui nous offre le plus grand nombre de fragments, surtout pour la première partie, le dialogue, et qui s'intéresse essentiellement et brièvement au lexique cicéronien, nous trouvons chez deux écrivains chrétiens un grand nombre de fragments. Nous les devons à Lactance, dans les *Diuinae institutiones*, pour la première partie, et à saint Augustin, surtout pour la seconde partie, l'exhortation, dont il nous fournit parfois les fragments les plus longs, dans certaines de ses œuvres majeures, le *De Trinitate* et le *Contra Iulianum*, deux grands ouvrages, respectivement sur Dieu et sur la condition humaine. Ce qui est significatif de l'intérêt profond prêté par l'évêque à l'ouvrage de Cicéron, qu'il avait lu dans sa jeunesse avec le retentissement que l'on sait sur sa pensée et sur sa vie.

Il convient maintenant que nous nous intéressions à certains fragments de l'*Hortensius*, ceux qui nous ont été transmis par Lactance ou par saint Augustin, mais sans prétendre à un commentaire érudit qui reprendrait toutes les questions que pose chaque fragment et sans signaler tous les rapprochements de texte, à titre de sources ou d'imitations, que peuvent suggérer ces fragments. Tout cela a été bien étudié dans les deux éditions que j'ai signalées, auxquelles je me réfère par les initiales G et R suivies du numéro de classement des fragments.

Le premier des écrivains chrétiens qui nous a transmis des fragments de l'*Hortensius* est donc Lactance, pour des textes qu'il est seul à nous fournir et qui appartiennent tous à la première partie de l'œuvre, au dialogue. Ils sont tous repris dans les *Diuinae institutiones*. En VI, 2, 15, il s'agit, selon Cicéron, de la prééminence de la philosophie, qui enseigne à l'homme la justice, sur l'éloquence qui peut défendre un fauteur de troubles (G 21 R

24)[8]; en III, 16, 12, d'une objection d'Hortensius contre la philosophie dont l'origine est récente, née avec Thalès (G 52 R 25); en III, 16, 9, d'une réponse de Cicéron à Hortensius qui, pour raisonner contre la philosophie, fait de la philosophie (G 54 R 32); en I, 7, 4, d'une nouvelle objection très pertinente d'Hortensius, qu'il oppose au monothéisme: « Si Dieu est unique, quel bonheur peut offrir la solitude? » (G 47 R 48). Lactance, qui veut y répondre à partir de textes antiques, notamment les *Exhortationes* de Sénèque, y répond mal, faute d'y répondre par la foi chrétienne au mystère de la Trinité des Personnes en un seul Dieu[9]; il s'agit enfin, en III, 16,5, de l'idée que, en dépit de leur intérêt théorique, des discussions philosophiques sont discréditées par le décalage que l'on constate entre les propos tenus et les comportements de leurs auteurs (G 55 R 51)[10]. Ce que Lactance utilise comme argument contre les philosophes, dans ce livre III, *De falsa sapientia philosophorum*, est un argument classique de tous les temps, que l'on retrouve aussi dans la littérature judéo-chrétienne que Lactance n'évoque pas[11].

Saint Augustin pour sa part nous a transmis treize fragments de l'*Hortensius* qu'il est seul à nous fournir, dont trois seulement appartiennent à la première partie de l'œuvre, au dialogue. Les dix autres appartiennent à la seconde partie, à l'exhortation. Il s'agit, dans la première partie, d'Hortensius qui critique les dialecticiens qui prétendent expliquer des termes ambigus par des termes ambigus (G 24 R 28), dans les *Principia dialecticae*, 9. Une nouvelle critique d'Hortensius vise cette fois le scepticisme académique qui condamne le sage à ne jamais rien approuver (G 51 R 30) dans le *Contra Academicos*, III, 31. Enfin Hortensius préconise: « Que [l'homme] cède à la nature, puisque, sans maître, il a perçu ce que la nature réclame » (G 49 R 50), dans le *Contra Iulianum*, V, 29. Ce texte

8. L'esprit de ce fragment de l'*Hortensius*, qui évoque *unum paruum de officio libellum*, sera repris plus tard par Cicéron dans son *De officiis*, II, 51, et ces textes ont pu inspirer un principe professionnel du rhéteur de Thagaste, Augustin, qu'il rapporte dans *Conf.*, IV, 2, 2. Voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I. *Cicéron dans la formation de l'œuvre de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1958, p. 44-45.

9. Mais c'est précisément sur la doctrine trinitaire que les connaissances de Lactance sont tout à fait insuffisantes. Voir V. LOI, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zurich, 1970, notamment p. 189-199, 203-210.

10. M. RUCH, après O. PLASBERG, est tenté de restituer ce fragment au *De re publica*. Mais je contesterais sa traduction de *Profecto, inquit, omnis istorum disputatio*, « Toutes les discussions philosophiques... » Je préfère traduire: « Assurément, dit-il, toute discussion de ces philosophes dont tu parles... », ou mieux: « dont nous parlons... », en tenant compte des observations pertinentes de M.-D. JOFFRE, *Sens et emploi de* iste *à la fin de l'époque républicaine*, dans *R.É.L.*, 74, 1996, p. 145-154. Ce qui infirme la discussion menée par A. GRILLI, p. 121-131, autour de *istorum*, mais qui cependant rapporte ce texte à l'*Hortensius*. Il s'agit d'une réponse à un interlocuteur, en forme de concession partielle. J'admettrais volontiers qu'après une attaque d'Hortensius sur des discussions de philosophes qui s'y amusent sans être utiles, Cicéron réponde de façon équilibrée: *Profecto ... quamquam ... tamen*, pour condamner ces discussions stériles de dilettantes, tout en maintenant que la philosophie représente des sources très abondantes de vertu et de science, *uberrimos fontes uirtutis et scientiae*. La concession que fait Cicéron lui permet, à la fois, de limiter la portée de l'objection d'Hortensius et de reprendre sa thèse dans de meilleures conditions, affranchies de cas inacceptables.

11. *Matth.*, 23, 3, à propos des scribes et des pharisiens: *dicunt enim et non faciunt*.

est intéressant du point de vue de Cicéron et de son ouvrage, l'*Hortensius* : en effet son interlocuteur récuse la place des enseignements de la philosophie pour la conduite de la vie. Cette déclaration radicale appelle donc, à la suite du dialogue de la première partie, la réponse magistrale, diamétralement opposée, de Cicéron dans l'*Exhortatio* qui constitue la seconde partie. Ce texte est également intéressant du point de vue de saint Augustin parce qu'il exprime bien, déjà sur les lèvres d'Hortensius, l'optimisme de son adversaire Julien d'Éclane qui considère la *libido*, ou concupiscence, comme un *bonum naturale*, un bien de la nature, à satisfaire sans réserve. On pense aussi à André Gide, *Les Nourritures terrestres*.

Cicéron commence la seconde partie de l'*Hortensius*, son *exhortatio*, par la constatation que tous les hommes veulent être heureux, *Beati certe omnes esse uolumus* (G 58 R 59). Nous l'apprenons par saint Augustin dans son *De Trinitate*, XIII, 7. Cette constatation n'est pas très originale et bien des auteurs anciens se sont intéressés à la question du bonheur, de la *uita beata* à laquelle Sénèque et ce même Augustin, dans sa jeunesse, avaient consacré un ouvrage. Mais l'auteur chrétien poursuit sa réflexion sur le bonheur au paragraphe suivant, 8. Il opère un discernement entre les différentes conceptions du bonheur et il recourt encore à l'*Hortensius*, dont il nous fournit un nouveau fragment (G 59a R 60) qui réprouve la conception selon laquelle le bonheur consiste à vivre comme l'on veut. Le premier fragment a été repris et commenté très souvent, comme le second qui lui est fréquemment associé, dans les œuvres de toute la vie de saint Augustin, du *De beata uita* au *Contra Iulianum imperfectum opus* [12]. Tout se passe comme si la pensée du bonheur ramenait toujours Augustin au souvenir de sa lecture de l'*Hortensius* à dix-neuf ans. On peut s'étonner que l'évêque d'Hippone, dans son ouvrage sur le dogme fondamental de la foi chrétienne, la Trinité, et à propos du bonheur, pense à se référer à l'*Hortensius* — où, malgré son enthousiasme, il avait été déçu de ne pas trouver le nom du Christ, *nomen Christi non erat ibi* [13], — plutôt que de se référer à tant de textes de l'Écriture sur le bonheur, de l'Ancien au Nouveau Testament, aux Psaumes par exemple — où le terme *beatus* / *-ti* apparaît vingt-sept fois —, ou aux Béatitudes, proclamées par Jésus en personne, ou à l'Apocalypse. La lecture de l'*Hortensius* reste donc bien pour saint Augustin la date de son retour à Dieu, *ut ad te redirem* [14], et son regret d'alors de n'y pas trouver le nom du Christ témoigne aussi, à sa manière, de l'authenticité chrétienne de sa conversion à la foi de son enfance. Certains pourront penser que nous trouvons là, dans l'influence qu'il a exercée sur le jeune Augustin, ce que Cicéron a fait de plus grand, sans le savoir.

Les deux fragments (G 84 R 77) et (G 112 R 85) doivent être rapprochés pour une étude conjointe. Dans le premier fragment (G 84 R 77),

12. Voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 208-209, et II, *Répertoire des textes*.
13. *Conf.*, III, 4, 8.
14. *Conf.*, III, 4, 7.

repris dans le *Contra Iulianum*, IV, 72, Cicéron, qui s'inspire explicitement de Platon, fait le procès de la recherche effrénée des jouissances du corps, *uoluptates corporis*, qui constituent autant d'attraits, *illecebrae*, et d'aliments, *escae*, de maux de toutes sortes, de la santé du corps ; à quoi s'ajoute l'incompatibilité d'une telle jouissance sans mesure avec la philosophie, c'est-à-dire avec toutes les activités de l'esprit : l'attention, le raisonnement, la pensée. « Qui voudrait — dans un tel gouffre — jours et nuits, sans la moindre interruption, agiter ses sens jusqu'au comble des jouissances ? L'homme sain d'esprit ne préférerait-il pas qu'absolument aucune jouissance ne nous ait été donnée par la nature ? »

À ce fragment de l'*Hortensius* il faut en lier un autre (G 112 R 85) également repris dans le *Contra Iulianum*, IV, 78 qui nous est présenté comme appartenant *in extremis partibus Hortensii dialogi*, aux dernières parties du dialogue [15] de l'*Hortensius*. En effet, après le constat du fragment précédent, une page très lucide de Cicéron sur l'homme, fait d'esprit et de corps entre lesquels l'équilibre risque toujours d'être rompu au détriment de l'esprit, par l'abandon aux jouissances physiques, Cicéron, dans le texte de ce nouveau fragment, s'interroge sur l'explication de cette précarité de l'équilibre de l'homme et le fait en deux temps. Il rappelle d'abord la cause attribuée parfois aux égarements et aux misères de la vie humaine, *humanae uitae erroribus et aerumnis*, par ces anciens devins ou interprètes de la pensée divine pour la transmission des choses sacrées et leur enseignement : ils ont dit que nous sommes nés en vue de subir des châtiments pour quelques crimes commis dans une vie antérieure [16]. Ensuite Cicéron cite un exemple, qu'il emprunte explicitement à Aristote [17], qui lui permet de se représenter et d'illustrer le châtiment encouru, cette misère de la condition de l'homme, à la fois esprit et corps. Il s'agit d'un supplice que les bandits étrusques réservaient à leurs prisonniers qu'ils tuaient avec imagination dans la cruauté : ils attachaient ensemble, aussi étroitement que possible, des corps vivants avec des corps morts, appliqués face à face. C'est ainsi, conclut Cicéron, que nos âmes sont liées à nos corps, comme des vivants liés à des morts.

Ces deux fragments de l'*Hortensius* ont vivement intéressé saint Augustin pour sa polémique contre Julien d'Éclane. Il reprend le premier fragment(G 84 R77) dans le *Contra Iulianum*, IV, 72, pour l'opposer, nous l'avons dit, au naturalisme de son adversaire qui défend la concupiscence comme un *bonum naturale*, un bien de la nature dont on doit user sans restriction [18]. Augustin apprécie le réalisme de Cicéron qui oppose à l'idéalisation de la nature selon Julien, les vices de la nature empirique à propos desquels il observe qu'ils sont incompatibles avec la philosophie dont ils

15. Le terme *dialogi* désigne ici — comme on le constate ailleurs — non pas la première partie de l'*Hortensius*, mais l'ensemble de l'ouvrage et plus précisément la fin.

16. Cf. *Consolatio*, frag. 1, repris par Lactance, *Diu. inst.*, III, 18,18.

17. Sur les attestations de ce supplice, voir Valerius Maximus, *Memorabilia*, IX, 2 ext. 10 ; Servius, *In Aen.*, VIII, 479 ; 485 ; et M. RUCH, *op. cit.*, p. 156.

18. *Cont. Iul.*, V, 29.

compromettent les démarches intellectuelles essentielles qu'il énonce : *adtendere animo*, *inire rationem*, *cogitare*, attention, raisonnement, construction de la pensée. Ce fragment de l'*Hortensius* venait donc très bien à l'appui de son *exhortatio*. Aussi l'évêque célèbre-t-il longuement et avec enthousiasme Cicéron qui, tout étranger qu'il fût à la foi judéo-chrétienne, rejoint l'enseignement des Écritures sur le conflit de la concupiscence de la chair contre l'esprit, dans l'épître aux *Galates*, 5, 17, que reprend aussi la première épître de saint Jean, 2, 16. Et saint Augustin introduit son propos sur l'accord du païen Cicéron et des textes scripturaires qu'il va commenter, par un vibrant *Erubescamus*, « Rougissons », qu'il destine à Julien [19]. À propos du second fragment (G 112 R 85) de l'*Hortensius*, rapporté par saint Augustin dans le *Contra Iulianum*, IV, 78, on peut résumer le débat institué par le chrétien dans les termes suivants : des chrétiens, les pélagiens, n'ont pas eu l'objectivité et l'honnêteté de reconnaître les misères morales qui pèsent sur la nature humaine. Ils ont donc été amenés à considérer comme un bien naturel à satisfaire toutes les convoitises de la nature. Il en résulte que dans ce monde prétendu sans péché, il n'est plus de place pour un sauveur et le Christ n'est plus qu'un exemple extérieur.

Saint Augustin oppose à ces chrétiens des païens qui ont eu l'objectivité et l'honnêteté de reconnaître les misères morales qui pèsent sur la nature humaine [20]. Qui plus est, ils ont eu l'intuition et le mérite de pressentir que ces misères morales devaient s'expliquer comme les conséquences d'un passé. Ils ont évoqué l'hypothèse de crimes commis dans une vie antérieure — une hypothèse que le chrétien Augustin ne retient pas parce qu'il reconnaît cette cause dans le récit de la *Genèse*, que les païens ignorent, sur l'origine de l'humanité. Mais Augustin donne acte aux païens de s'être approchés de la foi chrétienne en supposant que les misères morales des hommes devaient être consécutives à un jugement divin ; ils reconnaissaient ainsi la justice du Créateur. En quoi Augustin prête à Cicéron plus qu'il ne dit explicitement. Enfin, l'évêque constate que ces païens ont tout ignoré de la grâce de libération des hommes par le Médiateur [21]. Mais Augustin aurait pu ajouter que, si les païens ne connaissaient pas cette grâce libératrice du Médiateur, les pélagiens, eux, l'avaient méconnue et dénaturée en déniant au Christ sa qualité de Sauveur.

Deux nouveaux fragments (G 110 R 92) et (G 115 R 93) méritent encore d'être rapprochés pour être étudiés conjointement. Dans le premier (G110 R 92), rapporté par saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, 12, Cicéron évoque, à l'irréel, l'hypothèse — qu'il rattache à la tradition des mythes, *ut fabulae ferunt* — de la survie outre-tombe : il s'agit d'un passage, *migrassemus*, de la vie présente à l'immortalité, *immortale aeuum*, dans les Îles des

19. *Cont. Iul.*, IV, 72 : *Erubescamus interdum ueris disputationibus impiorum, qui didicimus in uera uerae pietatis sanctaque philosophia, et contra spiritum carnem, et contra carnem concupiscere spiritum.* Cf. *Gal.*, 5, 17.

20. *Cont. Iul.*, IV, 76-77.

21. *Cont. Iul.*, IV, 78.

Bienheureux, *in beatorum insulis*. Et l'auteur s'interroge sur le rôle de l'éloquence et des vertus cardinales dans cet autre monde. Mais cette interrogation n'est qu'un procédé de style, celui de l'interrogation oratoire. Cicéron tient déjà la réponse à sa question et cette réponse qu'il va énoncer est fort intéressante et dit beaucoup plus qu'il n'y paraît au premier abord. Lorsque Cicéron déclare d'emblée et explique pourquoi l'éloquence et les vertus cardinales n'auront plus de rôle à jouer et, partant, plus aucune place dans cette vie éternelle, *immortale aeuum*, il proclame, d'abord d'un point de vue négatif, la transcendance de cette vie dans l'au-delà, ce qu'elle exclut. Il s'agit d'une transcendance dans l'ordre physique : sans peine ni danger, *nullo proposito aut labore aut periculo*, il n'est plus besoin de la *fortitudo*, le courage ; mais il s'agit surtout d'une transcendance d'ordre moral : la disparition des conflits entraînera celle de l'éloquence, la disparition de la convoitise fera disparaître la justice, et la disparition des passions supprimera la tempérance, la disparition du choix entre les biens et les maux rendra vaine la prudence. Il convient aussi d'observer que, dans ces propos négatifs, une fois encore, le Cicéron d'aujourd'hui, de l'*Hortensius*, contredit, parce qu'il le dépasse, le Cicéron d'hier qui avait professé la primauté de l'éloquence [22] et la nécessité des vertus — nécessité qu'il reconnaît encore aujourd'hui, dans ce fragment, mais pour la seule vie présente. Il importe de reconnaître tout ce que la pensée de Cicéron comporte ici de renoncements qui cautionnent la profondeur et la sincérité de sa pensée. Cicéron s'exprime ensuite sur la transcendance de cette vie éternelle, d'un point de vue positif, mais toujours à l'irréel : il s'agirait d'un bonheur unifiant — par opposition aux choix à faire, évoqués précédemment, qu'implique la vie présente, *nullo dilectu proposito bonorum et malorum* — unifiant par la connaissance de la nature [23], *una ... beati cognitione naturae et scientiae...*, et par une science qui est unifiante aussi pour les dieux, très précisément : « par laquelle seule la vie des dieux aussi est digne de louange », *qua sola etiam deorum est uita laudanda*. Cette vie éternelle est donc le bonheur de partager avec les dieux la science qui, à elle seule, fait leur bonheur. Cicéron conclut que tout le reste — éloquence et vertus — relève de la nécessité présente — et s'impose souvent de l'extérieur —, tandis que seul le bonheur de la connaissance relève de la volonté personnelle, ... *cetera necessitatis esse, unum hoc uoluntatis*.

22. Voir *supra*, p. 56.

23. Sur le terme *natura* et les notions très diverses qu'il peut recouvrir, on consultera A. PELLICER, Natura, *étude sémantique et historique d'un mot latin*, Paris, 1966. Malgré une appréciation contestable sur « la conception oratoire que se fait Cicéron de l'exposé philosophique », p. 427, on lira avec le plus grand intérêt les pages 227-353, et l'excellente conclusion des pages 479-500. Je relève en particulier ces observations sur *natura*, « réalité originelle », « authentique », « un donné qui s'impose à lui » (à l'homme), « réalité existant par soi », p. 341, « état premier que rien n'a altéré » et règle de vie, p. 342, ou encore p. 494 : « *Natura* ne reflète-t-elle pas, justement, une attitude de l'esprit humain devant un univers où tant de choses semblent s'accomplir *comme si* une intelligence et une puissance suprêmes, partout présentes, veillaient jusque dans les moindres détails à la marche d'un univers infiniment divers et complexe ? » C'est donc à très juste titre que l'auteur à deux reprises, p. 496 et 499, considère le terme *natura*, dans sa complexité même, comme « irremplaçable ». On pourrait sans doute, dans les textes qui nous occupent, définir la *natura* comme la donnée fondatrice et normative des êtres.

Dans le second fragment (G 115 R 93), situé à la fin du dialogue de l'*Hortensius*, et rapporté par saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, 26, Cicéron traite de la vie contemplative [24]. Cette vie est le fait de ceux qui vivent dans la philosophie, c'est-à-dire s'engagent dans la conversion à la philosophie dont l'auteur précise les exigences. Cette vie doit être ininterrompue dans le temps, menée jours et nuits, *dies noctesque* ; elle se situe à un niveau très élevé de l'âme, la *mentis acies* [25], la pointe de l'âme qu'on ne saurait laisser s'émousser. À partir de cette vie contemplative naît un grand espoir, *magna spes*. Cicéron ne parle jamais de certitude, nous verrons pourquoi, mais il ne cache pas ses « intimes convictions ». Ce grand espoir s'ouvre sur deux hypothèses : l'une sur laquelle l'auteur ne s'attarde pas est celle de l'absence de survie ; la conversion à la philosophie permettra d'accueillir la mort « comme le repos de la vie », *quasi quietem uitae*. L'autre hypothèse — celle qu'adopte Cicéron — est cautionnée par les anciens philosophes, les plus grands et les plus illustres. Elle postule que nous avons des âmes éternelles et divines, *aeternos animos ac diuinos habemus*. Cette hypothèse d'ordre ontologique implique des conséquences d'ordre moral. Plus on aura cultivé le désir de la recherche, *inuestigandi cupiditas*, et moins on se sera engagé dans les erreurs et les vices des hommes, *hominum uitiis et erroribus*, mieux s'accomplira ce qui est la destinée de nos âmes éternelles et divines : plus aisés seront l'ascension et le retour au ciel, *faciliorem adscensum et reditum in caelum fore*. L'auteur revient sur les deux hypothèses avancées : il s'agit de savoir si l'on veut s'éteindre paisiblement, *exstingui tranquille uolumus* ; ou bien si l'on veut émigrer sans retard, de cette maison vers une autre bien meilleure, *in aliam haud paulo meliorem*. Dans les deux cas, il nous faut appliquer à nos études toute notre activité et tout notre soin [26].

Ces deux fragments de l'*Hortentius* nous sont parvenus par un ouvrage de saint Augustin, le *De Trinitate*, que l'on peut considérer comme son œuvre la plus grande puisque l'auteur s'y applique à contempler le mystère même de Dieu, dans la révélation judéo-chrétienne. Les deux fragments apparaissent dans le même livre XIV qu'il convient de replacer dans son contexte. Après les sept premiers livres consacrés à l'étude des données de l'Écriture et de la Tradition, à partir du livre VIII, l'auteur s'attache à la contemplation, d'une manière plus intérieure, *modo interiore* [27], en observant la créature privilégiée que Dieu a faite à son image et à sa ressemblance [28], comme il le déclare lui-même, l'âme humaine [29]. Disons déjà que la connaissance de l'âme ne sera pas la fin poursuivie par saint Augustin,

24. L'ouvrage de A. GRILLI, *Il Problema della vita contemplativa nel Mondo Greco-Romano*, Milano-Roma, 1re éd., 1953, suit attentivement, de façon très documentée, l'étude de ce sujet, de l'Antiquité au christianisme jusqu'au IVe siècle.

25. Voir *supra*, Article II sur le *De legibus*, p. 56, et *infra*, n. 51 et 52, p. 68.

26. On trouve une idée comparable chez saint Paul, *II Cor.*, 5, 1.

27. *De Trin.*, VIII, *prooemium*.

28. *Genèse*, 1, 26-27 ; 5, 3 ; 9, 6.

29. *De Trin.*, XIV, 11.

mais sera la voie d'accès, par cette image authentique, à la contemplation de Dieu. Progressivement, l'auteur arrive à discerner dans l'âme la mémoire qui engendre l'intelligence, et l'amour qui procède de l'union de la mémoire et de l'intelligence. L'auteur fournit un exemple : maintenant, la foi est retenue, contemplée, aimée, *retenta*, *conspecta*, *dilecta*. Mais Augustin s'adresse à lui-même l'objection que la foi est appelée à disparaître pour laisser place à la vision[30]. C'est alors que saint Augustin s'interroge après Cicéron[31], mais dans des perspectives assez différentes, sur la destinée des vertus : disparaîtront-elles[32] ? Il fournit à ce moment le témoignage de Cicéron dans l'*Hortensius*, le fragment (G 110 R 92). On notera les éloges décernés à Cicéron avant la citation : *magnus auctor eloquentiae*, mais aussi après : *ille tantus orator ... praeclare ac suauiter explicans*. Mais saint Augustin, dans son commentaire du texte de l'*Hortensius*, hésite à s'accorder avec Cicéron sur la disparition des vertus cardinales. Une seule chose lui paraît certaine : les vertus cardinales, telles qu'elles sont maintenant, disparaîtront, ainsi que la foi[33]. Les vertus sont maintenant images de la Trinité : nous les retenons, les contemplons, les aimons. Dans l'au-delà, elles seront autres : elles resteront images, à titre de souvenir, qui sera retenu comme vrai, et parce que ce souvenir des vertus et cette reconnaissance de leur vérité seront unis en troisième lieu par la volonté.

On retiendra aussi le commentaire de saint Augustin sur les béatitudes cicéroniennes « par la connaissance de la nature et de la science » : c'est le bonheur « par la contemplation de la nature par rapport à laquelle rien n'est meilleur ni plus digne d'amour; c'est la nature qui a créé toutes les autres natures et les a organisées[34] ». Un texte que saint Augustin reprend et explicite peu après en des termes qui excluent toute ambiguïté : « Il existe donc une nature qui n'a pas été faite, qui a fait toutes les autres natures grandes et petites, qui l'emporte sans nul doute sur celles qu'elle a faites, et de ce fait qui l'emporte aussi sur cette nature dont nous parlons, raisonnable et intelligente, qu'est l'âme de l'homme, faite à l'image de celui qui l'a faite. Or, cette nature qui l'emporte sur toutes les autres, c'est Dieu[35]. » Saint Augustin entend donc le terme cicéronien de *natura*, dans ce fragment de l'*Hortensius*, au sens de l'auteur de la nature, Dieu, créateur de toutes les natures particulières et dont, à ce titre, la contemplation apporte un incomparable bonheur, *melius et amabilius*, meilleur et plus digne d'amour.

30. La fin de *De Trin.*, XIV, 11, s'inspire implicitement de saint Paul, *I Cor.*, 13, 8-13.

31. Voir *supra*, p. 62.

32. *De Trin.*, XIV, 12.

33. Déjà en *De Trin.*, XIV, 11. Voir *supra* n. 30.

34. *De Trin.*, XIV, 12 : *... sed bonos animos sola beatos esse cognitione et scientia, hoc est contemplatione naturae qua nihil est melius et amabilius : ea est natura quae creauit omnes ceteras instituitque naturas.*

35. *De Trin.*, XIV, 16 : *Est igitur natura non facta, quae fecit omnes ceteras magnas paruasque naturas, eis quas fecit sine dubitatione praestantior, ac per hoc hac etiam de qua loquimur, rationali et intellectuali, quae hominis mens est, ad eius, qui eam fecit, imaginem facta. Illa autem ceteris natura praestantior Deus est.*

Il convient aussi d'observer au passage que dans ce fragment de l'*Hortensius* (G 110 R 92), Cicéron définit la vie éternelle, *immortale aeuum*, et le bonheur, en termes de connaissance, *beati cognitione naturae et scientiae*, appliquée à la nature. Or le Christ lui aussi définira la vie éternelle — et le bonheur implicitement — en termes de connaissance, mais appliquée à un autre objet : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, Toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ[36]. » Augustin aurait-il quelque jour comparé ce texte de l'*Hortensius* et celui de saint Jean ? Cette comparaison lui aurait-elle inspiré son jugement, très lucide, sur l'*Hortensius* : *nomen Christi non erat ibi ?*

Toujours à propos de la nature, remarquons aussi que saint Augustin, dans son commentaire de Cicéron, fait un usage du terme *natura* qu'il est difficile de ne pas rapprocher de l'usage qu'en fait Lucrèce. Le poète parle de la *natura creatrix*, trois fois, et de la *natura gubernans*, et place la *natura* au-dessus des dieux dont elle est la providence. La *natura* de Lucrèce est ainsi, à proprement parler, la seule divinité de son poème, mais sans le nom[37]. Je ne soutiendrai pas que saint Augustin se souvient ici consciemment de l'auteur du *De rerum natura*. En revanche, je penserais volontiers que le chrétien dans son commentaire de ce passage de l'*Hortensius* s'applique à expliciter le texte cicéronien qu'il admire, et à développer toutes les implications et les virtualités de la pensée cicéronienne, aussi loin qu'il peut, dans un langage que Cicéron aurait pu tenir, celui précisément de la *natura*, mais en se gardant bien de lui prêter des propos qui lui seraient évidemment étrangers. Il convient ici de ne pas oublier que Cicéron connaissait et appréciait l'œuvre de Lucrèce, de son propre aveu[38], que saint Jérôme affirme que Cicéron corrigea, *emendauit*, le texte de Lucrèce[39] et que Cicéron passe pour avoir édité l'œuvre de Lucrèce après sa mort. Disons finalement que saint Augustin admire la pensée de Cicéron et en respecte les limites. Encore une fois : *nomen Christi non erat ibi !* Mais il faut aussi reconnaître que l'interprétation particulière de ce passage de l'*Hortensius*, que fournit l'auteur du *De Trinitate*, reste très cohérente — on pourrait même dire tout à fait conforme — avec l'intelligence de l'ensemble de l'ouvrage de Cicéron, que l'auteur des *Confessions* rapporte comme celle qui fut la sienne, à l'âge de dix-neuf ans, lors de sa première lecture : un appel à la contemplation, *ut ad Te redirem ... quomodo ardebam ... reuolare a terrenis ad Te...*[40].

36. *Jean*, 17, 3.

37. *De rer. nat.*, I, 629 ; II, 1116 ; V, 1362, pour *creatrix* ; V, 77, pour *gubernans*, appliqué aussi à la *fortuna*, V, 107, et à Jupiter, V, 404. Voir M. TESTARD, *Les idées religieuses de Lucrèce*, dans *B.A.G.B.*, 1976, 3, p. 249-272 et en particulier p. 259-260 ; les interprétations proposées par A. GIGANDET, *Natura gubernans (Lucrèce, V, 77)*, dans *Le concept de nature à Rome. La Physique*, Paris, 1996, p. 213-225.

38. Cicéron, *Ad Quint.*, II, 9, 3. Dans une autre étude, pas encore parue, *Réflexions sur Lucrèce et sur Cicéron, lecteur du* De rerum natura, j'ai montré aussi les limites de l'admiration de Cicéron pour l'œuvre de Lucrèce.

39. Saint Jérôme, *Eusebii chronicorum libri*, II, sous la 170e Olympiade.

40. *Conf.*, III, 7-8.

Le second fragment (G 115 R 93) appartient à la fin du dialogue de l'*Hortensius* — dialogue qui désigne ici tout l'ouvrage. Il nous est transmis, comme le précédent, par le *De Trinitate* de saint Augustin, dans le même livre XIV, mais dans un contexte fort différent et à la fin de ce livre, au dernier paragraphe, 26. Le fragment précédent apparaissait dans la première partie du livre XIV de saint Augustin où il s'agissait de discerner, dans l'âme humaine créée à l'image de Dieu, l'image de la Trinité. Ce nouveau fragment apparaît dans la seconde partie du livre XIV qui commence par marquer la différence des perspectives entre les deux parties : « Si donc la trinité de l'âme est l'image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime » — on reconnaît ici la mémoire, l'intelligence et l'amour que nous avons évoqués précédemment — « mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer celui par qui elle a été créée. Ce faisant, elle devient sage. Faute de quoi, elle a beau se souvenir d'elle-même, se comprendre et s'aimer, elle est insensée. Qu'elle se souvienne donc de son Dieu, à l'image de qui elle a été faite, qu'elle le comprenne et qu'elle l'aime[41]. » La sagesse dont il va être question n'est pas sagesse humaine, mais participation offerte à l'homme de la sagesse de Dieu, qui dans l'éternité sera béatitude, bonheur éternel, contemplation. Mais toute une série de développements intervient sur les vicissitudes de l'image de Dieu dans l'homme ici-bas, qui est défigurée, sans disparaître, par l'oubli et le péché, mais aussi renouvelée par l'œuvre de Dieu, progressivement, de jour en jour, *de die in diem*. Augustin évoque le grand œuvre de la résurrection des corps, à l'image du Christ, et l'âme rendue image semblable à Dieu par la vision de Dieu[42].

Lorsque l'évêque saint Augustin arrive au sommet de cette contemplation de l'œuvre de Dieu en l'homme, il va, pour conclure, citer l'*Hortensius* de Cicéron. Pour introduire sa citation, Augustin évoque la sagesse contemplative, sagesse de l'homme, mais que l'homme reçoit de Dieu, par une participation qui rend l'âme raisonnable et intelligente, vraiment sage. C'est précisément cette sagesse contemplative que Cicéron célèbre à la fin de son dialogue de l'*Hortensius*, affirme Augustin[43]. On ne peut qu'être étonné du crédit ainsi accordé par saint Augustin à Cicéron et à son ouvrage, l'*Hortensius*, qu'il cite sur un sujet aussi grand, qui relève des vérités les plus hautes de la foi chrétienne, au sommet d'un de ses ouvrages les plus profonds. Toutefois, dans le commentaire qui suit la citation, bien que saint Augustin qualifie l'auteur en termes très élogieux, *homo tanti ingenii*, le chrétien qui suit de près le texte de Cicéron lui adresse des critiques qui peuvent déconcerter et paraître excessives. Alors que Cicéron émet deux hypothèses, celle de l'anéantissement par la mort, « comme le repos de la vie », *quasi quietem uitae*, et, plus longuement, celle de la survie qu'il pri-

41. *De Trin.*, XIV, 15 (traduction de la BA).
42. *De Trin.*, XIV, 17-25 (*de die in diem* : *ibid.*, 23), qui cite plusieurs fois *1 Jean*, 3, 2.
43. *De Trin.*, XIV, 26 : *Hanc contemplatiuam sapientiam ... Cicero commendans in fine dialogi Hortensii.*

vilégie visiblement par la caution des plus illustres philosophes[44] et par des considérations plus explicites et plus élaborées[45], saint Augustin paraît, dans sa lecture et son commentaire, s'intéresser en priorité à l'hypothèse de l'anéantissement, comme si cette hypothèse était celle que Cicéron privilégiait et promettait, *iucundum promittere occasum*, aux convertis à la philosophie, *hominibus in philosophia uiuentibus*. Et Augustin pense déceler, dans les propos de Cicéron qu'il incrimine, l'influence de la Nouvelle Académie à laquelle il rappelle qu'appartint Cicéron, école « où il lui plut de douter même des choses les plus évidentes ». Saint Augustin évoque ensuite la seconde hypothèse, qu'il ne donne pas comme celle que préférait Cicéron, mais comme celle qu'il avait reçue des philosophes « les plus grands et de plus loin les plus illustres », l'hypothèse de l'immortalité. Il explicite les mérites de cette « exhortation », mais sur un tout autre ton que celui, enthousiaste, qu'il avait utilisé dans ses *Confessions*, quelque vingt ans plus tôt. Il observe seulement que les âmes éternelles sont opportunément stimulées, *Aeterni quippe animi non inconuenienter hac exhortatione excitantur*.

Nous nous trouvons ici devant une erreur d'appréciation de saint Augustin pour laquelle on peut avancer plusieurs explications. La charge de saint Augustin contre la Nouvelle Académie et le doute cicéronien est d'autant plus surprenante que, dans ce texte de l'*Hortensius*, Cicéron ne nomme pas, même par allusion, la Nouvelle Académie et qu'il n'utilise ni le mot ni la notion de doute. Il présente seulement deux hypothèses ou, plus précisément peut-être, deux convictions antagonistes. La réaction d'Augustin n'est pas objective, mais elle doit être subjective : le chrétien se souvient sans doute de la longue épreuve que représenta pour lui, sous des formes diverses, la tentation du scepticisme académique, inspiré par Cicéron, qui commença à Carthage, pendant ses études, pour s'achever à Milan[46]. Une autre explication, qui se situe dans le prolongement de la précédente, tient en ceci que saint Augustin, dans la lecture et le commentaire qu'il fait de ce passage de l'*Hortensius*, assimile à un doute systématique la cohérence cicéronienne qui le conduit, en académicien qu'il est en effet, à présenter deux hypothèses et à énoncer sa préférence pour la seconde comme une conviction et non pas comme une certitude, si profonde que soit sa conviction. Ce qui, dans les perspectives de la pensée

44. *De Trin.*, XIV, 26 : ... *aut si, ut antiquis philosophis hisque maximis longeque clarissimis placuit*...

45. Voir *supra*, p. 63.

46. Je ne puis citer ici tous les textes qui en témoignent. Je renvoie aux pages de mon ouvrage où l'on trouvera ces références, M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I. Cette tentation du scepticisme académique se présenta à l'esprit d'Augustin dès sa lecture de l'*Hortensius*, qui fut très bénéfique, mais qui comporta aussi une part de déception, et dont l'auteur faisait profession de scepticisme, p. 32-39 ; elle revint lors de la composition du *De pulchro et apto*, où l'auteur se heurta à une aporie sur la nature de l'esprit, p. 52-53, rédaction contemporaine des désillusions qu'il éprouva dans le manichéisme, p. 67-70 ; elle resurgit, *suborta est*, en *Conf.*, V, 19, à l'arrivée d'Augustin à Rome, p. 70-71 ; elle s'imposa, pour un temps, à Milan, p. 81-83 ; 91-97. Voir aussi plus brièvement l'article *Cicero* dans *Augustinus-Lexicon*, col. 915-921.

cicéronienne, est logique et parfaitement honnête. Une troisième raison apparaît dans les dernières lignes du livre XIV. L'évêque semble penser qu'il a trop accordé à Cicéron dans l'introduction de sa citation — que nous avons évoquée précédemment[47] —, en lui prêtant d'avoir célébré la vie contemplative au sens des Écritures et de la foi chrétienne[48]. Il rappelle donc que l'itinéraire cicéronien qui consiste en l'amour et la recherche de la vérité — qui a tenu tant de place dans la vie du jeune Augustin[49] — ne suffit pas, sans la foi au Médiateur[50]. Décidément, à propos de ce passage de l'*Hortensius*, saint Augustin dans le *De Trinitate* en revient encore et toujours au sentiment qu'il avait éprouvé, à dix-neuf ans, à la suite de sa première lecture de l'*Hortensius* : un grand enthousiasme, mais aussi le constat d'une absence qui le décevait ... *hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi...*

Nous pouvons enfin, à propos de ce fragment de l'*Hortensius* (G 115 R 93), faire observer deux autres consonances dans la littérature judéo-chrétienne. La première, que nous avons déjà rencontrée à propos du *De legibus*, I, 60, est l'emploi au sens moral du terme *acies*, utilisé avec *ingenii*, mais aussi *animi* et surtout *mentis*, comme c'est le cas dans ce fragment de l'*Hortensius*. Un texte du *De finibus*, V, 57 éclaire bien la pensée de Cicéron : il parle des hommes qui « font usage de la meilleure partie de l'homme, qui doit être tenue en nous pour divine, la pointe de l'esprit et de l'âme[51] ». On s'explique, à partir de ce texte, que l'expression *acies mentis* ait été reprise dans la langue de la spiritualité des mystiques chrétiens, de saint Augustin à saint François de Sales[52]. La seconde consonance, fortuite certainement, mais intéressante, nous ramène au premier siècle après Jésus-Christ, au Nouveau Testament, avec saint Paul dans la seconde lettre au *Corinthiens*, 5, 1. Cicéron, confirmé par saint Augustin, déclare qu'il termine son *oratio*[53], c'est-à-dire son *exhortatio*, la seconde partie de l'*Hortensius*. Il rappelle les deux hypothèses, celle de l'anéantissement après la mort, brièvement, ou plus longuement, celle de la survie, l'hypothèse qu'il privilégie, et il utilise pour évoquer le passage dans l'au-delà — *in caelum*, venait de dire Cicéron — la métaphore du déménagement

47. Voir *supra*, p. 66.

48. *De Trin.*, XIV, 26 : *Hanc contemplatiuam sapientiam quam proprie puto in litteris sanctis a scientia distinctam sapientiam nuncupari, ... Cicero commendans in fine dialogi Hortensii.* Suit la citation. Il faut observer toutefois que, dans cette phrase qui précède la citation, l'auteur du *De Trinitate* introduit l'idée que cette sagesse contemplative de l'homme ne lui appartient pas, mais qu'elle est reçue par participation de celui par qui l'âme raisonnable et intelligente peut devenir vraiment sage.

49. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 34-35.

50. *De Trin.*, XIV, 26 : *Sed iste cursus qui constituitur in amore atque inuestigatione ueritatis, non sufficit miseris, id est omnibus cum ista sola ratione mortalibus sine fide Mediatoris...* Sur la pensée de Cicéron à propos de la recherche de la vérité, d'après le témoignage de saint Augustin, dès 386, avant son baptême, voir le *Contra Academicos*, I, 7, où l'on a reconnu, pour une part, un fragment de l'*Hortensius* (G 107 R 95).

51. *De fin.*, V, 57 : *... optimaque parte hominis, quae in nobis diuina ducenda est, ingenii et mentis acie fruuntur.*

52. Voir *supra*, Article II sur le *De legibus*, p. 56 et les notes afférentes.

53. Cicéron écrit : *... ut aliquando terminetur oratio* ; saint Augustin introduit le passage en écrivant : *deinde addens hanc ipsam clausulam repetendoque sermonem finiens.*

immédiat, *sine mora demigrare*, de la maison présente, *ex hac* [*domo*], vers une autre, infiniment meilleure, *in aliam haud paulo meliorem*. Au siècle suivant, saint Paul exhorte ses correspondants à attendre la mort avec confiance, dans l'assurance de la Résurrection. Et l'Apôtre utilise lui aussi la métaphore de la maison : il oppose notre maison de la terre, *terrestris domus nostra*, à une construction que nous tenons de Dieu, *aedificationem ex Deo habemus*, une maison qui n'est pas faite de main d'homme, *domum non manufactam*, éternelle dans les cieux, *aeternam in caelis* [54]. Sur la base de points de départs très différents, pour Cicéron un souhait ardent, fondé sur une exigence de la grandeur humaine ; pour saint Paul une conviction de foi, fondée sur la résurrection du Christ, Cicéron et saint Paul utilisent la même image. Ils évoquent le passage de la terre à la béatitude céleste comme le passage d'une maison à une autre, incomparable, la maison du bonheur sans fin. Cette rencontre peut donner beaucoup à penser, au crédit de la pensée antique et de la pensée chrétienne.

54. Il est intéressant d'observer que la notion de *domus aeterna*, empruntée aux Égyptiens et aux Sémites, se retrouve dans l'épigraphie funéraire romaine où elle désigne le sépulcre terrestre comme la demeure définitive des défunts. Voir Franz CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 25-26. Saint Paul situe la demeure définitive, que les chrétiens doivent à Dieu, dans les cieux.