

Augustin et le stoïcisme

Le titre de cette étude peut avoir différentes significations : on peut se demander d'abord dans quelle mesure saint Augustin est au courant de la pensée stoïcienne. Connaît-il avec précision les grandes doctrines avancées par les principaux représentants de l'École du Portique depuis Zénon de Cittium jusqu'à Marc-Aurèle, ou bien en a-t-il simplement une connaissance superficielle et indirecte, se limitant à quelques grandes thèses attribuées aux stoïciens en général ? On sait, en effet, que la pensée stoïcienne a exercé une influence particulièrement profonde sur la culture antique pendant toute la période hellénistique, surtout par son idéal de vie morale et sa conception de la divinité. On peut examiner ensuite quelle attitude saint Augustin a adoptée vis-à-vis de cette pensée philosophique : plusieurs études ont mis déjà en lumière l'influence qu'il a subie par la lecture de certains traités de Plotin au moment le plus décisif de son évolution intellectuelle. Saint Augustin en est d'ailleurs très conscient et ne manque pas de signaler cette influence quand il retrace les étapes de l'histoire de sa pensée¹. Peut-on parler d'une influence semblable de la part du stoïcisme ou bien l'attitude de saint Augustin est-elle plutôt négative ? Considère-t-il les grandes doctrines de la philosophie stoïcienne comme des thèses à combattre, et, s'il en est ainsi, quel est le fondement de cette attitude négative ? On peut se demander enfin quelle part il faut réserver aux infiltrations inconscientes de la pensée stoïcienne dans la philosophie de saint Augustin : nous visons par là des pièces de doctrine, d'origine stoïcienne, mais dont les traits caractéristiques se sont estompés au cours des âges et qui sont entrés insensiblement dans la culture de cette époque. Saint Augustin ne serait pas un homme de son temps, s'il n'avait pas été formé par la culture de cette période et s'il n'avait pas subi l'influence de ce grand héritage qui lui avait été transmis par le passé.

1. *De beata vita*, I, 4, C.S.E.L., LXIII, pp. 91-92. *Conf.*, VII, 9, 13.

Toutes ces questions n'ont été abordées qu'occasionnellement dans la littérature concernant saint Augustin² : chacune d'entre elles mériterait un examen approfondi. L'étude présente sera une simple amorce des recherches à faire : les différentes questions esquissées ci-dessus seront abordées, non pas cependant sur la base d'analyses exhaustives, mais par des coups de sonde pratiqués sur quelques points de doctrine spécialement choisis dans l'ensemble de la pensée augustinienne.

Le sujet que nous nous proposons d'étudier présente cependant une difficulté spéciale que nous devons signaler dès le début : certaines doctrines stoïciennes ont été adoptées dans la philosophie néoplatonicienne, et comme saint Augustin a incontestablement subi l'influence de cette dernière, on devra se demander dans quelle mesure l'influence de la pensée stoïcienne est directe. Il est toujours possible que des doctrines d'origine stoïcienne aient été assumées par saint Augustin par l'intermédiaire du néoplatonisme. Nous parlerons plus loin des raisons séminales : cette doctrine est d'origine stoïcienne ; on peut se demander cependant si saint Augustin l'a empruntée à l'École du Portique ou bien au néoplatonisme. Il en est de même pour la doctrine sur l'âme du monde : elle aussi se retrouve chez les stoïciens et dans le néoplatonisme. Peut-on déterminer la source directe de cette doctrine chez saint Augustin ? La suite de cette étude montrera dans quelle mesure il est possible de découvrir avec précision les influences qui se sont exercées sur ce grand penseur chrétien.

Au cours du premier livre du *Contra Academicos*, saint Augustin cherche à trouver une définition satisfaisante de la sagesse : « Aussi me bornerai-je à te fournir une définition de la sagesse, qui n'est pas de moi et n'est pas neuve, mais qui vient des anciens. Je m'étonne même que vous ne vous la soyez rappelée, car ce ne sera pas la première fois que vous entendrez dire que la sagesse est la science des choses humaines et divines³ ». Cette définition se rencontre à deux reprises chez Cicéron, avec une addition toutefois qui ne manque pas d'intérêt : « Or la sagesse, selon la définition des anciens philosophes, est la science des choses divines et humaines et des causes qui les embrassent⁴ ». Dans les *Tusculanes* la définition s'énonce comme suit : « La sagesse est la science des choses divines et humaines et la connaissance des causes particulières à chacune⁵ ». L'origine de cette définition est incontestablement stoïcienne : elle se retrouve littéralement, sans l'addition cicéronienne, dans les *Placita* d'Aétius et chez Sextus

2. Quelques renseignements très brefs dans : *Die Stoa*, de P. BARTH et E. GEDECKEMEYER, Stuttgart, 1941, pp. 262-64, et dans *Die Stoa* de M. POHLENZ, 2 vol., Göttingen, 1947, I, pp. 449 ssq.

3. *Contra Acad.*, I, 6, 16, C.S.E.L., LXIII, I, p. 16, 10-14. Trad. R. JOLIVET (*Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série : *Opuscules*, IV, *Dialogues philosophiques*, Paris, 1939).

4. *De officiis*, II, 5.

5. *Tuscul.*, IV, 57. Trad. J. HUMBERT (coll. G. Budé), Paris, 1931.

Empiricus⁶ ; ces deux auteurs l'attribuent aux stoïciens en général et H. von Arnim l'a incorporée parmi les fragments attribués à Chrysippe. L'addition cicéronienne ne semble pas traduire la conception de l'ancien stoïcisme sur la sagesse, ce qui est confirmé par les renseignements d'Aétius et de Sextus Empiricus ; on y reconnaît plutôt une conception aristotélicienne de la philosophie ; et comme il est peu probable que Cicéron ait apporté de lui-même cette addition à une formule consacrée, ne faut-il pas mettre cet énoncé au compte de Panétius ? Cette explication est d'autant plus probable que nous savons par ailleurs que l'influence de Panétius sur le *De officiis* de Cicéron est très marquée : il suffit, pour s'en rendre compte, de parcourir les multiples passages empruntés à cet ouvrage dans la collection des fragments de Panétius, éditée par le R. P. Van Straaten⁷.

Il est à remarquer que la formule du *Contra Academicos* ne connaît pas cette addition postérieure, et représente par conséquent une conception de la sagesse remontant à l'ancien stoïcisme : notons simplement le fait pour le moment, car nous aurons à attirer l'attention sur ce phénomène dans la suite de notre exposé. Pour ce qui est de la signification de cette définition, on peut dire qu'elle traduit une doctrine typiquement stoïcienne : les choses humaines et divines ne sont rien d'autre que la cité des hommes et des dieux, c'est-à-dire le monde, conçu comme un être vivant d'une perfection achevée, englobant le réel tout entier et animé d'un souffle divin ; tous les hommes portent en eux une parcelle de ce souffle créateur et constituent ainsi avec les dieux une société universelle⁸.

Dans une de ses lettres, saint Augustin rapporte la doctrine stoïcienne sur les progrès dans la vertu et l'acheminement vers la sagesse : « C'est pourquoi les stoïciens se trompent, à mon avis, lorsqu'ils prétendent qu'un homme faisant des progrès dans la sagesse, ne la possède en aucune manière, mais qu'il la possédera seulement le jour où il aura atteint l'achèvement complet de la sagesse : ceci ne veut pas dire qu'ils nient le progrès, mais ils affirment que celui qui émerge de la profondeur n'est sage qu'à partir du moment où il surgit brusquement dans l'atmosphère libre de la sagesse. Ainsi pour l'homme qui se noie, il importe peu d'avoir plusieurs stades d'eau au-dessus de sa tête, ou d'être à une main ou un doigt en dessous de la surface : il en est de même de ceux qui tendent vers la sagesse ; les stoïciens ne nient pas qu'ils font du progrès comme ceux qui surgissent du fond d'un gouffre vers l'air libre, mais aussi longtemps qu'ils n'ont pas

6. *Aetii Placita I Proœm.* 2 (D.G., p. 273, 11), S.V.F., II, 35 ; *Sextus, Adv. math.*, IX, 13 S.V.F., II, 36.

7. *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leiden, 1952.

8. J. BIDEZ, *La cité du monde et la cité du soleil chez les Stoïciens* (Acad. royale de Belgique, Bull. de la classe des lettres), 1932, pp. 244-294.

par leurs efforts, surmonté toute forme de malice, comme un nageur qui sort de l'eau, ils n'ont pas la vertu et ne sont pas des sages. Par contre, du moment qu'ils ont surmonté cet obstacle, ils possèdent la sagesse tout entière, et ne gardent plus en eux aucune trace de malice, à tel point qu'ils sont immunisés contre le péché⁹ ». Saint Augustin n'admet pas cette doctrine stoïcienne sur le passage brusque et instantané de la folie à la sagesse : il dit qu'elle n'est pas conforme à l'enseignement de l'Écriture et en remplacement de l'image du nageur, remontant brusquement à la surface de l'eau, il en propose une autre : celle d'un homme qui avance progressivement de l'obscurité à la lumière ; ainsi celui qui sort du fond d'un gouffre s'avancera insensiblement vers la clarté, à mesure qu'il s'approchera de la sortie¹⁰.

La même doctrine est attribuée aux stoïciens dans le *De communibus notitiis* de Plutarque, où il est dit que celui qui est à une coudée de la surface de l'eau, n'est pas moins étouffé que celui qui se trouve à une profondeur de cinq cents brasses : ainsi ceux qui sont tout proches de la vertu ne sont pas moins dans la méchanceté que ceux qui se trouvent à une grande distance¹¹. Plutarque propose encore une autre comparaison : les aveugles restent dans l'obscurité, même s'ils peuvent voir peu de temps après ; ainsi en est-il de ceux qui avancent vers la sagesse : ils demeurent dans la méchanceté et dans la folie, aussi longtemps qu'ils n'ont pas atteint complètement le but de leurs efforts¹². Cicéron attribue, lui aussi, cette doctrine aux stoïciens et fait appel une nouvelle fois aux mêmes images : « Ceux, en effet, qui sont sous l'eau ne sont pas plus capables de respirer, quand ils ne sont pas loin de la surface et déjà presque à même d'émerger, que s'ils étaient encore tout au fond. Le petit chien qui touche presque au moment où ses yeux verront, n'en est pas moins aussi aveugle que celui qui vient de naître. De même celui qui a fait quelque progrès vers la manière d'être constitutive de la vertu, n'est pas moins (enfoncé) dans sa misère que celui dont les progrès ont été nuls¹³ ».

Dans un mémoire inédit, M. H. Verheeke a étudié la doctrine stoïcienne sur les progrès dans la vertu et il arrive à la conclusion qu'il y a une évolution importante depuis l'ancienne école jusqu'au stoïcisme de la période impériale. Zénon et Cléanthe n'admettent que deux classes parmi les hommes, les parfaits ou les sages et les imparfaits ou les méchants ; il n'est pas question d'une catégorie intermédiaire et le passage d'un état à l'autre se fait d'une manière brusque et inattendue. La conception de Chrysippe est déjà moins rigide : sans admettre une classe intermédiaire

9. *Epist.*, 167, 3, 12, C.S.E.L., XLIV, p. 599, 12-17 et p. 600, 1-8.

10. *Epist.*, 167, 3, 13, C.S.E.L., XLIV, pp. 600-601.

11. *De comm. not.*, cp. 10, p. 1063 a (S.V.F., II, 539).

12. *Ibid.*

13. *De finibus*, III, 14, 48. Trad. J. MARTHA (Coll. G. Budé), Paris, 1930.

entre les sages et les méchants, il reconnaît cependant que dans ce dernier groupe on peut distinguer des catégories différentes. C'est Posidonius qui constitue l'étape décisive dans l'évolution de cette doctrine : car il admet que les hommes qui font des progrès dans la vertu, ne sont ni des sages ni des méchants, mais une classe intermédiaire entre ces deux groupes extrêmes. Cette doctrine du progrès moral est ensuite élaborée pleinement par les représentants de l'école stoïcienne à l'époque impériale¹⁴. Ici encore, comme pour la définition de la sagesse, les renseignements de saint Augustin se rapportent à l'ancien stoïcisme et ne tiennent pas compte de l'évolution ultérieure de la doctrine.

Au cours de la *Lettre 167*, saint Augustin examine aussi deux autres doctrines authentiquement stoïciennes, la connexion nécessaire entre les vertus et l'égalité des péchés. Déjà Aristote, dans l'*Ethique à Nicomaque* (VI, chap. XII et XIII) avait affirmé la connexion nécessaire entre la prudence, d'une part, et les vertus morales, d'autre part : il admet qu'il n'y a pas de vertus morales sans prudence et pas de prudence sans vertus morales¹⁵. La thèse stoïcienne est plus catégorique encore : d'après ces philosophes, celui qui possède une vertu, les possède toutes, alors que le manque d'une vertu signifie une absence totale de toute vertu. La raison alléguée est bien simple : si on prend les vertus cardinales, on constate que chacune d'entre elles implique les trois autres ; la prudence n'est une vertu qu'à condition d'être courageuse, juste et pratiquée avec tempérance. Il en est de même des autres vertus¹⁶. Nous savons, par le témoignage de Cicéron et de Plutarque qu'il s'agit bien ici d'une doctrine stoïcienne, remontant au fondateur même de l'école du Portique¹⁷.

Saint Augustin s'oppose à cette conception et prétend qu'elle conduit à des conséquences inadmissibles ; car tout le monde connaît des hommes auxquels il faut attribuer incontestablement telle ou telle vertu, par exemple la fidélité conjugale. Peut-on en conclure que la personne en question possède toutes les vertus et qu'aucune défaillance morale ne se produit dans sa vie ? Ici saint Augustin fait appel à l'Écriture (*I Jo.* 1,8 et *Jac.*, 3,2) pour dire que personne n'est sans péché et que celui qui se croit sans

14. *De zedelijke vervolmaking*. Bijdrage tot de studie van de vervolmakingsleer in de Ethiek van de Stoa. Université de Louvain, 1949. M. Amand Jagu (*Zénon de Citium*, Paris, 1946, p. 38) fait remarquer cependant que déjà dans la philosophie de Zénon on trouve les germes d'une doctrine sur le progrès moral : « Tous les éléments essentiels d'une théorie de la προκοπή étaient là en germe. Puisque la sagesse et la folie comportent des degrés, un passage de l'état de folie ou de péché à celui de sagesse ou de vertu devient possible, et l'on pourra parler de ceux qui sont en progrès. » Cfr. W. WIERSMA, *Περὶ τέλους*. Studie over de leer van het volmaakte leven in de ethiek van de oude Stoa. Groningue, 1937, p. 61.

15. O. LOTTIN, *Aristote et la connexion des vertus morales*, dans *Autour d'Aristote*, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion. Louvain, 1955, p. 348.

16. *Ep.*, 167, 2, 4-5, C.S.E.L., XI, IV, pp. 591-592.

17. CICÉRO, *Acad. Post.*, I, 38 (S.V.F., I, 199) ; PLUTARCHUS, *De stoic. rep.*, 7, p. 1034 c (S.V.F., I, 200). Cfr S.V.F., III, 295-304.

faute, vit dans l'erreur¹⁸ ; pour le saint docteur, la notion de vertu présente un caractère essentiellement analogique : elle se réalise à des degrés très différents chez les différents hommes et personne ne la possède à un degré tel que tout accroissement soit impossible¹⁹.

Saint Augustin rapporte à plusieurs reprises la thèse stoïcienne d'après laquelle tous les péchés seraient égaux, c'est-à-dire que la faute morale aurait toujours la même gravité et qu'il n'y aurait pas des degrés différents dans la culpabilité²⁰. Plusieurs témoignages de l'antiquité attribuent cette doctrine à Zénon de Cittium²¹, qui lui l'aurait transmise à ses disciples et à ses successeurs. Quelques exemples concrets auraient d'ailleurs illustré cette manière de voir : d'après les stoïciens, il ne serait pas moins coupable de tuer un coq sans raison que d'étrangler son père²², ou : « De même que dans un groupe de lyres, dit le Stoïcien, si aucun des instruments n'avait ses cordes assez bien tendues pour garder l'accord, tous, manque de tension, seraient également < défectueux > ; de même les fautes, par cela qu'elles sont des dissonances, sont également dissonantes, donc équivalentes²³ ». Cicéron nous rapporte encore une autre illustration avancée par les partisans de cette doctrine : « De même que le pilote, dit le Stoïcien, en causant la perte d'un vaisseau, commet une faute égale à frapper son père et à frapper sans raison un esclave²⁴ ». Ce sont là des images et des comparaisons ; le fond de la question se trouve dans la conception même de la faute morale, qui se réduit toujours à une discordance ou un manque d'harmonie entre le logos individuel et le logos universel ou le souffle divin qui anime le cosmos.

Saint Augustin s'insurge avec violence contre cette théorie et en face des exemples concrets, proposés par les stoïciens, il en avance un autre : n'est-il pas absurde, en effet, d'admettre que celui qui rit un peu immodérément, commet une faute morale aussi grave que celui qui sème la destruction dans sa patrie²⁵ ? C'est pourquoi saint Augustin admet que la gravité de la faute se mesure d'après le manque de charité qui s'y manifeste : ainsi donc tous les hommes sont pécheurs, personne n'est sans faute, mais la culpabilité est moins grave dans un cas que dans l'autre²⁶. Cette

18. *Ep.*, 167, 3, 10, C.S.E.L., XLIV, pp. 596-598.

19. *Ep.*, 167, 3, 10, C.S.E.L., XLIV, pp. 596-598.

20. *Ep.*, 167, 2, 4, C.S.E.L., XLIV, pp. 591-592 ; *Ep.*, 104, 4, 17, C.S.E.L., XXXIV, pp. 594-595 ; *Ibid.*, 4, 13, C.S.E.L., XXXIV, pp. 591-592 ; *Ep.*, 103, 3, C.S.E.L., XXXIV, pp. 587-590 ; *Contra mendacium*, 15, 31, P. L., XL, 539-540.

21. DIOG. LAËRT., VII, 120 (S.V.F., I, 224) ; SEXTUS, *Adv. math.* VII, 422 (S.V.F., I, 224) ; LACTANTIUS, *Inst. div.*, III, 23 (S.V.F., I, 224).

22. CICÉRO, *Pro Murena*, § 61 (S.V.F., I, 225).

23. CICÉRO, *De fin.*, IV, 75. Trad. J. MARTHA (coll. G. Budé). Paris, 1930.

24. *Ibid.*, IV, 76.

25. *Ep.* 104, 4, 13, C.S.E.L., XXXIV, pp. 591-592.

26. *Ep.* 167, 5, 17, C.S.E.L., XLIV, pp. 604-605.

doctrine augustinienne se rattache d'ailleurs à la conception énoncée ci-dessus, d'après laquelle il est possible de réaliser de véritables progrès dans la vertu.

L'idéal de la sagesse tel qu'il a été élaboré par les philosophes du Portique prête le flanc à bien d'autres critiques encore, aux yeux de saint Augustin. Dans le *Contra Academicos*, l'auteur reprend la définition stoïcienne d'après laquelle le sage est celui qui vit selon la partie supérieure de son être, la raison²⁷, et qui ne se laisse pas envahir par les fluctuations de la vie émotive : ceci ne veut pas dire cependant que le sage stoïcien serait entièrement immunisé contre tout sentiment de crainte ou de douleur. A ce propos saint Augustin rapporte dans le *De civitate Dei* l'histoire, racontée par Aulu-Gelle dans les *Nuits Attiques* (XIX, 1) du philosophe stoïcien qui, faisant un voyage par bateau, avait pâli au cours d'une tempête : se basant sur le cinquième livre des *Dissertations* d'Épictète, le stoïcien montra que ce n'est pas l'absence de toute émotion qui distingue le sage des autres hommes, mais le fait que la raison ne consent pas à ces émotions de l'âme²⁸. Étant un homme comme les autres, le philosophe n'est pas à l'abri de ces émotions involontaires : la différence essentielle d'avec les autres hommes est que ceux-ci se laissent emporter par leur vie émotive, alors que le sage ne consent pas librement aux fluctuations de la vie sentimentale.

Le principal reproche avancé par saint Augustin contre cet idéal, c'est la suffisance des stoïciens : ils ne se rendent pas compte de la faiblesse humaine et de la nécessité constante de la grâce divine, mais, par un sentiment d'orgueil et de vanité, ils veulent guérir par eux-mêmes les maladies de leur âme²⁹. Ils en arrivent ainsi, aux yeux de saint Augustin, à des attitudes inhumaines, excluant de l'âme du sage tout sentiment de pitié et de miséricorde et prêchant ainsi un idéal de dureté et d'inflexibilité³⁰, idéal qui est bien loin de la charité chrétienne.

D'une manière générale d'ailleurs, saint Augustin reproche souvent aux stoïciens de ne pas avoir dépassé le niveau purement humain dans leur idéal de perfection et d'avoir placé cet idéal dans une vie conforme à la raison, c'est-à-dire en harmonie avec ce qu'il y a de plus élevé et de plus noble en l'homme. Car ce n'est pas en lui-même que l'homme peut trouver la source de son véritable bonheur et de sa perfection, mais en Dieu qui est à l'origine de tout ce qu'il y a de digne dans la personne humaine³¹.

27. *Contra Acad.*, I, 9, 24, C.S.E.L., LXIII, pp. 21-22.

28. *De civ. Dei*, 9, 4, 2, C.S.E.L., XI, 1, p. 411. Cfr. ÉPICTÈTE, *Diss.*, 3, 24 et à d'autres endroits.

29. *Sermo* 348, 3, P.L., XXXIX, 1529.

30. *Ep.* 104, 4, 16, C.S.E.L., XXXIV, 2, pp. 593-594.

31. *Sermo* 150, 4, 5, P.L., XXXVIII, 808-811 ; 150, 7, 8, P.L., XXXVIII, 812 ; 150, 8, 9, P.L., XXXVIII, 821-813 ; *Sermo* 156, 7, 7, P.L., XXXVIII, 853-854 ; *Ep.* 118, 3, 15, C.S.E.L., XXXIV, 2, pp. 679-680.

A ce point de vue il est intéressant de noter comment saint Augustin, dans les *Retractationes*, corrige des formules et des théories avancées dans ses premiers écrits ; ayant dit dans le *Contra Academicos* (I, 2, 5) qu'une vie heureuse est une vie conforme à ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, c'est-à-dire la raison, il fait remarquer dans les *Retractationes* : « Cela est assurément vrai : en ce qui appartient à la nature de l'homme, il n'y a rien en lui de meilleur que l'esprit ou la raison. Mais ce n'est pas selon la nature que doit vivre celui qui veut vivre heureux, car alors il vit selon l'homme, tandis qu'on doit vivre selon Dieu pour pouvoir parvenir à la béatitude. Pour obtenir le bonheur, notre esprit ne doit pas se contenter de lui-même ; il doit être soumis à Dieu³² ». Un peu plus loin, parlant d'un autre passage du *Contra Academicos* (III, 12, 27) où il avait dit que le souverain bien de l'homme réside dans la raison, il note : « J'aurais dit avec plus de vérité : en Dieu. Car c'est de Dieu que jouit la raison pour être heureuse, parce qu'il est pour elle le bien suprême³³ ».

Pour les stoïciens, la sagesse est la garantie du véritable bonheur, à tel point que le sage ne peut en aucun cas être privé de son bonheur : ni les privations matérielles ni les tortures corporelles ne sont en état de lui enlever ce qui dépend uniquement d'une attitude intérieure. Saint Grégoire de Nazianze note, non sans ironie, qu'il admire la jeunesse et la magnanimité des stoïciens, qui prétendent que tout ce qui est extérieur à l'âme ne peut entraver le bonheur de l'homme, même s'il est torturé dans le taureau de Phalaris³⁴. Des formules à résonance stoïcienne se retrouvent plus d'une fois sous la plume du jeune Augustin dans le *De beata vita* : « Nul n'est sage à moins d'être heureux³⁵ » : c'est exactement la doctrine stoïcienne, car pour ces philosophes, la sagesse n'est pas seulement la condition nécessaire du bonheur, mais elle en est la condition suffisante : un sage est nécessairement heureux. Plus loin, dans le même ouvrage, saint Augustin affirme : « Etre heureux n'est rien d'autre que n'être pas dans l'indigence, c'est-à-dire rien d'autre qu'être sage³⁶ ». Cette formule aussi est entièrement à sa place dans un traité d'éthique stoïcienne.

Dans les *Retractationes*, le saint docteur exprime son regret « d'avoir dit que, dans le temps de cette vie, la vie heureuse habite la seule âme du sage, dans quelque état que se trouve son corps³⁷ ». Si l'auteur déplore cette manière de parler, c'est qu'il y voit un idéal moral d'origine païenne :

32. *Retract.*, I, 1, 5, C.S.E.L., XXXVI, p. 13, 1-7. Trad. G. BARDY (*Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série : *Opuscules*, XII). Paris, 1950.

33. *Retract.*, I, 1, 9, C.S.E.L., XXXVI, p. 16, 11-13.

34. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Epist.* 32 (S.V.F., III, 586).

35. *De beata vita*, II, 14, C.S.E.L., LXIII, p. 100, 6-7. Trad. R. JOLIVET (*Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série : *Opuscules*, IV, *Dialogues philosophiques*). Paris, 1939.

36. *De beata vita*, V, 33, C.S.E.L., LXIII, p. 114, 1. Trad. R. JOLIVET.

37. *Retract.*, I, 2, C.S.E.L., XXXVI, I, p. 18, 14-15. Trad. G. BARDY.

c'est, en effet, l'idéal décrit par Cicéron dans ses *Academica*, dont saint Augustin nous reproduit un fragment : « Zénon clame et tout le Portique crie tumultueusement, que l'homme n'est pas né pour autre chose que pour la vertu, que celle-ci attire les âmes à elle par sa splendeur, absolument sans aucun avantage extérieur, sans récompense qui jouerait le rôle d'entremetteuse³⁸ ». Mettre, comme les stoïciens l'ont fait, l'idéal de l'homme dans une vie conforme à la raison sans autre perspective, ne cadre pas, selon saint Augustin, avec la doctrine chrétienne de la destinée humaine.

Les stoïciens ont toujours insisté sur le rapport étroit qui existe entre la sagesse et la connaissance du vrai : le sage n'adhère pas à des jugements incertains, il ne se laisse pas emporter par des opinions³⁹, il ne donne son assentiment qu'à des jugements vrais : l'attachement inébranlable à la vérité est le fondement même de toute l'attitude morale du sage. D'où l'importance capitale pour les stoïciens de définir la connaissance vraie.

Saint Augustin revient à plusieurs reprises sur la conception stoïcienne de la vérité : selon la doctrine du Portique, la vérité présente des caractères tels, qu'ils lui sont tout à fait propres et ne peuvent pas provenir du faux, c'est-à-dire de ce qui n'est pas⁴⁰; le vrai ne possède donc aucun trait commun avec le faux⁴¹. D'où il résulte qu'il est toujours possible d'après les stoïciens de distinguer la vérité de l'erreur : c'était là d'ailleurs le principal point de conflit avec les représentants de la nouvelle Académie : « Ce fut le problème nouveau que Zénon posa brutalement, en soutenant qu'il ne pouvait y avoir de perception certaine que de ce qui se présentait comme vrai, de telle manière qu'on le distinguât du faux par des marques de dissemblance, et que le sage ne devait pas opiner. Arcésilas, ayant connu cette doctrine, nia que l'homme puisse rien trouver de semblable et dit qu'il ne fallait pas exposer la vie du sage au naufrage de l'opinion. Il en concluait même qu'il ne fallait donner son assentiment à rien⁴² ». Saint Augustin explique de cette manière l'origine de la nouvelle Académie comme une réaction contre les doctrines trop rigides du stoïcisme dans le domaine de la connaissance, spécialement en ce qui concerne la connaissance cataleptique. Les multiples renseignements qui nous ont été transmis au sujet de la théorie de la connaissance des stoïciens montrent qu'Augustin a repris tout simplement des formules consacrées qui remon-

38. *Contra Acad.*, III, 7, 16, C.S.E.L., LXIII, p. 57, 9-14. Trad. R. JOLIVET.

39. CICERO, *Pro Murena*, 61 (S.V.F., I, 54); *Acad. pr.*, II, 113 (S.V.F., I, 54); LACTANTIUS, *Inst.*, III, 4 (S.V.F., I, 54); STOBÆUS, *Ecl.*, II, 7. 11 m, p. 112, 1 W; p. 113, 5 (S.V.F., I, 54); DIOG. LAËRT., VII, 121 (S.V.F., I, 54).

40. *Contra Acad.*, I, 5, 12, P.L., XXXII, 913.

41. *Contra Acad.*, III, 9, 18, C.S.E.L., LXIII, pp. 59-60; III, 9, 21, C.S.E.L., LXIII, pp. 61-62.

42. *Contra Acad.*, II, 6, 14, C.S.E.L., LXIII, p. 33, 25-29 et 34, 1-2. Trad. R. JOLIVET.

tent au fondateur même de l'école stoïcienne : on les retrouve chez Cicéron, chez Sextus Empiricus et chez Diogène Laërce⁴³. Ici encore, les renseignements que le saint Docteur nous donne au sujet du stoïcisme se rapportent aux représentants de l'ancienne école, et principalement à Zénon lui-même, sans qu'il se préoccupe de l'évolution ultérieure de la pensée stoïcienne.

Pour ce qui est maintenant de l'attitude de saint Augustin en face de cette définition, on peut dire qu'elle est entièrement accueillante : « Quant à moi, je ne vois pas qu'on puisse la réfuter (il parle de la définition de Zénon), et je la juge tout à fait vraie⁴⁴ ». Personne ne saurait contester l'importance de ce point pour l'évolution ultérieure de la pensée augustinienne : il y a une vérité et elle peut être reconnue comme telle par l'homme, car elle présente des caractères propres qui permettent toujours de la discerner du faux. Plus tard cette saisie de la vérité sera conçue par notre auteur comme une illumination intérieure, qui permet à l'homme de retrouver au-dedans de lui-même les normes de la vérité éternelle : de sorte que la doctrine de la vérité est au centre de la pensée augustinienne.

Si l'homme est capable de distinguer le vrai du faux, comment faut-il concevoir l'erreur ? Saint Augustin la définit généralement comme suit : l'approbation donnée à ce qui est faux comme étant vrai (*falsi pro vero approbatio*⁴⁵). Dans cet énoncé nous retrouvons encore une fois un élément stoïcien, à savoir l'approbation ou l'assentiment, ce qui correspond à la *συγκατάθεσις* de l'école du Portique : pour les stoïciens la connaissance vraie n'est rien d'autre que l'assentiment donné à une représentation cataleptique. Donner son assentiment à une représentation qui est fautive, ou qui n'est pas suffisamment claire, tout en étant vraie, c'est se tromper : sur ce point également saint Augustin est d'accord avec la pensée stoïcienne⁴⁶. Il y a donc dans la saisie du vrai un élément volontaire qui est de la plus haute importance : d'un point de vue théorique, il faudrait en conclure que toute erreur est une faute morale, car elle implique toujours un manque de droiture dans notre activité volontaire. Cependant notre saint Docteur connaît suffisamment la complexité de la psychologie humaine pour ne pas pousser jusqu'à l'extrême les conclusions de sa théorie de la connaissance⁴⁷.

43. CICERO, *Acad. pr.*, II, 18 (S.V.F., I, 59) ; *ibid.*, II, 77 (S.V.F., I, 59) ; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 248 (S.V.F., I, 59) ; DIOG. LAËRT., VII, 50 (S.V.F., II, 60).

44. *Contra Acad.*, III, 9, 21, C.S.E.L., LXIII, p. 61, 1-3. Trad. R. JOLIVET.

45. *Contra Acad.*, I, 4, 11, C.S.E.L., LXIII, p. 12, 14-15 ; *Enchir.*, V, 17, P.L., XI, 239 ; *De Trin.*, IX, 11, 16, P.L., XII, 969-970.

46. *Contra Acad.*, III, 14, 32, C.S.E.L., LXIII, p. 71 ; *Enchir.*, XVII, P.L., XI, 239-240 et XIX, P.L., XI, 241-242. Cfr. ALEXANDER, *De anima*, p. 71, 10 Bruns. (S.V.F., II, 70).

47. L.-W. KEELER, *The problem of error from Plato to Kant*, A historical and critical study (*Analecta Gregoriana*, VI), Rome, 1934, p. 80.

Au cours du premier livre du *Contra Academicos*, saint Augustin nous donne une définition de la science, dont l'origine stoïcienne ne nous paraît pas douteuse : « Car, pour qu'il y ait science, il faut non seulement que l'on saisisse, mais encore que l'on saisisse de telle sorte qu'on ne puisse jamais ni se tromper ni se laisser ébranler par aucune objection quelle qu'elle soit⁴⁸ ». Saint Augustin emploie à deux reprises dans cette définition le terme « comprehendere », qui, dans la terminologie stoïcienne sert à désigner la connaissance cataleptique, comme il ressort de multiples textes de Cicéron⁴⁹ et également du vocabulaire de Sénèque⁵⁰. Pour ce qui est du contenu de la définition, elle correspond à ce qui est donné comme doctrine traditionnelle du Portique, à savoir que la science est une connaissance cataleptique certaine et inébranlable, résistant à toute les critiques de la raison⁵¹.

Et lorsque saint Augustin nous expose ce que la dialectique lui a enseigné, on y reconnaît une nouvelle fois les traits caractéristiques de la logique stoïcienne avec l'intérêt accordé au syllogisme hypothétique : « Elle (la dialectique) m'a appris que si l'on adopte la première partie de l'une des propositions conditionnelles que je viens de citer, cela entraîne nécessairement tout le conditionné, et quant aux choses que j'ai énoncées sous forme disjonctive, qu'elles sont de telle nature que si l'on nie l'une ou plusieurs d'entre elles, celle qui reste se trouve établie par la négation des autres⁵² ». C'est la théorie stoïcienne sur le *συννημμένον* et le *διεζευγμένον* telle qu'elle nous est connue par plusieurs témoignages⁵³. Les historiens de la logique à l'heure actuelle attachent une grande importance à cette doctrine stoïcienne parce qu'ils y voient une première ébauche de la logique des propositions ; car on y étudie chacune des propositions comme un tout, dont on n'analyse pas les éléments constitutifs, mais dont on exa-

48. *Contra Acad.*, I, 7, 19, C.S.E.L., LXIII, p. 19, 23-27. Trad. R. JOLIVET, avec certaines corrections.

49. CICERO, *Acad. pr.*, II, 144 (S.V.F., I, 66).

50. ARMAND PITTEP, *Vocabulaire philosophique de Sénèque* (1^{re} livraison), Paris, 1937, p. 212.

51. CICERO, *Acad. post.*, I, 41 (S.V.F., I, 68) ; STOBÆUS, *Ecl.*, II, p. 73, 19 W. ; *ibid.*, p. 111, 20 (S.V.F., I, 68) ; SEXTUS, *Adv. math.*, VII, 151 (S.V.F., I, 68) ; DIOG. LAËRT., VII, 47 (S.V.F., I, 68).

52. *Contra Acad.*, III, 13, 29, C.S.E.L., LXIII, p. 68, 26-31. Trad. R. JOLIVET. M. Henri-Irénée MARROU (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949, p. 242, n. 1) a attiré l'attention sur plusieurs passages où saint Augustin exprime son admiration pour la dialectique stoïcienne : dans le *Contra Crescōnium* (I, 19, 24, P.L., XLIII, 459) il dit que les stoïciens ne furent pas seulement des dialecticiens, mais qu'ils ont dépassé toutes les autres écoles dans ce domaine (*Ibid.*, I, 13, 16, P.L., XLIII, 455 ; I, 14, 17, P.L., XLIII, 456 ; *Ep.*, 118, 3, 15, C.S.F.L., XXXIV, 2, pp. 679-680. Certains manuscrits attribuent à notre auteur un petit opuscule intitulé : *Principia dialecticæ* (P.L., XXXII, 1409-1420). M. Marrou (*op. cit.*, p. 576-78) estime que l'authenticité de ce petit traité est probable, mais n'est pas démontrée. On y a reconnu depuis longtemps des influences stoïciennes (B. FISCHER, *De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica*. Iena, 1912 (dissertation).

53. DIOG. LAËRT., VII, 71 (S.V.F., II, 207) ; SEXTUS, *Adv. math.*, VIII, 108 (S.V.F., II, 216) ; GELLIUS, *Noct. all.*, XVI, 8, 12 (S.V.F., II, 218).

mine les rapports avec d'autres propositions⁵⁴. Quand saint Augustin nous montre par conséquent ce que la dialectique lui a communiqué et qu'il veut nous résumer les doctrines les plus importantes de cette discipline, il nous présente les éléments les plus caractéristiques de la logique stoïcienne.

Parlant de l'évolution intellectuelle qu'il a traversée avant d'entrer en contact avec les livres néoplatoniciens, saint Augustin nous esquisse au début du VII^e livre des *Confessions* la conception qu'il avait sur Dieu : « Et vous aussi, ô Vie de ma vie, je vous concevais comme un être immense, pénétrant de tous côtés à travers les espaces infinis toute la masse de l'univers, et, par delà l'univers, répandu sans terme dans l'infini, en sorte que la terre vous enfermait en soi, le ciel de même, et toutes choses de même, et tout cela trouvait en vous sa limite, tandis que vous ne la trouviez nulle part. Mais de même que la masse de l'air, de cet air qui est au-dessus de la terre, ne fait pas obstacle à la lumière du soleil, ni ne l'empêche de la pénétrer, de la traverser sans la rompre ni la déchirer, et en est remplie tout entière, pareillement je pensais que la masse du ciel, de l'air, de la mer, de la terre elle-même, vous était perméable et se laissait pénétrer par vous dans toutes ses parties grandes ou petites, pour embrasser votre présence ; et qu'ainsi, soit au dedans, soit au dehors, votre souffle mystérieux dirigeait tout ce que vous avez créé. Telles étaient mes conjectures, ne pouvant imaginer autre chose : mais j'étais dans l'erreur⁵⁵ ». L'exposé que nous venons de donner présente des analogies frappantes avec le panthéisme matérialiste des stoïciens ; sans doute, Plotin lui aussi admet une âme du monde ; car le monde ne peut être considéré comme « une maison sans âme, grande d'ailleurs et vaste, faite d'espèces de matériaux faciles à dénombrer, de pierres et de bois, et si l'on veut, d'autres encore⁵⁶ ». Il est impossible cependant que la doctrine esquissée ci-dessus soit d'inspiration néoplatonicienne, d'abord parce qu'elle est matérialiste : Dieu est conçu comme un souffle matériel, traversant l'univers, et se répartissant dans les différents corps en raison directe de l'espace qu'ils occupent : « A ce prix, en effet, une plus grande partie de la terre aurait contenu une plus grande partie de vous ; une plus petite partie de la terre en aurait contenu une plus petite partie ; les choses étant pleines de vous, le corps d'un éléphant aurait enfermé plus de vous que celui d'un passereau, dans la mesure où un éléphant est plus grand qu'un passereau et tient plus de place, et ainsi, vous seriez morcelé entre les parties de l'univers, en y mêlant des parties de vous, grandes ou

54. R. FEYS, *De ontwikkeling van het logisch denken*, Antwerpen-Nijmegen, 1949, p. 23.

55. *Conf.*, VII, 1, 2. Trad. P. DE LABRIOLLE (Coll. G. Budé). Paris, 1944-47 (2 vol.).

56. *Enn.*, IV, 4, 36. Trad. E. BRÉHIER (Coll. G. Budé). Paris, 1927.

petites, à proportion de leur grandeur ou de leur petitesse⁵⁷ ». Une conception aussi matérialiste est en contradiction manifeste avec le spiritualisme de Plotin. Ensuite, les néoplatoniciens ne considèrent pas l'âme du monde comme la divinité ou le principe suprême du réel : car au-dessus de l'âme du monde, ils admettent les principes supérieurs, les trois hypostases : l'Un, l'Intelligence et l'Âme supérieure⁵⁸. Enfin, le contexte des *Confessions* nous engage à attribuer la doctrine augustinienne sur l'âme du monde à un stade antérieur de son évolution intellectuelle : car il expose cette doctrine au début du VII^e livre, alors qu'un peu plus loin (IX, 13), il décrit l'influence profonde exercée sur lui par la lecture des livres néoplatoniciens.

Par contre, les termes mêmes dont se sert saint Augustin pour exposer sa doctrine font penser immédiatement à une parenté avec le stoïcisme : il parle d'un souffle mystérieux (*occulta inspiratione*) dirigeant toutes choses. Ne faut-il pas mettre cette conception en rapport avec la pneumatologie du Portique, d'après laquelle Dieu est considéré comme un souffle créateur, immanent au monde et donnant continuellement naissance à la variété cosmique⁵⁹ ? C'est pourquoi les stoïciens considéraient le monde comme un être animé d'une perfection achevée.

Au moment où saint Augustin écrit le *De immortalitate animae*, il semble toujours admettre que le monde est animé. Le passage suivant en fournit la preuve : « C'est donc par le moyen de l'âme que le corps subsiste, et il existe par le principe même dont il est animé, soit universellement comme le monde, soit particulièrement, comme un être animé dans le monde⁶⁰ ». Comme seule appréciation, saint Augustin note dans ses *Retractationes* au sujet de ce passage : « Tout cela a été écrit d'une façon absolument téméraire⁶¹ ». Même dans cet ouvrage tardif, l'auteur ne rejette pas catégoriquement la doctrine qu'il avait professée sur l'âme du monde : faut-il s'en étonner, puisqu'il avait trouvé une doctrine analogue dans les livres néoplatoniciens ?

Dans le *De musica*, l'auteur nous dit que l'âme humaine ne peut trouver dans le monde ce qu'elle désire véritablement, c'est-à-dire une beauté stable et éternelle ; ce qu'elle trouve dans le monde, c'est un changement perpétuel : toute la beauté qui s'y rencontre lui vient d'ailleurs du Dieu suprême par l'intermédiaire de l'âme, qui, elle aussi, est supérieure à la splendeur instable du monde corporel⁶². Dans ses *Retractationes*, saint

57. *Conf.*, VII, 1, 2. Trad. P. DE LABRIOLLE.

58. *Enn.*, III, 5, 3.

59. TERTULL., *Apol.*, 21 (S.V.F., I, 533) et beaucoup d'autres textes. Cfr. notre ouvrage : *L'évolution de la doctrine du pneuma*. Louvain-Paris, 1945.

60. *Retractationes*, I, 5, 3. Trad. G. BARDY, C.S.E.L., XXXVI, p. 27, 5-9.

61. *Retractationes*, I, 5, 3. Trad. G. BARDY, C.S.E.L., XXXVI, p. 27, 5.

62. *De musica*, VI, 14, 44, P.L., XXXII, 1186.

Augustin précise le sens de ce passage : « Par contre, si l'on entend que cette beauté fragile existe dans tous les corps, mes expressions obligent à croire que le monde lui-même est un être animé et que ce qui, en lui, imite la constance, provient du Dieu suprême qui l'y introduit par l'intermédiaire de l'âme. Platon et d'autres philosophes en très grand nombre ont pensé que ce monde est un être vivant : mais je n'ai pu m'en persuader par aucune raison certaine et je n'ai pas trouvé que l'autorité des Écritures divines en apporte la preuve. Par suite, si j'ai dit quelque chose qui puisse être interprété dans ce sens dans le livre *De l'immortalité de l'âme*, je l'ai noté comme téméraire : je n'affirme pas qu'il soit faux, mais je ne déclare pas qu'il soit vrai que le monde est animé. Et tout cas, je ne doute pas qu'il faut retenir comme une vérité indiscutée, que ce monde n'est pas un Dieu pour nous, qu'il soit ou qu'il ne soit pas animé⁶³ ». Cette dernière restriction prend tout son sens, si on tient compte de ce que saint Augustin a dit au début du VII^e livre des *Confessions* et de l'interprétation que nous avons donnée de ce passage. Il a admis lui-même que le monde est Dieu, animé qu'il serait d'un souffle divin qui le pénétrerait jusqu'aux recoins les plus reculés. De là aussi la réserve qu'il manifeste à l'égard de la doctrine sur l'âme du monde, à cause de sa parenté étroite avec le matérialisme stoïcien.

Que saint Augustin était au courant de la cosmobiologie stoïcienne, ne fait pas l'ombre d'un doute. Dans le *Contra Academicos* nous lisons au sujet de Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne : « Aussi, comme Zénon s'enchantait d'une théorie à lui sur le monde, et surtout sur l'âme, sujet où la vraie philosophie est toujours en éveil (Zénon disait que l'âme est mortelle, qu'en dehors du monde sensible il n'y a rien et que rien ne s'y fait que par le corps : il pensait en effet que Dieu lui-même était feu), Arcésilas agit, à mon sens, très prudemment et très utilement, lorsqu'il vit le mal gagner insensiblement beaucoup de terrain, en cachant tout à fait le sentiment de l'Académie et en l'enfouissant comme de l'or qu'un jour découvriraient ses successeurs⁶⁴ ».

Si saint Augustin s'est nourri de la lecture de Cicéron, comme il le dit lui-même pour l'*Hortensius*, comment n'aurait-il pas connu la doctrine de Posidonius telle qu'elle est exposée au second livre du *De natura deorum* par la bouche de Balbus et qu'on doit considérer comme un pan-pneumatisme ?

Il connaît aussi la conception stoïcienne sur l'origine et la nature de l'âme humaine : répondant à une question qui lui a été soumise⁶⁵, il déclare, dans la *Lettre* 166, que « l'âme n'est pas une parcelle de la substance

63. *Retractationes*, I, 10, 4, C.S.E.L., XXXVI, p. 54, 16 et 55, 1-13. Trad. G. BARDY.

64. *Contra Acad.*, III, 17, 38, C.S.E.L., LXIII, pp. 76, 29 et 77, 1-7. Trad. R. JOLIVET.

65. *Epist.*, 165, 1, C.S.E.L., XLIV, pp. 541-543.

divine (*non est pars Dei anima*). Car s'il en était ainsi, elle serait entièrement immuable et incorruptible. Dans ce cas, elle ne pourrait se changer ni en bien, ni en mal : elle ne pourrait pas non plus en ce qui concerne ses caractères propres, commencer de posséder quelque chose qu'elle n'avait pas auparavant, ni cesser de posséder un trait qu'elle avait antérieurement ; or, on n'a point besoin d'un témoignage de l'extérieur, pour se rendre compte combien on change : tout homme qui a le regard tourné vers lui-même, le constate. Sans doute ceux qui prétendent que l'âme est une parcelle de Dieu diront que cette souillure et cette honte que nous remarquons chez les hommes pervers, puis cette infirmité et cette maladie que nous rencontrons chez tous les hommes, ne proviennent pas de l'âme, mais du corps : vaine échappatoire ! Qu'importe l'origine de la maladie, car si l'âme est immuable, aucune maladie, d'où qu'elle vienne, ne peut la toucher. En effet, ce qui est vraiment immuable et incorruptible, ne peut pas changer ou périr par l'addition d'un nouvel élément : sinon ce ne serait pas seulement la chair d'Achille qui serait invulnérable, comme il est dit dans les fables, mais la chair de tout homme, si aucun malheur ne lui arrivait. Une nature n'est donc pas immuable, si de quelque façon, par une cause quelconque, par une certaine partie d'elle-même, elle est changeante : or il n'est pas permis de croire que Dieu n'est pas vraiment et au plus haut degré immuable. L'âme n'est donc pas une parcelle de la substance divine⁶⁶ ».

Le raisonnement de saint Augustin peut se résumer comme suit : Dieu est souverainement immuable ; si l'âme était une parcelle de la substance divine, elle devrait être immuable également, elle ne pourrait subir aucun changement ; or nous constatons qu'elle change, soit en bien, soit en mal. Elle n'est donc pas une parcelle de Dieu. Dire que le changement de l'âme provient du corps, ne résout pas la question : car si l'âme change sous l'influence du corps, c'est qu'elle n'est pas vraiment immuable, à moins de vider la notion d'immuable de tout contenu positif et précis.

La doctrine critiquée par saint Augustin est un thème central de la pensée stoïcienne : puisque la divinité est considérée comme immanente au cosmos, les âmes sont conçues comme des parcelles du souffle divin qui anime l'univers. Cette idée qui remonte à l'ancien stoïcisme se retrouve aussi dans les lettres de Sénèque : *Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa*⁶⁷. D'après Epiphane, Zénon de Cittium en concluait déjà qu'il est inutile d'ériger des temples aux dieux⁶⁸ : si chaque homme porte en lui une parcelle de la divinité, c'est en lui-même qu'il doit descendre pour entrer en contact avec Dieu.

66. *Epist.*, 166, 2, 3, C.S.E.L., XLIV, pp. 549, 4-15 et 550, 1-9.

67. *Epist.*, 66, 12 ; 120, 15 ; HERMIAS, *Irris. gent. phil.*, 14 (S.V.F., I, 495).

68. EPIPHANIUS, *Adv. haer.*, III, 2, 9 (D.D.G., p. 592, 21) (S.V.F., I, 146).

Comment saint Augustin conçoit-il la création du monde ? Le saint Docteur se trouvait d'une part devant le texte de la *Genèse*, où il est dit que Dieu a achevé son œuvre créatrice en six jours et qu'il a sanctifié le septième jour, ainsi que du texte de l'*Éclésiastique* (XVIII, 1) où il est dit : *creavit omnia simul*. Par ailleurs le monde nous offre le spectacle d'un devenir incessant, d'un développement continué avec des êtres variés qui surgissent et qui s'épanouissent suivant une originalité qui leur est propre. Comment concilier le texte de l'Écriture avec l'expérience quotidienne ? Ici saint Augustin fait appel à la doctrine des raisons séminales, qu'il a développée surtout dans le *De Genesi ad litteram* : ce qui se produit dans le monde à des moments différents de son existence n'est pas dû à un hasard capricieux ou à une fatalité aveugle ; c'est Dieu lui-même qui, par l'intermédiaire des raisons séminales, a déterminé le cours des événements à travers le temps⁶⁹. Saint Augustin propose, à titre de comparaison, l'image de la semence d'un arbre : elle contient, d'une manière invisible et latente tout ce que la croissance de l'arbre manifestera ultérieurement et on a besoin de ce développement postérieur pour découvrir toutes les virtualités qui sont contenues dans un germe⁷⁰. Il en est du monde comme de la semence d'un arbre : la création, telle qu'elle nous est présentée dans la *Genèse*, présente par conséquent une certaine ambiguïté ; car en un certain sens l'œuvre créatrice est terminée, puisque Dieu a constitué les germes de toutes choses ; ce qui suivra, c'est le déroulement organique d'une histoire dont les éléments à l'état séminal ont été constitués dès le début. On peut dire ainsi que Dieu a constitué dès le début les causes de toute l'évolution ultérieure, qui elle n'est que le déploiement organique et vital de virtualités présentes dès le commencement de la création⁷¹. Ainsi donc, l'œuvre créatrice réalisée en six jours est en un certain sens une œuvre achevée : Dieu a constitué l'ordre des choses, en déterminant les possibilités de chaque être particulier : c'est en vertu de cette constitution initiale que le blé jeté dans un terrain fertile produit du blé et non des fèves ; les fèves produisent des fèves, les hommes engendrent des hommes et les animaux des animaux, chacun suivant son espèce. Il y a dans les choses un développement naturel qui a été établi et fixé par le Créateur, à tel point que le Créateur lui-même est lié par les raisons séminales qu'il a déposées dans les choses : car il peut en faire surgir tout ce qu'elles contiennent comme virtualités, mais il ne peut pas en faire surgir ce que lui-même en a exclu⁷². L'homme aussi n'est pas en dehors de cette création séminale, de sorte que l'histoire de l'humanité,

69. *De Gen. ad litt.*, IV, 33, 52, C.S.E.L., XXVIII, p. 131.

70. *De Gen. ad litt.*, II, 15, 30, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 56 ; V, 23, 45, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 167 ; VI, 16, 27, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 190.

71. *De Gen. ad litt.*, VI, 11, 18, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 183.

72. *De Gen. ad litt.*, IX, 17, 32, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 290.

comme celle de chaque homme individuel, est comprise dans la création initiale bien que l'âme d'Adam ait été créée directement par Dieu⁷³. Le développement de cette histoire est donc la croissance organique de ce qui avait déjà été créé dans l'ordre des causes⁷⁴. Cela ne veut pas dire cependant que toute l'histoire du monde n'est que le déroulement d'un film dont tous les épisodes auraient été déterminés d'avance : il s'agit toujours, chez saint Augustin, d'un développement organique et vital, qui semble laisser la place pour un réel enrichissement. Le seul point délicat est celui du libre arbitre : or il n'y a pas de doute que saint Augustin ait accordé à l'homme le pouvoir d'orienter son existence, bien que ce pouvoir ait été blessé profondément par le péché originel.

Saint Augustin se demande aussi si les raisons séminales, que Dieu a introduites dans le monde, sont de telle nature qu'elles sont à l'origine d'une évolution progressive des êtres ou si elles font apparaître brusquement des êtres à l'état achevé, comme on croit généralement que le premier homme a été créé directement à l'état d'un homme mûr⁷⁵ ?

Avant d'entamer cette question, il est intéressant de remarquer que, d'après le témoignage de saint Augustin lui-même, l'influence des stoïciens et des épicuriens était négligeable vers la fin du IV^e siècle et au début du V^e : c'est à peine si, dans les écoles des rhéteurs, on continuait d'exposer leurs doctrines, tant ces doctrines appartenaient déjà à un autre âge⁷⁶. Ce témoignage est important, parce qu'il montre que notre auteur ne s'est pas trouvé devant la pensée stoïcienne comme devant une philosophie pleine de vitalité, à laquelle auraient adhéré beaucoup de ses contemporains ; le stoïcisme s'est présenté à lui comme un héritage du passé, dont l'influence s'était fait sentir très profondément aux environs du commencement de l'ère chrétienne, mais dont le rayonnement s'éteignait progressivement.

Le saint docteur opte pour les deux possibilités à la fois : si l'on admet uniquement un développement progressif, on se heurte à la difficulté des miracles, tels que le changement brusque d'eau en vin aux noces de Cana ; par contre, si l'on admet uniquement les transformations brusques, on ne peut expliquer l'évolution progressive de la nature, telle que nous la constatons dans l'expérience quotidienne. Saint Augustin en conclut que les raisons séminales sont telles que les deux modes de réalisation, indiqués ci-dessus, sont possibles⁷⁷. Il applique cette manière de voir à la

73. *De Gen. ad litt.*, VI, 11, 19, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 183. Cfr. E. PORTALIÉ, *Augustin (Saint)*, *Dict. de Théol. Cath.*, col. 2353 et 2360.

74. *De Gen. ad litt.*, VI, 15, 26, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 189.

75. *De Gen. ad litt.*, VI, 14, 25, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 189.

76. *Epist.*, 118, 3, 21, C.S.E.L., XXXIV, 2, p. 684, 23-25 : « Quos jam certe nostra aetate sic obmutuisse conspicimus, ut vix jam in scholis rhetorum commemoretur tantum, quae fuerint illorum sententiae. »

77. *De Gen. ad litt.*, VI, 14, 25, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 189.

création du premier homme : cette réalisation s'est faite entièrement d'après la constitution des raisons séminales ou causales ; si Adam a été créé dans l'état d'un homme mûr, c'est que ce mode de réalisation avait été fixé dans les raisons séminales ; il n'est pas exclu cependant qu'une certaine indétermination ait été gardée dans la constitution de ces raisons séminales : dans ce cas le mode de réalisation dépendra de la volonté du Créateur, s'exprimant dans la production effective⁷⁸.

Toute la création du monde est donc comprise et achevée dans l'œuvre des six jours : cela veut dire que Dieu a introduit dans le monde des raisons séminales qui contiennent en germe toute l'évolution ultérieure, à l'exception cependant de ce que Dieu a gardé dans le secret de sa propre volonté. A ce sujet cependant, saint Augustin fait remarquer que ce que Dieu a gardé ainsi dans le secret de sa volonté ne peut être en opposition avec ce qu'il a constitué dans les raisons séminales⁷⁹.

La doctrine des raisons séminales est d'origine stoïcienne : on la trouve déjà chez Zénon de Cittium, qui admet à l'origine du monde un principe qu'il conçoit comme un germe, contenant virtuellement tout le développement ultérieur du cosmos ; ce principe lui-même est constitué de deux éléments, un élément matériel, passif et indéterminé, et un autre formel et actif ; d'après un texte d'Eusèbe, ce principe contient en lui les « raisons » (logous) et les causes du passé, du présent et de l'avenir : il est la « raison séminale » du monde, renfermant toutes les virtualités qui vont se déployer au cours de l'histoire⁸⁰. La même conception se retrouve chez Cléanthe, le disciple de Zénon et son successeur à la direction de l'école : lui aussi explique le développement périodique du monde après la conflagration universelle comme la croissance d'une plante ou d'un animal à partir d'un germe primitif, contenant les différentes parties de l'être vivant à l'état mélangé et latent⁸¹. Chrysippe a repris la même doctrine, ainsi qu'il ressort de plusieurs témoignages⁸² ; dans un texte d'Aétius on nous dit que les stoïciens considéraient la divinité comme un feu artisan, réalisant méthodiquement la constitution du monde et contenant en lui les raisons séminales, suivant lesquelles toutes choses se feraient selon la loi inévitable du destin⁸³. Et comme les philosophes du Portique admettent la conflagration du monde à la fin de chaque cycle cosmique, l'histoire devient le déroulement progressif des mêmes événements, dont les raisons

78. *De Gen. ad litt.*, VI, 15, 26, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 189.

79. *De Gen. ad litt.*, VI, 18, 29, C.S.E.L., XXVIII, 1, p. 192.

80. EUSEBIUS, *Praep. evang.*, XV, p. 816 d (Aristocles) (S.V.F., I, 98) ; DIOG. LAËRT., VII, 135, 136 (S.V.F., I, 102).

81. STOBÆUS, *Ecl.*, I, 17, 3, p. 153, 7 W (Arii Did. fr. 38 Diels) (S.V.F., I, 497).

82. PROCLUS, *In Plat. Parm.*, Vol. V, p. 135, ed. Cousin (S.V.F., II, 717) ; GALENUS, *Defin. medicae*, 29, Vol. XIX, p. 355 K (S.V.F., II, 780) ; ORIGENES *Contra Celsum*, IV, 48, Vol. I, p. 321, 3 Kō. (S.V.F., II, 1074).

83. AËTIUS, *Plac.*, I, 7, 33 (S.V.F., II, 1027).

séminales sont contenues dans le germe primitif. Pour ce qui est de l'origine de l'homme, Origène fait remarquer que les Grecs eux aussi admettent que certains hommes ne doivent pas leur origine au commerce sexuel ; car si le monde a commencé d'exister, il faut bien que les premiers hommes ne soient pas nés à la suite de rapports sexuels, mais qu'ils soient nés de la terre, qui contenait leurs raisons séminales⁸⁴.

Sans vouloir entrer dans le détail de cette doctrine, qui demanderait une étude bien plus longue, on peut dire que la conception stoïcienne sur les raisons séminales est à l'origine des vues augustinienes sur la création du monde. Il est facile de voir d'autre part que le saint docteur n'a pas manqué d'y apporter certaines corrections assez fondamentales, permettant de sauvegarder la possibilité des miracles et des actes libres. Ainsi donc les raisons séminales de saint Augustin sont plus plastiques, plus souples : elles ne sont pas enfermées dans un déterminisme rigoureux, dont la doctrine stoïcienne peut à peine se détacher.

Il n'est pas facile de dire cependant si saint Augustin a emprunté cette doctrine directement à une source stoïcienne. Car il est bien connu que Plotin a repris la même conception et qu'il l'expose dans des nombreux passages de ses *Ennéades*⁸⁵. Ici on se heurte au problème de savoir dans quelle mesure le saint docteur a pris contact avec l'œuvre de Plotin : on a pu établir une dépendance directe d'Augustin vis-à-vis de certains traités peu nombreux des *Ennéades*. Dans le cas présent, il est bien difficile de dire si le néoplatonisme a servi d'intermédiaire entre la philosophie stoïcienne et la pensée augustinienne.

Un des grands problèmes de l'œuvre augustinienne, c'est le problème du mal ; nous savons d'ailleurs par le récit des *Confessions* combien cette question a tourmenté notre auteur au cours de son évolution intellectuelle : « Ces vérités sauvées, et inébranlablement fortifiées dans mon esprit, je cherchais avec angoisse d'où vient le mal. Quels tourments alors dans mon cœur en travail, quels gémissements, mon Dieu⁸⁶ ! » Dans la manière dont saint Augustin aborde le problème du mal au cours de ses premières œuvres, il y a une idée qui nous intéresse pour déterminer ses rapports avec le stoïcisme ; c'est que le mal, que les hommes croient découvrir dans le monde, provient d'une vue partielle sur le réel, une vue se limitant à quelques détails et négligeant la cohésion de l'ensemble. C'est l'idée exprimée au début du *De ordine* : « A ce propos, si un homme avait la vue si courte que, sur le pavé de mosaïque, il n'embrassât du regard rien de plus que le dessin d'un seul carreau, il accuserait l'ouvrier d'ignorer l'ordre et la composition ; il s'imaginerait en effet qu'on a brouillé les

84. ORIGÈNES, *Contra Celsum*, I, 37, vol. I, p. 89, 1 Kô. (S.V.F., II, 739).

85. *Enn.*, II, 3, 12 ; II, 3, 13 ; II, 3, 14 ; II, 3, 15 ; II, 3, 16 ; III, 2, 2 ; IV, 3, 10 ; IV, 4, 11 ; IV, 4, 16 ; IV, 4, 29 ; V, 3, 8 ; V, 3, 9 ; V, 7, 3 ; V, 7, 5 ; V, 9, 6 ; et d'autres passages encore.

86. *Conf.*, VII, 7, 11. Trad. P. DE LABRIOLLE.

cubes entre eux et que de là vient qu'on ne peut saisir d'ensemble les divers dessins devant s'adapter les uns aux autres pour former un seul tableau. Or, ce n'est pas autre chose qui arrive aux hommes sans culture : ne pouvant, à cause de la faiblesse de leur esprit, embrasser et comprendre l'adaptation réciproque et le concert des êtres de l'univers, ils s'imaginent, dès que quelque chose les choque et parce que cela revêt une grande importance à leurs yeux, qu'il règne un grand désordre dans la nature⁸⁷ ». Les mêmes idées reviennent dans d'autres écrits : pour juger d'un bâtiment, dit saint Augustin dans le *De vera religione*, il ne suffit pas de voir un angle ; pour juger de l'aspect d'un homme il ne suffit pas de voir sa seule chevelure ; il en est de même pour le monde : pour juger de sa beauté, il faut le considérer dans son ensemble, et ne pas s'arrêter à l'examen d'une de ses parties : « En tout cela il n'y a de mal que le péché et le châtimeut du péché, c'est-à-dire la déchéance volontaire depuis le plus haut degré de l'être jusqu'au plus bas, avec ses peines non volontaires, ou, en d'autres termes, l'affranchissement par rapport à la justice et la servitude à l'égard du péché⁸⁸ ». La difficulté devant laquelle l'homme se trouve inévitablement quand il doit porter un jugement sur l'ordre dans l'univers, c'est qu'il est lui-même une partie de cet univers : sous ce rapport il est comme une statue placée dans une salle d'un grand édifice et qui doit porter un jugement sur l'ensemble du bâtiment où elle se trouve ; ou comme un soldat marchant dans les rangs et devant porter un jugement sur l'ordre de l'armée tout entière⁸⁹. Pour saint Augustin, le désordre et le mal, si on fait exception du péché, ne sont que des bévues d'hommes dont le champ cognitif est trop limité : ils s'acharnent à fixer une petite partie, au lieu de porter leur regard sur l'ensemble.

L'origine stoïcienne de cette conception ne fait pas de doute : déjà pour Zénon de Cittium, le monde est considéré comme un être parfait ; animé par un souffle divin qui le pénètre de part en part, il ne présente aucune trace d'imperfection ou d'inachèvement. Zénon se base même sur la perfection du monde pour en conclure qu'il est animé et intelligent ; car une réalité animée et intelligente est plus parfaite que celle qui ne possède pas ces caractères. Si le cosmos est parfait, il doit donc nécessairement être animé et intelligent⁹⁰. Des raisonnements analogues nous ont été transmis également sous le nom de Chrysippe : rien n'est plus parfait que le monde, il est donc un être vivant, il possède même la vertu de sagesse, en un mot

87. *De ordine*, I, 1, 2, C.S.E.L., LXIII, p. 122, 7-18. Trad. R. JOLIVET.

88. *De vera religione*, 40, 76, P.L., XXXIV, 156 (33-37). Trad. J. PÉGON (*Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série : *Opuscles*. VIII, *La foi chrétienne*). Paris, 1951.

89. *De musica*, VI, 11, 30, P.L., XXXII, 1179-1180. Trad. G. FINAERT et F.-J. THONNARD (*Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série : *Opuscles*. VII, *Dialogues philosophiques*. IV, *La musique*). Paris, 1947.

90. *SEXT. EMPIR.*, *Adv. math.* IX, 104 (S.V.F., I, 111).

il est un dieu⁹¹. Y a-t-il du mal dans le monde ? Le stoïcien doit répondre qu'il n'y en a pas et si les hommes croient en découvrir, c'est que leur horizon est trop limité, qu'ils ont le regard orienté vers une partie qui les intéresse, sans voir l'ensemble : le médecin ne doit-il pas parfois amputer un organe pour sauvegarder la santé du reste de l'organisme ? Le capitaine de navire ne doit-il pas parfois se débarrasser de certaines marchandises au cours d'un voyage pour sauver la vie des passagers ? Il en est de même dans le cosmos : il faut admirer tout ce qui se passe dans le monde en dehors des fautes volontaires, même si tel ou tel événement particulier nous est moins agréable⁹². Car si certains événements se présentent comme des maux, un regard qui embrasse l'ensemble du cosmos peut nous apprendre qu'ils ne sont pas en opposition avec le logos divin qui anime l'univers : ils ont pour but de punir les méchants ou se rapportent d'une manière ou de l'autre à l'harmonie du tout⁹³. C'est la même idée que nous avons trouvée chez saint Augustin : pour s'apercevoir de l'ordre qui règne dans l'univers, il est nécessaire d'orienter son regard vers le cosmos dans son ensemble. Celui dont l'horizon est limité à une partie seulement, y découvrira facilement des dissonances, parce qu'il ne voit pas le lien de ces événements avec l'ensemble de l'univers. Les stoïciens, comme saint Augustin, apportent une certaine restriction à leur doctrine générale concernant les fautes morales, bien qu'ils puissent difficilement incorporer l'acte libre et la responsabilité morale dans leur système métaphysique⁹⁴.

Relevons encore un dernier point : au cours de son *De civitate Dei*, saint Augustin distingue trois espèces de théologie ou de doctrine sur la divinité : la théologie mythique, pratiquée par les poètes, qui depuis les temps les plus anciens parlent de la vie et de l'activité des dieux dans leurs poèmes ; la théologie civile, celle des hommes d'état, qui s'occupent du culte officiel et des cérémonies religieuses dans le cadre de la vie civile ; enfin la théologie naturelle ou physique, pratiquée par les philosophes, qui, à l'aide d'argumentations rationnelles essaient de scruter la nature de la divinité⁹⁵. Saint Augustin a emprunté directement cette distinction à Varron, dont il cite d'ailleurs plusieurs passages ; dans le même contexte, le saint Docteur rapporte également l'opposition de Sénèque contre la théologie civile, opposition qui est encore plus violente que celle de Varron contre la théologie mythique⁹⁶.

M. K. Reinhardt nous dit, dans sa monographie sur Posidonius, qu'il est bien difficile de savoir jusqu'où remonte exactement cette division

91. CICERO, *De nat. deorum*, II, 14, 38-39 (S.V.F., II, 641) ; DIOG. LAËRT., VII, 142, 143.

92. PHILO, *De fortitudine*. Vol. II, Mang., p. 413 (S.V.F., II, 1171).

93. PLUTARCHUS, *De stoic. repugn.*, cp. 35, p. 1050 e (S.V.F., II, 1176).

94. Plotin adopte un point de vue analogue dans *Enn.* III, 2, 5 et II, 3, 16.

95. *De civ. Dei*, IV, 27, C.S.E.L., XL, 1, pp. 197-199 ; VI, 5, C.S.E.L., XL, 1, pp. 278-280.

96. *De civ. Dei*, VI, 10, C.S.E.L., XL, 1, pp. 294-297.

tripartite de la théologie ; elle fut certainement professée par Panétius, puisqu'on la retrouve chez son disciple Scaevola, d'après des informations données par Varron dans les *Antiquitates rerum divinarum*⁹⁷. Comme il est question de cette division tripartite dans les *Placita* d'Aétius, où elle est attribuée aux stoïciens en général, il est probable que cette doctrine appartient déjà au patrimoine de l'ancien stoïcisme. J. von Arnim a d'ailleurs incorporé le texte en question parmi les fragments de Chrysippe : dans ce passage également la théologie naturelle est considérée comme le partage des philosophes, la théologie mythique serait pratiquée par les poètes et la théologie civile serait l'affaire de chaque état particulier⁹⁸.

L'expression « théologie naturelle » s'explique aisément dans le cadre de la pensée stoïcienne, et spécialement dans le contexte de la connaissance ; car la connaissance des dieux, qu'on trouve à toutes les périodes de l'histoire et chez tous les peuples, est une « communis notitia », c'est-à-dire une connaissance qui appartient à la nature même de l'homme et qui se retrouve par conséquent chez tous, bien qu'elle n'y soit pas nécessairement de la même manière⁹⁹. Ces connaissances communes sont déjà présentes chez les enfants ; cependant, elles n'y sont pas pleinement développées, mais s'y trouvent plutôt dans un état embryonnaire et se développeront avec l'épanouissement de la vie intellectuelle, l'expérience croissante et les contacts avec les autres hommes : elles y sont d'abord à l'état de « prolépseis », pour devenir progressivement des connaissances explicitées¹⁰⁰. La théologie naturelle est donc un savoir qui s'alimente à ce patrimoine commun de connaissances embryonnaires existant chez tous les hommes.

*

* *

Y a-t-il des conclusions précises à dégager de ces coups de sonde pratiqués dans l'œuvre de saint Augustin ?

I. Sans avoir une connaissance profonde de la philosophie stoïcienne, saint Augustin en a subi l'influence, principalement dans ses premiers ouvrages ; certaines doctrines typiquement stoïciennes ont été adoptées par lui et incorporées dans sa propre philosophie : citons, à titre d'exemples, la conception de la sagesse, la doctrine sur le bonheur de l'homme, la définition de la vérité, l'aperçu de la dialectique, la doctrine sur l'âme du monde (il y apporte cependant certaines restrictions), la création inchoative

97. K. REINHARDT, *Poseidonios*, Munich, 1921, pp. 408-409.

98. AËTIUS, *Plac.*, I, 6 (S.V.F., II, 1009) ; PLUT., *Erot.* 763 c ; EUSEB., *Praep. evang.*, IV, 1 ; TERTULL., *Ad. nat.*, II.

99. SEXTUS EMPIR., *Adv. math.*, IX, 33.

100. M. POHLENZ, *Die Stoa*, p. 56. Cfr AËTIUS, *Plac.*, VI, 11 (S.V.F., II, 83) ; GALENUS, *De Hipp. et Plat. plac.*, V, 3 (160), p. 421 M (S.V.F., II, 841).

avec les raisons séminales, la solution donnée au problème du mal et la division tripartite de la théologie. L'analyse précédente a montré que sur tous ces points, l'influence stoïcienne est indéniable, bien qu'elle ne soit pas nécessairement consciente chez le saint Docteur.

2. Saint Augustin a combattu très consciemment certaines doctrines stoïciennes : il s'oppose à la doctrine sur l'apathie totale du sage, il n'accepte pas non plus la conception du Portique sur l'égalité des fautes morales, la connexion des vertus et le passage brusque de la folie à la sagesse ; il rejette en outre le matérialisme stoïcien et la doctrine sur l'âme individuelle comme parcelle de la divinité. Notons encore que dans les *Retractationes*, saint Augustin a apporté certaines corrections à des théories admises antérieurement : nous visons avant tout la conception sur la béatitude et la doctrine sur l'âme du monde.

3. Les textes que nous avons examinés ne permettent pas d'attribuer à saint Augustin des connaissances étendues et profondes sur la philosophie stoïcienne : les doctrines qu'il en a adoptées et les thèmes qu'il en a combattus semblent appartenir au patrimoine commun d'un homme cultivé de cette époque. La pensée stoïcienne domine toute la période hellénistique : il n'est donc pas étonnant que saint Augustin, né au milieu du iv^e siècle après Jésus-Christ, ait subi l'influence de ce grand courant de la pensée antique. Les thèmes que nous avons traités ci-dessus ne sont pas propres à tel ou tel penseur stoïcien, de sorte qu'on ne peut parler d'une influence spéciale de Posidonius, de Panétius ou de Sénèque. Ils appartiennent au patrimoine commun de l'école et se retrouvent déjà chez les représentants de l'ancien stoïcisme ; il résulte des analyses précédentes que les thèmes stoïciens de l'œuvre augustinienne appartiennent déjà à Zénon et Chrysippe. En avançant cette conclusion, nous ne voulons pas toutefois nous prononcer sur la voie par laquelle ces thèmes sont arrivés à notre saint Docteur : nous voulons simplement attirer l'attention sur le caractère *ancien* des doctrines en question.

Gérard VERBEKE.

Louvain.

