

## Dialogue philosophique et vie intérieure: Cicéron, Sénèque, Saint Augustin

On a étudié le dialogue philosophique à Rome du point de vue des sources littéraires et de l'évolution des formes, en se référant surtout aux modèles grecs<sup>1</sup>. Nous voudrions ici examiner en elle-même l'évolution du dialogue romain et mener cette étude sans nous limiter à la forme, mais en examinant le rapport qui existe dans cette expérience si originale entre les mots et les choses. La rhétorique du dialogue dépend évidemment de la sagesse qu'il veut mettre en oeuvre. D'une autre façon, on peut dire aussi qu'elle est à la source de cette sagesse. Heidegger, citant un vers de Hölderlin, a montré que le dialogue appartient à l'essence même du langage<sup>2</sup>. Il n'y a pas de langage sans une intention de dévoilement, qui nous mène vers autrui.

Nous voudrions montrer ici, en confrontant rhétorique et philosophie dans le dialogue, que les écrivains romains ont vécu avec profondeur cette expérience fondamentale. On parle aujourd'hui volontiers de dialogue au sens politique, pour signifier l'esprit de non-violence et de compréhension mutuelle. Cela est fort important. Mais on peut aller plus profond, jusqu'au plan de la réflexion linguistique ou métaphysique.

1 R. Hirzel, *Der Dialog*, I (Leipzig 1895); M. Ruch, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron* (Paris 1958) (qui dégage mieux les différents aspects du problème; cf. du même auteur: 'La disputatio in utramque partem dans le Lucullus et ses fondements philosophiques', REL 47 (1969) 310-34). Nous avons étudié le style des dialogues cicéroniens dans: 'Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, pp. 139-208.

2 Hölderlin und das Wesen der Dichtung, à propos de la formule: «depuis que nous sommes un dialogue» (Hölderlin, éd. Norbert von Hellingrath, IV, 343).

Ces différents aspects apparaissent nettement si on examine le dialogue cicéronien. Nous ne chercherons pas ici à démontrer que l'auteur imite Platon, Aristote, Héraclide le Pontique ou les Sophistes. En fait, nous croyons qu'il cherche toujours plus ou moins à concilier ces différentes influences et que dans cette synthèse réside une bonne part de son originalité personnelle. Il s'agit donc de montrer ce qui préside à cette démarche.

Nous voudrions souligner d'emblée que le choix de la forme dépend très étroitement chez Cicéron de ce qu'il y a de plus original et de plus spécifique dans sa pensée. Il se déclare en effet disciple de Philon de Larissa et il précise **très nettement ce que cela signifie** à ses yeux par rapport à la théorie de la connaissance. Philon, comme Carnéade, rejette le dogmatisme et affirme son probabilisme. Cela veut dire qu'il croit à la possibilité d'approcher le vrai, mais que, d'après lui, personne ne le détient entièrement. Il affirme donc à la fois que la connaissance est possible et que, puisqu'elle n'est jamais ni complète ni totale, elle ne peut prendre une forme systématique. Ainsi se trouvent réunies toutes les conditions qui feront du dialogue la seule forme acceptable de la pensée philosophique: puisqu'aucun penseur ne possède un savoir total, puisque d'autre part tous les hommes sont capables d'une certaine approche du vrai, il est naturel que chacun compare son expérience avec celle des autres. C'est de ce débat, de cette confrontation que naîtra la vraisemblance, qui pourra revêtir le caractère de la probabilité si elle ne rencontre aucune objection et si tout le monde se trouve d'accord à son propos.

Donc, le dialogue naît chez Cicéron d'une tradition carnéadienne à laquelle il se rallie contre les dogmatiques de son temps et qui veut que la connaissance soit possible, mais toujours sous une forme approchée, non systématique. L'orateur latin rejoint ainsi l'un des aspects essentiels du platonisme. Il imite l'interrogation socratique, dans le fond et aussi dans la forme. Car le dialogue constitue un moyen original de résoudre un des grands problèmes qui tourmentaient les philosophes. Ceux-ci, dans l'Académie, répugnaient à écrire. Platon avait déjà dit pourquoi dans le *Phèdre* en

imaginant le mythe de Teuth<sup>3</sup>. Carnéade, lui aussi, se refusait à passer de la parole à l'écrit et à figer ainsi sa pensée. Cicéron applique la solution que Platon avait trouvée: il rédige des dialogues. Il essaie de cette façon de réconcilier la parole et l'écrit. Toute son oeuvre a tendu vers cette fin par des voies diverses —dialogue, mais aussi éloquence ou style épistolaire— que les classiques, cherchant à réaliser l'unité du langage, ne cesseront de suivre en l'imitant.

Cette double démarche noétique et linguistique explique la portée du dialogue cicéronien. Nous dirons d'abord qu'il s'agit d'un dialogue doxographique. Cicéron reproduit les opinions des différents philosophes et c'est entre elles qu'il institue un débat. L'auteur peut ainsi utiliser, comme on l'a montré<sup>4</sup>, les formulations des doxographes. Il trouve chez eux le langage commun dont les différentes sectes ont besoin pour se comprendre mutuellement. Le dialogue tend à l'élaboration et à l'utilisation de ce langage. On a établi que Cicéron, pour les problèmes de morale, s'inspire à la fois de deux formulations des thèses, qui viennent de Carnéade et de Chrysippe, et d'une formulation des questions qui appartient au carnéadien Philon de Larissa. C'est dans ce sens que peut s'exercer la recherche des sources<sup>5</sup>. Mais on voit à quels résultats elle parvient: elle montre que la pensée de Cicéron reste ouverte; il n'est pas l'esclave des auteurs dont il dépend, puisqu'il considère qu'aucun d'entre eux ne détient la vérité absolue; il se fait le témoin de leur discussion qu'il cherche à arbitrer et à approfondir. Tel est le sens de son éclectisme: tirer les différents systèmes de leur isolement, trouver entre eux un langage commun en observant leur dialogue historique, définir à ce propos des choix, des tendances, des questions<sup>6</sup>.

Dans ces conditions, la *disputatio* cicéronienne peut prendre diverses formes, qui apparaissent au cours des différentes époques où notre auteur produit son oeuvre. D'une part, il est sensible à la force du vrai, qui est perçu

3 *Phèdre*, 274 c sqq.

4 M. A. Giusta, *I dossografi di etica* (Turin 1964-67).

5 *Ibid.* I, 324 sqq.

6 Sur cette interprétation de la doxographie et de son rôle historique, v. A. Michel, 'Cicéron et les grands courants de la philosophie antique: problèmes généraux (1960-1970)', *Lustrum* 16 (1971-72) 81-103.

à travers la vraisemblance ou la probabilité; d'autre part, il reste trop fidèle à la tradition de Carnéade pour négliger jamais la critique des fausses apparences. Le dialogue tend donc en même temps à l'approche du vrai et à la généralisation du doute. Cela se manifeste d'une manière particulièrement originale dans les grands dialogues de 55 et 54. Dans le *De oratore*, Cicéron construit toute son argumentation sur la recherche de l'*optimus orator*, l'orateur idéal, qui rassemble en lui-même toutes les qualités possibles. Quelques dix ans plus tard, l'*Orator* soulignera que cette méthode s'inspire d'une conception platonicienne de l'«idée»<sup>7</sup>. En fait, ici encore, la démarche de Cicéron est éclectique, elle s'inspire sans doute de la tradition de l'Académie, elle comporte des éléments péripatéticiens et pour connaître la doctrine dans ses diverses nuances on peut s'adresser notamment à la *Lettre 65* de Sénèque<sup>8</sup>.

Pour atteindre l'idée, le dialogue cicéronien procède par diverses voies, il recourt à l'analyse et à la synthèse, à l'expérience et au raisonnement a priori. Les artistes donnent ici l'exemple en cherchant la beauté: ils peuvent la construire d'après ses qualités théoriques, grâce et proportion; ils peuvent l'imiter dans la nature; ils peuvent combiner les deux démarches, comme Zeuxis qui, voulant peindre Hélène, sélectionna les cinq plus belles filles de Crotona et combina leurs charmes, faisant la synthèse idéale d'expériences diverses<sup>9</sup>. Ainsi s'accomplit la démarche du dialogue dans ce qu'elle a de positif: faute de trouver le vrai dans les apparences du réel, elle se sert pour le construire de modèles idéaux qu'elle tente de dégager à la fois de la pensée et de la nature. Mais, en même temps, le droit au doute se trouve fermement revendiqué. Dans le cas du *De oratore*, cela intervient au livre I, où Antoine établit précisément une distinction entre l'orateur idéal (*eloquens*) et l'orateur tel qu'il existe en réalité (*disertus*)<sup>10</sup>: sur ce point, le débat restera ouvert.

7 *Orator*, 7 sq. Cette doctrine a exercé une grande influence historique, notamment à l'époque de la Renaissance (cf. E. Panofsky, *Idea*).

8 Cf. G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, 2 ed. (Brescia 1970), et avant lui W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (sur les sources, et l'influence de l'«Ancienne Académie»).

9 Cf. en particulier Cicéron, *De inuentione*, II, 1 sqq.

10 *De oratore*, I, 94 sq.

Mais Cicéron insistera sur deux idées. 1<sup>o</sup>) En fait, ce conflit n'en est pas un, puisque précisément on peut développer chacun à son tour, à son plan, dans son ordre les deux points de vue de la pratique et de l'idéal. C'est bien ce que font Antoine et Crassus. 2<sup>o</sup>) Cicéron laisse entendre<sup>11</sup> que, dans ces conditions, le conflit entre les deux hommes n'est pas un conflit réel, mais qu'il s'agit plutôt d'une sorte d'exercice, destiné à manifester l'existence des deux points de vue et à permettre leur conciliation ultérieure: aux livres II et III, Antoine et Crassus se partageront les rôles. Antoine traitera de *l'inuentio*, qui constitue la base nécessaire à toute pratique; Crassus étudiera la *dictio*, dans laquelle s'accomplit l'idéal de l'orateur parfait.

Notons qu'on trouve une démarche semblable ou analogue dans le *De republica*. L'auteur y reprend, au livre III, le débat *in utramque partem* que Carnéade avait proposé sur la justice lors de sa célèbre ambassade. Mais il s'agit chez lui d'un débat fictif, tendant à des fins dialectiques plutôt que fondé sur un doute total<sup>12</sup>. Philus, qui soutient le caractère conventionnel de la loi, est en fait du même avis que son adversaire Laelius. Mais il faut bien que celui-ci trouve un contradicteur pour qu'au-delà du conflit de la nature et de la convention se dessine une image de la république dans laquelle se concilient l'idéal et le réel. Cette image, précisément, est fournie par l'histoire de Rome. Le livre II l'indiquait, le *De legibus* y reviendra. Ici encore, de même que dans le *De oratore*, l'histoire apparaît comme le lieu du dialogue entre le réel et l'idéal.

11 *Ibid.*, II, 40: Antoine, au début du second livre, explique son changement d'attitude au sujet de la culture exigée de l'orateur: *Heri enim, inquit, hoc mihi proposueram ut, si te refellissem, hos a te discipulos abducerem; nunc Catulo audiente et Caesare, uideor debere non tam pugnare tecum quam quid ipse sentiam dicere*. Les tâches de la dialectique sont doubles: d'une part, réfuter le partenaire et se rappeler soi-même à l'occasion qu'on reste dans le doute; d'autre part, formuler clairement ce qu'on considère comme positif (non comme certain!) dans sa propre opinion.

12 Précisons bien que ce doute est réel. Cicéron ne prétend jamais détenir une certitude absolue. C'est pourquoi il présente les deux points de vue contradictoires de Laelius et Philus. Mais en tout état de cause, ils aboutissent à la même conception de la politique, puisque les deux attitudes conduisent aux suggestions de Scipion. Celui-ci veut tenir compte à la fois de l'idéal et du réel. Que la loi dépende ou non de la nature, elle doit assurer dans la constitution mixte l'équilibre des forces et des pouvoirs.

Par la suite, lorsque Cicéron se tournera vers la philosophie théorique, sa démarche prendra une forme plus simple puisque, précisément, il ne s'agit plus de pratique. Le dialogue du *De finibus* ou des *Académiques* se présente donc comme un dialogue entre les sectes, qui confrontent leurs points de vue et qui arrivent à des exigences plutôt qu'à des solutions<sup>13</sup>. Cela sera vrai encore pour le *De natura deorum*, le *De diuinatione*, le *De fato*. Cependant, il faut bien voir que le point de vue pratique reste sous-jacent. Cela se manifeste de plusieurs manières.

En particulier, si on confronte le *De legibus* et les dialogues relatifs à la religion, on peut penser au premier abord que Cicéron rejette les croyances de cette dernière dans ce qu'elles ont de théorique et se borne à affirmer leur utilité au plan pratique. Son oeuvre a souvent été interprétée et parfois imitée en ce sens dans la suite des temps. Mais en réalité ici encore le point de vue de notre auteur est nuancé. Il suit dans une certaine mesure la position du Platon de *Lois*<sup>14</sup> pour qui l'existence des dieux,

13 Cf. M. Ruch, *art. cit.*, n. 1. Le texte le plus explicite à cet égard se trouve peut-être dans les *Tusculanes*, V, 83: *Vtatur igitur libertate qua nobis solis in philosophia licet uti, quorum oratio nihil ipsa iudicat, sed habetur in omnis partis, ut ab aliis possit ipsa per sese nullius auctoritate adiuncta iudicari. Et quoniam uideris hoc uelle ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen uirtus satis habeat ad uitam beatam praesidi, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus: sed is, ut contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat et contra quorum disciplinam ingenium eius exarserat, nos quidem illud cum pace agemus.*

14 Dans le livre X des *Lois*, Platon combat l'impiété. Mais il précise que l'existence des dieux, évidente pour tout esprit vraiment philosophique, ne l'est pas pour la masse ou pour les mauvais esprits. Il faut donc, par la «persuasion», la rendre «plausible». En somme, il ne suffit pas qu'elle soit vraie, il faut encore qu'elle soit vraisemblable. Il faut parler des dieux d'une manière «meilleure par rapport à la vérité» (trad. Robin, 885 e); sur la «plausibilité», 887 b. Certes, en dernier lieu, Platon considère qu'il est arrivé à une «vérité souveraine et d'une perfection sans égale» (896 b). Mais en 892 d-893 a, il s'est représenté comme le voyageur qui doit passer un gué: celui-ci laisse ses compagnons plus âgés en sécurité sur la rive et il se risque dans la rivière pour en explorer les courants. C'est donc qu'il reconnaît que la réflexion sur les preuves de l'existence des dieux est susceptible de mettre en question la sécurité de la foi. D'autre part, le dilemme qu'il propose —nature et hasard d'un côté, providence de l'autre— sera repris par Cicéron et les Académiciens (cf. *De natura deorum*). De tous ces faits, on peut dégager plusieurs conclusions, qui possèdent une cohérence. 1<sup>o</sup>) La loi veut qu'on «prouve» l'existence des dieux et leur caractère providentiel. 2<sup>o</sup>) Cette recherche de la preuve peut être dangereuse pour des esprits mal assurés. 3<sup>o</sup>) Cependant on peut arriver à une plausibilité souveraine. C'est autour d'une telle notion que les successeurs de Platon ont

telle que la décrit la théologie astrale, devait être prouvée de la façon la plus vraie pour fonder la moralité des lois. On ne doit jamais, chez Cicéron, isoler les aspects négatifs de la pensée, non plus d'ailleurs que les aspects positifs. Selon une démarche qui lui vient du Platonisme, il cherche constamment à embrasser ensemble les uns et les autres. C'est pour la même raison qu'on doit ne jamais séparer chez lui l'idéal théorique de la pratique concrète — ne pas les séparer mais, bien sûr, les distinguer toujours.

C'est en fonction d'une analyse semblable qu'on peut comprendre les différences formelles qui existent entre les *Tusculanes* et le *De finibus*. Pourquoi Cicéron abandonne-t-il la confrontation méthodique des sectes pour traiter cette série de questions: la douleur, la mort, les passions, le bonheur? C'est que, précisément, il quitte la pure théorie. Cette fois, il ne s'agit plus pour lui de définir le bien ou de réfléchir sur le vrai; il ne s'agit pas uniquement de définir le bonheur (quoique cette question, dans une réflexion de type platonicien, soit nécessairement présente) mais il s'agit aussi d'être heureux et de surmonter effectivement l'inquiétude. De là le plan général de l'ouvrage et l'enchaînement des questions qui conduit l'âme vers une sorte de libération progressive<sup>15</sup>. De là aussi le mélange de deux langages: celui du débat philosophique où les différentes opinions se trouvent confrontées (ce dialogue est le plus doxographique parmi tous ceux de Cicéron)<sup>16</sup>; celui

discuté, se demandant si elle impliquait certitude, vraisemblance ou probabilité. 4°) L'image de la traversée de la rivière, c'est-à-dire de la mise en question préalable, s'accorde tout à fait avec l'usage que fait Cicéron du débat dialectique (cf. notes précédentes): sur la religion, il y a évidence pour les âmes simples ou pour la tradition de la patrie, mais débat pour les philosophes, qui cherchent à franchir une passe bien difficile pour les forces humaines. Si nous nous référons au *De legibus* de Cicéron (II, 16), nous y trouvons que la religion est à la fois *uerior* et *utilis*: *utilis* parce qu'elle contribue à faire régner les bonnes moeurs (par exemple l'augure, même s'il doute de la réalité de son art, contre-balance utilement le *ueto* tribunicien). Mais elle est aussi *uerior* (ce qui signifie plus vraisemblable, non absolument vraie) puisqu'elle tend à s'appuyer sur la *ratio naturae*. Il est vrai que sur ce point Carneade émet des doutes. On le «supplie de se taire» (I, 39). Quant à nous, qu'il nous suffise ici de rappeler les rapports que nous venons d'indiquer entre le *De natura deorum* et les *Lois* de Platon.

15 Cf. A. Michel, 'Rhétorique et philosophie dans les *Tusculanes*', REL 39 (1961) 158-71.

16 Nous avons essayé de le montrer dans: 'Épicurisme et christianisme au temps de la Renaissance: quelques aspects de l'influence cicéronienne', REL 52 (1974) 356-82 (surtout 362 sq.).

de l'éloquence dont l'auteur montre notamment l'utilité à propos de la consolation: la raison ne suffit pas à persuader les esprits lorsqu'ils sont prévenus par les passions; il faut parler à ces dernières leur propre langage que l'éloquence connaît bien.

Le même souci se manifestait déjà dans une oeuvre plus ancienne, les *Paradoxa stoicorum*, où Cicéron utilise l'éloquence philosophique des Péripatéticiens pour exposer la doctrine stoïcienne. Il ne s'agit pas ici d'une confusion, mais au contraire d'un effort stylistique tout à fait concerté: Cicéron pense que les thèses qu'il expose comportent en théorie une large dose de vérité. Mais, d'une part, elles doivent être humanisées, libérées de ce qu'elles ont d'excessif ou de chagrin ou surtout de dogmatique; d'autre part, elles n'ont de chance de convaincre que si on les expose dans un langage plus oratoire que celui du Portique.

Dans les derniers ouvrages philosophiques que nous ayons gardés, le côté pratique s'accroît. Cela tient à la structure générale du *corpus* qui va de la théorie de la connaissance et de la morale générale aux devoirs concrets, aux *officia*. Mais dans ces écrits encore, l'idéal de la vertu ne peut se séparer de l'efficacité concrète: tel est bien le schéma fondamental du *De officiis*<sup>17</sup>. Cela dit, dans ce domaine le dialogue cesse d'être contradictoire. Dans l'action pratique, la vérité porte avec elle sa lumière. Il faut en effet, pour trouver le probable, viser ce qui est naturel, ce qui fait l'accord spontané entre tous les hommes: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Ceci constitue le principe des derniers dialogues cicéroniens, qui sont des dialogues d'amis engagés fraternellement dans la même tâche; le *De officiis* nous fait même entendre la parole d'un père adressée à son fils.

L'idéal, le doute, la fraternité dans l'action: tels sont les trois moments de la pensée cicéronienne, qui s'expriment ensemble mais dominant successivement dans nos dialogues. On en comprend donc l'originalité humaine. Il est bien vrai que ces textes apparaissent comme des modèles fondamentaux pour l'esprit de tolérance, en même

17 Cet ouvrage est fondé sur l'opposition *honestum-utile*.



temps qu'ils récusent le scepticisme. Cet idéal, fondé à la fois sur la pratique du doute et sur la croyance ardente à l'existence du vrai, dont l'image se dessine dans l'accord naturel des esprits et des coeurs, fondera ce qu'il y a d'essentiel dans le dialogue humaniste. On doit souligner le caractère concret de cette démarche. Cicéron ne pense pas détenir le vrai et il croit qu'il dépend des autres hommes dans l'approche qu'il en fait. Tout dialogue est le lieu d'un progrès des esprits. Il y a donc une histoire de la sagesse, comme il y a une histoire de l'éloquence et de l'art. C'est pour cette raison que, lorsqu'il traite un sujet, Cicéron procède souvent en deux temps: il prend volontiers la parole après l'avoir donnée d'abord à quelque personnage historique. Ainsi l'*Orator* succède au *De oratore*, le *De legibus* au *De republica*, le *De diuinatione* au *De natura deorum*. De même, il arrive qu'un texte —le *De oratore*— nous présente ensemble des hommes qui ont connu des évolutions politiques très différentes: il s'agit de Sulpicius et Cotta: le dialogue ne décrit pas seulement un progrès; il arrive aussi qu'il laisse voir comment les divisions ou les décadences auraient pu être évitées<sup>18</sup>.

Mais, au delà de tous les débats, nous retiendrons à propos du dialogue cicéronien une idée dominante: il est lié à la quête commune de l'idéal qui résulte de la condition philosophique des hommes. Nous avons perdu l'*Hortensius*. Mais il est clair qu'il définissait sur ce point ce qu'il y avait d'essentiel pour Cicéron: dans cette oeuvre se liaient toutes les idées majeures que nous avons exposées. Elle conciliait le *De oratore*, le *De finibus*, les *Tusculanes*: sans renier l'éloquence, elle la soumettait à la sagesse; elle rappelait que l'homme ne connaît pas la vérité, mais qu'il progresse infiniment vers elle; enfin, elle situait le bonheur du philosophe dans ce progrès et préparait ainsi une idée majeure des *Tusculanes*<sup>19</sup>: si le seul malheur est de

18 Sulpicius a évolué dans le sens des *populares* et cette prise de position l'a conduit à la mort. Cotta est resté du côté des conservateurs modérés. Sur la tristesse de Cicéron devant l'évolution politique qui a suivi de manière immédiate l'époque où il situe son dialogue, cf. la préface du *De oratore* III.

19 *Tusculanes*, III, 68 sqq. (le sentiment de notre imperfection philosophique n'implique pas, comme le deuil, l'opinion qu'on doit en souffrir: il n'en décele pas moins quelque chose de très grave); 77 (Alcibiade pleurait

n'être point sage, s'il naît de cela une inquiétude qui paraît invincible, le philosophe s'avise que le vrai bonheur est de progresser vers la sagesse, même s'il ne l'atteint jamais: le dialogue, où plusieurs hommes mettent en commun cet effort et cette joie, apparaît donc comme l'expérience de ce bonheur.

Le second temps fort du dialogue romain, auquel nous nous arrêterons maintenant, est constitué par l'oeuvre de Sénèque. On a coutume de parler à son sujet de prédication populaire ou de diatribe stoïco-cynique. Ces termes nous paraissent vagues et imprécis. Nous voudrions appliquer à Sénèque la méthode dont nous avons usé pour Cicéron et montrer que ses «dialogues» constituent le langage adéquat d'une certaine expérience philosophique.

Notre méthode implique aussi que nous mettions l'accent sur l'apport de la littérature romaine. Laissant donc de côté pour un instant la tradition grecque, nous allons nous demander si, avant Sénèque, on ne trouve pas quelques écrivains latins qui ont pratiqué le dialogue et qui ont pu l'inspirer. Je m'en tiendrai, d'une façon peut-être arbitraire, à deux poètes, à Virgile et Horace.

On sera sans doute surpris de trouver ici le nom de Virgile. Pourtant, le dialogue n'est pas absent de son oeuvre. Il constitue fondamentalement la structure du chant amœbée, dont naissent les *Bucoliques*; il apparaît aussi dans le récit épique ou tragique de l'*Énéide*: qu'on pense par exemple au débat entre Latinus, Drancès et Turnus<sup>20</sup>. Certes, ici ou là, la philosophie n'est pas en cause (encore que le discours d'Anchise, au chant VI, ressemble fort au *Songe de Scipion* et rejoigne le dialogue par la technique du mythe).

Mais, précisément, Virgile nous intéresse parce que, dans le genre littéraire que nous étudions, il définit la place de la création poétique. Celle-ci intervient dans le dialogue de trois façons: par la rhétorique, grâce à un procédé dont les *artes* ultérieures et les auteurs de *pro-*

de n'être point vertueux: que peuvent à cela les consolations de Cléanthe, qui dit qu'on doit se consoler par la raison et la vertu?). Pour l'*Hortensius*, v. les éd. de Ruch et de Grilli.

<sup>20</sup> *Énéide*, XI, 302-444.

*gymnasmata* parleront volontiers: la prosopopée, la présentation au style direct des paroles ou des discours attribués à divers personnages; par la réflexion politique, qu'il s'agisse de Tityre et Mélibée ou de Drancès et Turnus (dans tous ces cas, la confrontation poétique des personnages permet de définir leurs rôles respectifs dans la cité)<sup>21</sup>; enfin, le dialogue poétique possède une valeur proprement lyrique: nous dirons qu'il révèle chez les personnages une durée intérieure: qu'on songe à ce propos à la *IV<sup>e</sup> églogue*, toute tournée vers l'espérance de l'avenir, aux *églogues* de la nostalgie ou de l'attente passionnée —*Bucoliques* I, II, V, VIII, IX, X—, sans compter celles qui mettent en oeuvre les répétitions en écho —III, VII— ou le temps cosmique —IV et VI. Chez Virgile, l'usage du dialogue est bien lié à la méditation sur le temps et cela suscite une révélation de l'intériorité poétique. Les plus beaux exemples sont sans doute fournis par l'évocation du soir à la fin de la *I<sup>e</sup> églogue* et par la mise en scène de la *IX<sup>e</sup>*, où les personnages parlent en marchant, dans une sorte de coulée temporelle, et se mettent peu à peu à évoquer le passé, dont le souvenir leur vient aux lèvres sous la forme de poèmes écrits par Ménalque autrefois...

Chez Horace aussi, la poésie s'empare du dialogue. Mais cette fois elle le fait dans le cadre de la réflexion philosophique. A cet égard, les *Épîtres* sont exemplaires. Elles dépendent sans doute de la manière cynique à travers la tradition de Lucilius et des *Ménippées*, qui a tant contribué à forger la satire romaine<sup>22</sup>. Mais, de Varron précisément, elles se rapprochent aussi par leur conception de la sagesse: Horace fut à Athènes l'élève d'Aristus, frère d'Antiochus d'Ascalon et scholarque, après lui, de l'«ancienne» Académie. Cela explique à la fois les affinités et les différences qui existent entre le dialogue d'Horace et celui de Cicéron. Certes, notre poète insiste moins sur le doute

21 Sur ces questions, cf. A. Michel, 'Virgile et la politique impériale: un courtisan ou un philosophe?', dans *Vergiliana. Recherches sur Virgile* publ. par H. Bardon et R. Verdière (Leiden 1971) pp. 212-45.

22 Nous laisserons ici de côté l'étude du dialogue varronien qui, dans ses différentes formes, nous apprendrait sans doute beaucoup sur les tendances de l'ancienne Académie (didactisme, style orné, éclectisme, références tantôt à la tradition stoïco-cynique tantôt à l'abondance agréable des Péripatéticiens).

et davantage sur les biens du corps, contenus dans une «médiocrité» péripatéticienne.

Cela tient aux nuances de doctrine qui séparent l'ancienne Académie de la «nouvelle», à laquelle adhérait Cicéron. L'expression littéraire se trouve du même coup déterminée avec précision. Horace n'est pas douteur (il croit trop au bon sens) mais il reste socratique et attribue un rôle dominant à l'ironie. Celle-ci lui permet de critiquer en lui-même ses propres contradictions: le dialogue d'Horace est bien souvent un dialogue intérieur, par lequel il essaie de se libérer de l'inquiétude, c'est-à-dire de l'esprit d'insatisfaction ou de contradiction. Quand un homme dialogue avec lui-même, c'est qu'il a besoin de répondre aux objections qu'il s'adresse à travers les fluctuations de son esprit et les intermittences de son cœur. Cette lutte contre l'inquiétude, si importante aux yeux des Romains, nous rappelle, bien sûr, le livre III des *Tusculanes* et, à travers lui, toute une réflexion stoïcienne. Enfin, il faut ajouter que le dialogue horatien n'est pas uniquement intérieur.

Certes, le poète sait se replier sur lui-même. Mais il goûte aussi les échanges avec autrui, de plusieurs façons. D'une part, comme l'indique l'*Épître* I, 17, il conçoit les rapports sociaux d'une manière opposée à celle de Diogène et des Cyniques. Il préfère à leur grossièreté affectée la courtoisie d'Aristippe, sa bonne grâce qui est grâce et qui ne se confond nullement avec la complaisance. D'autre part, ses lettres à Mécène ou son billet à Tibulle montrent assez, avec beaucoup d'autres textes, le prix qu'il attribue, loin de la société ordinaire, au commerce de quelques amis choisis. L'amitié véritable peut réconcilier, dans ses conversations charmantes, l'esprit de solitude et l'esprit d'humanité.

A propos de Mécène ou de Tibulle, l'Épicurisme se trouve cité (parfois avec un peu d'ironie et dans un accord éclectique avec la *mediocritas* ou les «biens naturels», tels que les Péripatéticiens les concevaient); dans l'*Épître* I, 17, c'est Aristippe qui intervient. Toujours, cet hédonisme vient corriger, sans l'éliminer tout-à-fait, l'esprit d'austérité qui accompagne la sérénité de Platon ou des Stoïciens. On voit donc qu'Horace applique exactement, dans la forme litté-

raire dont il use, les principes complexes de sa philosophie. Le dialogue épistolaire et poétique dont il se fait l'inventeur lui permet à la fois de conjurer son inquiétude par un recours à la constance du Portique et d'assurer son bonheur par la pratique de l'amitié, chère aux philosophes du Jardin; il le fait dans un accord entre *res* et *uerba*, spontanéité naturelle et travail réglé, dont les Péripatéticiens lui ont fourni la méthode: cela le conduit à la fois à l'ironie de Socrate et à cette grâce qui lui appartient en propre et où tout son art, peut-être, se résume<sup>23</sup>.

Nous pouvons maintenant venir à Sénèque et, d'emblée, résumer sa démarche en une formule: comme Virgile, il lie le dialogue à une méditation sur la durée intérieure; comme Horace, il s'attache fondamentalement à combattre l'inquiétude; mais avec les Stoïciens, il rejette tout hédonisme. Les questions que nous nous poserons à propos du dialogue sénèqueien porteront d'abord sur sa structure et ensuite sur son langage. La réponse sera déterminée par l'expérience spirituelle de l'écrivain. Il s'agit, nous l'avons dit, de dépasser la référence à la diatribe stoïco-cynique, qui ne peut rendre compte de ce que l'auteur et l'oeuvre ont d'original.

Chez Sénèque, le dialogue se transforme en monologue. Il garde pourtant le même terme pour désigner ses ouvrages philosophiques. C'est qu'effectivement, il ne parle pas tout seul, il s'adresse à autrui, il veut l'instruire ou le convertir: le Stoïcisme n'est pas repli mais expansion de l'âme, expansion infinie, fondée sur la *caritas*. Cela dit, on doit reconnaître que le maître parle seul. Le disciple n'intervient, de temps en temps, que par des objections (souvent, c'est le philosophe lui-même qui formule ces dernières). Cela s'explique aisément. Chez Sénèque, les choses ne se présentent plus comme chez Cicéron. Il n'adhère point à une doctrine philosophique caractérisée par le doute et il n'a donc point à tenir compte des opinions d'autrui, à confron-

23 La réflexion sur la grâce ou convenance avait été développée par Théophraste et ses successeurs, dont Cicéron. Elle peut servir chez Horace à traduire le plaisir épicurien ou l'ironie socratique. Mais il est évident que qui dit grâce dit d'abord naturel et spontanéité. A cet égard, c'est avant tout l'originalité du poète qui se manifeste ici et qui met d'accord, dans un éclectisme spontané, toutes les traditions dont nous venons de parler.

ter entre eux les avis des sectes. Il est le tenant d'un système cohérent qui détient une vérité complète. Son rôle est donc d'enseigner cette vérité, d'en marquer la cohérence. Seul le discours suivi se prête parfaitement à cette démarche.

Bien entendu, la question de l'éclectisme n'est pas inconnue de Sénèque. Il a lu Cicéron, il n'ignore pas l'enseignement de l'Académie<sup>24</sup> et il est bien obligé de reconnaître qu'il existe des éléments positifs dans les différentes doctrines. Mais ceux-ci, dans la mesure, précisément, où ils sont positifs, peuvent s'intégrer dans le système stoïcien. A une méthode éclectique, notre auteur substitue donc une méthode d'intégration. Les éléments qu'il emprunte aux différentes écoles rentrent chez lui dans la logique du système stoïcien. Il parvient à obtenir ce résultat par un élargissement progressif de sa pensée. L'exemple le plus célèbre de cette méthode nous est fourni par les premières *Lettres à Lucilius*. Sénèque se plaît à les achever par de courtes maximes morales qu'il emprunte à Épicure.

Les commentateurs s'en sont étonnés, ont supposé parfois que le Stoïcisme de Sénèque était incertain ou s'affaiblissait avec l'âge. Mais il n'en est rien. Nous le comprenons en constatant qu'à partir d'un certain moment<sup>25</sup>, Sénèque cesse de citer Épicure. S'il en a d'abord utilisé les formules, c'est qu'elles avaient un caractère simple et frappant qui pouvait persuader Lucilius: en effet, celui-ci débutait dans la pratique de la philosophie: il n'était pas capable de saisir dans sa sévérité ou sa complexité l'enseignement du Portique. Mais Épicure prêchait aussi la vertu, les éclectiques l'avaient signalé. Naturellement, ses arguments étaient faibles et sommaires. Mais ils étaient séduisants, ils offraient l'apparence de la facilité. On s'en sert donc dans une intention propédeutique, pour convertir à la moralité Lucilius, ce débutant. Mais, dès l'instant qu'il a fait quelques progrès, la véritable sagesse se découvre à lui dans

24 Cf. notamment I. Hadot, 'Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung', *Quellen und Stud. zur Gesch. der Philos.* 13 (Berlin 1969).

25 Citations d'Épicure: après la *Lettre* 29, Sénèque les interrompt; il se justifie en 33 de l'avoir fait: il s'est servi d'elles comme de *flosculi*; la continuité, la cohérence de la doctrine stoïcienne interdisent d'en détacher de tels *excerpta*.

son ampleur rationnelle, il écoute directement l'enseignement stoïcien, il prend une vue complète des choses. Le Portique substitue donc l'esprit de totalité à l'esprit de choix. Cela lui permet un large usage de la tolérance, qui peut, dans cet embrassement compréhensif (au sens étymologique du terme), se combiner avec le dogmatisme. Il y a là un des plus nobles aspects du Stoïcisme.

Revenons sur les *Lettres à Lucilius*: il ne s'agit pas d'un dialogue, mais de lettres. C'est que précisément le dialogue sénèqueien trouve ici son expression la plus naturelle. Déjà les *Consolations* avaient le même caractère. Chez Sénèque, le dialogue intervient souvent entre deux personnages séparés, dont l'un dirige par écrit la conscience de l'autre. Cela nous rappelle le *De officiis* ou les *Épîtres* d'Horace. Naturellement, il faut préciser la relation qui existe, chez Sénèque, entre les deux correspondants. Cela découle de son dogmatisme même. Plusieurs solutions peuvent se présenter: ou bien c'est un sage qui dialogue avec un sage, ou bien un sage avec celui qui ne l'est pas, ou bien deux sots ensemble.

Nous ne voyons jamais Sénèque s'adresser à un autre philosophe stoïcien de même niveau que lui. Naturellement, l'attitude magistrale est dominante chez lui. Il s'adresse à des *proficientes*, Serenus, Lucilius, sans parler d'Helvia et Marcia. Il le fait en marquant de façon nette ce qui est évident, à savoir qu'il est plus avancé dans les connaissances philosophiques. Cependant, il ne se donne jamais pour un sage. Son attitude fondamentale est à cet égard celle de l'humanité, de la modestie. Elle apparaît notamment en deux occasions importantes dans son oeuvre. Dans le *De uita beata* (17 sqq.), Sénèque répond aux accusateurs, qui lui reprochent de ne pas vivre selon son idéal, en disant que ce fait est bien exact mais que, du moins, il est conscient de ses faiblesses et qu'il se montre en cela supérieur à ceux qui l'attaquent. Ainsi apparaît dans l'histoire du dialogue ce que nous pouvons appeler *confession* avant Augustin et surtout Rousseau, qui reprendra la même démarche dans sa préface célèbre.

Le second texte intervient plus tôt. Sénèque écrit à sa

mère Helvia pour la consoler de son propre exil. Il reconnaît qu'il ne s'adresse pas à elle avec la sérénité du sage. Il lui parle plutôt comme Hercule le faisait du haut de son bûcher<sup>26</sup>. C'est à travers sa souffrance et en la surmontant qu'il veut apaiser la souffrance des autres. Ainsi le dialogue sénèqueien se présente-t-il d'une manière très forte comme une exaltation de la fraternité humaine dans la faiblesse ou la douleur. En ce sens aussi, on peut dire encore une fois qu'il est dominé par la *caritas*. Il ne s'agit plus, cette fois, de cette compréhension universelle qui embrassait tous les systèmes, mais d'un épanouissement non moins admirable de cette amitié que nous avons déjà trouvée dans les dialogues de Cicéron et d'Horace.

Or, si nous pensons à ce dernier auteur, nous devons souligner que nous n'avons pas affaire maintenant à l'amitié épicurienne mais à la conception que les Stoïciens se font de cette vertu: écartant tout hédonisme, partiel ou complet, Sénèque déclare: «aimer, c'est avoir quelqu'un pour qui mourir»<sup>27</sup>. Cette formule nous montre assez que, pour lui, le dialogue se situe volontiers dans un climat tragique: ce qu'il met en cause, c'est la douleur et il essaie de la surmonter par le sacrifice ou par la consolation, qui sont bien proches l'un de l'autre, car on ne console véritablement qu'en partageant par l'amour la douleur de l'autre. C'est ainsi que l'oeuvre de Sénèque va des *Consolations* aux *Lettres à Lucilius*, dans lesquelles le philosophe, menacé par la disgrâce, s'efforce d'apprendre à mourir à son ami impliqué dans les mêmes dangers.

On ne s'étonne pas, dans ces conditions, que les problèmes de la consolation tiennent une place si importante dans le dialogue sénèqueien. Ils contribuent à en expliquer la forme. Rappelons-nous ce que Cicéron disait dans les *Tusculanes*: pour consoler, il faut faire apparaître les exigences de la raison, car elles s'opposent à cet assentiment envers l'irrationnel qu'implique la tristesse comme

26 *Consolation à Helvia*, I, 3: *Quid quod nouis uerbis nec ex uulgari et cotidiana sumptis allocutione opus erat homini ad consolandos suos ex ipso rogo caput alleuanti?* On pense à l'*Hercule sur l'Oeta* (que Sénèque n'a peut-être pas encore rédigé à cette date).

27 *A Lucilius*, 9, 10: *In quid amicum paro? ut habeam pro quo mori possim...*



toutes les autres passions; mais il faut d'abord préparer l'âme à se montrer attentive à la raison et cela rend nécessaire le recours aux moyens de la rhétorique, aux exemples, à l'évocation du temps qui passe et qui adoucit tout<sup>28</sup>. Sénèque utilise effectivement ces différents procédés, il est facile de le montrer. Mais il le fait dans un esprit original. On constate en effet qu'il ne leur demande d'intervenir qu'en seconde ligne. D'abord, il affiche son désir de «débrider les plaies»<sup>29</sup>; il ne veut pas atténuer la douleur, la dissimuler, mais au contraire lui donner toute son importance pour mieux stimuler le courage à lui résister. Car toute âme humaine veut être une grande âme et le meilleur moyen de la libérer est d'exalter en elle cette vocation.

28 *Tusculanes*, III, 75 sqq.: en particulier 77: critique de la méthode de Cléanthe: *Nihil esse malum quod turpe non sit, si lugenti persuaseris, non tu illi luctum, sed stultitiam detraxeris; alienum autem tempus docendi*. Conclusion-en 79: *Nimirum igitur, ut in causis non semper utimur eodem statu (sic enim appellamus controuersiarum genera) sed ad tempus, ad controuersiae naturam, ad personam accommodamus, sic in aegritudine lenienda quam quisque curationem recipere possit uidendum est*. Sur l'usage des exemples et le recours au temps (qui permettent d'éliminer l'effet de surprise dont naît «l'opinion du mal»), v. aussi 55-60.

29 *A Helvia*, 3, en particulier 3, 2: *Ecquid uideor non timide tecum egisse? Nihil tibi subdixi ex malis tuis, sed omnia coaceruata ante te posui*. Entre les consolations à Marcia et à Helvia, on note un recul frappant des textes consacrés aux *exempla* (qui, de toute façon, interviennent toujours après ceux qui font appel à la grandeur d'âme et à la lucidité: *Marcia*, 2, 6; mais: débrider les plaies: 1, 8; autres *exempla*: 12, 4 sqq. (où Sénèque indique, il est vrai, que les *exempla* doivent précéder les *praecepta*) jusqu'à 17 (où intervient une comparaison: le voyage à Syracuse). Exemples encore en 20, 4 sqq.; 22: Cremutius Cordus (son éloge, déjà esquissé dans l'introduction, conduit à sa prosopopée en 26, 1 sqq.). On voit que les *exempla* viennent aux diverses articulations de l'exposé nourrir et amplifier l'argumentation proprement dite. Dans la *Consolation à Helvia*, l'introduction ne comporte plus d'exemples. En 2-3: débrider la plaie. *Exempla* en 9 (*Brutus, Marcellus*), en 10 (*Apicius*) — mais ils sont au service de raisonnements sur les faux biens et ne valent point par eux-mêmes. Il en va de semblable façon en 12 (*Menenius, Scipion*), 13 (*Caton*). A partir de 14, on entre dans la deuxième partie de l'argumentation (raisons personnelles qu'a Helvia de se consoler). D'abord, appel à la grandeur d'âme (en 15), puis (en 16) *exempla* (*Cornelia, Rutilia*, etc.); on finira, en 19, sur l'évocation de la soeur d'Helvia. Mais la conclusion (20) revient sur les arguments proprement dits. Le rôle des exemples est donc nettement réduit dans cette seconde consolation. La même évolution se confirme dans la *Consolation à Polybe* où les exemples paraissent surtout à la fin (14: prosopopée historique de l'empereur). On voit donc que Sénèque respecte sans cesse les préceptes indiqués par Cicéron mais, de plus en plus, tend à modifier leur ordre d'application selon sa propre rigueur. Sur les *Consolations*, cf. notamment: C. E. Manning, 'The consolatory tradition and Seneca's attitude to the emotions', *G and R* 21 (1974) 71-81; P. Meinel, *Seneca über seine Verbannung. Trostschrift an die Mutter Helvia mit einem Excurs: Ducunt uolentem fata, nolentem trahunt* (Bonn 1972) III et 356 p.

Quant au temps, on sait quelle place importante il tient dans la pensée stoïcienne et chez l'auteur du *De breuitate uitae*: Sénèque croit, comme ses maîtres, qu'il est la mesure de l'action véritable et qu'ainsi un instant de sagesse contient l'éternité. Cette expérience de la plénitude permet d'éliminer le regret et l'espoir et avec eux toute espèce d'inquiétude. Cela nous renvoie aussi au *De tranquillitate animi* et à toute la réflexion de Sénèque sur l'action.

On voit la profondeur et la portée de la démarche philosophique qu'implique une telle conception du dialogue. Cela est vrai d'abord au plan de l'humanité. On doit admirer cette croyance à la fraternité humaine, qui s'affirme en face de l'angoisse ou du désespoir. Dans le monde impérial où vit Sénèque, les hommes ne peuvent plus beaucoup se fier à la politique ou aux plaisirs de la vie sociale: il leur reste, dans *l'otium*, la grandeur d'âme et cette forme d'amitié qui s'appuie sur la seule humanité<sup>30</sup>. C'est de cette manière, par la contemplation, le sacrifice et l'amour, formes suprêmes de l'action véritable, qu'ils réussissent à dominer l'inquiétude.

En fonction de ces exigences, on peut comprendre les caractères dominants du style de Sénèque. La théorie de la grandeur d'âme trouve, vers le temps de notre philosophe, son application dans le *Traité du sublime*. C'est bien de sublime qu'il s'agit dans la *Lettre 41*, lorsque Sénèque décrit la poésie des lieux solitaires, des rochers, des forêts, celle aussi des âmes profondes et habitées par un dieu<sup>31</sup>: en se référant à des images virgiliennes, il découvre l'intériorité dans la nature et dans l'intériorité le sacré. Ses dialogues constituent le plus souvent une expérience du sacré ou de l'absolu. De là cette récusation du langage «urbain» et de ses conventions, qui se confond souvent avec les hardiesses cyniques mais qui d'autres fois rejoint Virgile. Nous ne pouvons ici insister plus longuement sur les techniques de l'expression chez Sénèque. On leur a reproché quel-

<sup>30</sup> Nous ne revenons pas ici sur le détail de l'évolution qui mène, par exemple, du *De tranquillitate animi* au *De otio* et qui implique diverses nuances selon les moments.

<sup>31</sup> Cf. A. Michel, 'Rhétorique, tragédie, philosophie: Sénèque et le sublime', dans *In memoriam E. V. Marmorale*, vol. II, *Giornale Italiano di Filologia* 21 (1969) 245-57.

quefois d'utiliser les procédés de la déclamation. Mais la recherche récente a fait justice de ces critiques en ce qui concerne l'argumentation<sup>32</sup>. Quant au style même, il convient de ne pas s'en tenir à la description formelle des procédés mais de bien voir leur application. Les traits, les couleurs, les effets divers abondent dans ces textes. Mais leur mise en oeuvre est tout entière régie par une volonté d'élévation héroïque grâce à laquelle l'auteur surmonte les douleurs de la condition humaine et se hausse jusqu'au divin par l'exaltation de son âme<sup>33</sup>.

Il nous reste à étudier un dernier temps fort du dialogue antique chez saint Augustin. Nous y verrons se rencontrer l'ouverture cicéronienne et l'ardente intériorité de Sénèque. Mais ici encore nous devons rappeler brièvement qu'il existe des intermédiaires. Après Sénèque, le dialogue académique ou sceptique connaît une nouvelle faveur. L'oeuvre de Plutarque en donne des preuves comme celle de Lucien. En latin, on peut citer le *Dialogue des orateurs* avant l'*Octavius*: ce sont des dialogues d'arbitrage où on tranche à la fin d'une façon plus ou moins catégorique. Il s'agit en gros d'une renaissance de la tradition cicéronienne.

La tradition de Sénèque ne convient guère à ces néo-classiques. Mais d'autres savent en conserver l'essentiel. Nous pensons surtout à Tertullien, dont le génie très large rebrasse, dans son éloquence mordante et appuyée, les différents types de l'éloquence antique. M. Fredouille a montré ce que cet africain doit aux techniques cicéroniennes de l'argumentation *in utramque partem* ou de la question générale. La thèse plus récente de M. Rambaux a fait apparaître un autre aspect de cette technique oratoire: par son recours constant aux couleurs de la déclamation (par exem-

32 Cf. surtout les travaux de P. Grimal (comm. du *De constantia sapientis*, éd. du *De breuitate uitae* etc.); cf. aussi K. Abel, *Bauformen in Senecas Dialogen. Fünf Strukturanalysen, Dial. 6, 11, 12, 1 und 2* (Heidelberg 1967) 200 pp.; A. L. Motto et J. R. Clark, 'Senecan tragedy. Patterns of irony and art', CB 48 (1972) 69-76; 'Dramatic art and irony in Seneca's *De prouidentia*', AC 42 (1973) 28-35.

33 Cf. A. Michel, *art. cit.* à la n. 31. Comme exemples de cette démarche qui tend à l'exaltation du spirituel, on peut citer *Marcia*, 20 (éloge de la mort) et 26 (Cremutius Cordus dans le ciel) ou *Helvia* 8 (cf. 8, 5: *nihil enim quod intra mundum est alienum homini est. Undecumque ex aequo ad caelum erigitur acies...*).

ple le paradoxe: *credo quia absurdum*), par l'alternance qu'il propose entre preuves et *exempla*, Tertullien se tient très proche des formules sénéquiennes; sa manière même de s'adresser à ses interlocuteurs dans un monologue âpre et insistant ressemble fort à ce que le philosophe cordouan appelait dialogue<sup>34</sup>. Ainsi Augustin, qui est lui aussi un africain, qui connaît bien le modèle classique depuis Varron et Cicéron, mais qui doit beaucoup à Tertullien, se trouve en mesure d'établir une synthèse entre les différents aspects de la tradition.

Son christianisme même lui permet d'adopter une position intermédiaire entre le doute cicéronien et le dogmatisme de Sénèque. Le dépassement du doute a constitué une phase importante de son itinéraire spirituel avant sa conversion. L'un des premiers parmi ses dialogues est le *Contra academicos*. Cependant, l'*Hortensius* a tenu une place notable parmi les raisons qui l'ont déterminé à se rapprocher du Christianisme. Il y voyait en effet l'école du dépassement<sup>35</sup>. Pour Cicéron, nous l'avons dit, l'esprit ne cesse de s'approcher du vrai sans jamais l'atteindre.

Augustin, dont le cœur est épris d'infini, ne peut que goûter ce refus des fausses satisfactions, cette volonté de «revoler vers Dieu». Pour la même raison, il se défie du dogmatisme philosophique qui lui paraît orgueilleux et cela tend certainement à l'éloigner des Stoïciens. Chez lui, le dialogue apparaît donc comme le double refus du doute et de la suffisance: l'homme ne trouve pas en soi la certitude mais il la trouve en Dieu. Cela modifie radicalement la structure du dialogue: un homme n'est jamais seul, ni même seul avec un autre homme. Entre eux, Dieu est toujours présent et c'est lui qui donne fondement et sens à

34 J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris 1972); C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles* (Paris 1976, à paraître). Les deux recherches apparaissent comme complémentaires plutôt qu'opposées. L'une et l'autre permettent aussi de distinguer une troisième influence: celle de la sophistique.

35 Cf. *Confessions* III 4, 7: *Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis uana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam... Quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam reuolare a terrenis ad te... Augustin ajoute qu'il aimait l'éclectisme de Cicéron qui lui permettait de s'attacher à la sagesse sans s'arrêter à aucune secte.*

leur conversation. Le dialogue augustinien est toujours un dialogue à trois dont Dieu est la troisième personne<sup>36</sup>.

Il s'agit de préciser maintenant ce que cela veut dire. Le *De magistro* nous l'explique en indiquant dans quelles conditions un maître peut accomplir l'éducation de son élève<sup>37</sup>; cela ne lui est possible qu'à travers les mots du langage. Mais ceux-ci ne renvoient qu'à d'autres mots. Ils font partie d'une chaîne de signifiants qui ne prennent sens que par référence à une expérience. Quand je prononce le mot «danse», il faut que je fasse le geste de danser pour que mon élève comprenne de quoi il s'agit; il faut même qu'il danse et qu'il retrouve en lui le sens de cet acte. Ainsi le message extérieur que je lui adresse doit être interprété pour lui par un maître intérieur qui, à la limite, ne peut être que Dieu. Le maître humain ne peut que s'adresser à son élève pour éveiller, pour signaler l'absolu qui est en lui. C'est de cette manière que Dieu, à la fois intérieur et extérieur aux âmes, accomplit son oeuvre de médiation, qui se trouve en quelque sorte impliquée par toute pratique humaine du langage.

Cela nous fait comprendre divers aspects originaux du dialogue augustinien. Commençons par le plus tardif: l'écrivain aboutit à la *Confession*. Nous avons dit quelles affinités peuvent exister entre cette démarche et celle de Sénèque<sup>38</sup>. Mais à l'origine, Augustin met plutôt l'accent sur les méthodes du dialogue académique, pour en imiter les sinuosités, les reprises, les nuances<sup>39</sup>. La tradition platonici-

36 Pétrarque s'en souviendra dans son *Secretum*, qui est un soliloque à trois. Dans l'intériorité de sa conscience, le poète dialogue, précisément, avec saint Augustin. La «vérité» se tient présente à leurs côtés, en silence.

37 Cf. en particulier *De magistro*, 40: *Ergo ne hunc quidem doceo uera dicens uera intuentem; docetur enim non uerbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis*. Et, juste avant: *sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo uidet, nouit quod dico sua contemplatione, non uerbis meis*. On a souligné que, plus tard, Augustin a insisté davantage sur le rôle du maître: sans doute, mais cette analyse fondamentale n'en demeure pas moins. V. en particulier: N. Sannarino, 'Il principio dell'interiorità nella visione pedagogica di Agostino', *Studi L. Traverso, Stud. Urb.* (Urbino 1971) pp. 1276-88; L. Alfonsi, 'Sant'Agostino e i metodi educativi dell'Antichità', *Atti della Settimana Agostiniana Pavese*, II, pp. 41-55; A. Labhardt, 'De Ciceron à saint Augustin', *Euphrosyne*, V (1972) 161-84; G. Howie, *Educational theory and practice in St. Augustine* (Londres 1969) X et 338 pp.

38 Cf. plus haut nos remarques sur le *De uita beata* de ce philosophe.

39 V. notamment à ce sujet H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*.

cienne est ici présente plus encore que le cicéronisme: l'auteur se plaît aux répliques brèves, aux changements de personnages. Cependant, on remarque qu'il insiste sans doute moins que Platon sur l'aspect proprement dialectique du débat. Dans une large mesure, sa démarche est psychologique en même temps que noétique. Il ne s'agit pas seulement de montrer à l'âme les voies logiques par lesquelles elle peut arriver à la vérité mais de lui permettre en même temps de prendre conscience des raisons qui l'ont conduite à l'erreur et qui risquent de l'y replonger<sup>40</sup>.

Il s'agit pour notre auteur d'étudier non seulement le contenu mais l'histoire de ses pensées. A cet égard, le *De ordine* et le *De beata uita* nous apparaissent particulièrement caractéristiques. On y voit le maître guetter les moindres réactions de ses disciples, les noter. La moindre erreur sera transcrite, on s'en souviendra, on y reviendra pour essayer de se l'expliquer. Si le magnétophone existait, Augustin le laisserait branché sans cesse dans sa communauté; en tout cas, il le remplace par la sténographie<sup>41</sup>. Le dialogue apparaît donc comme un enregistrement continu des mouvements de l'âme, qui permet de saisir leur sens et leur «ordre»: même la nuit, au dortoir, une souris qui passe, le bruit d'une conduite d'eau que bouche par instants un amas de feuilles sont l'occasion d'écarter le sommeil et d'introduire une conversation sur l'harmonie entre les êtres<sup>42</sup>.

Augustin crée ainsi un type de dialogue que Claudel imitera dans ses *Conversations dans le Loir-et-Cher* et qui con-

40 Cette réflexion sur l'erreur est particulièrement visible et marquée dans les *Soliloques*; v. en particulier I 14, 25sq., où l'auteur montre comment l'âme retombe dans son erreur, même après l'avoir découverte, si elle se fie à ses propres moyens et ne s'appuie pas sur Dieu. Ainsi la démarche du véritable dialogue fait intervenir les vertus théologiques —foi, espérance, charité— qui sont nécessaires pour donner à l'âme l'appui divin sans lequel elle ne peut avoir la «santé» nécessaire à toute connaissance (I 6, 12). C'est ainsi que le dialogue se confond avec la prière. Le *De doctrina christiana* décrira de façon plus nuancée cette démarche spirituelle qui s'accomplit autour de la science: il énumère les *gradus ad scientiam: timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium, purgatio cordis* (II 7).

41 Sur le rôle de la sténographie au temps d'Augustin, on consultera H. Hagendahl, 'Die Bedeutung der Stenographie für die spätlateinische Literatur', *Jb AC*, XIV (1971) 24-38; v. en particulier *De ordine* I 10, 29 sq.; sur Monique, 11, 31 sqq.

42 *De ordine* I 3, 6 sqq.

siste à suivre le mouvement même du temps et des choses pour laisser se révéler spontanément les allusions à Dieu que chacune implique. Cela nous conduit à la prière. Dès lors que tout dialogue est dialogue avec Dieu, celle-ci devient normalement la forme d'expression que choisit le philosophe. Cela est particulièrement visible dans les *Soliloques*. Cet ouvrage extraordinaire réunit en lui le dialogue cicéronien et le monologue sénéquien. Il a bien la forme d'un dialogue; mais c'est Augustin qui parle avec lui-même, ou plutôt avec cette «raison» profonde qui est en lui et qui lui apporte les lumières divines.

Le premier livre commence par une prière de forme suivie: *Ad te ambio, et quibus rebus ad te ambiatur a te rursum peto. Tu enim si deseris peritur: sed non deseris, quia tu es summum bonum, quod nemo recte quaesivit, et minime inuenit. Omnis autem recte quaesivit, quem tu recte quaerere fecisti*<sup>43</sup>. Dans la perspective de la grâce divine, qui cherche trouve. Encore faut-il chercher: le dialogue s'attache à décrire «la droite recherche», mais, pour y parvenir, il ne peut trouver d'enseignement qu'en Dieu et c'est donc à lui qu'il s'adresse par la prière.

Au second livre, cette oraison suivie prend elle-même la forme du dialogue le plus serré: *A. Credamus Deum adfuturum. R. Credamus sane, si uel hoc in potestate nostra est. A. Potestas nostra ipse est. R. Itaque ora breuissime ac perfectissime, quantum potes. A. Deus semper idem, nouerim me, nouerim te. Oratum est.* «Dieu qui es toujours le même, que je me connaisse, que je te connaisse. Voilà ma prière»<sup>44</sup>. Cela résume peut-être, de Socrate à Augustin, tous les dialogues que nous avons étudiés jusqu'ici. Une autre phrase, que nous trouvons aussitôt après, nous permet d'aller encore un peu plus loin. *Ratio* pose en effet la question: «Toi qui veux te connaître, sais-tu que tu existes?». *Scio*. Mais quand on lui demande comment il le sait, Augustin doit répondre: *nescio*, et de même pour les questions: *Simplicem te sentis ane multiplicem?* et: *Moueri te scis?* *Ratio* demande alors: *Cogitare te scis?* Augustin peut

43 *Soliloques* I 1, 6.

44 II 1, 1.

répondre affirmativement. De Platon, dont nous étions partis, nous arrivons à Descartes, en passant par Pascal<sup>45</sup>.

Nous nous arrêterons ici. On devine que la même méthode, appliquée au moyen âge ou à des littératures plus modernes, serait féconde. Là encore, nous verrions alterner et se répondre des dialogues didactiques et d'autres voués à l'exploration intérieure, des disputes politiques et des méditations contemplatives sur la solitude, des confrontations sceptiques, des consolations et des embrassements compréhensifs, des critiques et des prières, le *Neveu de Rameau*, les *Dialogues* de Renan, les *Conversations dans le Loir-et-Cher*, les *Mystères* de Péguy<sup>46</sup>. Nous ne prétendons nullement que l'une de ces oeuvres constitue l'aboutissement des autres si ce n'est en un sens purement chronologique.

Mais nous avons voulu montrer ce dialogue qui existe entre les dialogues et qui définit pour une part l'aventure spirituelle des hommes. Car le dialogue pose la question fondamentale du bonheur. Là-dessus, Cicéron est d'accord avec Sénèque et saint Augustin: le malheur, le seul malheur est de ne pas connaître le bien. Qu'ils l'atteignent ou non, les hommes trouvent leur joie à le chercher ensemble, à le découvrir dans l'univers, à le signaler chacun au plus profond du coeur de l'autre<sup>47</sup>.

ALAIN MICHEL

45 «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé».

46 Ajoutons, entre autres, le *Dialogue* d'Abélard, celui d'Occam, le *Secretum* de Pétrarque, les *Dialogues sur l'éloquence* de Fénelon, ceux de Hume sur l'immortalité de l'âme, etc.

47 Le *De beata uita* d'Augustin porte un titre qui évoque Sénèque; il prépare les *Confessions* qui (directement ou non) devront beaucoup à la méthode de ce philosophe et à sa démarche psychologique. Mais il s'inspire directement de la question fondamentale posée dès les *Tusculanes* (III, 70): le vrai, le seul malheur n'est-il pas la privation de la sagesse? (*De beata uita*, II, 14). Or le Chrétien, semblable en cela à l'Académicien, ne possède pas la vérité par lui-même. Pour l'auteur de l'*Hortensius*, le bonheur était dans la recherche du vrai, le progrès infini vers lui. Pour Augustin, il réside dans la prise de conscience que l'âme accomplit de ses rapports avec Dieu et de l'aide qu'elle peut recevoir de lui. La vie heureuse réside donc dans la pratique des vertus théologiques et se résume dans la prière de Monique: *foue precantes, Trinitas* (cf. *De beata uita*, 4, 36 et saint Ambroise, *Hymnes* II, 32). Ces quelques indications montrent assez le sens et l'unité de notre recherche.