Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 29 (1982)

Heft: 3

Artikel: Les embarras de la citation

Autor: Madec, Goulven

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761405

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Goulven Madec

Les embarras de la citation

Pour répondre à l'aimable invitation de votre association*, je devrais normalement vous présenter la primeur de quelque travail que j'aurais en cours. Mais le cours de mes menus travaux aux Etudes augustiniennes est tel que mon activité consiste surtout à réagir sur les ouvrages des autres. Je fais métier de critique; j'avais donc pensé vous faire part de la modeste conception que je me suis faite de la critique doctrinale comme partie intégrante de la recherche en histoire des doctrines, comme moyen de vérification, de régulation et donc de progrès en ce domaine ... A la réflexion, le sujet m'a paru prétentieux. J'ai préféré m'essayer à vous faire partager un souci qui a pris place en mon esprit depuis des années et que je ne parviens pas à maîtriser.

Voici. Je suis agacé par l'usage laxiste du mot «citation», par la pratique irréfléchie qui tient pour citation toute espèce d'emprunt et qui me paraît avoir des conséquences fâcheuses pour la présentation des textes dans les éditions critiques et donc pour leur lecture et leur interprétation. Je n'affronte pas les problèmes théoriques de la citation, en agitant quelques grands principes philosophiques. Je veux simplement reprendre devant vous des observations faites au cours de diverses études sur saint Ambroise, saint Augustin et Jean Scot, et les rassembler pour les soumettre à votre jugement.

De l'avis de Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron,* t. II, p. v: «Le concept de citation, de soi, est tout à fait équivoque et peut s'appliquer aussi bien à l'emprunt le plus littéral qu'à la réminiscence la plus lointaine». M. Testard s'accommode de cette équivoque en précisant qu'il considère comme citation «a) tout texte présenté expressément

* Texte d'une conférence donnée, le 12 février 1982, à Fribourg, devant le Groupe Suisse d'Etudes Patristiques.

comme tel par saint Augustin; b) tout texte de saint Augustin qui présente avec un texte de Cicéron des analogies littérales: mots communs, tournures semblables, qui ne me paraissent pas pouvoir s'expliquer en dehors d'une dépendance de saint Augustin par rapport à Cicéron».

Il s'agit, à vrai dire, des deux sortes d'emprunts: explicites et tacites. Les premiers sont des citations dûment annoncées par l'auteur et à l'égard desquels l'intervention du philologue se borne à préciser les références. Les autres, en revanche, s'ils sont bien intentionnels de la part de l'auteur, ne font pourtant l'objet d'aucun signalement textuel. Leur repérage revient totalement au lecteur, selon sa culture, son érudition ou celle que lui dispensent les spécialistes. Mais lorsque les philologues s'adonnent aux opérations de rapprochements textuels ou thématiques, il est inévitable qu'intervienne une part d'appréciation personnelle, une part de conjectures plus ou moins raisonnables. Et c'est l'occasion de différends, tel celui qui a opposé Harald Hagendahl et Maurice Testard. Voir *Revue des études augustiniennes,* 14 (1961) 47–67.

Exemple: le célèbre fragment de l'*Hortensius*: «Beati certe omnes esse uolumus». M. Testard en a retenu «dix citations» dans son Répertoire, en précisant qu'«il faudrait ajouter d'innombrables réminiscences de ce texte» (*Saint Augustin et Cicéron,* I, p. 209, n. 1). H. Hagendahl, *Augustin and the Latin Classics,* I, p. 81–82 et n. 1) ajoute quelques références, en précisant aussi qu'il se contente d'un choix. Mais, à ma connaissance, il n'y a que deux textes dans lesquels Augustin attribue expressément cette phrase à Cicéron (*De Trin.* XIII, 4, 7 et *C. Iul. op. imperfectum,* VI, 26). Et il y a deux douzaines de textes où la formule se trouve une ou plusieurs fois, sans référence, et qui réclament donc des examens qui permettent d'en apprécier l'éventuelle dépendance à l'égard de l'*Hortensius*.

La notion littéraire de citation, qui s'étend jusqu'à la réminiscence la plus ténue, ou pis jusqu'à la conjecture la plus douteuse, est trop vague pour être opératoire. Mieux vaut s'en débarrasser, au profit d'une notion philologique.

Citer, c'est appeler, convoquer, invoquer comme témoin ou garant. En conséquence, il n'y a citation proprement dite, littérale ou non, que lorsque l'emprunt est annoncé, présenté par une insérende, précise ou non, un «ut aiunt» au moins. (J'emprunte ce terme d'insérende à Jacques Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique,* II, p. 745.) C'était du reste, si je ne m'abuse, l'idée que les

typographes se faisaient naguère de la citation, au témoignage de C. Gouriou, *Mémento typographique,* p. 60: «Citer, dit Littré, c'est ‹rapporter un texte à l'appui de ce que l'on avance›. Le texte ainsi rapporté, possédant une forme et une valeur propres indépendantes du contexte où il s'insère, doit en être distingué typographiquement, car il importe que le lecteur soit exactement renseigné sur l'origine des textes assemblés.»

La citation conserve au texte ou au thème emprunté son identité propre et son appellation d'origine. Toutes les autres formes d'emprunts, au contraire, sont intégrées, fondues dans le discours de l'emprunteur, et ne devraient donc pas bénéficier d'artifices typographiques. Tel est le principe de la différence textuelle que je voudrais voir appliqué dans les éditions de textes.

Je m'empresse pourtant de reconnaître que cette distinction a quelque chose de livresque, comme je l'observais dans ma thèse sur *Saint Ambroise et la philosophie,* p. 146–147. C'est que nous ne pouvons guère restituer au texte la vie du discours. Il est sûr qu'en tel et tel cas l'orateur annonçait ou signalait son emprunt par une intonation, par un effet de voix. Mais c'est un domaine où la philologie d'ordinaire n'a pas accès; et, cette réserve faite, la distinction demeure valable: les éléments dont un auteur tient à signaler le caractère d'emprunts ont assurément une autre fonction dans l'économie de sa pensée et relèvent d'une autre intention dans son esprit que les éléments qu'il fait siens littérairement et doctrinalement.

J'ai plaisir à citer sur ce point l'avis de Luc Verheijen dans sa toute récente édition des *Confessions* de saint Augustin (*Corpus Christianorum,* vol. 27, p. lxxix–lxxx):

> «Malgré le nombre considérable des références bibliques dans les *Confessions,* les citations explicites y sont plutôt rares ... Dans la présente édition les références de ce genre sont imprimées en italiques, contrairement aux innombrables autres. J'ai eu la surprise de constater que les Mauristes ont déjà appliqué le même système: ils soulignaient eux-aussi uniquement les citations explicites. Il est vrai que dans quelques cas limites ils se sont prononcés pour des solutions différentes des miennes. Pour sa part, mon prédécesseur, M. Skutella, a suivi une autre règle. Il soulignait, en les espaçant, tous les mots qui correspondaient littéralement au texte biblique dont Augustin s'inspirait.»

Pour montrer les inconvénients de la manière de faire de M. Skutella, L. Verheijen cite la phrase de *Conf.* VIII, 6, 13: «Confitebor nomini

tuo, Domine, adiutor meus et redemptor meus», faite d'extraits des *Psaumes* 53, 8 et 18, 15; et il ajoute:

> «Dans l'édition Teubner l'ensemble de ces mots est souligné par espacement, exactement comme les citations explicites. Cependant je fais remarquer que, dans l'esprit de l'auteur des *Confessions,* il ne s'agit pas de paroles scripturaires dont il parlerait. Il les assume dans sa prière personnelle. Le sujet de *confitebor* n'est pas le psalmiste, ni le peuple d'Israël que le psalmiste ‹résume›, mais Augustin lui-même. Le double *meus* se rapporte également à saint Augustin (qui bien sûr est un membre du nouveau peuple de Dieu, ce qu'il n'oublie pas dans les *Confessions*). Quand on lit en italiques la phrase citée *(confitebor ... redemptor meus),* on a la très désagréable et fausse impression d'assister à une prière de littérature, à une déclamation ...»

Je regrette toutefois dans cette page l'usage insolite qui est fait du mot «référence», pour désigner les multiples recours qu' Augustin fait au langage biblique; car, selon le Robert, la référence littéraire est l'«action de se référer ou de renvoyer le lecteur à un texte, une autorité, un document». C'est l'insérende de J. Fontaine.

Dans le livre I des *Confessions,* Luc Verheijen n'a imprimé en italiques que deux demi-lignes; et il aurait pu se dispenser de cet artifice typographique, puisque ces citations sont dûment annoncées: «qui dixit» (I, 2, 2); «cum aisti» (I, 19, 30).

Cette présentation, dans sa sobriété, est autrement satisfaisante que celle du texte-accordéon – si l'on veut bien me passer l'expression – de la collection Teubner, repris dans la *Bibliothèque augustinienne.*

L'édition du *De trinitate* dans le *Corpus Christianorum,* vol. 50 et 50A, due à W.J. Mountain avec l'aide de Fr. Glorie, souffre elle aussi, à mon avis, d'un excès de zèle dans l'usage des caractères italiques et l'accumulation des références. La formule *Quae cum ita sint* méritait-elle d'être mise en vedette à cinq reprises, comme s'il était avéré qu'Augustin pensait au passage des *Catilinaires,* I, 5, 10, chaque fois qu'il l'employait (cf. *CC* 50A, *Index scriptorum,* p. 736)? Est-il raisonnable d'imprimer constamment en italiques l'expression *Filius Dei,* avec en notes une série de quinze références néotestamentaires, suivies de l'abréviation «e. a.» (=*et alibi*)? Quinze références à vingt-six reprises, cela donne 390 références consciencieusement enregistrées dans l'*Index locorum s. scripturae;* et combien d'*et alibi* qui ne sont pas enregistrés? ... A cet inconvénient s'ajoute la confusion, dans l'index, de ces renvois douteux ou arbitraires avec ceux qui concernent les citations proprement dites ou les emprunts véritables. Fr. Glorie, l'auteur des *Indices* du *De trinitate,* annonce (*CC* 50A, p. 601) la parution d'un index général des

œuvres d'Augustin dans le volume 69 du *Corpus Christianorum*. Je présume qu'il s'agit d'un index des citations au sens vague du terme. Je ne sais où en est ce projet; mais j'imagine bien la disparate du résultat éventuel si l'on se contente de compiler les index particuliers! Pour s'en rendre compte il suffit de comparer les deux pages de l'*Index scriptorum* des *Confessions* (*CC* 27, p. 293–294) aux cinquante pages de celui du *De trinitate* (*CC* 50A, p. 723–774). Fr. Glorie accumule dans les notes et récapitule dans l'index, pêle-mêle, les références aux emprunts les plus obvies et aux conjectures les plus contestables. L. Verheijen s'en tient aux emprunts certains et précis, en estimant que les «dépendances plus lointaines et globales doivent être signalées dans un commentaire ou dans des monographies, plutôt que dans l'édition critique d'un texte» (*CC* 27, p. lxxxi).

Pour ma part, en fonction du principe de la différence textuelle que j'énonçais plus haut, je préconiserais, dans les index, la distinction par un artifice typographique (l'astérisque, par exemple) des références aux données objectives du texte, je veux dire aux citations proprement dites, aux emprunts dûment annoncés.

Pour en revenir à la présentation des textes, si Luc Verheijen a trouvé après coup une garantie dans l'usage des Mauristes, je voudrais, quant à moi et quitte à passer pour rétrograde, m'autoriser des éditions antérieures d'Augustin, celles d'Amerbach, d'Erasme, des Lovanistes, qui faisaient entièrement l'économie des caractères italiques. C'est le parti que j'ai pris dans mon édition du *De diuina praedestinatione* de Jean Scot (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaeualis,* vol. 50), après avoir envisagé diverses solutions et constaté que je ne pouvais échapper à l'arbitraire en utilisant des artifices typographiques. Mon manuscrit ne me donnait que les indications que Jean Scot avait bien voulu faire par des insérendes, parfois satisfaisantes, comme «in primo libro de libero arbitrio» (cap. 6, 34), «in libro xii de ciuitate dei» (cap. 10, 104) ... Jean Scot ouvrait correctement les guillemets, si l'on veut, quand cela lui convenait; mais il omettait parfois de les fermer; et mes prédécesseurs (G. Mauguin au XVIIe s. et H.-J. Floss au XIXe s.) s'y étaient trompés, notamment au chapitre 5, 2, où ils n'ont pas vu qu'à la suite de la citation de *De libero arbitrio,* III, 4, 10–11 viennent deux extraits de *De lib. arb.* III, 6, 18 et III, 16, 46. De même au chapitre 6, 2–3: la citation de *De lib. arb.* I, 11, 21–22 se poursuit, sans avertissement, par des morceaux rapportés du même ouvrage, I, 16, 34–35 ... Ces emprunts ont échappé aux éditeurs; sautaient-ils aux yeux des lecteurs contemporains de Jean

Scot? Gérard Mathon nous en assure: «Si Erigène n'a pas cru devoir citer sa source, c'est qu'elle apparaissait avec évidence aux yeux des contemporains, tous très familiers de l'œuvre du docteur africain» («L'utilisation des textes de saint Augustin par Jean Scot Erigène dans son ‹De praedestinatione›», *Augustinus Magister,* III, p. 420). Je suis moins optimiste; et dans le doute, j'ai préféré m'abstenir.

Si j'avais choisi de souligner les emprunts textuels et de les faire imprimer en italiques, qu'aurais-je dû faire pour les variantes dont certaines sont dues aux particularités des manuscrits que lisait Jean Scot et d'autres sont sciemment faites par lui, par exemple pour éviter la forme dialoguée (cf. *De diuina praed.* cap. 6, 41)? Que faire dans les cas de libres adaptations présentées comme des citations? Que faire encore dans les cas de contractions où ne sont retenues que les formules jugées intéressantes ou importantes? Faut-il signaler systématiquement les lacunes par des points de suspension?

A quoi bon torturer le texte de la sorte? D'autant qu'on a beau faire, on ne dispose tout de même pas d'assez de trucs typographiques pour signaler tous les détails qui peuvent affecter des textes cités. Le plus simple est de renoncer à tous les artifices typographiques, quitte à donner dans les notes toutes les précisions désirables. Je sais que je viens tard et que je m'oppose à des habitudes invétérées, érigées en traditions éditoriales plus ou moins contraignantes. J'ai toutefois l'impertinence de les prendre pour des routines plutôt que pour des pratiques réfléchies et justifiées; et, sans me faire d'illusion sur les chances de ma proposition, j'estime qu'elle a, outre l'avantage de la simplicité, celui du respect des textes; car, je le répète, l'emprunteur s'est approprié, sciemment le plus souvent, insciemment parfois, les textes, les formules, les thèmes qu'il reprend sans citer, et qui se trouvent désormais intégrés à son discours.

Cette solution radicale lèse-t-elle le lecteur? On me dit que les contemporains des auteurs que nous éditons étaient plus familiers avec les textes exploités. Soit; mais aussi les lecteurs modernes sont «surinformés» par les éditions savantes: on leur parle des sources dans les introductions, on détaille les références dans les notes de bas de page, on récapitule le tout dans les index. En bien des cas, nous sommes mieux renseignés que l'auteur lui-même sur la provenance de telle et telle formule topique. Il faut, bien entendu, aider le lecteur moderne, en lui présentant toutes les précisions utiles; c'est l'affaire de l'annotation; mais il convient aussi de l'inciter à s'accorder le mieux possible à l'état d'esprit de l'auteur et aux dispositions que celui-ci souhaitait chez ses lecteurs.

Une introduction bien conçue doit permettre aux lecteurs modernes d'avoir accès à la communauté culturelle que formaient l'orateur et ses auditeurs et d'avoir part à la connivence culturelle que l'écrivain voulait entretenir avec ses contemporains. Ils doivent ensuite pouvoir se livrer à une lecture simple, qui n'est pas simpliste, à une lecture normale, qui ne soit pas perturbée par d'incessants artifices qui signalent intempestivement de prétendus corps étrangers. Bref, je souhaite qu'on leur présente un texte lisse, exempt de toute intrusion des résultats de l'érudition philologique.

Je n'ai pas en tête quelque théorie sophistiquée de la lecture. Mais j'estime que nous autres, érudits ou émules des érudits, nous sommes des lecteurs anormaux. Les philologues, en acte de repérage des emprunts, ne lisent pas; ils analysent, ils décomposent les textes qu'ils soumettent à leur trituration scientifique. Je fais de mon mieux pour ne pas entretenir de préjugé à l'encontre de ces opérations; mais, parfois, leur succès semble monter à la tête des philologues qui en tirent des conclusions hâtives d'ordre doctrinal, sans prendre la peine de se remettre en acte de lecture normale, de reprendre le fil du discours. Ils s'appliquent en effet à faire ressortir ce que l'emprunteur a fait entrer dans sa prose et ils oublient parfois que l'acte doctrinal consiste, non seulement à faire l'emprunt, mais aussi à l'intégrer.

Par exemple, l'on sait, grâce aux éditeurs Mauristes, qu'Ambroise a repris dans le *De incarnationis dominicae sacramento* à peu près toute la matière de la Lettre d'Athanase à Epictète. Otto Faller a soigneusement signalé les divers points de comparaison dans son édition du *CSEL,* vol. 79; et il précise dans son introduction: «In confutatione doctrinae Apollinaris Laodiceni, quae sequitur (§§ 11–78), fons est Ambrosii Epistula Athanasii ad Epictetum, in qua doctor ille Alexandrinus Apollinaris errorem detexerat». La dépendance est indéniable; mais Athanase ne nommait pas Apollinaire dans sa lettre; et Ambroise, non plus, si ce n'est en citant, scandalisé, une phrase du *Logos syllogistikos,* qui devait, selon lui, permettre de découvrir l'hérésiarque: «J'ai lu en effet, écrit-il en 6, 51 (*CSEL* 79, p. 250), – je ne l'aurais pas cru, si je ne l'avais lu moi-même – j'ai lu, dis-je, dans les livres de quelqu'un cette déclaration: ‹l'instrument et celui qui maniait l'instrument étaient, dans le Christ, d'une seule nature›. Et j'ai fait cette citation pour qu'à partir des ouvrages on puisse déceler le nom de leur auteur». Il faut conclure de cette «précision» qu'Ambroise le connaissait; mais on peut douter qu'il l'ait réellement révélé de la sorte à beaucoup de ses auditeurs ou des

lecteurs de son temps. Le *De incarnationis dominicae sacramento* n'est pas expressément anti-apollinariste; et cette étiquette en restreint la signification. Si Ambroise s'y servait copieusement de la Lettre à Epictète, c'était moins pour combattre l'apollinarisme que parce qu'Athanase lui offrait un arsenal commode contre les diverses erreurs christologiques et parce qu'il pouvait ainsi définir la doctrine orthodoxe en la distinguant de toutes les déviations possibles.

Dans le petit article où je présentais ces observations («Ambroise, Athanase et l'apollinarisme», *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie,* Paris, 1974, p. 365–376), je faisais aussi état des autres mentions d'Apollinaire qu'on trouve dans l'œuvre d'Ambroise. Raniero Cantalamessa estime qu'il y manque un passage important de l'*Explanatio psalmi* 61, 4–10 («Sant'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo», *Ambrosius episcopus,* 1976, p. 500, n. 57). Non; ce texte dénonce une erreur christologique: «Vnde ualde errare eos res indicat qui carnem hominis a Christo aiunt esse susceptam, affectum negant»; mais il n'y est pas fait mention d'Apollinaire.

La distinction des données objectives d'une œuvre et des résultats de l'érudition philologique me paraît importante. Toute ma thèse sur *Saint Ambroise et la philosophie* est fondée sur ce principe, pour la simple raison que ce qui est philosophique pour nous ne l'était pas nécessairement pour Ambroise. Il est de bon ton dans l'Université française, par réaction contre l'ancienne attitude méprisante à l'égard de la basse latinité, de montrer que les Pères étaient gens cultivés, soucieux de promouvoir l'alliance de la foi chrétienne et de la culture profane. C'est en ce sens que Monsieur Courcelle parlait de «L'humanisme chrétien de saint Ambroise» (*Orpheus,* 9, 1962, p. 21–34): «Il a su allier en lui l'humanisme et le christianisme, sans consentir à sacrifier totalement l'un à l'autre: il s'est efforcé, au contraire, de corroborer l'un par l'autre, avec une admirable largeur de vues» (p. 34). Pareillement, selon Gérard Nauroy,

> «Il va de soi que l'évêque de Milan n'est pas un philosophe, au sens strict du terme, mais avant tout un pasteur, un exégète de la Bible, un docteur chrétien. Comme philosophe, il est avant tout un adaptateur de la pensée d'autrui, ni plus ni moins que ne le fut avant lui Cicéron. Sa référence fondamentale reste l'Ecriture – c'est pratiquement la seule source qu'il avoue tout au long de son œuvre; mais ceci n'exclut pas son souci d'insérer, subrepticement sans mentionner ses sources le plus souvent, tout l'acquis de sa culture profane dans son enseignement chrétien: effort, qui n'est pas

toujours couronné de succès, mais fort intéressant à analyser de près, pour rapprocher et fondre deux traditions culturelles souvent rétives à ce traitement». («La méthode de composition d'Ambroise de Milan et la structure du *De Iacob et uita beata*», *Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale,* Paris, 1974, p. 117, n. 9.)

Je ne parviens pas à partager ces avis. Si l'on admet qu'Ambroise est «convaincu que ce qu'il lit de meilleur chez les néoplatoniciens ou chez les stoïciens ne peut avoir d'autre source que la Bible elle-même», comment peut-on penser qu'il s'applique «avec un bonheur parfois inégal, à harmoniser sa culture profane et sa culture sacrée, à rapprocher la terminologie des philosophes de la langue de l'Ecriture» (G. Nauroy, *l.c.,* p. 125–126)? Pourquoi parler de «son souci de synthèse entre les deux pôles de sa culture, l'Ecriture et la philosophie païenne» (*ibid.* p. 117), alors qu'il ne cesse de répéter que celle-ci n'est, au mieux, qu'un produit dérivé de la sagesse hébraïque? Ambroise avait probablement assez de connaissances philosophiques pour savoir que la doctrine du *Quatrième livre des Maccabées* correspond à «des conceptions éthiques de la koinè philosophique païenne» (*ibid.* p. 120); mais cette doctrine était, pour lui, de tradition hébraïque; et c'est à ce titre qu'il l'exploitait dans le préambule du *De Iacob.* On fausse donc le problème en disant qu'il y maniait «avec une certaine précision le vocabulaire technique de la philosophie païenne» (*ibid.* p. 118–119). L'étude des emprunts philosophiques d'Ambroise doit tenir compte de sa propre théorie de l'emprunt, selon laquelle tout ce qu'il y a de bien chez les philosophes provient de la Bible. C'est un lieu commun, une banalité du point de vue de l'histoire littéraire: soit; mais c'est l'unique explication qu'Ambroise ait donnée de l'origine des vérités philosophiques; et rien ne permet de douter qu'il l'ait prise au sérieux.

La présence des *Ennéades* dans quelques œuvres d'Ambroise a été admirablement décelée et établie par Pierre Courcelle; la découverte a été étendue par Pierre Hadot et Aimé Solignac, et de façon moins nette par L. Taormina. Les rapprochements opérés par le procédé des parallèles textuels sont indiscutables. Mais le fait plotinien dans le discours ambrosien se prête néanmoins à des interprétations différentes. Monsieur Courcelle estimait qu'Ambroise «a lu et s'est assimilé intimement divers traités des *Ennéades*» et qu'il «est l'adepte d'un néoplatonisme chrétien déjà fortement élaboré» (*Recherches sur les Confessions de saint Augustin,* p. 136). Selon Pierre Hadot, «il y a (dans le *De Isaac*) une rencontre entre la mystique origénienne et la mystique plotinienne, plus

exactement la mystique plotinienne y perd sa spécificité, car on ne trouve chez Ambroise aucune trace importante de ce qui fait l'essentiel de la pensée plotinienne: le dépassement de l'intelligible pour atteindre l'Un dans l'extase». (Compte rendu des Conférences, *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études, section des sciences religieuses,* 1965–66, p. 151.)

Il faut aussi tenir compte du fait que ces emprunts sont rigoureusement anonymes; on cherche en vain dans ces pages truffées de formules plotiniennes la moindre indication par laquelle Ambroise ferait sentir à ses auditeurs ou à ses lecteurs qu'il utilise çà et là des *philosophica,* la moindre allusion antiphilosophique dont Ambroise est pourtant habituellement prodigue. Veut-il ménager la susceptibilité des néoplatoniciens? C'est possible. Il y aurait une autre explication; celle d'un intermédiaire, d'un Père grec, comme l'ont supposé Willy Theiler (Compte rendu de P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin,* dans *Gnomon,* 25 [1953] 116–117) et Pierre Hadot (*Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres,* Paris, 1971, p. 206). On peut supposer aussi que le modèle grec ne nommait pas Plotin et qu'Ambroise ne savait pas lui-même qu'il utilisait des œuvres de Plotin (cf. G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie,* p. 69). Cette hypothèse ne doit pas, selon moi, être hâtivement évacuée au profit de l'autre, censément plus vraisemblable; il convient plutôt de faire jouer le principe de la concurrence des conjectures, contre la tendance trop commune à transformer une probabilité en certitude, au prix des autres probabilités! Je reprends volontiers, sur ce point, le trait concernant le chien logicien qu'Ambroise empruntait à Basile de Césarée (cf. *Exameron* VI, 4, 23): le chien en chasse raisonne à peu près en ces termes: la bête n'est passée ni par ici ni par là, c'est donc cette troisième piste qui est la bonne. Le chien a raison, dans la mesure où il réussit et atteint sa proie. Mais en histoire les pistes ne sont pas fraîches; et, en bien des cas, on devrait suspendre son jugement.

Ai-je indûment élargi mon propos des citations implicites aux parallèles textuels? Non; car, si les praticiens des parallèles textuels ne revendiquent pas – je l'espère – le transfert de leur procédé dans l'édition des textes, il s'agit néanmoins de la même opération philologique, qui consiste à faire ressortir artificiellement ce qu'un auteur a intégré dans son discours, avec les mêmes effets déformants. Cette mise en évidence relègue automatiquement ce qu'on néglige ou ce qu'on ignore.

Par exemple, le succès même des recherches concernant l'identité des *Libri platonicorum* qui eurent un rôle décisif dans la conversion

d'Augustin, ce succès même, dis-je, a exercé une sorte de polarisation, qui a rejeté dans l'ombre les autres problèmes de l'information philosophique d'Augustin, l'influence de l'*Hortensius* notamment ou encore la conception qu'Augustin s'est faite du platonisme dès le temps de sa conversion. Aimé Solignac intitulait l'une de ses précieuses notes aux *Confessions*: «Ce qu'Augustin dit avoir lu de Plotin» (*BA* 13, p. 682): titre bizarre, puisque la note rassemble les indices de lecture qui remédient tant bien que mal au silence ou du moins au laconisme d'Augustin à cet égard: «Lectis autem Plotini paucissimis libris ...» (*De beata uita,* 1; 4). Les théologiens eux-mêmes se sont mis à la remorque des philologues; c'est ainsi qu'Olivier du Roy a cru reconstituer «L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin» et la «Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391» en étudiant, de manière très savante du reste, toutes les triades d'origine néoplatonicienne et autre qu'on peut repérer dans les œuvres du converti; c'est ainsi que Robert J. O'Connell en est venu à imaginer qu'Augustin a élaboré «une intelligence plotinienne de la foi chrétienne».

L'analyse qui s'obstine dans la recherche des sources réduit automatiquement un discours à un amalgame ou à un mélange; et il n'est que trop naturel ensuite de considérer la doctrine ainsi exprimée comme une synthèse, qu'il s'agisse d'un syncrétisme douteux ou d'une noble alliance de la foi chrétienne et de la culture profane. L'œuvre d'Ambroise se prête à semblables appréciations à cause de son éclectisme superficiel; mais le démarquage verbal en l'espèce ne manifeste justement pas le souci d'approfondir une doctrine et de l'assimiler: Ambroise passe avec trop d'aisance ou trop d'indifférence d'un inspirateur à un autre, de Plotin à Cicéron, de Philon à Origène, à Basile et d'autres.

Augustin, quant à lui, n'a pas eu à se préoccuper d'opérer une synthèse, plus ou moins habile, plus ou moins laborieuse, entre le néoplatonisme et le christianisme, puisqu'il a cru, à tort ou à raison, qu'il y avait une identité partielle entre les deux doctrines: «Et ibi legi, non quidem his uerbis sed hoc idem omnino ...» (*Conf.* VII, 9, 13). Quel est, du reste, le penseur normalement constitué dont l'activité doctrinale serait une sorte de chimie conceptuelle consistant à doser des ingrédients disparates?

Je ne récuse pas pour autant les enquêtes philologiques; au contraire, j'y participe de mon mieux. J'ai constitué le dossier augustinien aussi détaillé que je l'ai pu, du *Periphyseon* de Jean Scot, en souhaitant qu'on en fît autant pour tous les auteurs que Jean Scot a pratiqués. Jean-Paul

Bouhot s'inquiète à ce sujet: si cela se faisait, «n'y aurait-il pas danger de masquer l'originalité du chef-d'œuvre érigénien?» (*Revue des études augustiniennes* 27 [1981] 403.) Mais comment pourrait-on apprécier correctement l'originalité d'un auteur, sans avoir pris la mesure de ses dépendances culturelles? Il faut seulement éviter de mêler inconsidérément les considérations doctrinales aux investigations philologiques; il faut considérer les emprunts, non comme de simples signes de dépendance littéraire et doctrinale, mais comme de véritables actes doctrinaux. Il faut, autrement dit, se remettre en acte de lecture normale et suivre de bout en bout le discours où les emprunts ont désormais la vie, le mouvement et l'être.