Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 38 (1905)

Heft: 2

Artikel: Saint Augustin

Autor: Logoz, E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379775

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: 11.07.2025

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

SAINT AUGUSTIN

PAR

ED. LOGOZ [1]

De l'écolier de Tagaste et de l'étudiant de Madaura et de Carthage nous avons marqué avec insistance l'ardeur sensuelle et la vibrante sensibilité. Sur ces dispositions maîtresses l'école avait greffé ou fécondé une imagination brillante et un sens aigu de la beauté des formes. Généralement les rhéteurs grecs corrigeaient les excès de la culture formelle par l'étude des maîtres de la philosophie. Rome n'avait eu que des penseurs de second ordre, et les écoles latines ne pouvaient donner que dans une langue étrangère cette forte éducation rationnelle et esthétique qui fit de la culture grecque un chef-d'œuvre d'harmonie et de mesure.

Augustin étudia et enseigna sans doute la philosophie. Toujours est-il singulier que les réminiscences littéraires semées dans ses ouvrages sont presque toutes empruntées aux poètes et aux orateurs, qu'il ne connut guère d'Aristote que les *Catégories*, que le platonisme fut pour lui une révélation tardive, et qu'enfin il apprit imparfaitement le grec [2]. Virgile fut son auteur de prédilection. Le réel danger d'une telle éducation était de faire des fabricants de phrases sonores et non des hommes. En instruisant dans les *Confessions* et

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de janvier 1905.

[2] Outre les *Confessions*, voir de Trinitate III, Proemium 1 ; contra litteras Petiliani, II, 38, etc.

ailleurs le procès de la culture latine, Augustin en savait par expérience les déficits et les périls. Il lui en voulut toujours de l'avoir retenu si longtemps captif des erreurs de la fable [1].

Cette sévérité est injuste. Augustin tenait des écoles son talent de joûteur universellement redouté dans les controverses, sa réputation de champion de l'Eglise, et cette ingénieuse dialectique qui lui permit de n'être jamais à court et d'avoir raison jusque dans l'absurde. Aurait-il écrit la *Cité de Dieu*, cette épopée chrétienne où l'imagination créatrice du poète et la foi du croyant se confondent, s'il n'avait pas vécu dans le commerce de Virgile ?

Si l'imagination est dans le domaine de l'art la faculté maîtresse, l'évêque d'Hippone avait l'étoffe d'un artiste. Dans le premier tiers de sa vie il n'est même que cela, et n'a rien du moraliste. Ce sont deux classes d'hommes qui perçoivent le monde et la vie avec d'autres yeux. L'un se complaît aux formes changeantes des phénomènes et aux mouvements des passions ; ce spectacle suffit à sa joie. L'autre s'attache aux raisons cachées et aux motifs intérieurs pour en dégager des règles de vie et les lois du jugement moral.

L'artiste est volontiers amoral ou immoral aux époques de déclin. S'il lui arrive d'être religieux, sa piété, pauvre de sève morale, se nourrira des belles émotions d'un culte fastueux et du parfum des sanctuaires. Le problème de la religion, c'est-à-dire le problème de la destinée, l'effleure à peine ou l'incline vers le scepticisme, à moins qu'il ne devienne un mystique.

Nous savons en effet que la majesté et la beauté sensible de l'Eglise catholique ont fait sur l'âme d'Augustin une impression si forte qu'elle détermina en partie sa conversion.

Mais il était autre chose et plus qu'un artiste. Nous avons mentionné la crise morale qui l'avait conduit au manichéisme. Si la sagacité des critiques a été assez heureuse pour noter excellement l'empreinte qu'il en a gardée et dont il a marqué sa théologie, ils ne se sont pas arrêtés au problème qui sol-

[1] *Confessions*, I, 16.

licita d'emblée mon attention. Quelle affinité mentale lui rendit séduisante une religion si grossière ? M. Gaston Boissier avoue n'en rien savoir.

Certes le déterminisme manichéen offrait une solution du problème du mal qui devait mettre à l'aise un pécheur impénitent. Une mythologie grandiose devait sourire à une ardente imagination.

Il resterait encore à expliquer comment la raison lucide d'un tel penseur ait put adhérer à un système d'une si haute fantaisie. Je remarquais bien que le manichéisme a l'apparence d'une philosophie positive à base expérimentale et s'élevait de la considération du monde matériel à une explication totale de l'univers par méthode d'induction. Il pouvait en conséquence se donner des airs de synthèse scientifique et exalter son caractère rationnel dans un temps où la science de la nature essayait ses premiers balbutiements, et où, en dehors des données immédiates des sens, la raison ne rencontrait que mystère. Les plus folles hypothèses trouvaient créance. Force est bien d'admettre sur la foi de son témoignage qu'Augustin crut au caractère scientifique du manichéisme. Ce système devait jouer à peu près le même rôle que le monisme matérialiste aujourd'hui. Même opposition orgueilleuse au christianisme, même prétention à la vérité totale, c'est-à-dire à être religion autant que science, et au fond la même ignorance naïve de la psychologie et des immortels besoins de l'âme humaine[1]. L'un et l'autre sont dominés par la même double négation de l'esprit et de la personalité, et par l'absence de la conscience morale. Il y a là l'indice d'une mentalité spéciale qu'on a justement appelée le *rationalisme* matérialiste. Chez les incultes, c'est la confiance exclusive dans les données des sens ; chez les savants c'est la foi non moins absolue aux hypothèses les plus téméraires pourvu qu'elles reposent sur les résultats de la science expérimentale. Ils ne s'aperçoivent pas qu'après avoir franchi

[1] Lire à cet égard, entre autres, le fameux discours de Hæckel: *Le monisme comme synthèse de la religion et de la science*, où l'imagination du savant échafaude toute une nouvelle mythologie dualiste.

d'un coup d'aile l'étroite sphère du savoir positif, ils font un bond énorme dans l'inconnu, et comme M. Jourdain parlait en prose, ils travaillent dans la métaphysique sans le savoir. Ce qui les distingue des purs positivistes, c'est moins la méthode d'investigation qui est la même, que le manque d'esprit critique et le tourment de l'absolu.

Il importe de relever ce nouveau caractère dans la constitution mentale d'Augustin.

Quand, par hasard, un des piliers de l'édifice s'écroule, quand une portion du monde phénoménal résiste aux violences des constructeurs et refuse de prendre sa place, la bâtisse tout entière craque.

Quelques leçons d'astronomie suffirent à ruiner le système de Manès au regard d'Augustin. Il aperçut en outre que le savoir rationnel ne saurait fournir ni règle de vie ni raison de vivre. Si le rationaliste avait pu croire pendant neuf ans, — non sans des réserves qu'il faut noter, — à la raison et à la religion de la science pour conduire l'homme à sa destinée, l'illusion était dissipée à jamais [1].

Allait-il dès lors demander à l'Eglise et au christianisme cette vérité vivante qu'il avait en vain cherchée ailleurs ? Ce serait méconnaître la force de cet élément rationaliste qui lui avait rendu la doctrine ecclésiastique odieuse dès sa jeunesse. Plus que jamais les dogmes de la révélation et de l'autorité révoltaient sa pensée. *Désespérant depuis longtemps de trouver la vérité salutaire dans cette fausse doctrine du manichéisme,... je n'en estimais pas moins insoutenable l'enseignement de l'Ecriture* [2]. Nous verrons tout à l'heure pourquoi.

Il fallait donc se remettre en marche. Cette nouvelle étape qui devait conduire le rhéteur inquiet au terme de ce long pèlerinage et le jeter dans les bras de l'Eglise, débuta par une courte phase d'agnosticisme. La nouvelle académie florissait à Rome, vaste laboratoire intellectuel où venait s'é-

[1] C'est dans la période manichéenne qu'Augustin se voua particulièrement à l'étude des arts libéraux (astrologie et astronomie, médecine, mathématiques). *Confessions*, IV, 16.

[2] *Confessions*, V, 10 et 11.

prouver au feu de la critique et au choc des opinions tout l'héritage spirituel du vieux monde[1]. Elle recueillait les esprits fatigués de ne pouvoir prendre part dans la mêlée des philosophies ou des religions, et ceux pour qui le scepticisme est ce mol oreiller de paresse dont parle Montaigne. A l'exemple des sophistes grecs, leurs maîtres, les Académiciens niaient moins l'existence de la vérité que la capacité de l'homme à la saisir jamais. Ils en minaient plus sûrement le dogmatisme scientifique et les affirmations religieuses. Leur critique impitoyable s'attaquait à l'instrument de la connaissance plutôt qu'à l'objet du savoir. Avant de regarder le monde des phénomènes, il s'agit de savoir ce que valent nos yeux ; avant de raisonner, il convient de demander à la raison ses lettres de créance. Or, l'homme n'est jamais sûr de rien, sinon de sa propre infirmité et de ses doutes. Le nihilisme de la Nouvelle Académie reposait ainsi sur la psychologie et sur une subtile théorie de la connaissance. La philosophie de l'esprit est issue de cette méthodeféconde qui oblige la pensée à se replier sur soi-même, et à scruter ce monde intérieur, qu'est l'homme. Ce fut le service inappréciable que la Nouvelle Académie rendit à Augustin. Il partit à la découverte de soi-même. Le don extraordinaire qu'il possédait de s'écouter vivre et de pénétrer les secrets mouvements de son cœur en devint plus puissant.

Nous ne prétendons pas que les sophismes d'Arcésilas et de Carnéade l'aient conduit au scepticisme. Sceptique, il l'était depuis longtemps sinon depuis toujours. Mais tant qu'il avait vécu et pensé hors de soi-même (*extra se*), il n'avait pu se rendre compte de son nihilisme intérieur. Désormais il le connaissait. Les longs tête à tête avec son âme lui en révélèrent les causes et les suites. C'était là à n'en pas douter la source de sa détresse morale. Plus il doutait de la vérité, plus il en avait soif. Son « meilleur moi », ce quelque chose de divin qui soupire au fond de l'être, surgissait dans son auguste solitude. Il comprenait enfin que la vérité qui

[1] *Confessions*, V, 10.

nourrit les âmes ne saurait être la vérité contingente du savoir humain, mais une réalité vivante et éternelle.

Les hommes supérieurs dans l'ordre de la pensée, — et j'entends par là non pas tous ceux qui ont enrichi le capital intellectuel, mais ceux qui ont développé la capacité mentale de l'humanité en frayant de nouvelles voies et en perfectionnant l'instrument de la connaissance, — sont presque tous partis du doute radical. Socrate, Descartes, Kant ne furent des génies originaux et des initiateurs féconds que parce qu'ils furent pères de psychologies, de théories de la connaissance et de méthodes nouvelles. Serait-on surpris de voir figurer Augustin dans cette glorieuse lignée ?

Quand les sophistes et plus particulièrement Protagoras[1] eurent ruiné le naïf dogmatisme de la spéculation sensualiste des anciens et que leur impitoyable critique eut abouti au scepticisme, en montrant l'incertitude foncière des opinions individuelles et de la connaissance sensible, Socrate édifia les fondements d'une nouvelle philosophie en dégageant la base commune, les formes et les types permanents de la pensée. C'était déjà le platonisme en germe. Le fameux γνωθι σεαυτον ne visait toutefois que l'intelligence, et Socrate, comme tout l'intellectualisme grec, faisait de la raison, en l'exaltant, l'organe unique mais suffisant de la vérité. C'était préparer un nouveau dogmatisme, celui de la raison divinisée, qui en effet domine l'époque classique.

Le scepticisme de la Nouvelle Académie dépassait de beaucoup l'agnosticisme des premiers sophistes. Arcésilas et Carnéade déniaient à n'importe quelle proposition rationnelle ce caractère d'évidence qui constitue le critère de la vérité : la science de l'esprit n'est pas moins illusoire que la science de la nature. Le vrai sage renonce à affirmer quoi que ce soit avec certitude et doit se résigner à la possession du vraisemblable. On ne saurait pousser plus loin l'agnosticisme, car ici le doute est érigé en principe de vie.

« Les raisons des académiciens ne m'émurent pas médiocre-

[1] La formule de Protagoras : παντων χρηματων μετρον ἀνθρωπος, l'homme est la mesure de tout.

ment, » écrivait Augustin dans le livre où il les réfute[1]. Cet émoi ressemblait à de la terreur, à l'épouvante d'un homme qui se sentirait choir dans le vide. Sceptique il ne l'était pas en effet à la façon de ses nouveaux maîtres, pour qui l'incertitude était l'attitude commode d'esprits amusés et à qui le domaine de la conscience semblait inconnu. L'inquiétude lui venait de ce qui faisait leur frivole sérénité. Ils n'étaient pas de même race. Dans son sein brûlait une flamme qui éclairait l'homme intérieur à une profondeur où nul philosophe n'avait pénétré avant lui. Replié sur soi-même, il assistait frémissant au conflit de son cœur charnel et de sa conscience, et reconnaissait enfin la raison dernière de ses angoisses dans la paralysie de sa volonté et le manque de conviction.

A ce moment il avait déjà quitté Rome après un séjour de quelques mois. Grâce à l'ancien rhéteur Symmaque, préfet de Rome, il avait obtenu la chaire d'éloquence de Milan.

Une maladie avait failli l'emporter. La mort, et c'est encore un nouveau trait qu'il faut indiquer, ne lui inspirait pas seulement la peur fugitive qu'oublie l'homme revenu à la santé. C'était une sorte d'obsession. Pour lui, la crainte de la mort plane sur toute âme, empoisonne et assombrit toute joie. « La crainte de la mort est pire que la mort même, et néanmoins elle est la condition de cette vie. Dès que nous avons commencé d'exister dans ce corps mortel, nous n'avons cessé de tendre vers la mort, et nous ne faisons que cela toute la vie, si toutefois il est permis de donner ce nom à notre existence passagère[2]. »

Le sentiment de cette agonie fait à la fois le tourment et la noblesse de la créature. Le désir, ce ressort secret de toute activité, jaillit de l'âme sans relâche, source intarissable de vie supérieure qui va se perdre dans l'aridité de notre condition misérable comme le ruisseau de la montagne s'absorbe dans le sable du désert, sans atteindre l'océan.

[1] *Contra Academ.* III, 20: « Quoniam me rationes Academicorum non leviter deterrebant. »

[2] *De civitate Dei*, XXIII, 1.

L'homme poursuit une chimère, vit dans un rêve insensé, et se laisse séduire par un mirage intérieur; il le sait de science certaine, et ne renonce pourtant jamais ni à cette chimère, ni à ce rêve. Il veut le bonheur, c'est-à-dire la plénitude de la vie, et ne rencontre que la souffrance et la mort.

Ce vouloir vivre dans notre condition mortelle, n'est-ce pas cette contradiction initiale de la conscience de soi d'où jaillit avec le désir le sentiment religieux, et la religion elle-même? L'homme est religieux dans la mesure où il souffre de cette contradiction fondamentale, indépendamment de la solution qu'il donne à l'énigme de la vie. Il peut donc y avoir des incrédules religieux et des croyants irréligieux, si l'on entend par croyance une simple attitude de soumission à un credo.

Or ces besoins inassouvis, ces intimes souffrances, cette soif d'absolu, Augustin commençait à les ressentir avec une violence qu'il devait traduire en accents inouis depuis saint Paul.

Son scepticisme ne pouvait donc être que provisoire. Il fit table rase comme Descartes, par probité intellectuelle, en attendant d'asseoir sur le roc le temple de ses convictions.

D'ailleurs, à son départ pour Milan, et à l'approche de la grande crise qui allait déterminer son avenir, sa vie matérielle n'était pas moins précaire que sa vie morale.

Il vivait de son métier de rhéteur. Cette carrière, si attirante pour les Romains de condition moyenne, ne couronnait pas toujours le mérite. Augustin le vit bien. Il avait apporté à Rome de vastes ambitions et rêvait toujours de gloire, de fortune et de brillant mariage[1].

Sa déception fut amère[2]. Les étudiants romains, moins irrespectueux, moins turbulents que les *eversores* de la métropole africaine, ne valaient guère mieux en somme. Ils avaient surtout la fâcheuse habitude de passer d'un maître à l'autre en négligeant de payer leurs cours. Augustin ne fit

[1] Inhiabam honoribus, lucris, conjugio.

[2] *Confessions*, VI, 6: « Patiabar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates. »

pas qu'en souffrir cruellement dans son amour-propre ; les soucis matériels commencèrent à l'assaillir. Le douloureux contraste entre son beau rêve de jeunesse et la réalité décevante lui a laissé un ressentiment dont on retrouve la trace dans le noir pessimisme de sa doctrine de la vie mondaine et de la cité terrestre.

Plus tard, il est vrai, il vit dans les obstacles de la destinée la main prévenante de Celui qui le cherchait. On peut néanmoins supposer que si le jeune rhéteur avait rencontré les succès éclatants d'un Libanius, l'Eglise n'aurait pas eu de saint Augustin. *Combien j'étais malheureux !* Ce cri révèle la blessure de l'orgueil et de cette sensibilité impressionnable à l'excès.

Tel était son état d'esprit en 384 quand il arriva à Milan, près de l'homme qui allait exercer sur lui la seule grande action personnelle qu'il ait subie.

Ambroise, l'empereur des évêques (Harnack), incarnait en sa personne le type idéal de l'homme, tel que le concevait le génie romain. La noblesse de sa naissance, son élévation à l'épiscopat par acclamation populaire à l'âge où le commun des mortels est encore assis sur les bancs de l'école, son renoncement hautain à l'espoir des plus éminentes fonctions dans l'empire, la majesté de sa personne, sa réputation de science, l'éclat de son éloquence, la beauté de sa vie, l'inflexibilité de son attitude envers l'empereur, tout cela lui faisait une situation unique et lui donnait un ascendant presque surhumain. Son nom seul valait une armée à l'empire, et frappait de terreur superstitieuse les barbares aux frontières de l'Italie, suivant le mot de Stilicon[1].

Elève des Cappadociens et nourri de la pensée d'Origène, sa théologie était supérieure en spiritualité chrétienne à celle de ses contemporains. Si Augustin affirme avoir cru longtemps que le Dieu des chrétiens était de nature corporelle, c'est qu'en effet l'Eglise de son temps ou du moins une notable partie du clergé, le laissait entendre ainsi. La prédi-

[1] Quod tanto viro recedente de corpore interitus immineret Italiæ.

cation populaire, éprise de littéralisme, donnait des théophanies de l'Ancien Testament les interprétations les plus saugrenues.

Héritiers de l'école juive, les Alexandrins avaient propagé dans toute l'Eglise la méthode d'interprétation allégorique. Elle permettait à la fois de satisfaire à ce besoin de mystère et de merveilleux qui animait l'âme antique et d'échapper au littéralisme vulgaire qui blessait les esprits cultivés. Derrière le sens littéral, tout passage de l'Ecriture est susceptible d'une ou plusieurs significations cachées, mais toujours d'une haute spiritualité. Ambroise tirait de cette méthode un parti magnifique. Son imagination brillante et son éloquence y puisaient des ressources rares et inattendues. La doctrine y gagnait aussi en beauté morale et en profondeur religieuse.

Augustin, attiré par le renom du grand prélat, piqué, semble-t-il, par la curiosité du rhéteur et non par le besoin d'édification, s'assit au pied de la chaire épiscopale en simple dilettante et prétendit d'abord juger l'orateur en artiste désintéressé [1].

Il trouva ce qu'il cherchait, et autre chose. Les préjugés qu'il tenait du manichéisme à l'endroit de l'Ancien Testament s'évanouirent. L'allégorisme d'Ambroise transfigurait les anthropomorphismes en révélations d'esprit ou en sublimes prophéties de l'Evangile. Le document de l'ancienne alliance cessait d'être un recueil d'absurdités et une œuvre de démons [2].

L'exégèse d'Ambroise devint ainsi celle d'Augustin. On peut le regretter et déplorer en particulier que l'évêque d'Hippone n'ait jamais prêté qu'une attention distraite et un peu dédaigneuse à la méthode autrement scientifique de son grand contemporain, Hiéronyme.

Il faut également attribuer à l'influence d'Ambroise le

[1] *Confessions*, V, 13 : « Quasi explorans ejus facundiam, utrum conveniret famæ suæ. »

[2] *Confessions*, V, 14 : « Veniebant in animum meum simul cum verbis quæ diligebam, res etiam quas negligebam. »

changement d'attitude d'Augustin vis-à-vis du Christ de l'Eglise. Au docétisme outré du manichéisme qui méprisait la croix de l'homme de douleur et admettait on ne sait quel éon divin, *Jesus patibilis*, contemporain indépendant du Christ historique, Ambroise opposait, sur la base du dogme de Nicée conçu dans le génie réaliste de l'Occident, l'union des deux natures dans la personne de Christ et accentuait fortement l'humanité rédemptrice du Sauveur. Ce n'est pas encore le lieu de montrer comment cette conception de Dieu *humilié* jusqu'à l'humanité pleine et entière s'accordait merveilleusement avec les découvertes psychologiques d'Augustin sur le rôle de l'*orgueil* (superbia), racine du péché, ni comment l'humanité de Dieu allait devenir dans la doctrine augustinienne le principe de la rédemption et l'agent de la conversion de l'homme[1].

Mais puisque nous cherchons à déterminer l'étendue de l'action d'Ambroise sur son illustre auditeur, nous ferons remarquer que c'est moins par l'éclat de son talent ou la profondeur de sa théologie que par sa personnalité que le prélat impressionna l'âme de l'Africain. Les Confessions l'appellent *angelus Dei*, et ce titre pompeux traduit assez clairement l'impression surhumaine de cette rencontre décisive. Le christianisme et l'Eglise n'étaient donc pas méprisables qui comptaient un tel homme, vivante réalité de cet idéal de vie harmonieuse, noble et heureuse qui flottait dans l'âme inquiète d'Agustin. Cependant il n'était encore chrétien ni par le cœur ni par l'esprit. Son rationalisme foncier se refusait à admettre des doctrines inévidentes. « Je voulais pour les choses invisibles la même certitude où j'étais que sept et trois font dix[2]. » Or l'Eglise et l'Ecriture enseignaient manifestement des absurdités. D'autre part, — et ceci est le point de départ d'une orientation nouvelle et la préparation lointaine de la conversion, — le scepticisme académique et ses conséquences morales, l'influence d'Ambroise, les besoins de son

[1] *Confessions*, VII, 2.

[2] *Confessions*, VI, 4 : « Volebam enim eorum quæ non viderem ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sint. »

cœur, et plus que tout cela la lassitude d'une recherche toujours vaine l'inclinaient insensiblement à croire que la vérité religieuse n'est pas d'ordre rationnel et qu'elle requiert une certitude *sui generis*. Il observait que toute la vie et même tout le travail de la pensée reposent sur un acte de foi initial antérieur à l'action et au raisonnement. Il s'habituait à l'idée que les dogmes indémontrables et absurdes enveloppent une vérité supérieure à la raison [1]. Le postulat de l'autorité émergeait déjà des nécessités de la réflexion. L'axe du scepticisme se déplaçait par cela même. Que la vérité soit inaccessible, ne serait-ce point le fait d'une infirmité accidentelle de la raison, et non d'une incapacité de nature ?

Ce bouillonnement de pensées et d'impressions n'aurait peut-être pas abouti sans l'intervention d'un nouveau facteur dans le développement d'Augustin.

Il y avait un an et demi qu'il séjournait à Milan, entre 385-386, quand les ouvrages du rhéteur Victorinus lui tombèrent entre les mains. C'étaient les traductions récentes d'ouvrages de philosophie platonicienne. On a des raisons de croire qu'il s'agissait d'écrits du néoplatonisme, de Plotin ou de Carnéade. Augustin en reçut, dit-il, une véritable illumination, et le monde de l'esprit jusqu'alors fermé lui fut ouvert.

Ce qu'il avait entendu de la bouche d'Ambroise, familier lui aussi avec la pensée des Alexandrins, touchant la pure spiritualité du principe universel ou de Dieu, recevait ici une éclatante confirmation. La philosophie et l'Eglise, la raison et la foi se réconciliaient sur le terrain de la théodicée.

On aimerait savoir comment ce grand esprit rationaliste, jusqu'alors rebelle à la notion d'essence immatérielle et qui se représentait Dieu comme une sorte de lumière diffuse dans l'univers, se rallia si facilement à l'idéalisme. Il parle d'un sens endormi qui se serait éveillé, d'un œil nouveau qui se serait ouvert en lui. « J'entrai et je vis de je ne sais quel œil de l'âme, au-dessus de mon entendement, une lumière im-

[1] *Confessions*, VI, 5 : « Jam enim *absurditatem* quæ me in illis litteris solebat offendere... *ad sacramentorum altitudinem referebam.* »

muable[1]. » Cette révélation d'esprit n'avait rien de commun avec une image matérielle. C'était autre chose, d'absolument différent[2].

Pour comprendre cette évolution et la difficulté du problème de psychologie qu'elle soulève, il faut se souvenir que la méthode spéculative du néoplatonisme est en opposition radicale avec celle du manichéisme et du matérialisme en général. Ce dernier, en vertu d'une opinion qui échappe à toute analyse et repose sur une certaine mentalité, ne reconnaît de réalité qu'au monde extérieur et matériel dont la cause suprême, quelque nom qu'on lui donne, et quelque sublime qu'on la suppose, demeure matérielle. L'idéalisme au contraire, prenant pour point de départ la double affirmation de l'esprit par lui-même, — en opposition au monde des sens, — et de sa primauté sur celui-ci, ne peut concevoir le principe de l'univers que sous la catégorie de l'Esprit. Dieu est Esprit, mais un Esprit affranchi de toutes les limitations qui forment l'esprit humain. Or ce Dieu des platoniciens que le sage rencontre dans l'extase philosophique, Augustin en reconnaissait la présence dans la force invincible qui le tourmentait dès sa jeunesse, le Dieu de la conscience. Ainsi la méthode et la doctrine spiritualistes se recommandaient de l'expérience morale et des observations internes d'Augustin. « Invité, dit-il, à revenir à moi-même, je pénétrai au fond de mon être sous ta conduite[3]. » Il y trouvait Dieu, le Dieu de l'Eglise et le Dieu de sa mère. « Car il était en moi, mais moi j'étais hors de moi[4]. »

Ce n'est pas là le seul service que lui rendit alors la philosophie. Si la théologie spiritualiste lui était impénétrable, la doctrine de la rédemption par la voie de l'humilité, l'homme-Dieu, Christ et la croix le scandalisaient. Là était l'éternelle folie de l'Evangile auprès des esprits cultivés.

[1] *Confessions*, VII, 10 : « Intravi et vidi qualicunque oculo animæ meæ, super eundem oculum animæ meæ, super mentem meam, lucem incommutabilem. »

[2] *Confessions*, VII, 10 : « Sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. »

[3] *Confessions*, VII, 10 : « Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te. »

[4] *Confessions*, VII, 7 : « Intus enim erat, ego autem foris. »

Le néoplatonisme permettait toutefois d'écarter la pierre d'achoppement. Chacun sait que sa métaphysique implique une cosmogonie, et que cette cosmogonie se développe comme une évolution régressive. Or la première des créatures, s'il faut appeler de ce nom le principe actif émané de toute éternité de l'être immuable, le démiurge, le Νους ou lieu du monde des idées chez Platon, le Λογος *atemporel* du néoplatonisme, créateur à son tour de l'univers visible, rappelait à s'y méprendre le Verbe divin de l'évangile de Jean et le Christ de saint Paul.

Insensiblement Augustin se réconciliait avec cette portion de l'Ecriture qu'il commençait à étudier avec prédilection. (*Confessions*, VII, 9.)

Enfin les travaux de Victorinus lui fournissaient une ingénieuse solution du grave problème de l'origine du mal qui l'agitait depuis tant d'années. Si la création se déroule au regard du philosophe comme la série infinie des créatures, échelonnées sur une ligne qui part de l'Etre absolu pour aboutir à la matière (το μη ον), au néant qui sert de canevas à l'artiste divin, il en résulte que toute créature participe de nature à l'être et au non-être, en des proportions variables. Toute créature est parfaitement bonne dans son ordre et à sa place, et l'univers est un chef-d'œuvre de beauté et d'harmonie, un cosmos d'une inconcevable splendeur.

La créature raisonnable, l'homme, est un être parfait dans son ordre. Tributaire du non-être par la boue dont il est pétri, il a reçu une portion de la raison suprême qui le fait roi de la création. Son but et sa loi c'est non seulement le maintien mais l'enrichissement de son être réel par la vie de l'esprit et par l'effort pour s'absorber en Dieu.

Dans cette philosophie, le mal moral est précisément l'effort contraire, la domination de la matière sur l'esprit, l'aspiration au non-être, et le renversement de la nature. Le péché est une dégradation, une privation, un suicide, une négation.

Cette conception, à y voir de près, frise le fatalisme immoraliste et aboutirait aisément à la négation de la morale, puisqu'elle ne reconnaît au péché aucune réalité positive. A

substituer au déterminisme dualiste des manichéens l'indéterminisme moral de l'idéalisme platonicien, l'avantage n'était pas considérable.

Cependant en adoptant cette théorie du mal moral d'un si ferme dessin logique et qui satisfaisait son instinct rationaliste et son besoin d'unité, Augustin évita le fatalisme en donnant à la notion du péché un contenu nouveau, qu'aucune philosophie ne saurait lui infuser. La méditation des épîtres de Paul, les mouvements tumultueux de son être moral et, je pense, « l'analyse aiguë » à laquelle il se livra, des impulsions secrètes et des contradictions de la volonté humaine, lui faisaient découvrir le caractère tragique du péché. Non pas du péché en général, mais de son péché. Il en était obsédé maintenant, et aucun raisonnement ne pouvait rien contre le sentiment de sa déchéance et de son malheur. Les événements les plus ordinaires prenaient des proportions énormes à travers ce prisme de conscience surexcitée. Dès la vingtième année, avec son faux ménage, le fils de son péché, il avait rivé un boulet à son pied. Sa liaison avait compromis son avenir. La réalisation de sa grande espérance de jeunesse, le mariage opulent, avait reculé, était devenue impossible. Maintenant son avenir mondain s'annonçait manqué. Rompre ? Mais il restait l'enfant, l'anneau d'acier d'autant plus solide que le père le chérissait de toutes les tendresses naturelles et de l'amour orgueilleux de l'homme qui se voit revivre dans un rejeton exceptionnellement doué. Quant à la mère il ne l'aimait plus, et la haïssait peut-être ; mais l'habitude et le simple besoin physique le liaient à elle plus fort que l'amour.

La passion charnelle, la volupté bestiale exerçaient sur son ardente nature l'empire d'une frénésie. Il le savait maintenant que le cœur s'était repris et que la chaîne lui pesait. C'était son péché, le péché par excellence, et le péché demeura pour lui cela avant tout.

Or, les récentes influences subies, le commerce d'Ambroise, dont il jalousait tout sauf la chasteté, la chute de ses préventions contre le christianisme créaient insensiblement

autour de lui une atmosphère nouvelle qui lui rendait plus claire sa détresse intérieure et plus aiguë la crise où il se débattait.

Monique, cette autre conscience qui ravivait la sienne, l'avait rejoint à Milan. Comme toutes les mères qui ont des fils mauvais sujets, elle crut qu'un mariage régulier réformerait l'enfant prodigue, se mit en quête de la fiancée idéale et pensa bientôt l'avoir trouvée.

Augustin renvoya donc sa maîtresse, garda Adéodat et résolut de se préparer au mariage par la continence.

Le surlendemain, à peine la délaissée avait-elle atteint le port d'embarquement pour l'Afrique, son infidèle amant, repris par son vice, retombait dans une liaison d'aventure.

Cette chute eut pour son développement ultérieur des conséquences décisives. La réaction fut aussi violente que l'impulsion pécheresse avait été soudaine. Au réveil de sa conscience et de sa raison, il demeurait accablé comme un homme tombé d'un toit. Cet acte de banale débauche[1] lui fut la révélation de son impuissance morale et de la tyrannie de la chair. Qu'est-ce donc que cette illusion de la volonté qui nous voile notre incurable faiblesse? Il fouilla avec une sorte d'exaspération les replis de son cœur, la duplicité secrète de sa volonté malade, et trouva pour décrire son péché et le péché de l'humanité des accents dont il percevait l'écho lointain dans les Psaumes et chez saint Paul. Mais ces accents étaient oubliés, et depuis longtemps, dans l'Eglise.

Pour les Grecs en effet, dont la psychologie intellectualiste était devenue celle de la doctrine chrétienne, le péché résultait d'un obscurcissement de la raison et de l'ignorance de la vérité à qui on prêtait une irrésistible puissance de conviction. La rédemption, d'après les formules dogmatiques en faveur, se réduisait dès lors à une illumination, à une restauration de la raison humaine par le λογος divin. L'incarnation, le λογος fait homme, le christianisme en un mot, c'était la possibilité rendue aux créatures tombées de recevoir la révé-

[1] *Confessions*, VI, 15 : « Non amator conjugii, sed libidinis servus eram. »

lation de vérités voilées par le péché. Pour que la vérité de Dieu redevînt accessible aux hommes, il fallait que cette vérité s'incarnât et que Christ fût ensemble Dieu et homme. La théologie des apologètes est toute dominée par cette conception intellectualiste du christianisme.

L'Evangile, dégradé au rang de philosophie révélée, n'était plus qu'une doctrine, et, chose grave, le péché comme dans toute philosophie perdait son caractère tragique.

Augustin reconnut que le péché est tout autre chose qu'un état d'ignorance ou plutôt qu'il n'est aveuglement de l'esprit que par contre coup. Dans sa racine il est un état de volonté, une désobéissance et une révolte consciente. Par une inexplicable contradiction, le pécheur veut en même temps le bien et le mal qu'il connaît comme tels. S'il ne savait pas, il n'y aurait ni coulpe, ni remords. Le sentiment du péché est au contraire la pleine conscience d'une mutilation et de l'impuisssance à être soi-même, c'est-à-dire *une volonté*.

D'où vient ce phénomène monstrueux de deux volontés contraires qui se disputent la maîtrise de l'homme et la direction de la vie ?

L'âme commande-t-elle au corps, les membres obéissent automatiquement. Quand l'âme veut se posséder, elle résiste à soi-même.

Unde hoc monstrum[1] ? D'où vient ce monstre ?

Poussant l'analyse et dépassant le manichéisme qui expliquait l'état de péché par la présence de deux volontés et de deux âmes chez les créatures, Augustin observait que dans le bon effort moral il n'y a qu'une volonté, mais une volonté malade, incapable de se vouloir pleinement. Cet effort qu'elle exerce sur soi-même trahit la conscience de sa déchirure et de son infirmité à s'exercer librement. L'état de péché est donc une maladie de la volonté. L'homme ressemble à une bête blessée qui fait effort pour se relever. Sa misère est de ne pas vouloir pleinement, et de savoir d'avance qu'il ne peut vouloir efficacement.

[1] *Confessions*, VIII, 9.

On remarquera combien cette notion du péché diffère des idées des Grecs. A l'antique primauté de la raison, Augustin opposait la primauté de la volonté et renouvelait la psychologie [1].

Que le péché soit pour la philosophie pure une simple privation, une valeur négative et un non-être, il n'en demeure pas moins une privation de vie et un suicide voulu.

N'y a-t-il donc aucune issue, et s'il y a un remède, qu'elle sera sa nature? En d'autres termes quels sont les ultimes ressorts de la volonté, ou encore, si cette dernière est frappée dans son intégrité, que lui manque-t-il? Elle n'a que faire des idées, si ces idées ne se transforment pas en forces actives; elle n'a que faire de lumières, si ces lumières sont froides. La volonté, foyer de la vie, ne se nourrit que de chaudes énergies, de convinctions, de vérités vivantes et de oi. Quand un homme en arrive là et a surpris au fond de son âme l'impérieuse nécessité de croire, quand il a saisi l'étroite dépendance de la morale et de la religion, de la foi et de la vie, il est près du sanctuaire.

Tantôt en proie à une surexitation voisine de l'hallucination, dans cet état particulier où l'homme voit les moindres incidents à travers une idée fixe, il croyait entendre partout des appels. L'histoire des conversions célèbres, du rhéteur Victorin, de l'anachorète Antoine, des trois hommes de Trieste; les peintures des Psaumes et les descriptions de l'épître aux Romains; les moindres récits de ses amis; les supplications de Monique; tout cela lui faisait l'effet d'une conspiration surnaturelle [2]. Il avait alors des élans mystiques et de secrets enthousiasmes. Ses mains se tendaient vers Dieu. Il rêvait de fuir le monde et de former un cercle monacal avec ses amis.

[1] Il faut remarquer toutefois qu'Augustin n'aperçut pas nettement les conséquences de son analyse. A beaucoup d'égards, surtout dans ses premiers écrits, il conserva le point de vue antique, et l'incertitude où il demeura touchant les rapports de la raison et de la volonté soulève des difficultés peut-être insolubles pour l'histoire de sa pensée.

[2] *Confessions*, VIII, 7: « Tu autem, Domine, inter verba ejus retorquebas me ad meipsum. »

Le lendemain, ressaisi par son rationalisme sceptique, il retombait lourdement sur sa misère comme le chien retourne à ce qu'il a vomi, et s'avouait que la vie voluptueuse mériterait seule d'être vécue, n'était-ce le remords de conscience et la peur de l'éternité. Il priait pour sa conversion et la crainte de l'exaucement empoisonnait sa requête. Les convoitises lui murmuraient : « Eh quoi, tu vas donc nous quitter, tu pourrais te passer de nous ? » Dans le pressentiment des renoncements futurs il se pleurait déjà ; sa volonté mue par l'amour de soi faisait échec aux impulsions qui lui venaient de toutes parts et à l'action de la grâce. Il avait peur de l'approche de Dieu dans le temps où il le cherchait.

Il n'est pas indispensable de poursuivre cette analyse, quelque intérêt qui s'y attache. Notre propos n'est pas ici d'empiéter sur des considérations qui trouveront leur place ailleurs et de montrer comment toutes les doctrines caractéristiques d'Augustin ont une de leurs sources dans des expériences indépendantes du christianisme et dans une connaissance du cœur humain peut-être unique dans l'histoire de l'Eglise. Avant de clore cette première étude, il nous reste à rechercher le point d'attache extérieur de cette grande âme avec l'Evangile.

Le Λογος de la philosophie néoplatonicienne l'avait réconcilié à moitié avec le dogme central de l'Eglise. Son esprit ne répugnait plus autant à l'idée d'un Fils de Dieu, dès qu'elle n'était pas particulière au christianisme, mais découlait de la philosophie la plus puissante de l'époque.

Cependant l'incarnation du Fils, le Christ sanglant et humilié, la croix n'en demeuraient pas moins un scandale et une folie.

« Jusqu'alors, dit-il, je ne tenais pas l'humble Jésus pour mon Seigneur [1]. »

A la veille de sa conversion, au terme de ces luttes intérieures qui avaient permis à sa géniale sagacité de pénétrer dans son âme jusqu'aux limites de l'inconscient et de découvrir

[1] *Confessions*, VII, 18 : « Non enim tenebam Dominum meum Jesum, humilis humilem. »

dans l'amour de soi la racine de son péché et de son tourment, son attitude devait changer. La croix du Calvaire, l'anéantissement prodigieux de Jésus-Christ — le Fils de Dieu — s'expliquaient. Quel contraste saisissant ! D'un côté l'orgueil misérable de la créature ; en face, la bassesse volontaire du Fils éternel. Cette antithèse faisait éclater l'intention rédemptrice et l'amour infini de Dieu. La croix, dès lors qu'on y voyait cloué non un infortuné révolutionnaire mais Dieu lui-même, parlait le langage que lui tenait sa conscience. Quel n'était pas en outre l'accord du plan de la rédemption chrétienne avec les résultats de sa psychologie ! Si l'origine du mal gît dans l'amour de soi et l'orgueil, le relèvement est à chercher dans un acte de suprême renoncement et dans l'amour de Dieu.

Dans le jardin de sa maison de Milan, à la veille de sa conversion le jeune rhéteur fatigué du monde se livrait à de profondes méditations. En compagnie de quelques intimes, il dissertait sur la sagesse et sur l'enigme de la destinée. Ou bien, dans une austère solitude, il se penchait sur le mystère de la croix, en opposant la folie chrétienne aux prétentions de la sagesse du monde.

« Les livres profanes (néoplatoniciens) n'ont pas cet accent de piété, les larmes de la confession, ton sacrifice, ton esprit troublé, ton cœur contrit, salut du peuple.... Personne n'entend ici celui qui crie : « Venez à moi, vous les travaillés et les chargés [1]. »

L'incarnation et l'immolation volontaire du Fils éternel de Dieu ne révèlent pas seulement à l'intelligence de la créature, par un prodigieux contraste, ce levain d'orgueil qui dépose au fond des âmes pécheresses et les obscursit au point de les rendre étrangères à elles-mêmes... et à Dieu, — car, selon Augustin, du jour où l'homme connaît son âme, il connaît Dieu, le Dieu intérieur et vivant ; — la croix est surtout un principe actif, une puissance régénératrice, une force. Son

[1] *Confessions*, VII, 21 : « Non habent illæ paginæ vultum pietatis hujus, lacrymas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum, et humiliatum, populi salutem.... Nemo ibi audit vocantem : Venite ad me, qui laboratis. »

action souveraine, inexplicable à la raison, s'exerce dans les profondeurs de l'être moral. C'est un mystère, mais ce mystère est la plus sainte des réalités. Par là le christianisme est plus qu'une philosophie et mieux qu'une religion quelconque. Autre chose est d'apercevoir la patrie d'un sommet couronné de sombres forêts, mais sans issue, et autre chose de tenir la route qui y conduit [1].

Augustin voyait cette idéale patrie des âmes et en cherchait en vain le chemin. « Je cherchais le secret de la force qui me permettrait de jouir de Toi, ô mon Dieu, et je l'ai trouvé en embrassant le Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme [2]. » Le salut commence donc par un acte de renoncement à soi-même provoqué par l'influence du Christ historique et, depuis l'exaltation de l'homme de douleur, par l'Esprit qui rend la vie aux faits rédempteurs. D'autre part, puisque la raison répugne à la contradiction de l'Evangile, le salut implique pour devenir possible une abdication de la raison.

Le salut est donc une grâce, un miracle, un don surnaturel. C'est le miracle de l'amour de Dieu.

Un jour, en septembre 386, d'après Böhringer, après une dernière crise de larmes, Augustin, docile à une voix semblable à celle d'un enfant, ouvrit au hasard l'épître aux Romains et lut les versets 13-14 du chapitre XIII. La grâce le saisit.

« Je jugeai inutile de poursuivre. Soudain, en achevant la lecture de cette exhortation et comme si une lumière paisible avait inondé mon cœur, toutes les ténèbres de mon doute s'évanouirent [3]. »

Il était enfin converti ; sa grande âme inquiète avait trouvé son repos. Jusqu'à plus ample informé, nous devons admettre sur sa parole qu'il rencontra à un moment précis son

[1] *Confessions*, VII, 21 : « Aliud est, de sylvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire.... et aliud, tenere viam illuc ducentem. »

[2] *Confessions*, VII, 18.

[3] *Confessions*, VIII, 12 : « Nec ultra volui legere, nec opus erat. Statim quippe cum fine hujusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt. »

chemin de Damas. A trente-trois ans, au midi de la vie et dans le plein épanouissement de son génie, il allait imprimer à son activité une orientation nouvelle et creuser dans le champ de la pensée religieuse ce sillon profond qui rouvrit à l'Eglise occidentale la source de la vie.

Faisons donc une halte. Nous voudrions tirer de cette première étude des indications probables à défaut de conclusions définitives. A ceux qui s'étonneraient qu'au lieu d'aborder en face l'œuvre littéraire du penseur africain l'auteur de ces pages se soit livré à ces recherches biographiques et à de simples travaux d'approche, on peut répondre que cette œuvre demeure une énigme indéchiffrable aussi longtemps qu'on ignore la jeunesse orageuse d'Augustin. C'est là son originalité. Il n'écrivit aucun système, ne voulut être ni philosophe ni dogmaticien. S'il devint l'un et l'autre, c'est poussé par les circonstances et par son génie. En défendant la foi de l'Eglise, il défendit sa foi et l'expliqua magnifiquement. Il épancha son âme au service de l'Eglise et pour la gloire de Dieu. Pas à pas, à travers les étapes de son développement, nous avons essayé de surprendre les traits distinctifs et les impulsions natives de cette nature complexe : l'ardente sensualité qui le dominait tout entier, la sensibilité qui le rendait si vibrant au choc des circonstances, le rationalisme esthétique du manichéen et du sceptique, le réalisme jouisseur du Romain de la décadence, et en face de ces dispositions mondaines, une conscience morale en éveil et un cœur gonflé de l'angoisse de la vie. Il y avait donc deux hommes en lui, l'homme de chair doublé d'un positiviste, et l'homme religieux. Tous deux ont cherché tour à tour et simultanément la plénitude de la vie par des voies qui ne se rencontrent jamais. De là le conflit intérieur dont nous avons noté les principales phases. Quand la grâce l'eut touché, et que l'homme intérieur sortit vainqueur de la mêlée, la domination de la chair était brisée pour toujours, mais le rationaliste n'était qu'humilié. Il n'acceptait qu'en frémissant la nécessité de l'autorité et de la foi et encore à titre provisoire. *Auctoritas praecedit in tempore, ratio in re.*

L'illusion qui inspira ses premiers écrits, celle d'une réconciliation prochaine de l'autorité et de la raison restaurée par la grâce, se dissipa insensiblement. Le contradiction intérieure subsista invincible. Sa vie fut une lutte contre les hérésies de son temps et contre lui-même. En réfutant tour à tour le scepticisme, le manichéisme, le donatisme et le pélagianisme, il se réfuta lui-même, car il y avait en lui un sceptique, un déterministe, un libre croyant et un philosophe. Il est déjà un de ces modernes — le premier en date — qui n'ont pu faire cesser le tragique dialogue du cœur et de la raison.