

La pensée de Saint Augustin [suite]

Autor(en): **Logoz, E.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **40 (1907)**

Heft 4

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379819>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN

PAR

E. LOGOZ¹

§ 4. L'expérience religieuse.

Amore petitur, amore quæritur, amore
pulsatur, amore revelatur, amore denique
in eo quod revelatum fuerit permanetur.
(*De moribus Ecclesiæ*... I, 17).

L'Eglise compte parmi ses gloires des docteurs qui unirent à la science une piété profonde, mais dont il n'est point superflu de savoir qu'ils furent pieux par d'autres témoins que leurs écrits. Leur œuvre seule ne suffirait pas à nous en convaincre. La théologie et la pensée religieuse sont une chose, la religion et la piété en sont une autre. Renan, par exemple, les distinguait au point de les opposer; il a hasardé quelque part cette opinion paradoxale que le détachement de la religion crée un état d'esprit propice à la bien comprendre. C'était faire l'apologie de la philosophie religieuse, mais c'était démasquer le parti pris de tenir la foi pour une illusion qu'on ne reconnaît comme telle qu'après l'avoir perdue.

J'imagine qu'Augustin aurait engagé là-dessus une belle polémique avec le célèbre transfuge du catholicisme français. Tous deux eussent été d'accord pour dénier le droit de discuter religion et de se faire écouter à quiconque ne fut

¹ Voir *Revue de théologie et de philosophie* 1906, p. 256; 1907, p. 197.

jamais croyant. Mais dans le duel dialectique de ces grands esprits, dont l'un raille sa piété perdue comme une illusion d'enfance, et dont l'autre magnifie comme la suprême réalité sa foi conquise sur les ruines de ses illusions de jeunesse, je devine l'argumentation d'Augustin. « Votre foi fut une illusion, j'y consens. Cela signifie simplement qu'au temps de votre ferveur, vous vous êtes imaginé être un croyant jusqu'à l'illusion complète. Ces choses là arrivent assez communément. Mais vous n'avez jamais eu la foi, vous n'avez pas connu Dieu de la bonne manière, comme celui qui cherche et tourmente l'âme égarée, puis la saisit à son heure, l'illumine, la régénère et la remplit désormais de sa présence vivante. Celui qui a passé par là a fait une expérience ineffable, il connaît Dieu directement, car il le possède autant qu'il se sent possédé. Toutes les autres certitudes pâlissent à côté de celle-là, et c'est la certitude de la foi. En dehors de ce contact immédiat et de ce divin commerce, il n'y a qu'illusion en effet. » Dans le domaine religieux nul ne peut interpréter autre chose que son expérience personnelle, et la théologie est une vanité si elle est autre chose que l'expression de la piété du cœur.

Je cherche présentement à ordonner les textes nombreux qui doivent m'orienter dans cette question délicate : comment Augustin a-t-il éprouvé le contact du Dieu vivant et par quel intime procès a-t-il passé de la croyance intellectuelle à la foi d'expérience ? Il n'a pas écrit le journal de sa jeunesse. C'est après sa conversion, et avec une âme nouvelle qu'il a traduit ses états d'âme anciens. *Toujours il a cru en Dieu, dit-il, et au gouvernement de sa Providence*¹. Malgré cela, le drame intérieur qui fit de cet homme le réformateur de la piété occidentale aurait pu ne pas se produire. Surgie en d'autres temps et sur un théâtre plus favorable à ses ambitions démesurées, cette personnalité puissante aurait eu une autre destinée. Dans la France contemporaine, son génie l'eût poussé vers le théâtre et le roman où il aurait

¹ *Confessions*, VI, 5 : *Semper tamen credidi et esse Te, et curam nostri gerere.*

également excellé. Son tempérament tragique et ses facultés d'analyse en auraient fait un peintre admirable de la vie et des passions.

Nietzsche accuse le christianisme d'avoir intoxiqué l'âme humaine du poison de l'infini moral. Les Grecs ne gâtaient pas leur joie de vivre par cette soif de durée, de perfection et de bonheur éternels qui tourmente les modernes. Ils épui-saient avec allégresse la coupe de la vie et s'endormaient avec sérénité. Encore une légende, cette sérénité des Grecs. C'est une résignation très noble, mais triste que je lis dans les yeux des statues antiques ; c'est la soumission à la *Μοίρα*, au fatum aveugle et cruel, la sombre et suprême divinité qui domine les fantoches de l'Olympe ; c'est encore le fatalisme qui meut les héros des grands tragiques.

Augustin fut un révolté. La vie et la mort, le bonheur et la souffrance, l'espérance et la crainte, le bien et le mal, toutes les contingences de la condition humaine avaient dans son cœur un retentissement extraordinaire. L'optimisme esthétique du Néoplatonisme pour qui les contrastes du bien et du mal dans le monde n'étaient que le jeu chatoyant et harmonieux des lumières et des ombres sur une œuvre d'art pouvait séduire son esprit. La réalité vécue y contredit. La beauté du Cosmos est une ironie cruelle pour une âme penchée sur le mystère de la vie. Quand tout l'Univers chanterait un hymne à la joie, l'homme soupire et gémit. *Un homme en larmes vaut mieux qu'un vermisseau joyeux*¹.

Savoir n'est rien si le savoir n'ouvre pas la porte de la vie heureuse, la vérité est vaine qui éclaire l'intelligence sans apaiser la soif du cœur. *Nous voulons être heureux et si nous pouvons y parvenir sans la vérité, la vérité est indigne de nos recherches*².

Voilà l'instinct souverain et le mobile qu'on retrouve toujours sous toutes les manifestations de la vie. Il y a chez

¹ *De Vera religione*, 41 : *Meliorum esse hominem plorantem quam laetantem vermiculum.*

² *Contra Academicos*, I, 2 : *Beati certe esse volumus, et si ad hanc rem possumus absque veritate pervenire, quærenda nobis veritas non est.*

toutes les créatures une aspiration naturelle à la conservation et à l'accroissement de leur être. *Donnez au plus infortuné des hommes le choix entre l'immortalité dans une éternelle misère et le repos dans la mort, il choisira l'immortalité avec allégresse. Quoi ! toutes les bêtes privées de pensée et d'espérance, ne témoignent-elles pas par tous leurs gestes de l'amour de leur être et de l'horreur du néant ? Quoi ! les plantes, impuissantes à fuir le danger, ne portent-elles pas leur semence dans les refuges des airs et leurs racines nourricières dans les profondeurs de la terre pour assurer leur permanence¹ ?* La ténébreuse défaillance du désespéré qui attende à ses jours n'est pas l'attrait du néant mais une suprême protestation contre sa détresse et en définitive une affirmation désolée de ce vouloir vivre qui constitue le principe générateur de toute énergie.

Quand un homme s'imagine qu'après la mort il ne sera plus, et qu'envahi par le désir de la mort, il s'y décide et la saisit, il entretient dans son esprit l'erreur d'un anéantissement total, mais son cœur incline au besoin naturel du repos².

Avant que jaillisse la conscience de soi, avant l'éveil de l'intelligence, l'amour secret de la vie fait palpiter le cœur humain. Dès lors tout chez l'homme, la vie sensible et la vie de l'esprit, converge à la satisfaction de cette impulsion originelle.

Ces vues étaient profondes et nouvelles. Qu'on relise pour s'en convaincre les maîtres de la pensée antique. Leur psychologie dualiste faisait de l'homme un assemblage disparate de deux éléments opposés, le corps et l'esprit. Le libre arbitre inaliénable qui doit assurer la suprématie de l'âme est

¹ *De Civitate Dei*, XI, 38.

² *De libero arbitrio*, III, 8 : Cum ergo quisque credens quod post mortem non erit intolerabilius tamen molestis ad totam cupiditatem mortis impellitur decernit atque arripit mortem, in opinione habet errorem omnimodæ defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis.

De duabus animabus, 10 : Liceat mihi me scire vivere, liceat mihi scire me velle vivere.... tam nobis cognita est voluntas nostra quam vita.

De Civitate, XIX, 4 : O vitam beatam quæ ut finiatur mortis quærit auxilium.

une sorte de balance automatique sans caractère moral dont le rôle consiste à s'incliner tantôt vers la chair, tantôt vers l'esprit. Pour Socrate, qui affirme l'identité du malheur et du mal moral, personne ne pèche volontairement¹. Les fautes de l'homme et par conséquent les maux de la vie résultent toujours des erreurs du jugement intellectuel ou de l'insuffisance de la raison. C'est que pour lui la liberté de choix est une forme vide. Platon, trop fidèle à son maître, ne s'est jamais affranchi de cette doctrine intellectualiste de la volonté². La vertu est une science. La philosophie morale des Grecs en revenait fatalement à innocenter le péché de l'homme. Par là elle était foncièrement irrégieuse et antichrétienne. Le phénomène de la conversion en particulier, sans parler du remords, n'y trouvait aucune place.

Augustin, le grand converti, n'eut qu'à réfléchir son expérience morale pour ouvrir de nouvelles voies à la psychologie. Il observa qu'indépendamment de tout apport de la sensation et de l'intelligence, la volonté agit sous la poussée du désir. Or qu'est-ce que le désir, sinon l'attente, l'appétit et l'amour enfin d'une jouissance? Qu'est-ce encore que la jouissance, sinon la conscience d'une vie plus réelle ou la conscience de soi à sa plus haute expression. Recherche d'un idéal perdu, effort vers un idéal à atteindre ou obscure chimère du cœur humain, l'instinct du bonheur n'en demeure pas moins un fait primordial et universel. Je puis douter en effet de la réalité des objets de mon désir, mais non de la réalité du désir lui-même. Ici encore, suivant sa rigoureuse méthode d'analyse intérieure et pour en asseoir les résultats sur le terrain solide de l'évidence immédiate, Augustin vide, si je puis dire, le cœur humain de sa richesse acquise et l'étudie à nu. Il note avec insistance que la créature n'aspire pas au bonheur et qu'aucun désir ne soulèverait aucune poitrine humaine, si nous n'apportions pas avec nous dans le monde la notion du bonheur, et si un idéal inné de vie

¹ La formule favorite de Socrate, qui émaille les dialogues platoniciens : *Οὐδεις ἑκων ἁμαρτανει*.

² *Les penseurs de la Grèce*, par Théodore Gomperz.

heureuse n'était pas l'aiguillon de l'âme. *Avant d'avoir goûté le bonheur, la notion du bonheur est attachée à l'âme*¹. Nous n'aimerions pas si l'amour n'était pas antérieur à l'objet de l'amour, si l'amour n'était pas la loi surnaturelle de notre cœur. Or tous nos sentiments, même les plus contraires, qu'ils soient des affections ou des mobiles d'activité, se ramènent à l'amour et toutes nos amours sont les formes d'un amour unique, l'amour de notre être. *Dans la recherche de la chose aimée, il est le désir* (cupiditas, libido, appetitus, concupiscentia), *dans la possession, il se mue en joie, sous la menace du péril il devient la crainte, et dans l'impuissance il se survit comme tristesse*².

Voici, entre plusieurs, une citation typique qui nous donne la clef du monde intérieur, tel qu'Augustin le découvrait en lui. *De même que le corps obéit à la loi de la pesanteur, l'âme est régie par l'amour*³. Le lecteur mal informé inclinerait facilement à demander comment cette prépotence accordée au sentiment dans la vie de l'esprit s'accorde avec la suprématie de la raison célébrée également par le grand Africain. Ce n'est pas une petite difficulté pour l'historien que de savoir au juste ce qu'il entend par ces mots *ratio, cor, voluntas*, ou plutôt en quoi ils diffèrent. Une théorie des facultés était le moindre des soucis d'un père du quatrième siècle et on ne se piquait pas alors de psychologie systématique. Il semble bien que nos facultés si diverses et parfois si opposées au regard des modernes n'étaient pour Augustin que les divers aspects et les multiples activités de l'esprit. Il a du reste constamment affirmé que l'âme est tout entière dans chacun de ses actes. Idéalement, sinon en réalité, puisque le chrétien doit partir du principe d'une dégradation

¹ *De libero arbitrio*, II, 9 : Sicut antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis.

² Amor ergo inhians habere quod ametur cupiditas est ; id autem habens eoque fruens lætitia est ; fugiens quod ei adversatur, timor est ; idque si accideret sentiens, tristitia est. (*De Civitate*, XIV, 6.)

³ *De Civitate*, XI, 38 : Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocunque fertur.

foncière ou d'une rupture d'équilibre de l'esprit humain. Nous allons précisément constater que cette opposition de l'idéal et du réel sert de fondement à l'expérience religieuse de l'homme en quête de la vérité. Nous allons constater aussi que l'antinomie tragique de la vie se résoud chez le croyant par un merveilleux renversement des termes. Les réalités changeantes qui séduisent les yeux de chair ne sont plus que de vaines apparences au regard de l'âme régénérée et l'idéal devient l'éternelle réalité.

Il est inutile de rechercher si l'amour est l'essence de la volonté ou le mobile souverain que le cœur lui incorpore. Les deux opinions sont également vraies et en plein accord, dès lors que le cœur et la volonté, pas plus que la raison, ne souffrent d'être essentiellement distingués.

Quelle est l'origine du mal ? Qu'est-ce que le bien ? Que faut-il penser de l'étroite relation entre le mal moral et le malheur ? Pourquoi le destin de la créature est-il de *vaquer à la poursuite de l'idéal, de le chercher sans cesse et de ne le trouver jamais*¹ ?

De répéter avec les philosophes esthètes de l'école néoplatonicienne que le mal en général (mal physique et mal moral, misère humaine et péché), loin de troubler l'ordre de l'univers, en fait éclater l'harmonie profonde², ne suffit pas à réconcilier l'homme avec la vie et avec lui-même. L'énigme de la destinée ne livre pas son secret aux investigations théoriques de la raison. Néanmoins le cœur comme la raison affirme avec une force invincible la nécessité métaphysique de l'ordre et de la perfection de la création. Il ne devrait pas y avoir place dans l'univers pour le péché et la douleur. Tout en nous s'insurge contre ces tragiques contingences. Sous la poussée du désir l'homme n'aspirerait pas d'un si douloureux effort à devenir autre qu'il n'est s'il était ce qu'il doit être et

¹ *Contra Academicos*, I, 4 : Errare esse : semper quærere, et nunquam invenire.

² *De Ordine*, II, 11 : Mala in ordinem redacta faciunt decorem universi.

De libero arbitrio, II, 9 : Si universitatis perfectionem complet nostra miseria.
De Civitate, XI, 17.

s'il répondait vraiment à sa destination. Qu'est-ce en effet que l'amour ou la volonté, sinon l'irrésistible effort vers la plénitude et la persistance de la vie ?

*Or notre vie n'est qu'une course à la mort*¹. Dès que nous avons commencé d'être dans ce corps mortel nous n'avons cessé de tendre à la mort et nous ne faisons autre chose pendant toute cette vie, si toutefois il faut donner ce nom à cette fuite éperdue². A supposer même que l'existence humaine fût exempte de douleurs, il suffit qu'elle soit mortelle pour qu'elle exclue le bonheur³.

La détresse de la race est indicible. Nul n'échappe à l'étreinte du destin destructeur de toute joie. La vie la plus riche et la plus pleine, celle qui semble insulter au sort des infortunés et double leur adversité en y ajoutant l'amertume de la jalousie, n'est qu'une abondance douloureuse et si l'on peut dire une copieuse disette⁴. Toujours, du berceau à la tombe, la mort plane sur l'âme comme un nuage sinistre. Toujours la crainte nous suit pas à pas ; elle est l'ombre que nous projetons sur les choses et sur nous-mêmes. Il y a une sourde terreur qui dévore l'âme humaine, même en l'absence des maux réels. C'est la peur de perdre les biens présents et de ne pouvoir atteindre les voluptés convoitées, la peur de l'heure qui passe, la peur de l'avenir et jusqu'à la peur de nous-mêmes. Pour échapper à la sourde angoisse, c'est en vain que l'homme frivole tente de s'étourdir dans le tourbillon des choses périssables jusqu'à l'oubli de soi : la plainte de son cœur demeure.

Augustin sut l'entendre et l'interpréter. Le grand évocateur des dessous de l'âme humaine ne fit pas tant sortir ce sombre pessimisme de la conscience du péché et de l'expérience chrétienne que de l'expérience humaine en général.

¹ *De Civitate*, XIII, 10 : ut omnino nihil sit aliud tempus vitæ hujus quam cursus ad mortem.

² *De Civitate*, XIII, 1.

³ *De Civitate*, IX, 15.

⁴ *De Vera religione*, 21 : Ita facta est abundantia laboriosa, et si dici potest, copiosa egestas.

Par là s'explique le long retentissement de tels accents à travers l'histoire.

Mis en regard de l'optimisme métaphysique, ce pessimisme expérimental se ramène, en effet, au conflit tragique de l'idéal et du réel.

Notre amour de la vie, antérieur à toute expérience, aboutit toujours au mal de vivre.

Epicure avait proposé un remède qui équivalait à un suicide. Puisque la douleur n'est que le désir déçu, le sage en tarira la source s'il parvient à l'ἀταραξία, ce repos d'une âme qui aurait renoncé au désir et à l'idéal. Ainsi, le bonheur, selon Epicure, ne saurait être qu'un minimum de souffrance. C'est une privation consentie, une résignation dictée par la fatalité. L'athéisme avait déjà trouvé en Grèce comme en Inde sa morale la plus noble et la plus désolée, sinon la plus conséquente. Mais cette solution du problème de la vie est illusoire et implique contradiction. Elle revient à nier la vie au nom de la vie, à vouloir ne point vouloir. L'énorme déformation morale que subit la doctrine du maître chez les disciples et l'infamie imméritée qui rejaillit sur le premier montrent assez l'erreur d'Epicure.

Augustin affirme, au contraire, que le désir et l'amour de la vie est un bien. Il est essentiel à l'être de vouloir être. Le maintien de son intégrité est, pour toute créature, son bonheur et son bien¹, telle est la loi générale qu'il découvrirait partout dans le monde, même dans le règne végétal. Plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus on voit cet instinct primordial s'enrichir et croître en puissance. D'abord obscur et déterminé par des lois brutales, il revêt chez l'homme cette forme supérieure qui s'appelle la volonté libre. C'est donc dans la volonté qu'éclate la grandeur de la créature raisonnable. *Je n'ai que ma volonté*². Dans son principe, *la volonté est une activité de l'esprit, libre de toute contrainte,*

¹ *De Vera religione*, 18 : Nulla autem res obtinet integritatem naturæ suæ, nisi in sui genere salva sit.

² *Soliloquia*, I, 9 : Nihil habeo quam voluntatem.

visant à ne pas perdre ou à éteindre quelque chose¹. Par définition, la volonté est libre. Il serait non seulement étrange mais absurde qu'elle ne le fût pas. Si la volonté dépendait d'autre chose que d'elle-même, elle ne serait plus une volonté, et cette autre chose qui la régirait serait alors la volonté. Nous avons la conscience de notre liberté. *Notre volonté ne serait plus une volonté, si elle n'était en notre pouvoir. C'est parce qu'elle nous appartient qu'elle est libre*². Nier le libre arbitre reviendrait d'ailleurs à nier l'évidence. *Qu'y a-t-il, en effet, dans la volonté sinon la volonté elle-même*³. Augustin n'a jamais varié là-dessus. Sa doctrine de la liberté humaine, provoquée par la controverse manichéenne et formulée dès le début de sa carrière dans un ouvrage considérable (*De libero arbitrio*) était le point de jonction de toutes les avenues de sa pensée : le Néoplatonisme, le souci du dogme, et surtout son expérience morale.

La liberté est un postulat de la conscience. Dans le sentiment du péché elle s'affirme avec tant de force qu'il est impossible de ne pas la reconnaître comme la suprême prérogative de l'être moral, et que sans elle le phénomène du remords demeure inexplicable⁴.

La volonté libre, loin d'être un présent funeste, est un bien, ou mieux encore le bien humain par excellence, puisqu'elle n'est autre chose que l'esprit en acte et qu'elle exprime la plus haute forme de l'être dans la créature. C'est dans le sens métaphysique qu'il faut entendre la formule favorite d'Augustin : *la volonté est un bien intermédiaire*⁵. Intermédiaire

¹ *De duabus animabus*, 10 : *Voluntas est motus animi, cogente nullo, ad aliquid aut non amittendum, vel adipiscendum.*

² *De libero arbitrio*, III, 3 : *Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis.*

³ *De libero arbitrio*, I, 12 : *Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est.*

⁴ *De libero arbitrio*, II, 17 : *Aut voluntas et peccatum, aut nullum peccatum. De Vera religione*, 14 : *Si non voluntate male facimus, nemo objurgandus est omnino.*

⁵ *De libero arbitrio*, II, 18 : *Voluntas ergo quæ medium bonum est, cum inhæret incommutabili bono.*

par la dignité substantielle entre l'être absolu et le monde corporel, elle est également un bien moyen dans l'ordre moral. Car entre les choses corporelles régies par un déterminisme absolu, et Dieu ou l'absolue liberté, la volonté humaine, libre vis-à-vis du monde inférieur et pour elle-même, ne l'est plus et ne peut pas l'être vis-à-vis de Dieu dont elle dépend. Sa liberté formelle ne devient effective que dans la mesure où elle demeure attachée à la suprême volonté de Dieu. D'autre part, la faculté de se réaliser ne peut être conçue en dehors de la liberté, si bien que la volonté demeure libre d'être ce qu'elle doit être ou de se renier. Dans son intégrité elle chercherait en elle-même sa propre fin, et comme dit expressément Augustin, la volonté bonne serait celle qui, s'estimant au-dessus de tout parmi les êtres finis, s'aimerait telle et ne tendrait qu'à sa propre destination¹. Dès qu'elle incline à des désirs inférieurs et cède à la séduction des choses périssables, elle commence de mourir à la liberté et introduit dans sa substance des ferments de dissolution. C'est là le péché et son salaire, c'est-à-dire l'origine du mal moral et de la douleur humaine. Le mal et la souffrance se ramènent toujours, en effet, à la privation du bien, soit du bien moral, soit du bien-être. Ainsi le mal n'est pas dans les choses, mais dans l'attitude de la volonté au contact du monde extérieur, ou plutôt vis-à-vis d'elle-même. *C'est la seule volonté dans son libre arbitre qui rend l'âme complice de la convoitise coupable*². Quant à cet acte initial de libre volonté qui devait entraîner la ruine de la liberté, il serait absurde de lui chercher un motif intelligible³. On ne peut rien dire de la volonté pécheresse, sinon qu'elle tend au néant et que cet attrait est sans cause appréciable, irrationnel et contre nature⁴.

¹ *De libero arbitrio*, I, 14 : Nonne bonam voluntatem suam diligere, et tam magni aestimare quam dictura est etiam ipsa voluntas est.

² *De libero arbitrio*, I, 9 : Nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, nisi propria voluntas et liberum arbitrium. *Contra Faustum*, XXII, 21 : A voluntate igitur initium peccati.

³ *De Civitate*, XIV, 7 : Nemo igitur quærat efficientem causam malæ voluntatis... velle invenire tale est ac si quisquam velit videre tenebras.

⁴ *De Civitate*, XII, 8 : contra ordinem naturarum.

Une telle psychologie avait le mérite de rendre compte de l'unité de la vie morale et d'établir l'identité idéale du bien moral et du bonheur.

Augustin échappait au déterminisme qui fait de l'homme un automate irresponsable, il sauvegardait pleinement l'impératif de la conscience par un indéterminisme qui laisse intact le fait de la responsabilité. Toutefois, il se heurtait à une de ces antinomies peut-être à jamais insolubles, mais essentielles à la vie, et dont on ne doit sacrifier aucun des termes. Le déterminisme est rationnel et immoral, l'indéterminisme de la volonté est moral et irrationnel. Dès que le penseur d'Hippone cessait d'être le converti arraché à la perdition par ses langueurs de conscience, pour redevenir le philosophe néoplatonicien soucieux de situer le phénomène du péché dans sa conception générale de l'univers, il devait aboutir de nouveau à un déterminisme subtil, mais réel. Le mal moral provient de l'attrait victorieux du néant sur la volonté libre : le néant est donc quelque chose d'actif, puisqu'il attire, le non-être n'est donc point une pure négation, puisqu'il est capable de corrompre l'être. D'autre part, — et c'est ici le fil que nous cherchions pour lier la psychologie de la volonté à l'expérience morale et religieuse chez Augustin, — le bien moral de l'homme est attaché à l'attrait du bien en soi. La volonté humaine ne saurait avoir sa fin en elle-même, sa liberté et son intégrité dépendent de sa communion avec la volonté suprême de Dieu. De là l'affirmation triomphante et cent fois répétée : *Pour moi, m'unir à Dieu c'est mon bien*¹.

Il n'y a pas de morale indépendante ; il n'y a même pas de morale concevable en dehors de la religion, puisque le bien n'est que l'unique mais éternel rayonnement de la volonté divine.

L'ontologie néoplatonicienne permettait à Augustin de fonder devant la raison du penseur la prétention inouïe de la doctrine chrétienne qui revendique pour la religion la

¹ *De immortalitate animæ*, 16 ; *Confessions*, VII, 7, etc. : *Mihi autem adherere Deo bonum est.*

maîtrise totale de l'humanité. Elle réalise en effet l'identification des notions de bien moral, de bonheur et de vie dans l'idée centrale de l'être. Le péché, le malheur et la mort reviennent en définitive à une privation d'existence vraie, à un naufrage dans le néant.

Toutefois cette psychologie de la volonté n'était pas tant une théorie sur l'origine du mal que l'interprétation des plus émouvantes expériences. Nous pouvons suivre d'étape en étape la progression des faits de conscience qui ont conduit Augustin à saisir Dieu comme une volonté d'amour.

On rencontrera toujours des natures d'élite, éprises de beauté morale, mais irrégieuses, pour qui la conscience humaine secrète l'idéal.

Cette opinion est aussi vieille que le monde. Elle a trouvé son exacte expression dans la formule grecque : l'homme est la mesure de toutes choses (*ὁ ἄνθρωπος μετρον των ὄλων*). Dès qu'elle est descendue de la sphère de la pensée pure dans le domaine de la vie, et dès qu'elle pénètre la société, elle devient la mesure de la dissolution des mœurs et ruine ce qu'elle doit expliquer, à savoir l'impératif de la conscience. La doctrine du relativisme des concepts moraux, popularisée par l'Epicurisme et par la Nouvelle Académie, dominait les cercles cultivés de l'empire. Augustin essaya longtemps de s'en accommoder et crut mettre un terme au conflit douloureux de sa conscience et de ses appétits charnels en se persuadant tantôt que le mal est une fatalité de nature, tantôt que l'impératif de la conscience n'est qu'un idéal à bien plaire. Il n'y parvint jamais. Mais il acquit du moins la conviction que le silence de la sublime avertisseuse ne suffirait pas à tirer l'homme de sa condition misérable. La détresse de la créature est double. A côté des tourments de conscience il y a la nostalgie du cœur avide d'un bonheur impossible et pour qui les joies vulgaires, pâles et fugitives, ne sont qu'un pis aller et une duperie. L'homme saurait-il mutiler son cœur et dégrader son idéal de vie heureuse, cette vision de béatitude que nous opposons aux réalités précaires, à nos terreurs, à la mort, et qui est la source inépuisable du désir,

de la volonté, de la vie enfin? N'apparaît-il pas dès lors que l'idéal moral et l'idéal de vie heureuse, le bien et le bonheur sont au fond une seule et même chose? Car à défaut de la conscience, *la crainte de la mort invite le pécheur à la purification*¹.

Le besoin de perfection, qui constitue la vie même de l'esprit, ne pourrait devenir la conscience d'un idéal à atteindre s'il n'était d'abord le sentiment d'un bien perdu. La femme de la parabole chercherait-elle une drachme si elle ne se souvenait de l'avoir égarée? Ainsi l'homme ne souhaiterait rien au delà des contingences terrestres, si son âme n'avait conservé quelque image d'une vie perdue (*Confessions*, X, 18). Nous n'avons goûté cette félicité ni dans une existence antérieure, ni ici-bas. L'image qui flotte dans nos âmes n'a aucune commune mesure avec nos autres souvenirs. *Cependant nous avons la notion de la béatitude attachée à nos esprits, en l'absence de toute expérience heureuse*². C'est une nostalgie et c'est un remords. Car à l'attrait de cet idéal se joint indissolublement l'impératif de la conscience morale. *Fais abstraction de tous les biens fugitifs, et contemple, si tu le peux, le bien lui-même. Alors tu verras Dieu, non pas un bien à côté d'un autre bien, mais le bien de tout bien. Car parmi tous les biens, et ceux que je viens d'énumérer, et ceux qu'on pourrait découvrir et penser, nous serions incapables de juger l'un supérieur à l'autre, si nous n'avions pas la conscience du bien absolu*³.

Je n'ai noté qu'un seul passage où la conscience morale soit mentionnée comme l'aiguillon du repentir. Mais la chose, à défaut du mot, se retrouve partout. Ce texte significatif

¹ *De quantitate animæ*, 32 : In ipso enim purgationis negotio subest metus mortis.

² *De libero arbitrio*, II, 9 : Sicut antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis.

³ *De Trinitate*, VIII, 3 : Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes ; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in omnibus bonis, vel quæ commemorari, vel quæ alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni.

des Confessions nous introduit du reste en pleine expérience religieuse.

*Le jour vint où je me découvris à mes propres yeux, et où ma conscience m'accabla*¹.

Déjà la vérité chrétienne avait vaincu l'intelligence si longtemps fourvoyée du rhéteur mondain.

*Je tenais donc pour certain, Seigneur, qu'il vaudrait mieux pour moi me rendre à ton amour que de céder à ma convoitise*².

Mais voluptueusement appesanti sous le fardeau du siècle comme par un sommeil, les méditations qu'il élevait à Dieu ressemblaient aux efforts d'hommes tombés à la mer et qui néanmoins se noient, vaincus par l'engourdissement. (Confessions, VIII, 5.)

Déjà il soupirait après la délivrance. Mais dans le même temps il craignait d'être trop exaucé et guéri soudain de cette maladie de la concupiscence qu'il préférait assouvie plutôt qu'éteinte³.

Voilà, je pense, le point culminant de l'expérience morale chez Augustin et c'est là-dessus qu'il a greffé sa psychologie de la volonté.

Le péché et son salaire, toute la misère de l'homme est une maladie de la volonté. Le pécheur qui dans son orgueil superbe veut se réformer par ses seules forces retombe sur cette constatation désolante : sa volonté ne peut pas vouloir ce qu'elle voudrait vouloir. *En cela réside l'avarie de l'âme c'est que, soulevée par la vérité, mais en même temps alourdie par l'habitude, elle ne se reprend pas tout entière. Il y a donc deux volontés, dont aucune n'est complète ; ce qui manque à l'une se retrouve dans l'autre*⁴.

¹ *Confessions*, VIII, 7 : Et venerat dies quo nudarer mihi et increparet me conscientia mea.

² *Confessions*, VIII, 5 : Ita certum habebam, esse melius tuæ caritati me dedere quam meæ cupiditati cedere.

³ *Confessions*, VIII, 7 : Timebam enim, ne me cito exaudires, et cito sanares morbo concupiscentiæ quam malebam expleri quam exstingui.

⁴ *Confessions*, VIII, 9 : Sed ægritudo animi est, quia non totus assurgit, veritate

Il n'y a là aucune réminiscence manichéenne comme on l'a prétendu, et pas davantage dans ce nouveau texte qui explique le précédent : *Ainsi mes deux volontés, l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une de chair, l'autre d'esprit...* C'est précisément à propos du dualisme de la volonté qu'Augustin s'est insurgé contre le système de Manès.

Mais c'est ici la notation de l'instant critique où s'accomplit, dans la volonté de l'illustre pénitent, le déplacement des énergies contraires, la rupture d'équilibre en faveur du bien, et la transmutation des valeurs morales sous l'influence croissante d'un agent nouveau qui se manifeste comme extérieur à la fois et intérieur à l'esprit.

Quand enfin le déclanchement libérateur s'est produit dans le phénomène ineffable de la conversion, l'âme reconnaît dans cet agent l'action d'une volonté souveraine, d'une volonté d'amour, d'un Dieu personnel enfin. Sur ce sommet, tous les préliminaires de la grâce, la nostalgie d'une félicité surhumaine, les langueurs et les remords de conscience, l'effroi insurmontable de la mort, les appels des livres sacrés, les suggestions qui se dégagent du commerce des grands chrétiens, la majesté de l'Eglise, tous ces tronçons du glaive divin se rassemblent. Ce sont les mailles du filet tendu à la créature en péril, et les opérations convergentes de l'Être suprême pour ramener l'enfant perdu à soi-même et à sa destination. *C'est sous ta conduite, Seigneur, qu'invité à me ressaisir j'ai sondé mon être intime* (Confessions VII, 10). *Car lorsque je te cherche, mon Dieu, je cherche la vie heureuse... Comment te pourrais-je trouver, si je ne me souvenais de toi? Nous ne chercherions pas une chose, si nous l'avions totalement oubliée* (Confessions IX).

Le Dieu des philosophes et de la raison, le Dieu cause suprême transcendant au monde et à l'esprit spéculatif est donc immanent au cœur de l'homme, même de l'homme irrégénéré,

sublevatus, consuetudine prægravatus. Et ideo duæ voluntates sunt, quia una earum tota non est, et hoc adest alteri quod deest alteri.

¹ *Confessions*, VIII, 5 : Ita duæ voluntates meæ, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritualis.

mais comme une image effacée ou un immortel pressentiment. Mais il ne devient le Dieu vivant que pour celui qu'il a saisi dans son amour rédempteur.

*Ton Dieu est pour toi, ô mon âme, la vie de ta vie*¹.

Toutefois, et ici intervient l'élément spécifiquement chrétien dans la théodicée augustinienne, le contact direct et l'ineffable rencontre du Dieu vivant et de l'homme mortel ne se réalise que par la médiation du Christ historique.

*En vain ai-je cherché le moyen de rassembler les forces qui me rendraient capable de jouir de toi ; je n'ai pas trouvé tant que je n'eus pas embrassé le Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme*². C'est le Christ qu'adorait l'Eglise orthodoxe, le Christ de saint Paul, le *Verbe fait chair* du prologue de Jean (*Verbum caro factum est*).

Nous en avons parlé déjà à propos de la conversion, dans nos premières études. Il faut y revenir à cette place, non pour discuter la christologie d'Augustin, — l'heure n'est pas encore venue, — mais pour mettre en lumière un élément capital de sa théodicée, et amorcer le problème trinitaire.

La personne du Christ avait toujours fait la plus profonde impression sur le fils de Monique. Mais il semble que cette impression était faite de pitié plus que d'admiration. Le Sauveur des chrétiens était déjà *l'homme incomparable par sa beauté morale*³, celui dont *toute la vie avait brillé comme une sublime discipline des mœurs*⁴. Mais jamais moraliste, si grand soit-il, n'a converti personne. D'ailleurs, le dogme ecclésiastique, s'il ne pouvait être la plus folle des superstitions pour le fils respectueux d'une mère chrétienne, lui était du moins un scandale.

¹ *Confessions*, X, 6 : Deus autem tuus etiam tibi vitæ vita est. *De Moribus Ecclesiæ*, I, 8 : Deus est nobis summum bonum.

² *Confessions*, VII, 18 : Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum Te ; nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Jesum-Christum.

³ *Confessions*, VII, 19 : Viro cui nullus potest æquari.

⁴ *De Vera religione*, 16 : Tota itaque vita ejus in terris... disciplina morum fuit.

*Je ne tenais pas Jésus pour mon Sauveur, cet être humilié... je reconnaissais bien en Christ l'homme parfait, non qu'il fût la personification de la vérité, mais par une certaine supériorité de sa nature humaine*¹. Quant à saluer, dans l'infortuné Galiléen pendu au bois, l'incarnation du tout-puissant, la philosophie du jour, à défaut des idées romaines sur la grandeur, l'interdisait. Dans les cercles néoplatoniciens et dans l'école de Manès on pensait déjà que l'absolu ne saurait tenir dans l'être fini. Augustin donnait la main à Porphyre. Toutefois, la considération que le Christ avait dédaigné tout ce que l'ambition humaine croyait pouvoir justement convoiter, saisit son âme inquiète avec une force extraordinaire.

*Christ voulut la pauvreté,... refusa une couronne,... dédaigna le mariage et la paternité*².

Voilà pourquoi, sans doute, l'humiliation du Fils, par le contraste absolu qu'elle présente avec nos aspirations naturelles, est révélatrice du péché de l'homme et de la vraie grandeur. Privation du bien, déficit de la volonté, chute au néant et éloignement de Dieu, avec tout cela le péché n'a pas encore découvert sa gravité tragique. Mais il est encore et surtout une révolte insensée et un orgueil aveugle³.

Peu à peu le dogme de l'incarnation de Dieu dans le personnage historique du Christ se recommandait à Augustin par une foule de nécessités psychologiques, dominées peut-être dans ce cœur fatigué par le suprême besoin de s'abandonner, d'abdiquer devant un grand mystère. La grâce fit le reste, et le reste c'est le secret des âmes.

Il nous importe de croire et de retenir d'un cœur ferme et inébranlable que l'humilité qui fit naître Dieu d'une femme et le conduisit au supplice par la main des mortels à travers

¹ *Confessions*, VII, 18 et 19 : Non enim tenebam Dominum meum Jesum, humilis humilem.... Totum hominem in Christo agnoscebam, non persona Veritatis, sed magna quadam naturæ humanæ excellentia.

² *De Vera religione*, 15 : Pauper esse voluit, rex fieri noluit, conjugium prolemque contempsit.

³ *De Civitate*, XIV, 13 : Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere....

tant d'ignominies, est le suprême remède qui guérit notre cancer d'orgueil et le sacrement qui brise le lien du péché¹.

Ailleurs : *Exauce-moi par le Médecin de nos blessures qui fut pendu au bois*².

Ailleurs encore, et je choisis entre des textes multiples : *Nous admettons donc d'autorité divine que le Fils de Dieu est la sagesse de Dieu. Or, le Fils de Dieu est Dieu pleinement*³.

Voilà le dogme central, le grand précipice que deux siècles et demi de spéculation subtile avaient creusé sous les pas de l'Eglise. Augustin s'y penche avec une intrépidité sereine ; il descend dans le gouffre, moins en théologien aiguillonné par les difficultés à vaincre qu'en croyant convaincu dont le cœur brûle d'une ardeur mystique et qui veut justifier devant sa raison et la raison des autres sa foi triomphante. Mais en pénétrant dans l'abîme, sa puissante personnalité en élargira les bords, en modifiera les contours, et quelque précaution qu'il prenne pour n'être qu'un commentateur orthodoxe, il élaborera un nouveau dogme trinitaire, sur l'interprétation duquel on disputera durant des siècles. Nous verrons cela ci-après.

Insistons pourtant encore sur la base expérimentale de la théologie d'Augustin. En Christ homme, Dieu, le Dieu toujours cherché et jamais rencontré⁴, se révèle volonté d'amour qui envahit, restaure et libère la volonté pécheresse. Demande-t-on le motif de l'incarnation et la curiosité humaine prétend-elle disputer avec Dieu des moyens mis en œuvre pour le salut du monde ? Il est hors de doute que la liberté de Dieu ne souffre pas de limites, non plus que sa puissance. Le tout-

¹ *De Trinitate*, V, 5 : Hoc enim nobis prodest credere et firmum atque inconcussum corde retinere, humilitatem qua natus est Deus ex femina et a mortalibus per tantas contumelias perductus est ad mortem, summum esse medicamentum quo superbæ nostræ sanaretur tumor, et altum sacramentum quo peccati vinculum solveretur.

² *Confessions*, IX, 3 : Exaudi me per Medicinam vulnerum nostrorum quæ pependit in ligno.

³ *De Vita beata*, 34 : Accipimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam, et est Dei Filius profecto Deus.

⁴ *De Trinitate*, XV, 2 : Deus semper quæritur, nunquam invenitur.

puissant aurait pu se révéler autrement que dans un corps de chair (*in aliquo aethereo corpore*. De vera religione, 16).

Le mystère de l'incarnation, scandale au regard des philosophes, répond à une nécessité morale et s'éclaire dans l'expérience du converti. C'est la contemplation de Christ, c'est l'action mystique et souveraine du verbe humilié qui brise l'orgueil de la créature¹. C'est là la grâce de Christ ou par Christ (*gratia Christi, gratia per Christum*) sans laquelle le verbe éternel, immanent en l'homme, éclaire sans vaincre le cœur, torture la conscience sans guérir la volonté. *Quelle est donc cette lumière qui brille en moi et transperce mon cœur sans le blesser, qui me fait frissonner d'épouvante et allume en moi une ardeur si grande? Je tressaille en mesurant la distance qui m'en sépare, je brûle en reconnaissant combien je lui ressemble. C'est la sagesse suprême qui m'illumine, déviant par la violence et la multitude de mes remords le néant où je suis tombé en l'abandonnant*².

*Le parfait Docteur, qui habite dans l'homme intérieur, s'appelle Christ, l'immuable vertu de Dieu et l'éternelle sagesse (λογος ἐννοητος) que consulte tout esprit raisonnable*³.

Dix ans plus tard, en 397, Augustin reviendra dans des termes identiques sur cette idée féconde de l'immanence de Dieu en l'homme : *Il n'y a qu'un seul Docteur infailible, c'est la vérité incorruptible, le Maître intérieur unique, devenu*

¹ *De libero arbitrio*, III, 9 : Quia peccatores non quæsiverunt Deum per humilitatis januam quam in seipso Dominus Jesus-Christus ostendit.

De Civitate, X, 28-29 : (Contre Porphyre) Contemnis enim eum (Filius Dei) esse propter corpus ex femina et propter crucis opprobrium. .. Sed huic veritati ut possetis acquiescere, humili toto opus erat... Christus est humilis, vos superbi.

² *Confessions*, XI, 9 : Quid est illud quod interlucet mihi, et percutit cor meum sine lesione; et inhorresco et inardesco? Inhorresco inquantum dissimilis ei sum, inardesco inquantum similis ei sum. Sapientia ipsa est, quæ interlucet mihi, discindens nihilum meum, quod me rursus coeperit deficientem ab ea, caligine atque aggere poenarum mearum.

³ *De Magistro*, 11 : Ille autem qui consuliter docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit.

*extérieurement visible, afin de nous ramener du monde extérieur à la vie intérieure*¹.

Ainsi l'expérience religieuse et l'analyse pénétrante des phénomènes de la vie morale avaient conduit le grand africain à découvrir entre l'homme et Dieu une parenté naturelle et, en dépit du lien brisé, une sorte d'identité substantielle. On peut maintenant se demander pourquoi une religion si personnelle n'a pas enfanté la théologie dont elle était grosse², et pourquoi enfin, tel un aigle blessé essaie en vain de franchir la nue et se débat dans le brouillard, Augustin ait épuisé son génie à vouloir concilier l'inconciliable, à savoir le dogme grec et le christianisme authentique.

¹ *Contra epistolam fundamenti*, I, 36 : Unus verus Magister, ipsa incorruptibilis Veritas, solus Magister interior qui etiam exterior factus est, ut nos ab exterioribus ad interiora revocaret.

² *De Vera religione*, 55 : Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo ; quia inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est.
