

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 39 (1906)
Heft: 4

Artikel: La pensée de Saint Augustin
Autor: Logoz, E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379800>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

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

LA PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN

PAR

E. LOGOZ

Depuis les jours de sa conversion jusqu'à sa mort, soit pendant plus de quarante ans, Augustin n'a pas cessé d'écrire, et l'histoire de sa pensée se confond avec l'histoire de sa vie. Evêque d'une petite cité d'Afrique, la médiocrité de son siège lui interdisait la grande action politique et le rôle de prince de l'Eglise. Si, de son vivant déjà, il devint l'oracle du catholicisme occidental, il fut redevable de cette influence et de cet universel renom à son prodigieux labeur de pensée et à son activité littéraire. Le nombre de ses ouvrages est considérable. Indépendamment de ses nombreux traités, dont deux au moins, *De trinitate* et *De civitate Dei*, sans compter les *Confessions*, eussent suffi à le rendre immortel, il a laissé une foule de sermons dogmatiques et une correspondance qui atteste l'étendue de ses relations et son prestige personnel. A l'inverse de son grand rival de l'Eglise d'Orient, il n'a pas écrit une œuvre systématique où l'historien puisse reconnaître la synthèse définitive et le fruit mûr de sa pensée. Le *De civitate* n'est pas comparable au *Περὶ ἀρχῶν* d'Origène. Aucun traité, pas même le *Enchiridion de fide, spe et caritate*, résumé méthodique de la foi catholique d'après les articles du symbole, ne saurait fournir à l'historien en quête d'un plan d'exposition le cadre approprié, d'autant plus fidèle qu'il aurait été tracé par l'auteur lui-même. On peut consi-

dérer Origène comme philosophe ou théologien sans qu'il y perde rien. Il n'en va pas de même avec le penseur africain. Ceux qui, comme M. Nourrisson¹, ne veulent voir en lui que le philosophe, — fût-ce le philosophe chrétien, — lui font violence. En effet, sauf peut-être pendant deux ou trois ans après sa conversion, il ne voulut jamais être confondu avec les philosophes et n'a pas ménagé les termes d'une méprisante ironie à la vaine curiosité d'esprit qu'on décore du nom de philosophie.

Ceux qui le célèbrent comme théologien ou dogmaticien ne lui causent pas un moindre tort à ses propres yeux. Augustin n'a prétendu ni à l'un ni à l'autre de ces titres. Son ambition fut plus haute et tout différent le constant mobile de son activité littéraire. Subjugué par la majesté de l'Eglise et soumis de propos délibéré à une doctrine religieuse qu'il tenait pour la vérité immuable, il ne pouvait se donner d'autre mission que la défense de la foi catholique. Aussi ses ouvrages trahissent-ils également les effusions de la piété et l'effort d'un cerveau puissant. Que cette vérité chrétienne dont il prétendait garantir l'interprétation officielle contre les entreprises de l'hérésie ait reçu de lui-même un contenu nouveau, il était bien le dernier à le soupçonner. Cependant il fut le plus subjectif des écrivains de l'ancienne Eglise, et ses doctrines ne sont jamais que l'expression à peine refroidie des émotions brûlantes de son âme. Cet homme que la volonté d'en haut avait ramené sur la terre d'Afrique et qui avait trouvé là un champ de bataille où un ennemi en remplaçait toujours un autre, n'avait que faire des recherches désintéressées des penseurs de cabinet. Sa vie fut un perpétuel combat pour l'honneur de Dieu et la grandeur de l'Eglise. Tous ses livres sont des armes fourbies pour la défense de la cause sainte. Toujours il a en vue un péril ou une hérésie : après le dualisme manichéen, le scepticisme de la Nouvelle Académie, le Donatisme et l'Arianisme encore vivace, le Pélagianisme, enfin, sur lequel il s'acharna.

Nullement dogmaticien, mais polémiste et apologiste, écri-

¹ *La philosophie de Saint-Augustin*, par Nourrisson.

vant sous la poussée des événements et dans le feu des controverses, il n'est point étonnant que son œuvre n'ait pas l'unité sereine et réfléchie d'un système. Infiniment diverse, jetée çà et là par fragments, s'attaquant à tous les problèmes religieux, pour les reprendre dix fois, elle fourmille de variations déconcertantes, de subtilités et de contradictions maintes fois relevées.

La vouloir décrire sous forme systématique, ne sera-ce pas faire perdre à cette pensée la chaleur de vie qui lui donne tant de prix ? Et quant à ces contradictions logiques, qu'Augustin n'a d'ailleurs pas créées, mais dévoilées, ne sont-elles pas inhérentes à la foi religieuse, dont le dogme n'est que l'expression. La foi est une vie. Or la vie religieuse et les pulsations de l'âme ne résultent-elles pas, comme le rythme d'un pendule, du jeu de forces contraires, irréconciliables devant la raison, mais qui ne s'en résolvent pas moins au fond de l'être humain dans une harmonie supérieure ?

Remarquons-le encore, si l'évêque d'Hippone occupe une place si considérable dans l'histoire de l'Eglise, c'est qu'il fut un réformateur de la piété autant qu'un penseur original. Son œuvre est l'histoire de sa vie intérieure. Or l'examen chronologique de ses livres montre que les problèmes se sont présentés à son esprit dans un ordre naturel et se sont engendrés les uns les autres comme le déploiement d'un organisme. A Cassiciacum la polémique contre l'agnosticisme le mit en face du problème de la connaissance religieuse. Les écrits antimanichéens, en réfutant le panthéisme et le dualisme matérialiste, fondent la doctrine de Dieu et du monothéisme chrétien à l'aide de la philosophie néoplatonicienne et de l'Ecriture. La lutte contre le Donatisme et contre Pélage enfin, en même temps qu'elle précisait les positions en face des problèmes relatifs à l'Eglise et au salut, permit à Augustin de formuler ses conceptions proprement religieuses. L'histoire et la nature des choses nous autorisent ainsi à traiter d'abord du fondement de la certitude religieuse et de la théodicée de Saint-Augustin, avant d'en venir aux doctrines capitales de l'Eglise et de la grâce.

§ 1. Du fondement de la certitude religieuse.

Deum et animam scire cupio.
Nihil plus ? Nihil omnino.
(*Solil.* I, 7.)

Augustin, écrit Harnack, fut le génie psychologique de la période patristique parce qu'il en a été le génie théologique. Ne pourrait-on pas renverser les termes de cet aphorisme et dire précisément qu'Augustin fut un génial théologien parce qu'il fut aussi un profond psychologue ? Egal, mais non supérieur à Origène par la puissance spéculative, il le dépasse de cent coudées par la connaissance des phénomènes de l'âme. Et s'il fut une sorte de révélateur d'un monde nouveau, le monde intérieur de l'esprit à peine entrevu des anciens, il y était singulièrement préparé. La destinée le fit naître en pleine décomposition du monde antique et ce Romain fut témoin des spasmes d'agonie de l'orgueilleux empire qui se croyait éternel¹. Depuis longtemps les convulsions de la société préparaient la ruine des institutions politiques. Les croyances étant mortes, il n'y avait plus de mœurs. Les retours offensifs du paganisme et les réveils passagers de l'idée romaine ralentissaient à peine cette course à la mort d'une civilisation sans idéal. Les belles philosophies qui avaient soutenu la pensée et nourri l'âme des classes supérieures étaient maintenant sans vertu. Méconnaissables d'ailleurs sous la bigarrure des systèmes, elles se confondaient dans une mêlée d'opinions contradictoires, et inclinaient presque toutes vers un scepticisme découragé.

Seul le Néoplatonisme, un instant redoutable au christianisme, aurait pu concevoir le dessein de vivifier les restes de la culture païenne et se constituer l'héritier de tant de rivaux. Quand, avec Porphyre, il tenta cette impossible rénovation, en devenant une religion, il était trop tard. Cette noble philosophie elle-même était viciée par les superstitions qui mon-

¹ Prises de Rome par Radagaise en 406, par Alaric 410 ; invasion de l'Afrique et prise d'Hippone par les Vandales en 430.

taient de partout. Mais l'entreprise révélait le mal dont souffrait l'âme antique.

Les Grecs de la grande époque et plus tard les Romains avaient cru d'une foi naïve et sereine au pouvoir libérateur de l'intelligence et du savoir objectif. Or, cette foi, basée sur l'ignorance des dessous du cœur humain, avait disparu. De là une inquiétude croissante et une soif d'inconnu qui, dès longtemps déjà, tourmentaient l'élite morale. Les prétendus sages s'enfermaient dans un scepticisme altier comme dans une tour d'ivoire ou professaient un universel détachement. Les grandes âmes attendaient le pain de vie. En scrutant le monde intérieur, elles entrevoyaient au delà de l'intelligence et de la raison les régions obscures du sentiment et de la volonté. Dans les derniers siècles on avait vu se déplacer lentement le pôle de la pensée. La morale ou science de la vie cessait d'être une dépendance de la spéculation théorique. Désormais c'est l'intérêt moral qui domine la philosophie, et la connaissance de l'homme prime la connaissance du monde.

L'idéal humain changeait d'orientation, et une mentalité nouvelle surgissait à l'appel des besoins et des problèmes de la vie intérieure dont l'homme semblait prendre conscience pour la première fois. La pénétration du monde gréco-romain par le christianisme fut sans doute l'agent principal de cette évolution. Toutefois dans cette rencontre de l'esprit chrétien et du génie grec on put craindre que le second n'absorbât le premier. La théologie des apologistes et de l'école d'Alexandrie n'avait assuré la victoire du Christ qu'en faisant de sa religion, qui est esprit et vie, une nouvelle philosophie sur le patron des systèmes grecs. Cette victoire était en réalité une défaite. Aristote l'emportait sur Jésus-Christ et sur Saint-Paul.

Survint Augustin. Il rechristianisa, si l'on peut ainsi parler, le dogme ecclésiastique et lui rendit la vie en l'interprétant moins avec son cerveau qu'avec son cœur.

A l'exemple des mystiques du Néoplatonisme et avec une sûreté de méthode incomparablement supérieure, il s'installa

dans son âme comme dans le seul monde réel et n'en voulut plus sortir. *Je désire connaître Dieu et l'âme. Rien de plus? Rien absolument*¹. Voilà, suivant lui, non un double programme, mais les deux termes de l'équation qu'il importe à l'homme de résoudre. Déchiffrer l'énigme de l'univers pour la simple satisfaction de l'esprit lui paraît un jeu puéril. La science de la nature et la philosophie n'ont de valeur à ses yeux que dans la mesure où elles influencent la vie de l'âme. C'est à l'âme elle-même qu'il faut d'abord demander ce qui la fera vivre.

Et quel admirable champ d'exploration n'était pas l'âme d'Augustin ! Là s'étaient opérées la rencontre et la rupture, enfin la fusion de la culture antique et du christianisme ; là s'était amassée l'expérience totale d'une vie humaine, ou plutôt la double et contradictoire expérience de la vie sans Dieu et de la vie en Dieu. Tour à tour il avait éprouvé les vertiges du scepticisme, les émotions de la volupté et les langueurs de la conscience, les fascinations de l'erreur et les certitudes de la vérité. De la richesse de ses souvenirs et de ses impressions, sa pénétration fit jaillir les rapports secrets, les contradictions ignorées et le jeu des passions qui règlent la vie morale. Au fort de la controverse pélagienne, Julien d'Eclanum décocha comme un trait d'ironie le surnom d'*Aristoteles Poenorum* à son illustre antagoniste, sans mesurer sans doute la justesse et la portée de son propos.

L'Aristoteles Poenorum, le génie religieux, a détrôné le Grec, le père du rationalisme occidental et de la science positive. Représentants de deux humanités qui ne se comprennent pas ou de deux mentalités ennemies, ils se disputeront désormais la maîtrise des esprits, et le déclin de l'un annoncera toujours la renaissance de l'autre.

Augustin n'a formulé aucune théorie de la connaissance, et c'est sans en soupçonner l'originalité féconde, qu'il incorpora une psychologie nouvelle à la doctrine de l'Eglise.

C'est donc en vain qu'on chercherait dans les pages sui-

¹ *Soliloq.* I, 7.

vantes autre chose que des fragments ou des vues détachées sur le problème de la certitude et les sources de nos connaissances. Les veut-on ordonner et en faire un discours de la méthode, on y constate des trous, et ces trous sont des actes de foi.

Rappelons une fois encore qu'Augustin, comme plus tard Descartes, fit table rase et prit pour point de départ de sa recherche le scepticisme radical.

Si la vérité, au sens le plus général du mot, existe, est-elle accessible à l'homme? Les Académiciens ne se bornaient pas à une réponse négative; ils enseignaient en outre que la vérité n'est pas indispensable et que la possession d'opinions plausibles suffit à la conduite de la vie. Leurs arguments paraissaient si forts que peu s'en fallut qu'Augustin ne sombrât dans l'agnosticisme. Rien n'est plus curieux que son attitude en face de ces philosophes subtils à l'époque qui suivit sa conversion. Tantôt il les loue comme des libérateurs qu'il confond avec les Platoniciens, tantôt il instruit contre eux le procès des pires ennemis du genre humain. En 386, il écrivait à Hermogène : *Je les ai imités autant que j'ai pu, bien plus que je ne les ai réfutés, ce dont je suis incapable*. La même année il leur décochait *Contra Academicos*.

Méprise étrange! remarque M. Nourrisson. Seulement, celui qui se méprend ici, c'est M. Nourrisson lui-même et non pas le reclus de Cassi, qui avait ses raisons de louer et de combattre à la fois le scepticisme académique. Car si le Néoplatonisme le prépara à la spiritualité chrétienne, la critique des Académiciens purgea son esprit des illusions du matérialisme¹.

Si Dieu existe, disait Carnéade, il est fini ou infini. S'il est fini, il n'est qu'une partie du Tout et n'est plus l'Etre absolu. Est-il infini, il est immuable, sans modification, ni sensation. S'il est incorporel, ce n'est plus qu'une abstraction. Est-il au contraire corporel, il perd l'éternité.

¹ *Confessions*, V, 14 : *Itaque Academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus, atque inter omnia fluctuans, Manichæos quidem relinquendos esse decrevi.*

Cette argumentation, dirigée avec intention contre le panthéisme stoïcien, atteignait du même coup le dogmatisme philosophique en faveur et le rationalisme péripatéticien, cet ennemi mortel de l'esprit chrétien. Un sûr instinct avertissait Augustin que cette critique était l'alliée secrète de la foi.

D'autre part, il devait combattre la nouvelle Académie, dont la théorie de la connaissance, poussée à ses ultimes conséquences, implique contradiction et tarit la source de la vie morale. Que le sage puisse renoncer à la possession de la vérité, se contenter d'opinions vraisemblables à défaut d'illusoires certitudes, et néanmoins trouver les règles de la bonne vie, lui paraît illogique et monstrueux. *Ce qui épouvante et fera frémir l'honnête homme, si l'on admet la doctrine probabiliste, c'est qu'il n'y a pas de forfait qu'on ne puisse commettre non seulement sans crime, mais encore sans craindre l'accusation de s'être trompé, si l'on a cru obéir au probable*¹.

Ainsi posé, le problème de la certitude se lie étroitement au problème de la vie, et c'est au nom des impérieux besoins de la vie morale qu'il faut condamner le scepticisme. On voit déjà que la vérité dont parle Augustin n'est pas d'ordre sensible. La critique à laquelle les Académiciens ont soumis les données des sens l'impressionna si fort qu'il en conçut une sorte de dédain pour les sciences de la nature et la philosophie qu'on en prétendait tirer. Il consent en effet que notre connaissance du monde extérieur peut être une illusion. Nous ne percevons que des phénomènes ou des images toutes subjectives. Dans le sommeil et la folie, l'homme est sujet à d'étranges hallucinations ; il crée alors un monde imaginaire qui apparaît à l'esprit avec tous les caractères du monde réel. Si je regarde une rame plongée dans l'eau, je la vois brisée, et cette image est fausse. Ce que sont les choses en soi, par rapport à elles-mêmes, et dans leur réalité nue, nous l'ignorons, car entre elles et nous se place le voile trompeur de notre sensibilité.

¹ *Contra Academicos*, III, 16.

Toutefois, je puis par l'exercice de ma raison rectifier ou du moins reconnaître cette erreur d'optique, et la connaissance que j'acquiers de mon erreur n'est certainement pas une erreur, mais une vérité.

La certitude objective étant donc toujours sujette à caution, c'est dans l'esprit lui-même qu'Augustin cherche le fondement de la vérité. Il interroge sa raison ou plutôt la raison l'interroge.

La Raison : Toi qui veux te connaître, sais-tu qui tu es ?

Augustin : Je le sais.

La Raison : D'où le sais-tu ?

Augustin : Je l'ignore.

La Raison : Te sens-tu simple ou multiple ?

Augustin : Je l'ignore.

La Raison : Te sens-tu comme un être muable (ou corruptible) ?

Augustin : Je l'ignore.

La Raison : Sais-tu que tu penses ?

Augustin : Je le sais.

La Raison : Te sais-tu immortel ?

Augustin : Je l'ignore.

La Raison : Aimes-tu donc la vie ?

Augustin : Oui¹.

Ainsi, alors même que je douterais de tout, fût-ce de l'existence de mon propre corps, si ce doute était possible, il me resterait une triple certitude, celle de mon être spirituel, de ma pensée et de ma vie. A cela, il convient d'ajouter une quatrième vérité certaine, celle de l'amour de notre vie ou de notre volonté de vivre. Faut-il faire remarquer ici ce qui distingue Augustin de Descartes, et combien la psychologie du premier l'emporte sur celle du second ? Descartes, dans sa célèbre thèse initiale (je pense, donc je suis) n'affirmait que la certitude de la pensée. Augustin établit d'un seul coup et la certitude intellectuelle et la certitude morale dont le caractère commun est d'être un fait de conscience immé-

¹ *Soliloq.*, II, 1.

diante, au delà duquel il ne resterait que la négation de soi. Car mon amour de la vie ou ma volonté n'est pas moins certain que ma pensée. Il y a donc une vérité dont je ne puis douter, ou mieux encore un fait d'expérience immédiate, c'est que je suis un être qui pense, qui vit et qui aime. L'homme se connaît comme âme vivante.

L'étude de l'âme est donc le commencement de toute philosophie digne de ce nom, car c'est dans l'âme que se trouvent le siège et les règles de la vérité. Augustin s'étonne que tant d'hommes scrutent la route des étoiles et oublient le chemin du salut¹. Sans être inutile la science de la nature n'a qu'une importance secondaire, et, dût-elle conduire à Dieu comme à la cause suprême de l'univers, elle demeure moralement indifférente, puisqu'elle ne saurait enseigner ni ce qu'il veut de nous ou pour nous, ni ce qu'il est. Les démons eux-mêmes croient et ils en tremblent.

La philosophie pour être digne de ce nom ne s'arrêtera donc pas à l'étude d'un monde changeant ; elle devra s'élever à la connaissance de la vérité éternelle et vivante.

Il est incontestable que l'âme y aspire comme au souverain bien et s'en estime capable. Il est non moins évident que si nous surprenons en elle quelque chose d'immuable et d'incorruptible nous y pouvons reconnaître un reflet de la vérité suprême. Effectivement, nous jugeons les gens et les choses d'après certains types intelligibles, présents dans l'esprit et incorporels comme lui. C'est le monde des idées pures. Si nous disons d'une chose qu'elle est vraie ou belle et d'un homme qu'il est juste, c'est en soumettant ces images sensibles ou ces impressions au contrôle de ces types universels et immuables de beauté, de vérité et de justice qui régissent l'esprit, et sont comme les intermédiaires entre ce dernier et Dieu. Ce monde intelligible est-il un monde réel ? Les idées sont-elles des entités sui generis, comme le voulait Platon ? Augustin ne le pense pas. Mais sur ce point sa doctrine demeure incertaine. Tantôt il en fait comme la substance ratio-

¹ *Serm.* XXVII, et *De Trinitate*, IV, 1.

nelle de l'âme, et de leur immutabilité il conclut à l'immortalité de l'esprit humain¹, tantôt il les considère comme le rayonnement dans les âmes de la vérité suprême².

De même que la raison est la plus haute fonction de l'esprit fini, les idées pures que saisit la raison ne doivent pas être confondues avec nos idées particulières. Celles-ci participent à l'infirmité de notre entendement et fondent l'opinion ou la science humaine. Celles-là, supérieures au monde et prototypes de toutes les créatures, sont la base inébranlable de la science des choses divines et de la vraie philosophie.

Qu'est-ce donc au juste que cette raison dont Augustin fait l'immortelle couronne de l'homme? Loin d'être hostile à la religion chrétienne, elle y conduit en droite ligne. Alliée secrète de la foi, non seulement elle ne s'inscrit pas en faux contre les postulats du dogme révélé, mais elle les découvre à son tour par voie naturelle et les revêt d'une sorte d'évidence irrésistible. La religion du Christ et la philosophie véritable sont ainsi deux sœurs jumelles qui cheminent d'abord côte à côte et finissent par se nouer dans une étreinte indissoluble. La pensée ne saurait se proposer d'autre but que de réaliser cette rencontre ou cet harmonieux accord de la raison et de la foi. Tel fut le constant propos d'Augustin lui-même. Cela nous étonne un peu, nous autres modernes. Nous nous demandons si les mots ont changé de sens depuis quinze siècles, ou si la raison était pour l'illustre docteur autre chose que pour nous.

Au début de sa carrière littéraire, quand, dans la fougue de ses jeunes convictions chrétiennes, il s'agissait pour lui de renverser le matérialisme manichéen et d'établir solidement le spiritualisme, la question des rapports de l'âme et du corps devait solliciter son attention. Entre l'âme, essence immatérielle, et le corps, substance matérielle, comment concevoir un lien? Qu'est-ce que la sensibilité qui permet à l'esprit de pénétrer le monde extérieur et notre être charnel? Si la sensation, d'après Augustin, est autre chose que le contact

¹ *De immortalitate animæ*, cap. XV.

² *De Genesi ad litteram*, livre XII, cap. 31.

d'un corps étranger sur un organe sensoriel, si pour être sentie, elle est une affection corporelle qui parvient à l'âme¹, il faut admettre l'existence d'un sixième sens plus subtil, qu'on peut appeler le *sens intérieur*², qui sert de lien aux sens ordinaires, vivifie les impressions reçues et fait que nous sentons nos sensations. Les animaux sentent leurs sensations et réagissent à leur appel. La conscience qu'ils ont de ce qui les affecte détermine leurs mouvements, mais n'a rien de commun avec le savoir proprement dit. C'est chez eux pur instinct. Car de croire que c'est l'esprit qui transforme les sensations corporelles en faits de conscience serait tomber dans l'hérésie d'attribuer aux bêtes la possession de la raison³. Tout ce qu'on peut dire de ce sens intérieur commun à l'homme et aux animaux, c'est qu'il est au-dessous de la raison⁴. Celle-ci demeure l'apanage exclusif de l'homme. A entendre Augustin, tantôt elle est cette activité de l'âme qui permet de faire l'analyse et la synthèse des connaissances⁵, tantôt il demeure incertain si elle n'est pas l'esprit lui-même⁶. En tout cas, dans son rôle le plus élevé, et distinguée de tout ce qui n'est pas elle, elle est la capacité de saisir l'absolu et le lieu des idées⁷. En langage moderne, nous l'appellerions simplement la faculté métaphysique, s'il ne fallait encore faire observer qu'Augustin y place le foyer de l'idée morale. Elle est donc tout ensemble la raison théorique et la raison

¹ *De quantitate animæ*, 15 : Sensus sit passio corporis per se ipsam non latens animam.

² *De libero arbitrio*, II, 3 : Sensus interior... Quoniam ergo cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus.

³ *De libero arbitrio*, II, 4 : Non enim aliter bestia moveret se, nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit.

⁴ *De libero arbitrio*, II, 5 : Illum sensum interiorem, quam quidem infra rationem. (*Ibid.*, II, 3.)

⁵ *De ordine*, II, 1 : Ratio est mentis motio, ea quæ discuntur distinguendi et connectendi potens.

⁶ Ratio profecto aut animus est, aut in animo.

⁷ Semper eodem modo est duo et quatuor, sex... est autem ista ratio immutabilis ; igitur ratio est....

pratique. Sans doute, elle triomphe dans les mathématiques et c'est dans cette science que la vérité rationnelle et immuable éclate dans sa pure évidence, mais la logique et la morale, c'est-à-dire les problèmes de l'être et du souverain bien n'en sont pas moins de son domaine. Telle est la raison dont Augustin ne peut assez vanter la puissance.

Cette puissance, hâtons-nous de le dire, est à recouvrer. Dans la condition de misère que nous fit le péché, la raison, comme la volonté, comme le corps, a subi une déchéance ; c'est une reine découronnée. Dégradée et alourdie par l'attrait des choses corporelles, elle n'est plus qu'une raison charnelle, inapte à contempler la vérité¹. Ce rayon de l'éternelle sagesse, désormais mêlé à nos ténèbres, ne projette plus qu'une pâle lumière sur notre destinée. De là l'incohérence et les contradictions des plus nobles philosophies humaines. Elles n'ont pu qu'entrevoir la vérité qui sauve, et cette imparfaite vision est demeurée le privilège de quelques rares initiés². De là aussi la nécessité de la révélation chrétienne ou la venue en chair de la sagesse éternelle de Dieu pour restaurer la créature dans son intégrité première. De là encore la nécessité d'accueillir le Christ par la foi d'autorité, puisqu'il est cette lumière immuable des esprits (*lux immutabilis mentium*) qui seule peut rallumer le flambeau éteint de la raison humaine. De là enfin la formule célèbre qui caractérise si bien la méthode d'Augustin : *L'autorité provoque la foi, et prépare l'homme à l'intelligence rationnelle*³. En effet, si malgré sa dégradation la raison naturelle désire et entrevoit la vérité, si elle demeure le lieu des idées éternelles, quel incomparable organe ne sera-t-elle pas, dès qu'elle se sera soumise avec humilité à la salutaire discipline de la foi catholique et nourrie de la substance même de la vérité révélée ? Pourquoi enfin ne pas oser espérer cette harmonie parfaite de l'âme entière, où la raison légitime les vérités de la foi, après que la foi aura guéri et

¹ *Confessions*, VII, 17 ; *ibid.*, VIII, 9.

² *De vera religione*, 3 ; *Contra Academicos*, I, 4.

³ *De vera religione*, 24 : *Auctoritas fidem flagitat et rationi præparat hominem*.

illuminé la raison ? Cette espérance fut celle de l'évêque d'Hippone.

Il s'agit donc pour le croyant soucieux de parvenir à la possession rationnelle de purger son âme et d'en faire la conquête. C'est par degrés, et comme en gravissant des échelons, qu'elle se détache de ses liens, qu'elle s'isole de ce qu'elle a de commun avec les créatures inférieures, vie végétative, vie sensible, vie humaine ou vie du cœur avec ses désirs et ses craintes, et que, se surpassant dans sa passion de connaître *ea quæ vere summeque sunt*¹, elle s'absorbe en soi-même et y trouve la *visio et contemplatio veritatis*¹.

« Ne sors pas hors de chez toi, rentre en toi-même ; c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité. Quand tu rencontreras ta nature corruptible, dépasse-toi encore. Mais en te surpassant ainsi, souviens-toi que tu es au-dessus de ton esprit ratiocinant². »

La philosophie culmine ainsi dans la mystique comme la religion dans l'adoration. Elles se rencontrent sur les sommets.

§ 2. L'idée métaphysique de Dieu.

Scitur Deus melius nesciendo..

(*De Ordine*, II, 16.)

La première phase du développement religieux d'Augustin fut une ascension du matérialisme au spiritualisme. Longtemps captif de sa raison charnelle, — nous dirions aujourd'hui la raison tout court, — et dans le sommeil du sens des réalités invisibles, il se sentait incapable de rien concevoir en dehors de la matière et avait incliné vers le Manichéisme sans s'y rallier complètement. Sa rupture avec la secte dualiste ne fut pas tant motivée par l'attrait d'une philosophie

¹ *De quantitate animæ*, 23.

² *De moribus Ecclesiæ catholicæ et de moribus Manichæorum*, II, 39 : Noli foras ire, in teipsum redi ; in interiore homine habitat veritas : et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis ratiocinantem animam te transcendere.

plus haute que pour des motifs d'ordre moral. Mais après avoir reconnu l'insuffisance d'une théologie qui postulait deux principes du monde et dont le Dieu ne pouvait être ni absolu ni tout puissant, il n'en demeurait pas moins matérialiste. Affranchi de cette doctrine mensongère, « je me fis un Dieu diffus dans les espaces infinis ; je le pris pour toi, Seigneur, et le plaçai dans mon cœur devenu le temple abominable de cette idole¹. » Il était dualiste, le voilà panthéiste, et si complètement que dans sa nouvelle conception du monde il n'y avait plus de place pour le mal dont le problème était l'aiguillon de sa spéculation. Victime d'une imagination trop riche, nous allons comprendre pourquoi il nourrit plus tard à l'endroit de cette faculté une incurable méfiance. *Je cherchais l'origine du mal et je m'égarais, car dans mes recherches le mal s'évanouissait. Je me représentais l'universelle nature, la nature visible avec la terre, la mer, l'air, les astres et les animaux mortels, et la nature invisible avec le ciel, les anges et les êtres spirituels ; mais mon imagination les faisait corporels en les localisant².*

Méditons maintenant ces lignes : *Et je fis de ta création une masse énorme de corps divers... que tu enveloppais et pénétrais de toutes parts jusqu'à l'infini. Tu étais comme une mer immense et sans limites, baignant une éponge aussi grande qu'on ne peut l'imaginer et pourtant bornée. Ainsi j'imaginai ta création finie, mais pleine de toi et je disais : c'est Dieu³!* Ce qu'il importe d'observer ici ce n'est pas tant le dessein contradictoire d'introduire la catégorie de l'infini

¹ *Confessions*, VII, 14 : Inde rediens, fecerat sibi Deum per infinita spatia locorum omnium, et eum putaverat esse Te, et eum collocaverat in corde suo, et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi.

² *Confessions*, VII, 5... sed etiam ipsa, quasi corpora essent, locis et ocis ordinavit imaginatio mea.

³ *Confessions*, VII, 5 : ... et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam.... Te autem, Domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam, sed usquaque infinitum ; tamquam si mare esset ubique et undique per immensum infinitum solum mare, et haberet infra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen.... Sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam et dicebam : Ecce Deus.

dans une conception matérialiste de l'univers que l'incapacité de s'élever à la notion de l'esprit comme entité sui generis. Toutefois le Romain réaliste se doublait chez Augustin d'un homme affamé d'absolu. C'est ce besoin sans doute qui le mit sur la voie d'une vérité incorporelle, supérieure aux antinomies de l'espace et du temps. Il crut en avoir la révélation dans le Néoplatonisme après une crise de scepticisme aigu. Une insurmontable répugnance morale l'avait toujours protégé contre l'athéisme qui lui paraissait une sorte de folie. Mais la divinité que seule nous pouvons concevoir n'est pas Dieu absolument ; n'en faudrait-il pas conclure à la faillite de l'esprit humain et se résigner à l'agnosticisme ? Le scepticisme réfléchi donnait en fin de compte la main à l'athéisme pratique dont Augustin était las.

Quels sont donc ces livres platoniciens qui lui donnèrent la clef du monde de l'esprit ?

Quoique cette question ne puisse avoir pour nous plus d'importance que pour lui, elle ne laisse pas de piquer la curiosité. La page des *Confessions* où il célèbre l'éblouissement qu'il reçut de ces livres les désigne vaguement : quelques livres des Platoniciens, traduits du grec en latin par le rhéteur Victorinus¹. Déjà dans son *De Beata Vita* il avait dit *quelques livres de Platon*. Or cinq manuscrits remplacent *Platonis* par *Plotini*. Le fait est significatif. Bien que les Bénédictins aient adopté la première version, on est en droit de croire qu'il s'agit de Plotin, et que les copistes, plus familiers avec Platon qu'avec Plotin, ont cru faire montre de science critique en remplaçant dans les manuscrits le nom du disciple par celui du maître. Même si l'original avait porté le nom de Platon, nous n'aurions pas la preuve qu'Augustin ait lu les œuvres du roi des philosophes. Le souci d'exactitude que nous apportons dans ces questions d'authenticité est assez récent. Au cinquième siècle, en Occident surtout, les Néoplatoniciens passaient pour les interprètes autorisés du fondateur de l'Académie et accrédaient fièrement

¹ *Confessions*, VIII, 2.

cette opinion, sans s'apercevoir des transformations qu'ils avaient fait subir à son système. Augustin pouvait partager l'illusion générale. Cette voix de Platon, dit-il, la plus pure et la plus éclatante qu'il y ait dans la philosophie, s'est retrouvée dans la bouche de Plotin, si semblable à lui qu'ils paraissent contemporains et cependant assez éloigné de lui par le temps pour que le premier des deux semble ressuscité de l'autre¹.

Le rhéteur Marius Victorinus, *doctissimus senex*, avait été un Néoplatonicien zélé, avant de devenir chrétien. Vers 350, vingt ans à peine après la mort de *Jamblique*, il traduisit les ouvrages qui eurent une si grande action sur la pensée d'Augustin. Comme ce dernier, il s'appliqua dans des écrits polémiques et dans de nombreux commentaires des épîtres de Paul à confondre le Manichéisme et l'hérésie d'Arius, et à réaliser l'accord de sa foi catholique et de sa philosophie. Il élaborait de cette façon un système philosophico-religieux où une cosmogonie émanatiste dans la ligne des grands Néoplatoniciens, Plotin, Porphyre et Jamblique, se dissimule mal derrière les doctrines pauliniennes de la prédestination et de la justification par la foi. M. Harnack remarque même qu'à remplacer le nom de Dieu chez Victorinus par le mot de nature, on croirait lire Scot Erigène.

Tout cela crée une présomption voisine de la certitude que Victorin traduisit les œuvres de Plotin et peut-être aussi de Porphyre. C'est lui aussi probablement qui ouvrit à Augustin l'intelligence du Paulinisme. Nous comprenons dès lors que dans le même temps où le Néoplatonisme l'arrachait au scepticisme, le catéchumène d'Ambroise se plongeait dans l'étude du grand apôtre.

Plotin et son école pouvaient se croire l'écho fidèle de Platon. Toutefois des siècles d'un énorme labeur intellectuel les séparaient et pesaient sur les disciples. Ce n'est pas à Alexandrie qu'il faut chercher les héritiers directs du pur Platonisme. L'idéalisme des Dialogues ne se retrouve-t-il pas plu-

¹ *Contra Academicos*, III, 18. (Traduction Nourrisson.)

tôt à son point d'aboutissement historique et logique chez les sceptiques de la moyenne et nouvelle Académie, dont l'agnosticisme élégant et finement nuancé méprisait la connaissance empirique et se confondait avec un scepticisme inavoué? Le Néoplatonisme, au contraire, résultante totale et suprême effort du génie grec, est un syncrétisme à base platonicienne. Il n'a tant de caractères communs avec le christianisme orthodoxe que pour avoir été comme ce dernier le creuset où s'accomplit la fusion de l'esprit grec et de l'âme orientale. Son fondateur était Juif. De là cet esprit nouveau, cette puissante aspiration religieuse et morale, étrangère au rationalisme serein des Grecs de la grande époque, mais qui s'accusent avec tant de vigueur dans le Néoplatonisme¹. Au moment de son plus grand éclat, entre 250 et 300 de notre ère, avec Plotin et Porphyre, le Néoplatonisme était une religion autant qu'une philosophie. Les préoccupations de l'école, détachées du monde extérieur, se concentraient sur le problème de la destinée humaine.

Le système de Plotin en particulier a tous les caractères d'une philosophie de rédemption. A la suite de Platon, il pose en principe dans ses *Ennéades* que l'âme humaine appartient à un monde supérieur, le monde intelligible. Dans son irrésistible besoin de s'affranchir du fardeau des choses sensibles et changeantes, elle tend à se dépasser elle-même et à s'unir à une suprême réalité. Pour saisir cet être supra-rationnel que Plotin appelle l'être primitif, la dialectique part de la considération du monde phénoménal où rien ne demeure et établit que cet être est un, infini, indéterminé, esprit pur, et le bien en soi par opposition au multiple, au fini, au déterminé, à la matière et au mal.

Cette entité originelle déploie par émanation, c'est-à-dire par l'éternel rayonnement d'une force qui ne varie et ne s'amoindrit jamais, la série harmonieuse des êtres dont la

¹ On retrouve cependant chez Platon et même chez Socrate un certain mysticisme caché sous l'intellectualisme triomphant. Friedrich Nietzsche, le prophète de l'athéisme contemporain, ne recule pas devant l'éclatant paradoxe de prétendre que Socrate et Platon ont été intoxiqués du virus juif.

totalité forme le Cosmos. Au sommet le *Νοῦς*, parfaite image de Dieu, type et agent de la création, engendre à son tour l'âme du monde, principe immatériel intermédiaire entre le *Νοῦς* et l'univers phénoménal. Cette âme du monde, douée de la possibilité de s'unir aux corps, perd dès lors son unité et se divise en une multiplicité d'âmes qui sont les âmes humaines.

Celles-ci enfin, — et c'est là le fondement métaphysique de la morale néoplatonienne, — ont la double faculté de tendre à l'unité perdue en résistant à l'attrait de la corporéité ou de se dégrader jusqu'à se perdre dans la matière, le principe négatif qui est à la base des êtres finis.

Dans la première alternative, l'univers fût demeuré la parfaite réalisation du *Νοῦς* ou monde intelligible, un merveilleux Cosmos d'êtres savamment nuancés, et accomplis dans leur ordre. C'était bien le sentiment de la Grèce antique avec sa dialectique audacieuse, son rationalisme esthétique et son optimisme serein.

Voici maintenant l'esprit nouveau. L'homme est déchu. Il souffre, gémit dans les chaînes et soupire après une rédemption. Le Néoplatonisme prétend la lui apporter. Que l'âme tombée, mais éprise de vertu et d'idéal, regarde en haut vers le chemin qu'elle a descendu ; que cette vision lui donne la force de rassembler ses membres épars, si l'on peut ainsi parler ; que recueillie enfin elle s'abandonne à la contemplation de soi-même ; qu'elle s'isole et se purifie par cet isolement ; alors elle verra s'ouvrir l'œil intérieur qui perçoit le monde intelligible et la vérité. La rédemption est donc une ascension. L'ascétisme brise enfin les liens du péché, et détruit l'attrait charnel. Plus haut, plus haut encore, quand la raison parvient à la connaissance du *Νοῦς*, l'âme contemplative saisit Dieu, et dans un dernier élan s'absorbe en lui.

Quatre fois dans les six dernières années de sa vie, Plotin fut ravi dans cette divine extase.

Porphyre, son éditeur et principal disciple, n'apporta aucune modification notable à la doctrine du maître, sauf qu'il la rendit plus religieuse encore et tenta de l'établir sur des

révélations divines. L'Eglise n'eut pas de plus cruel ennemi et le syncrétisme religieux de l'empire trouva en lui un défenseur passionné, à en juger par les fragments de son œuvre conservés et refutés par les Pères latins. Un édit des empereurs Théodose II et Valentinien en 448 avait ordonné la destruction complète du grand ouvrage polémique où il dirigeait la pointe de sa critique, non contre le Christ, mais contre le catholicisme superstitieux de son temps.

A ce panthéisme dynamique d'une inspiration religieuse si prononcée, Augustin emprunta quatre choses : la méthode spéculative que nous avons caractérisée plus haut ; sa détermination de l'idée métaphysique de Dieu ; son optimisme cosmologique, et enfin sa théorie sur l'essence du mal moral.

Expliquer comment un homme que sa mentalité inclinait soit au rationalisme stoïcien, soit à l'Epicuréisme, a fini par se rallier au Néoplatonisme, demeure un difficile problème. Il y a là encore une part de ce mystère des grandes âmes où la critique ne saurait pénétrer. Cette philosophie donnait, il est vrai, au problème du mal une solution séduisante pour un logicien épris de clarté. Elle avait en outre créé depuis longtemps une atmosphère intellectuelle que tout le monde respirait, et comme de nos jours l'évolutionnisme, elle était mieux qu'un système fermé. C'était une sorte de moule général où chacun retrouvait le tour de sa pensée.

Quoi qu'il en soit, Augustin s'est livré avec ardeur à ces exercices spirituels grâce auxquels l'âme d'un Plotin, tendue comme un arc, s'élançait vers l'invisible et croyait étreindre la pure vérité. *Et ma méditation parvint à l'être, dans l'élan frémissant d'un regard. Je saisis alors tes perfections spirituelles, invisibles et créatrices, mais je ne pus en soutenir l'éclat. Rendu par mon indignité à la vie vulgaire, il ne me restait que le souvenir ineffable et impatient des choses entrevues dont je ne pouvais pas encore faire ma nourriture*¹.

Dans le récit du dernier entretien avec Monique mourante

¹ *Confessions*, VIII, 1 : Et pervenit cogitatio ad id quod est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua, per ea quæ facta sunt, intellecta conspexi; sed aciem figere non valui: et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum

à Ostie, nous retrouvons la même image : *Nous n'avons atteint la vérité que par un élanement total de notre cœur*¹.

La pathologie moderne, si habile en définitions ingénieuses, appellerait peut-être cela des hallucinations voulues et réfléchies ou de simples autosuggestions. Augustin y trouva cependant le moyen de *revenir à soi* (*redire ad se*), comme il dit si bien et de découvrir dans son âme un monde insoupçonné et une divine parenté dont il eut la révélation comme personne. C'est là qu'il trouva le Dieu vivant.

Mais avant de déchiffrer dans son propre cœur les caractères effacés de l'Évangile éternel, il élaborà à l'aide de la dialectique néoplatonicienne une notion métaphysique de Dieu qui sollicite l'attention.

*Etant rentré en moi-même, je vis de je ne sais quel œil de l'âme et planant sur mon esprit une lumière immuable*². Cette vision extatique, dit-il, n'avait rien de commun avec le monde des sens. Ce qu'il apercevait au-dessus de son âme n'était pas *comme de l'huile sur de l'eau, mais tout autre chose sans rapport avec rien au monde*³. Et c'était Dieu. Dans ce ravissement une voix lointaine clamait : Je suis celui qui suis. *Et j'entendis comme on entend dans son cœur*⁴.

De telles expériences fondaient pour Augustin la certitude de l'existence de Dieu, parce que rien ne prévaut contre l'expérience. Mais ces rencontres mystiques avec l'être infini sont trop fugaces, trop éblouissantes pour permettre à l'esprit humain de déterminer la nature de Dieu. *Tu es celui qui es, Seigneur, et seul tu sais que tu es immuablement*⁵. Quelle

ferebam nisi amantem memoriam et quasi olfacta desiderantem quæ comedere nondum possem.

¹ *Confessions*, IX, 10 : Attigimus veritatem modice toto ictu cordis. — *De Trinitate*, VIII, 2 : Ecce in ipso primo ictu... manes si potes.

² *Confessions*, VII, 10 ; Intravi in intima mea et vidi qualicumque oculo meæ animæ, supra mentem meam, *lucem incommutabilem*.

³ *Confessions*, VII, 10 : ... non supra mentem suam sicut oleum super aquam. Sed aliud, aliud valde ab istis omnibus.

⁴ *Confessions*, VII, 10 : ... Et clamasti de longinquo : Imo vero ego sum qui sum. Et audiivi sicut auditur in corde.

⁵ *Confessions*, XIII, 16.

folie serait-ce de vouloir connaître Dieu dans le sens ordinaire du mot ! Connaître ou comprendre, n'est-ce pas embrasser et dominer par l'intelligence l'objet de la connaissance ? Or, comment une créature finie comprendrait-elle l'infini ?

Toute notre science de Dieu se réduit à l'aveu de notre ignorance¹. Toutefois, s'il est absurde de vouloir déterminer la nature de Dieu, puisque ce serait enfermer dans des limites l'être qui échappe en principe à toute limitation, nous pouvons, à défaut de science positive, nous en faire une notion négative et savoir ce qu'il n'est pas (*facilius dicimus quid non sit quam quod sit*).

La dialectique, qui est l'exercice le plus élevé de la raison, reprend ici ses droits. Et c'est ici également que le monde des idées platoniciennes intervient.

L'analyse des fonctions et du contenu de l'être pensant avait convaincu Augustin que l'esprit juge de toutes choses d'après ces types universaux qui sont en lui et le régissent tout ensemble. C'est d'après ces idées que l'âme s'affirme spontanément supérieure au corps, et conçoit quelque chose de supérieur à elle-même. On peut même dire que ces diverses normes idéales (le vrai, le beau, le bien) se confondent dans la catégorie de la perfection. Nier de Dieu tout ce qui autour de nous et en nous est imperfection, telle est une des voies qui permettent d'entrevoir par contraste ce que doit être Dieu et de soulever le voile de la grande inconnue.

L'idée de l'être est certainement la plus élémentaire et la plus naturelle à l'esprit. Qu'il y ait de l'être, autrement dit que l'idée d'être corresponde à une réalité est un axiome dont l'évidence éclate. L'observation montre qu'il y a diverses manières d'être. S'il s'agit de Dieu, la dialectique ne le conçoit que comme être absolu.

Considéré sous la catégorie de l'absolu, Dieu est *unique* par définition. La raison ne conçoit pas plusieurs êtres absolus coexistants sans qu'ils se limitent mutuellement et per-

¹ *De Ordine*, II, 16 : Scitur Deus melius nesciendo.

Ibid. II, 17 : Cujus nulla scientia est in anima nisi scire quomodo eum nesciat.

dent leur absoluité, en dépit de l'erreur manichéenne et du paganisme.

Dieu est *simple*¹, et il ne saurait y avoir en lui une dualité ou une multiplicité. Car l'idée même d'une dualité interne implique une contradiction logique.

C'est pourquoi les philosophes qui ont désigné l'être divin par le mot de substance ont prouvé l'insuffisance de leur dialectique. La substance, le mot l'indique, est la base de quelque chose et lui sert de support. L'idée de substance ne va pas sans celle d'accident. Les corps, par exemple, où l'on peut distinguer un sujet et les propriétés de ce sujet, sont des substances. Otez à un corps certaines propriétés, la forme ou la couleur, il reste toutefois le corps lui-même, parce que ce ne sont ni la forme, ni la couleur, ni toutes ces propriétés ensemble qui constituent le corps. En Dieu rien de semblable : on ne saurait distinguer ce qu'il *a*, de ce qu'il *est*. Quand donc Augustin applique à Dieu le mot de substance, il a soin de nous avertir qu'il n'y a de sa part qu'une concession au langage vulgaire.

*Dieu est substance, si l'on veut, ou mieux encore essence, ce que les Grecs appellent οὐσία.... Les autres êtres nommés essences ou substances, comportent des accidents par où s'opèrent leurs modifications, petites ou grandes. Rien de pareil en Dieu. C'est pourquoi il n'y a qu'une substance ou essence et c'est Dieu.... Car ce qui change, change d'être ; et ce qui peut être modifié, même en ne se modifiant point, pourrait ne pas être ce qu'il est*².

*D'où il apparaît que c'est abusivement que Dieu est appelé substance et que sous cette locution usuelle il faut comprendre essence, qui est la seule définition de Dieu*³.

¹ *De Civitate Dei*, XI, 10 : Ideo simplex dicitur quoniam quod habet hoc est. (Cette formule revient partout et toujours sous la plume d'Augustin.)

² *De Trinitate*, V, 1 et 2.

³ *De Trinitate*, VII, 5 : Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.

En d'autres termes, Dieu est *essence*, parce qu'il est *immuable*. Il n'y a en lui aucune variation ni ombre de changement. L'illustre docteur, toujours soucieux de n'être que l'interprète de l'Écriture, rappelle sans cesse ce texte biblique à l'appui de cette affirmation capitale. *Il y a une seule substance ou essence immuable et c'est Dieu*¹.

Tout ce que l'esprit humain, dans son infirmité, peut concevoir de Dieu découle en définitive de l'analyse dialectique de la notion d'être absolu ou d'essence. L'immutabilité et ses corollaires, l'incorruptibilité et l'éternité n'ajoutent rien en effet à l'idée d'essence.

L'immutabilité divine, voilà, si je vois bien, le grand principe métaphysique et le pivot de la spéculation d'Augustin. Il ne perd jamais de vue cette essentielle vérité. Quelle que soit la doctrine en discussion, s'agit-il de l'homme, du monde ou de la Trinité, sitôt qu'il entrevoit pour le lecteur la possibilité d'une équivoque sur la nature divine, il s'arrête, rompt le fil de la controverse et proclame à nouveau cette ineffable immutabilité.

Arrêtons-nous aussi un instant. Le concept augustinien de l'essence immuable de Dieu est sans doute irréprochable et force l'assentiment de la raison. Il demeure dans la ligne de la pensée grecque, et, dirai-je, de l'idéal antique qui voyait la majesté suprême dans une suprême immobilité. Rappelons en passant que le *créateur* (δημιουργος) de Platon ne peut être Dieu au sens absolu parce qu'il agit, et qu'au-dessus de lui brille *l'idée immuable*. Le Dieu d'Aristote, à son tour, est un *moteur immobile* (πρωτον κινουν ου κινουμενον).

Manifestement, cette détermination de l'idée de Dieu repose, comme toute la philosophie grecque, sur l'antinomie de l'être et du devenir. Tout ce qui change, et devient autre chose, manque d'être et appartient à la corruptibilité². Or, tout l'univers matériel est dans ce cas. L'Être absolu de Dieu

¹ *De Trinitate*, V, 2: Sola est incommutabilis substantia vel essentia qui Deus est.

² *De Trinitate*, IV, 13; *De Civitate*, XI, 10.

est donc au-dessus du monde; pour concevoir sa nature, il faut de toute nécessité le dépouiller de cette substance corruptible qui constitue le fond des choses, et pour qu'il soit Dieu, il faut le soustraire à la loi du devenir et le placer dans la sphère de l'immutabilité. Autrement, de quelque façon qu'on le pense, on l'entraîne dans le tourbillon des choses, et le dernier mot de la pensée humaine sera pour le matérialisme d'Héraclite et en faveur de l'athéisme.

Mais encore cette pure idée d'un Dieu immuable qu'est-elle en vérité? Extraite par abstraction et par soustraction du monde changeant des phénomènes, simple résidu logique de la distillation de l'univers matériel au creuset de la raison, elle est ce qu'on peut imaginer de plus vide et de plus pauvre, une notion indéterminée, une inconnue fuyante, et une hypothèse. L'idéalisme platonicien l'appelle Dieu, le matérialisme, la Force, et Herbert Spencer qui rejoint ici Augustin, l'Inconnaissable.

Le rationalisme, à quelque école qu'il appartienne, aboutit fatalement au même résultat, et son ultime effort s'achève dans la métaphysique par un aveu d'impuissance. Quand la raison de l'homme, si habile à ordonner les phénomènes, s'aventure au delà, elle ne rencontre plus que la nuit, et toute sa capacité se réduit à postuler un point de départ à l'univers en évolution.

De dire en effet avec Augustin que l'essence immuable de Dieu est immatérielle par définition, ce n'est point encore faire entendre qu'elle soit spirituelle, mais simplement étrangère à la corporéité.

Considéré du point de vue métaphysique Dieu est encore l'être sans attributs et sans qualités, car les uns comme les autres impliquent des manières d'être qui détruisent l'immutabilité. Il est sans forme et sans grandeur, hors l'espace et le temps, et même *impassible*.

Comprenons donc, s'écrie Augustin, si nous le pouvons, et dans la mesure où nous en sommes capables, que Dieu est bon sans qualité, immense sans grandeur, créateur sans besoin, partout présent, remplissant tout, tout en tout sans être nulle

*part, éternel et hors le temps, auteur de l'univers changeant et lui-même immuable et absolument impassible*¹.

Cette fière définition, qui doit renverser pour toujours le dualisme manichéen, ne frise-t-elle pas le panthéisme, aussi bien le panthéisme stoïcien avec sa négation de la transcendance divine que l'idéalisme absolu ou la négation de l'immanence? Quelles difficultés et quelles contradictions ne soulève-t-elle pas? Comment cet être immuable peut-il être un Dieu actif et vivant?

Si cette ineffable immutabilité va jusqu'à l'absolue impassibilité, comment ce même Dieu serait-il un être moral et une personne? Comment dès lors expliquer l'origine d'un monde, qui n'est pas éternel? Comment enfin dans le cadre rigide de cette métaphysique trouvera-t-on place pour l'histoire en général et pour la révélation chrétienne en particulier? Ces difficultés n'ont pas plus échappé à Augustin qu'elles ne l'ont rendu inquiet touchant la sûreté de sa méthode. Egalemeut convaincu de la vérité de ses postulats philosophiques et de la vérité de la foi catholique, il a d'abord vécu dans l'espérance d'en réaliser l'accord, et plus tard quand cette illusion tomba, il accusa l'infirmité de l'homme et se réfugia dans l'aveu de son ignorance en face du grand mystère, sans renoncer au principe de l'immutabilité.

La suite de ces études montrera, à côté des antinomies insolubles, les avantages que ce principe créait à Augustin. Le lecteur comprendra peut-être qu'il est une des clefs des doctrines augustinienes les plus caractéristiques, et qu'il demeure aussi la raison de la contradiction foncière de la théologie chrétienne.

Nous l'avons observé, un abime, en apparence infranchissable, sépare le Dieu inerte et impassible de la spéculation pure du Dieu vivant des croyants.

¹ *De Trinitate*, V, 1 : Ut sic intelligamus Deum si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ præsentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, *nihilque patientem*. (Comparez : *De Trinitate*, VI, 7 ; VII, 5; *De Civitate*, VIII, 6.

Pour les unir et les confondre, Augustin trouva dans une ingénieuse psychologie une mine d'inductions fécondes qui enrichissait le premier et le rapprochait du second.

La dialectique, dans son vol audacieux vers l'être absolu, rencontre l'homme au sein du Cosmos dont elle recherche la cause première, et reconnaît en lui, au sommet de l'échelle des créatures, un éminent reflet du monde intelligible.

Qu'est-ce que l'homme ou plus précisément l'âme humaine? Problème capital que le fils de Monique s'est posé dès le jour de sa conversion, et plus tôt déjà, et que nous aurions pu poser nous-même au premier chapitre de cet exposé, avant de rechercher la notion métaphysique de Dieu, si cette notion n'était pas le fondement sur lequel il bâtit l'édifice de sa philosophie religieuse avec les matériaux fournis par la psychologie et par le dogme.
