NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

70 Nº 1 1948

L'existentialisme de Saint Augustin

Aimé SOLIGNAC (s.j.)

p. 3 - 19

https://www.nrt.be/es/articulos/l-existentialisme-de-saint-augustin-2767

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'EXISTENTIALISME DE SAINT AUGUSTIN (1)

Parler de l'existentialisme de saint Augustin n'implique aucune contradiction par anachronisme. Après Socrate et Marc-Aurèle, et bien plus qu'eux, Augustin est, dans l'antiquité, le principal représentant de ce courant de pensée ; il faudra ensuite attendre jusqu'à saint Bernard, saint Bonaventure, puis Montaigne, Pascal, Maine de Biran et enfin Kierkegaard : tous ces philosophes et penseurs manifestent une indéniable parenté. Le propre de l'existentialisme contemporain est seulement d'avoir dégagé sa méthode et de s'être du même coup érigé en système.

On ne trouve pas chez Augustin la conscience que ses réflexions conduisent à la formulation de nouvelles règles du penser. Mais il n'en est pas moins un existentialiste, des siècles avant que ne fût employé le mot qui pût définir certains aspects caractéristiques de sa pensée.

Essayer de découvrir chez Augustin les premiers signes de l'existentialisme, ce sera donner plus de valeur et à l'existentialisme contemporain et à la pensée augustinienne. En comparant ces deux doctrines, que quinze siècles séparent, l'on verra que la même intuition profonde en est la source : une vie d'homme aux prises avec sa destinée concrète. De cette source unique découle forcément une manière identique, ou du moins très proche, d'analyser l'homme dans son être et dans les conditions de son existence : déjà chez Augustin on peut reconnaître des « existentiaux » ! Enfin nous trouverons aussi chez lui des analyses phénoménologiques, quelques-unes développées, d'autres en ébauche ou dont les éléments seront à retrouver dans divers ouvrages. Et l'on s'apercevra sans peine, croyons-nous, que peu de penseurs présentent, avec la doctrine et la méthode même de l'existentialisme moderne, une aussi grande parenté.

L'existentialisme moderne a pris naissance par la nécessité qui

(1) Sur le même sujet, cfr F. Cayré, *Saint Augustin et la pensée existentialiste*, dans le n° spécial de l'*Année Théologique*, 1946. Notre étude, se plaçant à un point de vue différent, ne fait pas double emploi avec cet article.

s'est imposée à Kierkegaard de réfléchir sur la singularité de son existence. Il a éprouvé fortement l'impossibilité de penser sa vie selon les principes de la philosophie hégélienne ; il a pris ainsi conscience, au moins confusément, qu'une seule expérience humaine suffirait à ruiner un système de pensée si savamment construit. D'où son dédain pour tout système et le prix qu'il accorde à l'existence. Existence d'ailleurs bien tourmentée que la sienne, engagée hors des chemins ordinaires, mais cependant bien réelle : elle se caractérise par une tension volontaire, toujours soutenue et incessamment avivée par la réflexion, pour vivre intensément dans l'intériorité, après que fut refusée cette possibilité de vivre au dehors qu'offrait l'amour de Regina. Nous n'avons pas à insister ici sur ces faits qui sont bien connus.

La réflexion d'Augustin trouve, elle aussi, son point de départ dans une expérience intérieure vécue avec une particulière intensité. « Réduit à son essence nue, qui n'est d'aucune race ni d'aucun temps, saint Augustin est l'homme dans sa volonté de se suffire et son impuissance à se passer de Dieu » : ainsi s'exprime M. Gilson, pour caractériser ce qu'il y a de plus « essentiel » dans la pensée de saint Augustin (2). Mais peut-être faudrait-il marquer avec plus de netteté qu'une telle « essence nue, qui n'est d'aucune race ni d'aucun temps », suppose nécessairement d'être vécue singulièrement par des hommes concrets : c'est là une expérience irremplaçable qu'on ne peut enseigner, il faut que chacun la vive pour son propre compte. Peut-être aussi faudrait-il dire que ces deux éléments : « volonté de se suffire et impuissance à se passer de Dieu » retrouvent leur unité profonde lorsqu'on les voit se dégager de l'expérience telle qu'elle a été donnée. Ce qu'Augustin a éprouvé avec une vive intensité, c'est cela même qu'il note au premier alinéa des *Confessions* : « Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te » (3). C'est l'expérience existentielle d'*un rapport de l'homme à Dieu*, d'une « *ordinatio* » absolument radicale, à laquelle l'homme essaie en vain de se soustraire. C'est l'expérience d'une loi inscrite au cœur de l'être et qui contient, immanente en elle, sa propre sanction. La volonté de se suffire et l'impuissance à se passer de Dieu ne sont que les deux aspects, comme l'envers et l'endroit, de cette expérience fondamentale.

Or c'est par un mouvement continu de marche et de contre-marche, d'illuminations et de ténèbres, d'aspirations et d'hésitations qu'Augustin en est venu à discerner cette loi de l'homme qu'il était et sa valeur pour tout homme possible. On n'a pas à reprendre ici le détail des *Confessions*. Tout homme cultivé a lu ce livre au moins une

(2) *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, Vrin, 2e éd., 1943, p. 316.
(3) *Confessions*, I, I, 1 ; éd. de Labriolle, I, p. 2.

fois, mais il est de ceux dont on ne découvre la substance qu'après l'avoir mérité, c'est-à-dire jamais sans y consacrer le temps et l'effort nécessaires pour revivre idéalement l'expérience décrite et la confronter avec la nôtre. On me pardonnera donc de citer ici un passage du *Sermo* CXLII ; il offre l'avantage de présenter en raccourci le mouvement des huit premiers livres des Confessions ; il nous donnera par surcroît une première idée du style et de la manière d'Augustin :

« Elle est rappelée à soi l'âme qui allait hors de soi. Quand elle allait ainsi loin de soi, elle allait loin de son Seigneur. Elle s'était regardée en effet, avait pris plaisir en elle-même et elle était devenue l'amante de son propre pouvoir (suae potestatis amatrix). Elle s'est écartée de Dieu et n'a pu rester en elle-même ; alors elle se trouve repoussée hors de soi ; exclue hors de soi, elle se répand au dehors. Elle aime le monde, elle aime le temporel, elle aime le terrestre. Si elle s'aimait seulement elle-même, en négligeant son créateur, ce serait déjà un moins-être, déjà elle tomberait (iam deficeret, iam minus esset) en aimant ce qui est moins (amando quod minus est). Car elle est moins que Dieu, beaucoup moins, d'autant au-dessous que la créature est au-dessous du Créateur. Il aurait donc fallu aimer Dieu et l'aimer de telle sorte que, si possible, nous en fussions venus à nous oublier nous-mêmes.

» Quelle est la conversion ? L'âme s'est oubliée elle-même en aimant le monde ; qu'elle s'oublie elle-même mais pour aimer le Créateur du monde. Chassée hors d'elle-même, elle s'est comme perdue ; elle ne sait plus juger ses actes, elle justifie ses iniquités ; elle s'enfle et s'enorgueillit dans l'arrogance, dans la luxure, dans les honneurs, dans les possessions, dans les richesses, dans le pouvoir sur la vanité. Alors elle est réprimandée, corrigée, découverte à elle-même ; elle reconnaît sa laideur et s'éprend de la beauté ; et elle, qui se dissipait dans l'effusion au dehors, revient recueillie et confuse (et quae ibat effusa, redit confusa) » (4).

Ce texte passionné nous donne d'abord une riche idée de la souplesse de ton et de phrases qui devait être celle d'Augustin prédicateur ; il nous révèle en même temps l'intensité dramatique de cette histoire spirituelle. On croirait lire du Kierkegaard (nous nous excusons de cette comparaison ; elle n'est là que pour marquer un rapprochement et non pour faire valoir un texte qui n'a pas besoin de recommandation). C'est la même puissance d'émotion obtenue à l'aide des moyens les plus simples, par les mots et les formules du langage courant. Mais cette manière de grouper les termes, pour les accumuler ou les opposer, semble les recréer, les fait paraître neufs et comme inusités encore, parce qu'ils retrouvent tout leur pouvoir évocateur. C'est aussi la même insistance, la même pression secrète sur l'âme : « il aurait fallu aimer Dieu... ».

Comme devait l'être celle de Kierkegaard, l'expérience fondamen-

(4) *Sermo* CXLII, 3 ; *P.L.*, 38, 779. On remarquera le jeu de mots final « effusa-confusa » : le premier terme exprime la double idée de diffraction et d'extériorisation ; le second, les deux idées opposées à celles-ci : recueillement, reprise de possession de soi et, en plus, celle d'humilité, de « confusion » : ce que j'ai essayé de traduire le mieux possible...

tale d'Augustin se caractérise donc par l'échec d'un mouvement vers l'extériorité. Ce mouvement, dans les perspectives de la pensée d'Augustin, est la marche même vers le péché et dans le péché. Vivre sa vie conduit forcément à vivre hors de soi, c'est-à-dire à vivre dans le péché. D'où le caractère à la fois métaphysique, moral et religieux de cette expérience. Mais maintenant le péché se révèle trompeur ; le désir du mal ne tient pas sa promesse. A une satisfaction fugitive succède la misère intérieure et l'asservissement de l'âme dans les chaînes de l'habitude. D'où cette souffrance qui atteint en son plus intime l'être existant et lui fait percevoir l'exigence d'un absolu, exigence dont le tourment s'avive en quelque heure de détresse où s'amorce un mouvement de retour : « ego fiebam miserior et tu fiebas propinquior » (5).

Ce qui accentue encore le caractère dramatique de cette épreuve, c'est la difficulté affreuse du retour, la douleur de la conversion qui marque bien à quel point l'âme s'éloignait de son ordre vis-à-vis de Dieu (6). Cette insatisfaction, cette recherche inquiète durant des années, ces alternatives de progrès et de recul, cette nécessité intérieure de s'engager à tout prix dans des démarches trop pénibles pour être vécues en surface : tout cet ensemble de combats contre les objets de la passion et contre soi-même, tout cela révèle à Augustin que l'homme est fait pour quelqu'un, qu'il tend de tout son désir vers cet être, mais qu'il ne peut le saisir si celui-ci ne vient à sa rencontre. Le VIII[e] livre des *Confessions* nous apporte en détail le témoignage vivant de cette marche âpre et lente vers le Dieu abandonné. Grâce à ce récit, auquel Augustin mêle d'ailleurs ses réflexions, il nous est donné de suivre du dedans cette scission intime de l'être humain qui constitue son tourment. L'âme devient le terrain où se livre un combat qui fait apparaître, l'un après l'autre, tous les retranchements du mauvais moi sur des plans de plus en plus profonds, de plus en plus proches de ce centre de l'âme où Dieu devrait se trouver. Il s'y trouve en effet, mais inaccessible à la conscience, tant que ne seront pas réduites toutes les lignes de fortification par lesquelles l'âme, s'éloignant de soi, croyait se mettre en sûreté contre Dieu. Il y a toujours un désaccord de fond entre chacune des parties de l'être humain ; il y a toujours une faculté qui retarde sur l'autre, et c'est là proprement ce qui constitue la scission intime. Au fond, c'est le retard entre l'intelligence et la volonté qui est fondamental, l'intelligence est convaincue la première ; la volonté, la volonté « ré-

(5) *Confessions*, VI, 26, éd. de Labriolle, I, p. 141.

(6) Voici un passage qui semble bien révéler une expérience personnelle : « Ceux qui désespèrent de trouver ce qu'ils cherchent dans la doctrine catholique sont perdus par l'erreur ; et même ceux qui cherchent avec persévérance ne reviennent à ces fontaines dont ils se sont éloignés qu'épuisés et assoiffés, après de longues fatigues et à demi-morts » (*De Gen. C. Man.* I, II, 3 ; *P.L.*, 34, 174).

solue », seule digne de ce nom, achèvera la course. Mais ce désaccord se subdivise suivant le nombre des écarts qui séparent l'intelligence du vouloir. Après l'intelligence proprement dite, c'est le goût moral qui cède, le plaisir du péché : la délectation des biens trompeurs commence à laisser la place au goût des vraies richesses ; Dieu est alors saisi comme la seule joie parfaite : « sola certa iucunditas » (VIII, 10). Mais la « volonté nouvelle » qui se développe contre la « volonté de fer » — celle-ci étant le résultat de cette dialectique intérieure au péché qui conduit à la servitude de l'âme — n'est pas encore assez puissante pour commander en souveraine. Alors cependant se produit un renversement du jugement moral qui se traduit par une transformation profonde dans la personnalité : jusqu'ici le moi s'identifiait à la volonté perverse ; il vient maintenant rejoindre la volonté bonne. Mais l'affectivité retarde encore sur ce demi-vouloir ineffectif et l'empêche de parvenir jusqu'au « pouvoir », c'est-à-dire d'être « pleinement vouloir ». Contre l'affectivité intervient ici le dégoût de soi-même, « retorquebas me ad meipsum et venerat dies quo nudarer mihi » (VIII, 18). C'est la honte de soi, excitée encore par les exemples de vie chaste que révèlent les récits de Ponticianus, qui travaille à réduire la résistance de l'affectivité, à briser la chaîne de l'habitude. Mais il fallut enfin le choc du « *tolle, lege* » pour que toute division intérieure cessât et que l'âme retrouvât son unité par la grâce libératrice (7).

Telle est l'expérience d'Augustin. Beaucoup d'hommes en ont vécu de semblables ; le propre d'Augustin — et c'est en cela qu'il est le précurseur authentique de l'existentialisme — a été de méditer longuement sur la sienne, non pas avec sa seule intelligence d'ailleurs, mais en se référant sans cesse à l'Ecriture, dans la prière et l'action de grâces, c'est-à-dire dans la lumière de la grâce et de la foi. On suit d'ailleurs à travers ses écrits les progrès de cette méditation : elle commence à Cassiciacum, où elle remplit déjà les moments vides de la journée et les insomnies de la nuit, dans ces entretiens intimes d'« Augustinus ipse cum Augustino » (8), et elle se termine par les *Confessions*. Dans ces dix années, qui vont de la prière des *Soliloques* à celle qui ouvre le premier livre des *Confessions*, Augustin a ainsi fait la lumière sur les voies tortueuses de sa jeunesse. Il faut insister sur le fait que cette élaboration se réalise dans le cadre d'une vie spirituelle chrétienne, si bien que la forme même dans laquelle les Confessions nous décrivent l'expérience totale révèle nettement l'interpénétration des trois facteurs que nous venons de signaler : réflexion personnelle, données de l'Ecriture sur la vie de péché, grâce communiquée dans la prière. Pour ce qui est de l'Ecriture, il suffi-

(7) C'est tout le livre VIII° qu'il faudrait citer à l'appui de ces analyses.
(8) *Ep.* III, 1 ; *P.L.*, 33, 64.

ra de noter ici l'insistance avec laquelle Augustin se réfère toujours aux chapitres VII et suivants de l'Epître aux Romains où il trouve un accord fondamental entre ce que dit saint Paul du conflit de l'âme et ce que lui-même a éprouvé.

Fort de cet appui que l'Ecriture donne à ses propres réflexions, Augustin, trouvant avant l'heure les principes de l'existentialisme, s'oppose dès lors à tout à priori philosophique, du moins en ce qui concerne l'interprétation de l'existence humaine. Ainsi s'explique sa répugnance pour tout système qui introduirait subrepticement l'idée d'une nature humaine posée indépendamment des conditions de son être et de son existence concrète. Pour cette raison, il rejette le dualisme manichéen, un peu comme Kierkegaard devait rejeter plus tard l'idéalisme hégélien ; car la doctrine manichéenne, une fois admis le principe de cette dualité, promettait elle aussi une explication rationnelle. C'était un hégélianisme à rebours, si l'on peut dire. Mais ce qui fut surtout sensible à Augustin et le détourna plus que tout des disciples de Manès, ce fut leur déterminisme et l'acceptation d'un mal ontologique de la nature humaine, et donc la négation de la liberté, celle-ci étant le présupposé nécessaire de tout existentialisme.

De même, après un temps d'enthousiasme, il renonce au néo-platonisme, et pour la même raison fondamentale. Il ne trouve pas dans cet idéalisme à priori une solution satisfaisante à ses difficultés personnelles. Il y voit une doctrine très élevée, pour laquelle il aura toujours de l'admiration, mais il n'y trouve aucun secours pour aider le vouloir à vaincre les passions. Il n'y voit pas surtout comment Dieu s'approcherait de l'âme ; et cependant cette descente à la rencontre de l'homme lui paraît nécessaire puisque, malgré ses efforts, celui-ci ne réussit pas à se soulever.

Et parce que la même expérience contredit encore le volontarisme, Augustin s'oppose également à Pélage. Au fond celui-ci rejette le fruit le mieux assuré de l'expérience d'Augustin : cette ordination radicale de l'homme à Dieu, ou du moins il la vide de tout sens religieux. Dans le système pélagien, l'homme est *devant Dieu* comme le lutteur devant l'arbitre chargé de compter ses coups heureux ; mais l'homme lutte seul, il n'a pas besoin que Dieu soit *en lui* pour lui donner la force de vaincre. Niant la nécessité absolue de la grâce, Pélage nie du même coup le Dieu intérieur. Et de nouveau l'homme est érigé en nature : une nature qui cette fois ne serait que liberté. Mais cette liberté sans conditions intrinsèques, cet héroïsme moral privé du sceau de l'humilité, ne peut que choquer Augustin. Dans la polémique avec Julien d'Eclane, il ne cherche au fond qu'à faire respecter les conditions réelles de l'existence de l'homme. Ces conditions, il les connaît par son expérience personnelle, garantie par la tradition catholique ; à qui lui objecterait d'autres expériences, il répondra, non seulement que la foi y contredit, mais encore que les

conclusions qu'on en tire reposent sur une méprise. Car, comme tout existentialiste, Augustin reconnaît à son expérience propre une valeur d'universalité qu'une saine réflexion permet de dégager des impressions subjectives. Aussi aux preuves de la foi ajoute-t-il celles d'une réflexion existentielle : que l'on songe, par exemple, à ses analyses sur la volonté et la concupiscence.

*
* *

Si la réflexion d'Augustin part, comme celle des existentialistes, d'une expérience de l'être humain en difficulté, on ne sera pas étonné de voir qu'elle se développe de la même manière et conduit à des résultats parallèles, sinon identiques. De fait, si l'on essaie de rassembler les données de l'anthropologie d'Augustin éparses en plusieurs de ses ouvrages (9), on s'aperçoit qu'elles concordent en beaucoup de points avec celles de l'anthropologie existentialiste. Ce n'est même pas assez, à nos yeux, que d'affirmer une similitude d'ensemble : il faut reconnaître que les ressemblances sont très profondes. On trouve en particulier chez lui des thèmes qui reviennent avec beaucoup d'insistance et qui se développent autour d'une idée que l'on appellerait plus proprement un « existential ». Bien que le nombre de ces thèmes fondamentaux soit difficile à préciser, bien que leur somme ne constitue pas un ensemble dialectiquement construit, on ne peut manquer de constater combien sont nombreux les points de rapprochement possibles avec les systèmes les plus rigoureux des existentialistes contemporains. Nous étudierons d'abord l'être même de l'homme, puis les conditions dans lesquelles il se réalise.

Augustin nous donne ici ou là une définition de l'homme, celle-ci par exemple : « une âme raisonnable qui se sert d'un corps mortel et terrestre » (10) ; ce n'est pas celle d'Aristote, mais plutôt celle des platoniciens. Mais surtout il serait imprudent d'en tirer son idée définitive de l'homme. Celle-ci s'exprime mal dans une définition ; le mieux est de la saisir dans une série d'analyses qui en révèlent les principaux caractères. Il apparaît alors que ceux-ci se ramènent à deux que nous considérerons comme fondamentaux : la contingence et la temporalité ; ce seront les existentiaux de ce que nous avons appelé « l'être de l'homme ». Leur racine commune serait d'ailleurs à chercher dans le fait que l'être de l'homme est un être de créature, en dépendance absolue à l'égard de Dieu. Essayons d'étudier, avec quelque précision, ces deux aspects fondamentaux de la « réalité hu-

(9) Je renvoie ici au livre d'Erich Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1936, et à l'article où le P. Rondet en résume les conclusions, *Recherches de Science Religieuse*, 1939, p. 163, suiv.

(10) *De moribus Eccl.*, 1, XXVII, 52 ; *P.L.*, 32, 1332. Cfr Trin. VIII, IV, 7 : « Homo sicut veteres definierunt animal est rationale et mortale » (*P.L.*, 42, 939) : on remarquera l'adjectif « mortale » dans ces deux définitions.

maine » telle que la conçoit Augustin : on les ramènerait difficilement aux « notes » constitutives d'une essence, car ce ne sont pas des parties de l'essence, mais bien ses qualités les plus profondes.

La *contingence* d'abord : on dirait mieux sans doute : la *mutabilité*. L'être de l'homme — c'est bien de l'*esse* de l'homme qu'il s'agit, et non pas de l'homme en tant qu'*ens* — se définit par une impuissance à être vraiment. Cet être est un instant d'être entre deux non-être, l'éclair toujours renouvelé d'une rencontre entre la venue du futur et la fuite du passé ; c'est un être qui se définit paradoxalement par une tendance à ne pas être. Ce n'est donc pas un « vere esse ». Car « l'être vrai, l'être qui ne trompe pas, l'être connaturel » n'appartient qu'à Dieu. Lui ne change pas, ne connaît pas d'alternances, ne connaît ni commencement ni cessation, ni imparfait ni futur (11). « *Vere esse* » est synonyme de « incommutabiliter manere ». L'homme n'a de l'être que par l'immanence de Dieu en lui et de lui en Dieu, immanence d'ailleurs imparfaitement réciproque, et qui laisse entièrement sauve la transcendance divine : l'être de Dieu conditionne celui de l'homme, mais non inversement. Quant à l'immanence elle-même, elle est double, à la fois amissible et inamissible : ici encore il faut s'exprimer en paradoxes. Il y a en effet une présence de Dieu au dedans de l'âme que rien ne peut supprimer : présence non seulement ontologique, mais aussi morale et, si l'on peut ainsi parler, sensible à rebours par le péché lui-même et la misère qu'il tur (11). « *Vere esse* » est synonyme de « incommutabiliter manere ». comme un être à qui on peut parler, vie de notre vie (12). « Je ne serais pas, mon Dieu, je ne serais absolument pas si vous n'étiez en moi. Ou plutôt dois-je dire que je ne serais pas si je n'étais en vous. par qui tout est, en qui tout est » (13). *Ontologie spirituelle qui se* place aussitôt sur le plan de l'éthique : il appartient à l'homme, par grâce toutefois et avec la grâce, d'accéder à l'être véritable, dans la mesure où la rectitude de sa vie le rend proche de Dieu. Ainsi, l'être du pécheur n'est pas *de soi* un non-être, mais c'est un non-être *par rapport à l'être de Dieu* ; inversement l'être du juste, et au stade final celui de l'élu, est la communion au « summum esse », l'homme réalisant ainsi non ce qu'il est par lui-même mais ce à quoi le destine la grâce de Dieu (14).

---

(11) « Esse et nomen incommutabilitatis. Omnia quae mutantur desinunt esse quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet nisi qui non mutatur » (*Sermo* VII, 7 ; *P.L.*, 38, 66).

(12) *Conf.* III, 10, éd. de Labriolle, I, p. 53.

(13) *Conf.* I, 2 ; éd. de Labriolle, I, p. 2.

(14) Voir à ce sujet l'admirable *Enar. in Ps. XXXVIII*, spécialement le n° 22, *P.L.*, 36, 430-431 : il s'agit du fameux Idithun, dont le nom signifie, d'après Augustin, « celui qui dépasse », « transiliens » ; Idithun est le symbole de l'homme libre tel que le conçoit Augustin : « Il a regardé vers cette région

La conscience de la *temporalité* est liée à celle de la mutabilité : c'est en effet lorsque l'homme, à l'aide de sa mémoire, cherche à *percevoir le temps, qu'il s'aperçoit de son instabilité.* Parce que le temps est lié à l'existence, la perception de son écoulement incessant donne le sentiment de la fragilité de l'être. Nous n'insisterons pas ici sur la temporalité chez Augustin : M. Jean Guitton l'a très bien étudiée dans ses deux livres bien connus (15). Mais, pour mieux délimiter les conceptions d'Augustin à partir des vues plus modernes, nous tenons à faire remarquer qu'il affirmerait simultanément, dans cette temporalité, un aspect positif et un aspect négatif. Certes, pour lui comme pour Heidegger par exemple, l'homme est « temporalisant » par essence, mais il est aussi « temporalisé », en ce sens qu'il est incapable de se soustraire au flux du temps et que c'est là une des misères de son être. Aussi, tout comme pour la mutabilité, c'est par rapport à l'éternité divine que la temporalité humaine se saisit le mieux :

« Vos années ne vont ni ne viennent, tandis que les nôtres vont et viennent afin que toutes viennent. Vos années subsistent toutes simultanément parce que justement elles subsistent ; elles ne s'en vont pas chassées par d'autres qui arrivent, parce qu'elles ne passent pas, tandis que les nôtres ne seront toutes que lorsque toutes auront cessé d'être ! Vos années sont comme un seul jour et votre jour ne se renouvelle pas chaque jour : c'est un aujourd'hui, et cet aujourd'hui ne fait pas place à un demain pas plus qu'il ne succède à un hier. Votre aujourd'hui c'est l'éternité (hodiernus tuus aeternitas ») (16).

Positivement, le temps est aussi pour l'homme facteur de croissance spirituelle, condition et lieu de la maturation du fruit spirituel que toute âme doit donner à Dieu (17) ; il est aussi consolateur, il dissipe les peines intérieures, cicatrise les plaies de l'âme (18). Ici encore l'on aboutit à une éthique : la qualité propre de la temporalité de chaque homme est ce que l'homme veut qu'elle soit : elle dépend de son amour, donc de sa liberté. Le péché, amour des choses temporelles, rend l'homme temporel ; l'amour de Dieu le fait éternel : « Que choi-

---

bienheureuse, vers cette patrie bienheureuse, vers cette demeure bienheureuse où les saints participent à la vie éternelle et à l'immuable vérité ; il a craint d'aller au dehors, là où il n'y a point d'être (ubi non est esse) tandis qu'il désirait se trouver où est le suprême-être (ubi est summum esse)... Car celui qui se dirige dans un sens opposé à celui qui est, celui-là tend vers le non-être (ab eo ergo qui vere est qui in contrarium tendit, ad non esse pergit). — Sur le sens du « vere esse » chez saint Augustin, en particulier sur la signification très forte de l'adverbe « vere », voir ce que dit le P. de Lubac, *Corpus Mysticum,* Aubier, 1944, p. 216 suiv. et, page 272, n. 51, la déviation que cette notion a subie chez les Augustiniens du moyen âge, en particulier saint Anselme où le « vere esse » n'indique plus qu'une existence réelle.

(15) *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin,* Paris, Boivin, 1933, et encore *Justification du temps,* Presses Univ. de France, 1941, p. 72 suiv.

(16) *Conf.* XI, 38 ; de Labriolle, II, p. 324.

(17) *De libero Arbitrio,* III, XXII, 65 ; *P.L.,* 32, 1303.

(18) *Conf.* IV, 13 ; éd. de Labriolle, I, p. 75.

sis-tu ? Aimer le temporel et passer avec le temps ? Ou bien ne pas aimer le monde et vivre éternellement avec Dieu ? » (19).

Ainsi temporalité et mutabilité correspondent assez bien à ce que Heidegger appellera par exemple « Zeitlichkeit » et « Befindlichkeit ». L'une et l'autre marquent l'aspect profond de l'être de l'homme. Mais chez Augustin ces idées prennent une signification religieuse : elles marquent, avons-nous dit, le caractère de la créature, aussi se perçoivent-elles mieux par contraste avec l'être de Dieu. Augustin est sans doute un des penseurs qui ont mis le mieux en relief la dépendance radicale de l'homme à l'égard de son créateur. Tout est soumis à Dieu dans l'homme, même ce qui lui appartient le plus en propre, c'est-à-dire sa volonté et sa liberté : Dieu en est le maître. Il peut conduire la liberté de l'homme à son gré, encore qu'il le fasse toujours en agissant sur cette liberté du dedans, non pas en lui faisant violence mais bien au contraire en lui permettant, par l'attrait de la délectation céleste, de devenir parfaitement elle-même, c'est-à-dire parfaitement libre (20). Bien que, sous la pression de l'hérésie pélagienne, Augustin n'ait cessé de rétrécir le cercle de ce qui dans l'homme serait proprement de l'homme, on ne saurait prétendre qu'il ait voulu en diminuer la dignité : pour lui c'était au contraire l'exalter.

Après avoir dit comment Augustin concevrait la « réalité humaine », il nous faut voir maintenant comment il envisage la « condition humaine », c'est-à-dire cette même « réalité humaine » considérée non plus dans son être, mais dans son comportement, ou mieux encore dans les « conditions préalables » de son comportement. Nous disons bien conditions « préalables » et non pas conditions « à priori » : il s'agit en effet de l'ordre de l'action, dans lequel l'homme dépend non seulement de sa nature, mais encore d'un ensemble de « situations », dont une part lui est propre et trouve son origine dans un comportement antérieur, tandis qu'une autre part lui est imposée du dehors. La « condition humaine » sera donc l'ensemble de ces diverses « conditions ».

Or, pour Augustin, la première de ces conditions c'est que l'homme est *pécheur*, et de cette situation originelle découle son rapport avec lui-même et avec le monde. Que l'homme soit pécheur, c'est le témoignage de sa conscience qui le lui affirme, en même temps que le dogme chrétien. Il porte en lui la peine d'un double péché : celui d'Adam, en qui il se trouve contenu par une liaison mystérieuse, et le sien propre : c'est la double « poena originalis peccati et poena frequentati peccati » (21). Notons, pour éviter toute équivoque, qu'Au-

(19) *In Ep. ad Parthos* II, 10 ; *P.L.*, 35, 1994.
(20) *In Ioannem*, XXVI, 4 ; *P.L.*, 35, 1608. *Sermo* XI, 2 ; *P.L.*, 38, 98-99.
(21) *De diversis quaest. ad Simpl.*, I, I, 10 ; *P.L.*, 40, 106. Cfr infra, p. 15, où nous citons ce texte.

gustin veut bien parler d'un péché proprement moral engageant la responsabilité. Et ceci le sépare de ceux des existentialistes pour lesquels le mal radical de l'homme ne serait que le fait même d'exister ou encore la seule condition de créature. Le péché donne ainsi l'explication de la misère de l'homme : celle-ci, dans sa pensée, n'arrive pas on ne sait pourquoi, avec le caractère de l'absurde, elle a une raison, et une raison morale.

En effet si, pour Augustin comme pour nos existentialistes, l'homme se trouve en quelque sorte « jeté dans le monde », c'est dans l'homme lui-même et non dans on ne sait quelle fatalité qu'il convient de chercher la source de cette situation. Le monde, entendons par là l'univers à la fois matériel, animal et humain, n'est pas mauvais de soi, mais il a été corrompu par le péché. L'existentialisme augustinien va ainsi à la racine de la perversion de l'homme et des choses. Il met du même coup en relief le caractère non seulement social mais encore cosmique de la liberté, dont le pouvoir est de corrompre l'univers dans son ensemble. La preuve en est qu'il n'y avait pas de créature nuisible avant le péché. Si maintenant il existe des plantes vénéneuses, c'est parce que « la terre est maudite à cause de l'homme » et qu'elle doit toujours « placer devant ses yeux l'accusation de son péché » ; s'il existe des animaux nuisibles, c'est pour nous punir, nous exercer ou nous terrifier, de telle sorte que nous n'aimions pas cette vie, mais une autre où réside la suprême sécurité » (22). La liberté est à la source du tragique ou même de l'immoralité des circonstances. Bien plus, par suite de la liaison entre les humains dans le temps par l'hérédité et dans l'espace par le scandale ou la négligence du devoir personnel, chaque liberté individuelle est conditionnée par les autres libertés ; il faudrait à ce point de vue reprendre les premiers livres des *Confessions,* et montrer comment l'enfant se trouve engagé presque malgré lui dans un réseau d'événements et d'influences qui le conduisent au péché presque à coup sûr. Il s'ensuit qu'Augustin se voit contraint d'affirmer tout à la fois la grandeur et la faiblesse de la liberté. La volonté humaine n'est pas corrompue dans sa nature comme le voudraient les manichéens ; mais inversement, et contre les Pélagiens cette fois, il faut maintenir que cette volonté est « malade », cet adjectif exprimant une faiblesse profonde, une vulnérabilité qui s'accroît avec chaque péché et qui peut aller jusqu'à un véritable déterminisme moral dans le sens du mal (23).

C'est ici qu'il faut placer ce qu'on appellerait à juste titre « les exis-

(22) *De Gen. contra Man.* I, XVI, 25 ; *P.L.,* 34, 185 ; sur les plantes, *ibid.* XIII, 19 ; 182.

(23) Cfr *Confessions,* VIII, 10 : « Ex *voluntate perversa* facta est *libido,* et dum servitur libidini facta est *consuetudo,* et dum consuetudini non resistitur *facta est necessitas* » (éd. de Labriolle, I, p. 184). On a là tous les moments d'une dialectique du péché dont l'aboutissement constitue la « *dura servitus* ».

tentiaux de l'homme pécheur » : *mortalitas, ignorantia, infirmitas.* Ces trois termes reviennent avec une telle insistance que l'on ne peut les considérer comme de simples thèmes de développement : ce sont trois aspects profonds de la condition humaine.

Mortalitas ! Le mot apparaît dès le premier paragraphe des *Confessions,* en rapport étroit avec la conscience intime du péché : « Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens *mortalitatem* suam, circumferens *testimonium peccati sui* et testimonium quia superbis resistis » (24).

Le sens de cette « mortalité » est fort complexe. Comme tous les termes de valeur existentiale chez Augustin, il définit l'homme dans son être spirituel et dans son être physique, zones entre lesquelles se fait, dans une telle doctrine, une incessante communication. Voici quelles seraient les composantes de cette idée :

Sous le rapport de l'être physique d'abord, c'est « la condition mortelle », l'éventualité inéluctable de la mort. Mais Augustin insiste peu sur ce thème ; dans sa doctrine l'espérance vient supprimer l'angoisse devant la mort. Sous ce même rapport de l'être physique, la mortalité est surtout la mort en activité, la pénétration de la mort dans chaque moment de la vie. C'est là une idée très moderne et un thème bien dans la couleur existentialiste (25) ; nous le trouvons déjà chez Augustin, avec une parfaite netteté :

« Du fait que tout homme a commencé d'exister dans ce corps *promis à la mort,* il n'y a pas de moment où la mort ne vienne en lui. C'est ce qu'opère en lui la mutabilité tout au cours de sa vie (si tant est qu'on puisse appeler cela une vie) : elle le fait venir à la mort... L'homme n'est donc jamais en vie tandis qu'il est dans ce corps plutôt en train de mourir que de vivre... » (26).

Sous le rapport de l'être spirituel, la « mortalitas » est aussi l'état de l'âme morte par le fait du péché, ou la peine de ce péché ; mais c'est surtout la possibilité incessante de la mort spirituelle. Le mot de « possibilité » reste encore trop faible : c'est d'une disposition à la mort de l'âme, d'une peccabilité positive qu'il faut parler ; cette disposition est venue dans l'homme en général par le péché d'Adam et elle s'actualise en chacun par la concupiscence et l'habitude. De là naît l'angoisse devant la possibilité de pécher, dans le stade du « posse peccare » (un « posse » positif) qui a succédé au « posse non peccare » (un « posse » négatif). On voit comment l'angoisse augustinienne — le mot ne se lit pas dans ses œuvres, du moins pas distinctement, mais l'idée est sous-jacente en beaucoup de passages — se dis-

(24) I, 1 ; *P.L.,* 32, 660-661 ; de Labriolle, I, p. 2.
(25) Cfr Heidegger : « En existant pour sa mort, la réalité humaine meurt *en fait* et cela *continuellement* ». S.u.Z. § 52. Voir, dans la trad. française de Corbin, p. 137, n. 1, les passages de Dilthey, Simmel, Jaspers, Unger, que rapporte Heidegger. On pourrait ajouter encore Scheler et Rilke.
(26) *De Civ. Dei,* XIII, X ; *P.L.,* 41, 383.

tingue et aussi se rapproche de l'angoisse existentialiste. Ce n'est pas l'angoisse devant le pouvoir de la liberté, mais bien devant sa faiblesse ; mais c'est toujours l'angoisse devant la responsabilité, la crainte de mal user de la liberté.

Cette mortalité de l'esprit est devenue pour l'homme une seconde nature ; Augustin l'affirme en un texte qu'il est intéressant de citer parce qu'il montre bien comment se fait dans sa pensée le passage du péché originel au péché personnel :

« Si quelqu'un cherche comment (l'Apôtre) sait que le bien n'habite pas en lui, mais le péché ; d'où le sait-il si ce n'est par la transmission de la mortalité et par l'habitude de la volupté. Celle-là est la peine du péché d'origine, celle-ci du péché d'habitude (unde scit nisi ex traduce mortalitatis et assiduitate voluptatis ? illud est poena originalis peccati, hoc est poena frequentati peccati)... »

Et un peu plus loin pour expliquer le « velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio » :

« Dans ces paroles, quelques-uns ont voulu voir la négation du libre arbitre. Mais comment le nierait-il puisqu'il dit : « le vouloir m'appartient » ? Et certes le fait même de vouloir est en notre pouvoir puisqu'il m'appartient. Mais que réaliser effectivement le bien ne soit pas en notre pouvoir, cela tient à la peine du péché originel. Car notre nature actuelle n'est pas la nature première de l'homme, mais la punition d'un délit par laquelle est venue la *mortalité* comme une seconde nature, dont la grâce du Créateur libère ceux qui se soumettent à lui par la foi » (27).

Ce long développement sur la mortalité nous dispensera d'insister beaucoup sur « ignorantia » et « infirmitas ». L'une et l'autre ne sont d'ailleurs que des manifestations plus apparentes de la mortalité ; elles viennent aussi du péché originel qui a produit l'aveuglement de l'esprit et l'affaiblissement du vouloir ; elles croissent également avec le degré d'habitude dans le péché. Augustin recourt en particulier à ces deux idées, quand il veut donner non pas la raison métaphysique — une telle raison n'existe pas à priori, le péché étant le dérèglement même du vouloir —, mais une explication psychologique du péché. On pèche parce que l'on ne voit pas bien ce qu'il faut faire ou que, l'ayant vu, on manque de résolution pour l'accomplir. Telle est l'origine de ce désordre de l'homme qu'Augustin décrit en quelques lignes fort denses de l'*Enchiridion* :

« Ensuite (du péché d'Adam), même en ceux qui ne voulaient pas, s'est introduite l'ignorance du bien à faire ainsi que la concupiscence des objets défendus ; l'erreur et la douleur les ont accompagnées dans l'âme. Lorsque celle-ci sent la menace de ces deux maux, le mouvement qu'elle fait pour les fuir est appelé « crainte » (l'angoisse existentialiste ?). Car lorsque l'âme humaine obtient l'objet de son désir, quoique inutile et dommageable pour elle, c'est parce que son erreur l'empêche de s'en apercevoir, parce qu'elle se laisse

(27) *De diversis quaest. ad Simpl.*, I, 1, 10 et 11 ; *P.L.*, 40, 106-107.

vaincre par une délectation mortelle ou emporter par une joie trompeuse. Telles sont les sources des maladies, sources non d'abondance, mais d'indigence, d'où découle toute la misère de la nature raisonnable » (28).

Ce n'est pas là dire que tout soit radicalement mauvais et perverti dans l'homme, comme Luther voudrait le lire chez Augustin. Les yeux et les oreilles de la chair sont déjà « avertis » qu'il existe une vérité transcendante vers laquelle l'âme peut se tendre ; mais c'est là justement qu'est la contradiction cruciale : par les sens entrent à la fois l'« admonitio veritatis » et les « phantasmata » qui poussent l'âme à jouir du sensible. Telle est la source de cette « perplexité », dans laquelle, selon la prophétie de la Genèse, l'homme doit « se donner de la peine et suer pour manger son pain » (29). La *déréliction* de l'homme, qu'Augustin a bien vue et bien décrite, n'est ainsi pour lui que l'accomplissement de la *malédiction* divine qu'il s'est méritée par son péché. Mais, du même coup, cette déréliction n'est pas définitive.

*
* *

Le caractère concret de la réflexion chez Augustin l'amenait tout naturellement à user de cette méthode d'introspection qu'est l'analyse phénoménologique. La phénoménologie, dans son aspect essentiel, n'est en effet rien d'autre que la réflexion sur une situation vécue pour en dégager les lois générales du comportement humain. Cette réflexion peut seulement être conduite de manière plus ou moins méthodique. Mais déjà Augustin avait fait de singulières découvertes par l'usage inconscient de ce procédé ; on a pu s'en convaincre par les passages que nous avons cités sur la temporalité et la mortalité. Aussi nous dispensera-t-on d'insister ici autant que cela serait nécessaire ; l'étude de la phénoménologie chez Augustin mériterait d'ailleurs tout un article et peut-être un ouvrage. Nous nous bornerons à citer dans son ensemble un texte particulièrement significatif sur le péché, puis à rassembler les éléments d'une doctrine de l'amour. Le péché est conçu par Augustin d'une manière très intérieure : il n'y voit pas d'abord une désobéissance, la transgression d'une loi divine ; c'est pour lui quelque chose de bien plus profond et donc de bien plus grave : le péché, c'est une imitation de Dieu ; c'est l'orgueil suprême par lequel l'homme joue au Dieu.

« L'orgueil se donne des airs d'élévation d'âme, mais vous seul, mon Dieu, êtes élevé au-dessus de tous les êtres. Et l'ambition, que cherche-t-elle, sinon les honneurs et la gloire, tandis qu'à vous seul parmi tous appartiennent honneur et gloire pour l'éternité. La rigueur des puissants veut se faire craindre, mais que faut-il craindre que vous seul, ô mon Dieu ? Quand, où, jusqu'où, par qui peut-on soustraire quelque chose à votre puissance ? Les liber-

(28) XXIV, *P.L.*, 40, 244.
(29) *De Gen. contra Man.* II, XX, 30 ; *P.L.*, 34, 211-212 ss.

tins veulent se faire aimer par des caresses, mais rien n'est plus caressant que votre tendresse, il n'est pas d'amour plus salubre que celui de votre vérité, belle et lumineuse entre toutes. La curiosité affecte les apparences du zèle scientifique, mais vous, vous savez tout intégralement. L'ignorance même et la sottise se couvrent du nom de la simplicité et de l'innocence ; mais y a-t-il rien de plus simple que vous ? Et quoi de plus innocent puisque ce sont leurs propres œuvres qui nuisent aux pécheurs ? La paresse feint de ne chercher que le repos, mais quel repos assuré hors du Seigneur ? Le luxe veut être appelé rassasiement et abondance ; mais c'est vous qui êtes plénitude et source inépuisable d'incorruptibles délices. La prodigalité usurpe les formes de la libéralité : c'est vous qui êtes le dispensateur opulent de tous les biens. L'avarice veut posséder beaucoup, vous, vous possédez tout...

C'est ainsi que l'âme fornique quand elle se détourne de vous et cherche en dehors de vous ce qu'elle ne trouve sans mélange qu'en revenant à vous. Ils vous imitent à contresens (*perverse imitantur*) tous ceux qui s'éloignent de vous et qui se dressent contre vous. Mais, même en vous imitant de la sorte, ils prouvent que vous êtes le créateur de l'univers et que, pour cela même, on ne peut se séparer de vous » (30).

Et voici une définition du péché — car le mal, c'est le péché — qu'il faut d'abord citer en latin pour inviter de plus habiles à la traduire mieux que nous n'avons su le faire :

« Et quaesivi quid esset malum, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras » (31).

« J'ai cherché ce qu'était le mal, et j'ai trouvé non une substance, mais la *perversité d'une volonté, qui se détourne de la Suprême Substance, vous, mon Dieu,* pour aller aux choses basses, qui expulse hors d'elle-même ce qu'elle a de plus profond et devient une enflure au dehors » (32).

Faisant comme un contrepoids à cette vue sombre sur le péché, on pourrait trouver chez Augustin tous les éléments d'une riche phénoménologie de l'amour. Que l'on nous permette seulement d'en esquisser ici les principaux traits. L'amour n'est pas le désir (*cupiditas* : *De mor. Ecc. cath.* I, XXII, 41 ; *P.L.*, 32, 1329) ; il se caractérise bien plutôt par un mouvement d'élan, de générosité vers le bien : il est « valentior voluntas » (*Trin.* XV, XXI, 45 ; *P.L.*, 42, 1089). L'amour supprime la souffrance ou il la rend aimable (*De bono viduitatis* XXI, 26 ; *P.L.*, 40, 448). Surtout l'amour est principe d'unité, de communion, c'est sa définition même : « vita quaedam duo copulans aut copulare appetens » (*Trin.* VIII, X, 14 ; *P.L.*, 42, 960). La communauté fait le fond de l'amitié : « parler ensemble, rire ensemble, se prévenir d'égards mutuels, lire ensemble de beaux livres... » (*Conf.* IV, 13, de Labriolle, I, p. 76). L'amour dépasse même la communauté pour aboutir à l'unité et, si l'on ose le dire, à l'identification : « chaque homme est ce qu'est son amour : tu aimes la terre ? terre tu seras. Tu aimes Dieu ? oserai-je dire : tu seras dieu ? Ce n'est

(30) *Conf.*, II, VI, 13-14 ; éd. de Labriolle, I, p. 38-39.
(31) *Conf.*, VII, XVI, 22 ; de Labriolle, I, p. 166.
(32) Cette définition est d'ailleurs nourrie de l'Ecriture, cfr *Eccli*, 10, 12 s.

pas moi qui le dis, c'est l'Ecriture... » (*In ep. ad Part.* II, 14 ; *P.L.*, 35, 1997). L'amour de Dieu, seul véritable, jouit d'ailleurs de ce privilège de rendre présent son objet par son propre mouvement vers lui : « c'est toi qui fais que Dieu soit loin ou proche. Aime, et il s'approchera. Aime, et il habitera en toi. Le Seigneur est proche, ne soyez pas inquiets ! Tu veux voir qu'il est avec toi si tu l'aimes ? Dieu est l'Amour » (*Sermo XXI*, 2 ; *P.L.*, 38, 145). D'où la nécessité de veiller à la rectitude de l'amour, d'empêcher qu'il ne dégénère en désir, c'est-à-dire qu'il ne se porte vers le créé, le considérant comme l'absolu : car « l'amour du monde rend l'âme adultère, l'amour de Dieu la fait chaste » (*Sermo 142*, 3 ; *P.L.*, 38, 779). L'amour des choses du monde est adultère s'il ne prend sa source dans l'amour du créateur, tout comme serait adultère l'amour de l'épouse qui négligerait son mari pour n'aimer que l'anneau nuptial (*In ep. ad Part.*, II, 10 ; *P.L.*, 35, 1994). Et l'on ne peut se défendre de citer le texte qui aboutit à la maxime augustinienne si connue : « dilige et quod vis fac ! »

« En des circonstances différentes, nous voyons un homme que l'amour rend sévère, un autre que la méchanceté rend caressant. Le père frappe son fils ; le marchand d'esclaves caresse ses esclaves. Si vous êtes attentifs aux choses, coups et caresses, qui ne choisirait les caresses et ne fuirait les coups ? Mais si vous regardez les personnes, c'est l'amour qui frappe et la méchanceté qui caresse. Soyez attentif à ce que je vais vous dire : on ne discerne les hommes que dans la racine de leur amour. En effet beaucoup d'actions peuvent avoir une apparence de bien mais ne pas procéder de la racine charité. Les épines aussi ont des fleurs ; il est des actions qui paraissent dures, qui paraissent brutales, mais elles sont destinées à corriger, sur l'ordre de la charité. Voici en une phrase un court précepte : « aime, et fais ce que veux » ; si tu gardes le silence, que ce soit par amour ; si tu parles haut que ce soit par amour ; si tu châties, que ce soit par amour ; si tu pardonnes, que ce soit par amour ; qu'il y ait au dedans la racine de la charité, de laquelle ne peut sortir que le bien ! » (33).

On s'apercevra tout de suite que cette doctrine si pure et si élevée de l'amour découle tout entière de la première Epître de saint Jean, qu'Augustin commente. C'est là qu'il a lu les deux affirmations bouleversantes : Dieu est amour ; l'Amour est né de Dieu. Nous sommes loin de l'Erôs platonicien, fils de Pauvreté et d'Expédient. Cependant la doctrine d'Augustin nous permettrait de résoudre l'opposition, beaucoup trop tranchée, que Nygren a mise entre cet Erôs païen et l'Agapè chrétienne. Selon Augustin — et Nygren semble l'avoir méconnu — il n'y a pas, à proprement parler, discontinuité entre l'amour-désir et l'amour-charité, mais plutôt progrès de l'un à l'autre, à mesure que le cœur humain se purifie davantage et se porte de plus en plus vers l'amour de Dieu ; il y a cependant un « point de transcendance », si l'on peut ainsi parler, c'est-à-dire un moment où l'amour

(33) *In ep. ad Parth.*, VII, 8 ; *P.L.*, 35, 2033.

prend une valeur nouvelle, à la fois parce qu'il se dirige maintenant vers le seul objet digne de lui et parce qu'il retrouve du même coup la fidélité à sa loi intérieure, ce « sincerum pondus » (34), « par lequel il s'élève vers le haut ». Lorsque tel est l'amour, il est vraiment libre : rien de mauvais ne peut en sortir.

On pourrait encore relever dans l'œuvre de saint Augustin bien d'autres analyses de ce genre : la tentation, l'habitude, le jeu de la concupiscence, la libido ; et, dans un autre sens, on y trouverait aussi une sorte de phénoménologie de ce que sera la vie céleste : Augustin en effet ne la décrit pas à la façon des théologiens ou des mystiques, mais bien concrètement, dans le prolongement pour ainsi dire de nos expériences les plus pures en cette vie. Que l'on nous permette de renvoyer seulement aux derniers chapitres de la Cité de Dieu.

*
* *

C'est donc non seulement par métaphore mais bien dans un sens propre que l'on peut parler de l'existentialisme de saint Augustin, puisqu'on trouve chez lui une ébauche tout au moins de la méthode existentialiste, beaucoup plus par conséquent qu'une parenté lointaine. Cependant ce n'est pas en définitive en tant que méthode que l'existentialisme d'Augustin nous intéresse le plus. Nous allons plus profondément à ce qu'il nous décrit de fondamental dans l'expérience humaine. Car cette condition malheureuse est bien la nôtre. Trop longtemps peut-être l'idée de l'homme comme « animal raisonnable » a régné dans les écoles, parce qu'elle était un bon exemple de définition par genre prochain et différence spécifique ! Mais il ne faut pas oublier que cette définition elle-même, parce qu'elle introduit la liberté sous la rationalité, ouvre une brèche dans toute anthropologie rationnelle : une brèche par laquelle doit entrer la considération du mauvais usage de la liberté, et donc des conséquences qui s'ensuivent pour la vie de l'homme. Un certain aspect existentialiste est donc essentiel à toute philosophie.

Le message propre d'Augustin a été sans doute de mettre en relief cet aspect de notre situation en ce monde : il nous a donné, très profondément, le sens du péché ! Mais, à la différence des existentialistes que ne règle pas la foi chrétienne, Augustin ne nous laisse pas dans la déréliction : le malheur de l'homme est encore un moyen dont Dieu se sert pour le ramener à lui : « ego fiebam miserior et tu propinquior ». Ainsi, à son tour, l'existentialisme d'Augustin s'ouvre vers la sérénité de la philosophie des essences. Les deux points de vue ne sont donc pas exclusifs : ils sont complémentaires.

Enghien, novembre 1947. Aimé SOLIGNAC, S.I.

(34) *Epist.* LV, X, 18 ; *P.L.*, 33, 212-213.