

Saint Augustin et les Grands Courants de la Philosophie Contemporaine

La philosophie en cette première moitié du xx^e siècle, considérée en son ensemble, se divise en deux courants principaux qui vont en sens fort divergent, sinon opposé. Le premier, que j'appellerai « *d'inspiration scientifique* », continue en partie le grand mouvement positiviste du xix^e siècle, et, en partie, cherche à le dépasser ; mais les deux tendances sont d'accord pour prendre leur appui sur les sciences positives.

Celles-ci, on le sait, ont progressé à pas de géant depuis la Renaissance et elles ont réussi à faire dans leur domaine l'unanimité des savants, grâce au double fondement de l'expérience et des mathématiques. Cette unanimité a séduit bien des philosophes modernes qui ont rêvé de la réaliser également en philosophie. Pour cela, le positivisme s'est contenté de donner comme contenu à la philosophie l'ensemble même des sciences positives, en insistant sur la psychologie et la sociologie. Il garde ses partisans, de nos jours encore : les plus convaincus sont les communistes qui, avec Lénine ont élevé le marxisme au rang de culture humaine souveraine, et en ont fait une vraie philosophie, mais asservie à la politique pratique.

D'autres penseurs qui appartiennent aussi à ce premier courant, gardent à leur doctrine un aspect plus scientifique, plus dégagé de l'action quotidienne. Ils sont venus à la philosophie par les mathématiques ou par les problèmes de la physique ou de la physiologie. Ainsi Whitehead ^d en U.S.A. et en Angleterre ; F. Gonseth en Suisse ; et en France ceux qui, après H. Poincaré et Meyerson s'adonnent à la philosophie des sciences.

Mais le courant le plus important s'est dessiné au xx^e siècle en réaction contre les rétrécissements du scientisme et du positivisme, d'une part, et de l'idéalisme subjectiviste d'autre part. On y distingue également deux nuances que j'appellerai la philosophie *de la vie et de l'intuition* ; et celle *de l'existence et de l'esprit*. Les premiers, avant tout H. Bergson et son école, estiment les sciences modernes, mais à leur rang qui est, pour eux, totalement utilitaire. Pour connaître le réel, ce qui est le but de la philosophie, ils empruntent résolument un autre chemin : celui du

cœur, du sentiment, de la vie, de l'intuition. Ils sont métaphysiciens, mais anti-intellectualistes, par réaction contre le positivisme.

Les seconds sont partis de l'idéalisme ; mais déçus par les trop vastes spéculations hégéliennes, ils veulent revenir au réel vivant par la saisie de leur existence personnelle et spirituelle ; ils rejoignent d'ailleurs les précédents dans leur méthode qui marque une sorte d'aversion instinctive pour l'abstraction des savants, et qui se tourne en conséquence vers les procédés d'intuition et de vision directe, mais intellectuelle du réel. A partir de Kierkegaard, vrai initiateur de ce nouveau spiritualisme anti-hégélien, nombreux sont aujourd'hui les philosophes de cette école, Heidegger, Jaspers en Allemagne, les existentialistes français Sartre, G. Marcel, les philosophes de l'Esprit, L. Lavelle, Le Senne, etc.

I

C'est principalement parmi ces derniers qu'il y a un remarquable renouveau d'augustinisme. On le vit bien aux deux derniers Congrès augustiniens, celui de Paris (21-24 septembre) et celui de Rome (20-23 octobre).

Celui de Rome avait précisément pour thème : « *Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine* ». Mais le courant qui a été le plus en vue est celui de la philosophie de l'existence et de l'Esprit. Dès la séance d'ouverture, M. Sciacca, qui en est un des principaux représentants en Italie¹, compare les « Principes de la métaphysique augustinienne avec les essais des métaphysiciens contemporains » ; et il constate que la manière dont ces derniers envisagent le problème est précisément celle de saint Augustin. Il s'agit en effet des métaphysiciens de l'école idéaliste, ceux qui se rattachent volontiers au « Cogito » de Descartes, ceux pour lesquels la vraie réalité, c'est l'esprit. C'est pourquoi, pour eux, tout se ramène à deux objets : le moi pensant et Dieu, Esprit absolu. Nous retrouvons là le programme même de saint Augustin : « Dieu et l'âme », il ne veut rien connaître d'autre.

Ce qui caractérise saint Augustin, c'est la dépendance foncière de notre esprit vis-à-vis de l'Esprit divin, exprimée par la théorie de l'*illumination*. Celle-ci, en effet, a principalement une signification métaphysique, selon Sciacca, et cela, des deux côtés, de Dieu et de l'âme. Du côté de Dieu, d'abord, car cette lumière de Vérité où l'âme trouve la pleine certitude, est une lumière objective, une réalité spirituelle

1. Un mouvement semblable commence à se dessiner en Espagne sous l'impulsion des Pères augustins, A.C. Vega, L. Cilleruello, R. Flórez, C. Vaca, etc. Voir dans *Augustinus Magister*, leurs Communications au Congrès de Paris, spécialement celle de A.C. Vega : « S. Augustin y la filosofía nueva », p. 389-402.

transcendante qui existe par elle-même : et la Vérité même, c'est Dieu, l'Être nécessaire.

M. Sciacca aime à monter à Dieu par cette voie de l'illumination ou de la présence de la Vérité à notre âme². Il ne soulève pas les nombreux problèmes qui ont, à ce propos, été discutés à la 5^e séance du Congrès de Paris³. Son point de vue est celui du « réalisme spirituel », celui du platonisme augustinien pour lequel ces perfections métaphysiques, la vérité, la vie, la bonté, la beauté (ce qu'en thomisme on appelle « perfections pures ») lorsqu'elles sont portées à l'absolu, sont réelles de soi, plus réelles que les objets corporels ; et leur réalité est celle de Dieu même, première base de la métaphysique.

Mais l'illumination a encore un sens métaphysique du côté de l'âme ; car, selon M. Sciacca, par l'illumination, non seulement je découvre les vérités en soi, mais d'abord je me connais moi-même comme « moi pensant » : Si je pense, j'existe, et cette « vérité » est si intimement liée à l'existence de Dieu, que « je douterais plutôt, dit saint Augustin, de mon existence que de l'existence de la Vérité qui est Dieu ». — Ainsi, cette lumière divine, en me permettant de me connaître spirituellement me constitue en quelque sorte comme esprit, comme une pensée capable d'affirmer le vrai. En ce sens elle fonde l'être de mon âme spirituelle, elle a un caractère ontologique.

L'exemple de Sciacca montre comment la pensée glisse du plan psychologique au plan ontologique et métaphysique chez bon nombre d'idéalistes modernes. C'est le cas, en particulier, de Louis Lavelle dont la doctrine fut aussi évoquée à Rome et mise en rapport avec celle de saint Augustin⁴. Il n'y a pas, semble-t-il, de dépendance directe entre les deux philosophes, mais indirecte par l'intermédiaire de Malebranche dont Lavelle aime à, se réclamer. Quoi qu'il en soit, il y a une parenté frappante dans le point de départ et l'objet central des deux philosophies : C'est ce que Lavelle nomme « la présence totale » et « l'expérience métaphysique fondamentale » dont l'objet est à la fois l'être et notre moi pensant : le *moi*, parce que le réel est d'abord celui de la pensée ; l'*être*, parce que toute vraie pensée, lorsque dans un jugement on affirme une vérité, est nécessairement une vue de *ce qu'est* l'objet du jugement ; et cet « être » apparaît à la réflexion avec son caractère absolu, englobant tout, sujet et objet, et surtout s'affirmant comme le réel même par sa présence, la « présence totale », dont nous avons ainsi l'expérience intellectuelle. Toute la philosophie de Lavelle ne sera qu'une explicitation de ce fait premier, grâce à une méthode qu'il appelle « la dialectique de la participation », parce

2. Voir sur ce point *l'Année Théol. August.*, 1954, p. 304.

3. La théorie de l'illumination a été étudiée à divers points de vue en cinq communications au Congrès de Paris : Cf. *Augustinus Magister*, P. Lachèze-Rey, p. 425-428 ; V. Warnach, p. 429-450 ; H. Somers, p. 451-462 ; J. Rohmer, p. 491-498 ; R. Allers, p. 477-490.

4. Communication de F.-J. Thonnard.

qu'elle lui permet de préciser soit la nature de l'Être premier, source de tout l'univers, soit le rôle et la destinée des autres êtres, surtout des personnes humaines qui « participent » à l'Être premier.

Or, en relisant le récit d'Augustin dans les *Confessions* (l. VII), où il nous décrit sa première découverte de Dieu, on a l'impression de rencontrer le proto-type de l'expérience métaphysique de Lavelle. « Intravi in intima mea, écrit-il, duce te, et vidi supra mentem meam lucem incommutabilem... Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam... sed superior quia ipsa fecit me et ego inferior quia factus ab ea »... Et cette lumière qu'il voit, dont il expérimente ainsi la présence, c'est la Vérité, c'est Dieu : « Qui novit Veritatem novit eam, et qui novit eam novit æternitatem... O æterna Veritas, tu es Deus meus ! » Et il insiste : il ne s'agit pas d'une vérité abstraite, mais d'une réalité vivante : « Et dixi : Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est ? Et clamasti de longinquo : « Immo vero, Ego sum qui sum ! » C'est la réponse de la Vérité elle-même qui s'identifie avec l'Être parce qu'elle est Dieu : on peut bien dire, elle est l'Être total » en dehors duquel il n'y a rien : « Sine ipsa factum est nihil ».

Et cet Être ou cette Vérité vivante, est aussi expérimentée comme une source dont nous participons : elle est au-dessus de notre esprit parce qu'elle le crée en l'illuminant. Et saint Augustin aussi tire toute sa philosophie de cette expérience fondamentale dont il commente sans se lasser le contenu inépuisable soit du côté de Dieu, soit du côté du moi pensant : c'est en ce sens qu'il résumait tout son programme dans les *Soliloques* écrits à Cassiciacum peu après sa conversion : « Deum et animam scire cupio » ou dans sa prière : « Deus semper idem, *noverim me, noverim te !* »

Il y a incontestablement une grande parenté entre cette philosophie augustinienne et celle d'un Lavelle. Il y a sans doute aussi des différences. Notons la plus importante : Lavelle reste trop dans l'imprécision sur la distinction entre Dieu et le monde et on a pu, non sans vraisemblance, l'accuser de panthéisme, bien qu'il se soit lui-même et explicitement défendu d'accepter cette erreur. Saint Augustin au contraire ne laisse place à aucun soupçon, et cela s'explique soit parce que sa méthode tient compte plus franchement que celle de Lavelle de la foi catholique, soit aussi parce qu'elle fait davantage confiance à la valeur des idées de notre raison, tandis que le philosophe français entraîné par la réaction anti-hégélienne, montre une défiance exagérée à l'égard des idées et définitions abstraites de notre raison. — Mais on s'est plu au dernier Congrès à insister davantage sur les ressemblances que sur les différences.

On trouve de semblables points de rencontre entre l'augustinisme et bien d'autres penseurs modernes⁵, surtout dans le courant de la « Philo-

5. M. Nédoncelle signale en particulier l'intérêt de certaines positions augustinienes pour éclairer la philosophie religieuse de notre siècle. Cf. son étude très suggestive sur l'*Intersubjec-*

sophie de l'esprit » : ainsi René Le Senne dans sa théorie des valeurs idéales qui rejoignent les idées exemplaires platoniciennes et augustiniennes. — De même, la Communication de J. Grooten au Congrès de Paris montre comment Max Scheler emprunte à Augustin sa notion de philosophie chrétienne, non sans lui imprimer, d'ailleurs, une orientation personnelle⁶.

Tous ces penseurs mettent en relief le rôle de la personne humaine. C'est pourquoi, au Congrès de Rome, L. Stefanini, professeur à l'Université de Padoue a parlé du « Problème métaphysique de la personne humaine en saint Augustin et dans la philosophie contemporaine⁷ ». On pourrait résumer la philosophie moderne, a-t-il noté, en disant que, d'abord, elle a considéré « la raison humaine sans la personne ». Depuis un siècle, elle est venue à « l'étude de la personne humaine, mais sans la raison ». Saint Augustin doit lui donner « la notion de personne humaine par la raison », et dans une synthèse vivante où sont inséparables, en l'homme comme en Dieu, l'intelligence et la volonté, la raison et le sentiment. Rien de plus juste, à ne prendre que les grands traits de l'histoire. Car l'idéalisme cartésien, à travers le kantisme, a finalement abouti au panthéisme hégélien où disparaît totalement la personne individuelle. Mais la réaction existentielle, excessive comme toute réaction, n'a retrouvé la doctrine personnaliste qu'en déniait tout rôle à la raison et en la remplaçant par la foi, le sentiment, l'intuition...

Ce mouvement bien actuel de l'*existentialisme*, d'ailleurs, a des attaches avec l'augustinisme, et elles ont été soulignées à Rome par le rapport de M. C. Fabro, professeur à la Propagande. Il est incontestable, en effet, que le problème philosophique tel que le posent les penseurs existentialistes est le problème même de la philosophie augustinienne, à savoir celui de la destinée de l'homme, de la personne humaine. S'ils se nomment « philosophes de l'existence », ils ne considèrent pas celle-ci « in abstracto », mais bien l'existence personnelle dont nous prenons conscience quand nous nous demandons : Pourquoi suis-je au monde ? Pourquoi suis-je « jeté là », sans raison, (dans le Dasein) comme dit Heidegger, et après lui Sartre⁸ ; et « exister » pour eux, c'est nous rendre compte que nous devons y répondre par un acte de liberté. Aussi Heidegger distingue-t-il deux formes d'existence : l'*inauthentique* qui reste à la surface, se laisse conduire par l'opinion impersonnelle, les « on dit », pour

tivité humaine comme image de la Trinité chez saint Augustin, dans *Augustinus Magister*, p. 595-602.

6. Voir J. Grooten, « L'augustinisme de Max Scheler », dans *Augustinus Magister*, II, p. 1111-1120.

7. Notre Revue donne *in extenso* ce Rapport de L. Stefanini ; cf. plus haut, p. 55.

8. Les réflexions de ces philosophes sur le temps sont également annoncées et rectifiées par celles de saint Augustin : voir sur ce point, Chaix-Ruy, « La cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, II, p. 923-931, en particulier, p. 925.

éviter de s'engager ; — et l'*authentique* où l'on se met résolument en face de sa destinée. M. Fabro découvre quelque chose de semblable chez saint Augustin qui ne se contente pas de ses impressions superficielles et cherche son moi profond : « Qu'y a-t-il plus proche de moi que moi-même, dit-il ; et je suis devenu pour moi un mystère ». Mais c'est dans ce « moi mystérieux » que se pose le vrai problème de l'existence, du but de la vie.

Et nous retrouvons, pour résoudre ce problème, un aspect de la philosophie de Max Scheler dont M. Fabro montre le caractère augustinien : la *primauté de l'amour*. De même que Dieu est essentiellement amour et qu'il a tout fait par amour, ainsi c'est l'amour qui commande toute notre destinée et par là, nous donne l'explication de tout. On pourrait ici, selon Scheler, parler d'une sorte de « révélation naturelle » qui serait à la base de la philosophie. Certes, saint Augustin reconnaît la Révélation surnaturelle positive contenue dans la Bible, dont Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur du monde, est le sommet. Mais le texte célèbre des *Confessions* : « Fecisti nos ad te », peut s'interpréter philosophiquement. Il y aurait là une « révélation naturelle » dont le fond serait le caractère dynamique de notre conscience tendue vers Dieu par l'amour, par l'élan vers la Vérité ; et sous cette impulsion nous commençons notre course vers Dieu dans l'angoisse pour la terminer dans la joie. Le fond de cette philosophie est ainsi religieux et tourné vers la foi. — C'est le caractère que l'on retrouve également, expose M. Fabro, en deux existentialistes célèbres, Jaspers et Kierkegaard.

Pour Jaspers, ce qui base la philosophie, ce n'est pas la raison et ses évidences qui ne peuvent dépasser l'ordre des phénomènes étudiés par les sciences ; c'est la *foi* qui nous permet d'atteindre la vraie réalité, celle de notre moi personnel, celle de Dieu, le Transcendant. Aussi considère-t-il saint Augustin comme le vrai fondateur de la philosophie, parce qu'il la fonde sur la foi selon son adage bien connu : « *Crede ut intelligas* ». Mais il a fondé ainsi, non la philosophie au sens absolu, mais celle de l'Occident, la philosophie chrétienne, parce que la foi dont il parle est celle de l'Église catholique et chrétienne. Jaspers, lui, inaugure la « philosophie » dans toute sa plénitude en parlant d'une « révélation fondamentale » que tout homme peut découvrir en soi pour chercher la vérité et qui alimente la « foi philosophique ». Saint Augustin, dans cette perspective, apparaît à un moment de l'histoire comme initiateur d'un mouvement philosophique dont la doctrine de Jaspers serait l'aboutissement et la perfection⁹.

9. Signalons à ce propos deux intéressantes communications au Congrès de Paris qui indiquent à d'autres points de vue encore, l'influence d'Augustin sur la philosophie allemande ; cf. *Augustinus Magister*, J. Hessen, « Die Ewigkeitswerte der augustinischen Philosophie », p. 411-416 ; J. N. Hebensperger, « Von Augustinus über Thomas zur modernen Philosophie. Eine grosse, geistige Linie », p. 285-292.

Quant à Kierkegaard, il connaissait bien saint Augustin : il avait toutes ses œuvres dans sa bibliothèque et il le cite volontiers. Il était, disait-il, l'unique auteur religieux qui eut connu la « dialectique de l'existence ». Il pose en effet — et c'est le fond de sa philosophie — le problème de notre destinée et il le résout, non par la raison, mais par la foi fondée sur l'autorité de Dieu. Ainsi sa pensée est toute concrète et étrangère aux systèmes abstraits, comme celui de Hegel : il note, par exemple, l'illusion de concevoir une liberté en soi, dans l'abstrait ; l'homme vivant perd sa liberté par le péché et c'est la grâce qui le libère.

Kierkegaard oppose ainsi deux formes de religions qu'il appelle A et B. La première est celle de la raison qui ignore le péché et conçoit l'homme idéal en face de Dieu ; la seconde est celle du Christ et de saint Augustin, religion positive fondée sur l'autorité, et on y trouve un rôle important joué par la liberté, le péché, la Rédemption et la prière. Tout le drame de la vie humaine vient de l'opposition entre ces deux mondes, celui de la raison et des vérités éternelles, celui de l'histoire et des actes contingents comme notre choix, le péché et la rédemption. La solution, pour Kierkegaard, est dans la puissance pour ainsi dire infinie de notre liberté qui, par un acte de foi, nous fait passer de la forme A à la forme B de la religion et résout ainsi l'antinomie de l'existence en gardant sa valeur à la vérité. Saint Augustin a décrit ce passage, dans les *Confessions*, pour sa vie personnelle, dans la *Cité de Dieu*, pour la destinée de l'humanité entière.

Il y a un vrai souffle augustinien qui traverse ce courant contemporain de la « philosophie de l'esprit et de l'existence¹⁰ » ; et les philosophes italiens eux-mêmes qui, à Rome, mettaient ce fait en relief, sont tout imprégnés de l'esprit augustinien. Celui-ci se manifesta avec force dans les interventions de M. Carlini, le chef de ce renouveau de « philosophie spiritualiste » en Italie. Carlini, auteur de « *La vita dello spiritù* », entouré des sympathies respectueuses de tous, intervint plusieurs fois pour réaffirmer sa position : pour lui, le problème fondamental de la philosophie est celui du moi, de « ma vie personnelle en tant qu'existant dans le monde ». Rien n'est plus philosophique que d'en chercher la solution ; mais toutes les recherches et réflexions de la raison aboutissent à montrer l'insuffisance de toute solution purement rationnelle : on est conduit à la foi ; et il n'y a qu'une seule foi acceptable aux yeux de la raison, celle de l'Église catholique, celle de saint Augustin. Carlini, venu de l'hégélianisme au spiritualisme chrétien, se sert de la méthode d'intériorité où il se déclare d'accord avec saint Augustin, plus qu'avec saint Thomas. Il prétend d'ailleurs que sa démarche est vraiment philosophique, parce que le problème qu'il pose est le plus essentiel de la philosophie.

10. La méthode phénoménologique qui est celle de ces philosophes était déjà pratiquée par saint Augustin, comme le montre J. Rohmer dans sa communication sur « L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin », in *Augustinus Magister*, I, p. 491-498.

Mais il dut répondre à la grande objection faite plus d'une fois à sa position : Un problème dont la solution dépasse la compétence de la raison et doit recourir à la foi et à la foi surnaturelle, est-il encore un problème philosophique ? C'était la même objection que l'on faisait à Blondel qui, lui aussi voulait rester philosophe tout en montrant que la dialectique de l'action conduit à la foi catholique. Ce problème si intéressant n'a pas été examiné à fond au Congrès de Rome. Mais Carlini a maintenu sa position : il veut rester philosophe en affirmant la nécessité de la foi catholique pour résoudre dans la vérité le problème de la philosophie. En cela, me semble-t-il, il est l'écho fidèle de la position même de saint Augustin : « *Credo ut intelligam* ».

Ce n'est pas le lieu de reprendre la solution, donnée ailleurs¹¹. Mais il faut relever que ce même problème rencontré par Carlini, caractérise tout le courant existentialiste contemporain qui, lui aussi, pose la question de notre destinée personnelle ; et en cherchant la réponse par les forces naturelles de notre raison (comme il se doit en philosophie), ou bien il aboutit à l'échec et à l'athéisme, avec Heidegger et Sartre, ou bien, d'une façon ou d'une autre, il fait appel à la foi : foi protestante chez Kierkegaard, foi philosophique chez Jaspers, foi catholique chez G. Marcel. Cela explique sans nul doute la sympathie de ces penseurs pour saint Augustin avec lequel ils se rencontrent sur l'essence même de la philosophie, et sur son problème fondamental¹².

II

Si, comme nous venons de le montrer, l'influence augustinienne est particulièrement intense sur le courant des philosophies de l'esprit et de l'existence, elle n'est pas non plus absente de l'autre courant : celui des philosophies d'inspiration scientifiques.

Certes, on ne la trouve pas aux origines, ni du positivisme communiste, ni des doctrines philosophiques nées d'un approfondissement des mathématiques et de la physique moderne. Saint Augustin, qui n'ignore pas les « sciences », ne s'y intéresse pas comme philosophe. Il en loue la valeur quand elles servent la foi, mais il ne cherche pas en elles l'origine de la sagesse ou de la philosophie. — A ce point de vue, c'est plutôt au thomisme que revient le rôle de comprendre, de soutenir et, au besoin, de rectifier l'effort de ces penseurs. Mais il reste deux domaines où intervient active-

11. Cf. *La philosophie augustinienne*, dans *l'Année Théol. August.*, 1954, p. 280 et 1947, p. 382.

12. Le problème de la « Philosophie augustinienne » a aussi fait l'objet de plusieurs communications au Congrès de Paris, cf. in *Augustinus Magister*, M. T. Antonelli, « Aspetti agostiniani del problema del filosofare » ; I, p. 335-346 ; E. Oggioni, « Dualismo paradossale dell' agostinismo speculativo », I, p. 381-388.

ment l'augustinisme : celui de la psychologie et celui de l'histoire et de la sociologie.

La psychologie augustinienne a été étudiée à Paris, mais plutôt pour elle-même, sans référence aux modernes. On a relevé, en particulier, à propos de l'illumination, son orientation vers l'analyse de la partie toute spirituelle de l'homme, la partie *mentale* où s'épanouit l'image de Dieu, sans préjudice, d'ailleurs, plusieurs l'ont noté, pour l'étroite union de cette âme spirituelle au corps avec lequel elle ne forme qu'une personne humaine.

M. J. Guitton, dans la magistrale conférence qu'il a donnée le 14 novembre sur l'*actualité de saint Augustin*, a mis en relation la pensée augustinienne avec la psychologie des profondeurs, la psychanalyse de Freud et de son école, si vivante de nos jours. Les efforts de cette école n'ont pas été vains ; ils ont mis en lumière des aspects trop souvent négligés de la vie humaine, les lois de l'inconscient qui s'imposent même à nos décisions, rationnelles. Mais c'est un excès de vouloir tout expliquer par les tendances inférieures de la « libido ». Saint Augustin, précisément, donnerait à la psychanalyse ce qui lui manque, l'accès au spirituel. Il a le même objet de recherche et, pour l'essentiel, la même méthode d'intériorité. Mais ce sont les tendances supérieures qu'il analyse : Il fouille l'inconscient et le subconscient spirituel, dans les plus hautes « demeures » de la mémoire : il est le psychanalyste du mental, des exigences, non seulement de l'esprit fait pour la liberté, mais du cœur fait pour le bonheur, pour Dieu. Il y a là, pour l'augustinisme, en un domaine où son originalité est notoire, un grand rôle à jouer dans la psychologie contemporaine.

M. Maxsein, en proposant au Congrès de Paris le plan d'une « *Philosophia cordis* » selon saint Augustin¹³, déborde largement le point de vue de la psychologie : c'est une synthèse des problèmes philosophiques sur Dieu, l'homme, la société, qu'il annonce. Mais l'analyse des mouvements profonds du cœur se trouve au centre, là où Dieu rejoint l'homme, où l'homme se sent fait pour Dieu et commence par expérimenter l'angoisse d'en être loin, — et d'où jaillissent à la fois la connaissance et l'amour.

Mais c'est surtout en histoire et en sociologie que les recherches des modernes rejoignent la pensée augustinienne. En parlant de *sociologie*, sans doute, il faut renoncer à trouver chez saint Augustin le point de vue de la science positive fondée sous ce nom par A. Comte, reprise par Durkheim, dont l'élaboration se continue avec un zèle louable par de nombreux chercheurs actuels. Son point de vue n'est pas celui des lois découvertes par la méthode d'observation et d'induction ; c'est celui de la *sagesse*, qui trouve ses principes d'interprétation dans la Révélation, mais en les approfondissant par le travail de la raison, afin que « la foi devienne intelligence », c'est-à-dire sagesse et philosophie.

13. Cf. *Augustinus Magister*, I, p. 368-371.

Cet aspect de la position augustinienne a été bien mis en relief à Rome par le magistral exposé du professeur P. Brezzi, de l'Université de Naples, parlant du « fondement philosophique du droit et de l'État selon saint Augustin ». C'est en Dieu qu'il faut chercher ce fondement, parce que Dieu est source de l'ordre qui, dans l'État, constitue la paix, but suprême. Toute loi vient de lui ; et dans les créatures, la loi naturelle n'est qu'un reflet de la loi éternelle : « *ratio summa quae jubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria* ». La loi positive par laquelle l'autorité sociale applique ces règles éternelles aux conditions changeantes des hommes participe à la mutabilité de ceux-ci et est d'un ordre inférieur. Toute sa valeur lui vient de la justice qui la relie à la loi éternelle, car « selon moi, dit Augustin, une loi qui n'est pas juste, n'est pas une loi¹⁴ ».

Mais la vraie justice est impossible sans le secours de Dieu et, depuis le péché, sans la grâce qui rétablit l'ordre entre l'homme et Dieu ; son dernier fondement, c'est l'amour de Dieu. A ce point de vue, il n'y a que deux cités entre lesquelles se partagent les hommes, la cité céleste bâtie par l'amour de Dieu, la cité terrestre bâtie par l'amour de soi. Mais dans l'application de ces notions à l'histoire, M. Brezzi note chez saint Augustin quelque flottement, parce que la réalité historique est complexe. On ne peut donc à priori déterminer quelle sera l'autorité légitime assurant au peuple l'ordre et la paix : elle sera celle qui, par sa justice, se manifestera comme le délégué de Dieu ; et l'Empire romain qui personnifie la cité du diable chez les païens, devient avec Théodose, prince chrétien, une province de choix de la cité céleste.

Par ces principes directifs, saint Augustin peut, de nouveau, offrir ce qui leur manque aux philosophies actuelles de l'histoire. Le professeur U. Padovani, de l'Université de Padoue, l'a montré à Rome, en comparant *l'historicisme augustinien* et *l'historicisme hégélien*. Ce dernier est toujours vivant, en particulier dans la dialectique historique du marxisme qui est le fond de la philosophie du communisme russe. Mais si l'on prend cette doctrine en son vrai sens, où l'humanité dans son évolution soumise à des lois nécessaires n'est que l'expression de la perfection divine elle-même, il faut reconnaître qu'elle est la négation de l'histoire : celle-ci ne peut se fonder que sur la *liberté* seule capable de distinguer l'évolution propre aux hommes, du déterminisme rigide des changements physiques. Les hégéliens, pas plus que les anciens sages croyant aux cycles et aux retours éternels, n'admettent une véritable histoire. C'est la foi chrétienne avec le drame du péché et l'acte libre divin de la Rédemption qui nous a découvert cette histoire et a permis aux philosophes de la prendre comme objet de leurs réflexions.

Tel est le cas du philosophe contemporain Reinhold Niebuhr (U.S.A.)

14. *De libero arbitrio*, I, I, c. v, II.

évoqué à Paris par la Communication de M^{me} G. Vignaux¹⁵. Niebuhr se rattache à la philosophie de l'esprit, qu'il reconnaît et loue chez saint Augustin ; mais il s'intéresse plus spécialement à la vie des sociétés. Il approuve la doctrine augustinienne qui fonde les deux cités sur deux amours opposés. Mais il lui reproche d'y laisser au second rang l'aspect temporel, en jugeant les sociétés d'après leur fin éternelle. Ici-bas, c'est le rôle de la liberté d'être, soit créatrice des valeurs si elle est bonne, soit destructrice si elle est mauvaise. Cependant on ne peut savoir a priori, quels actes libres sont bons ou mauvais : seuls les effets le montreront. Il y a là, semble-t-il, une mentalité pragmatiste, héritière des théories de W. James, qui sera utilement redressée par les principes augustinien.

Bon nombre de penseurs modernes s'intéressent comme R. Niebuhr, aux problèmes du temps et de l'histoire. La séance du Congrès de Paris consacrée à cet objet a mis en relief la distinction entre le temps *physique*, celui des astres et des déterminismes qui nient l'histoire, et le temps *psychologique*, celui de la liberté qui, en fait, commence pour l'hun anité avec le péché originel. C'est ce dernier temps que saint Augustin a découvert (car il était ignoré pratiquement des anciens) en analysant les suites du péché originel, soit en sa propre vie, par les *Confessions*, soit dans l'humanité par la *Cité de Dieu*¹⁶.

A ce propos, M. J. Guittou, dans sa Conférence du 14 novembre, a montré le caractère synthétique de la pensée augustinienne capable de combler les insuffisances des théories modernes¹⁷. Ceux qui de nos jours méditent sur le temps forment, en effet, deux groupes bien distincts. Les uns le considèrent avant tout dans la psychologie personnelle ; ainsi les existentialistes, après Heidegger dans « Sein und Zeit » l'analysent avec beaucoup de profondeur ; mais ils ne voient son rôle que dans l'individu : ils l'ignorent dans l'histoire des peuples. — Les autres, au contraire, spécialement les partisans du matérialisme dialectique et historique déterminent savamment les lois sociales des peuples soumis au temps ; mais à leur tour ils ignorent le rôle des personnes individuelles ; ils nient leur liberté et ils les soumettent au déterminisme historique.

Saint Augustin, lui, a saisi l'un et l'autre des deux aspects, celui du temps personnel dans les *Confessions*, celui du temps social dans la *Cité de Dieu* ; il les concilie et montre leur nécessaire collaboration. Car les lois de la Providence, pour conduire les peuples à leur terme, s'adressent aux consciences libres des citoyens et de leurs chefs ; et la sagesse toute

15. G. Vignaux, « Références à saint Augustin chez Reinhold Niebuhr », in *Augustinus Magister*, II, p. 1121-1128.

16. Cf. *Augustinus Magister*, t. III, Actes du Congrès.

17. J. Guittou aborde ce même sujet, au point de vue des « rapports entre le temps et l'éternité », dans un article intitulé : « Saint Augustin et notre temps », in *La Table ronde*, n. 82 (oct. 1954), p. 88-93.

puissante de Dieu est capable de susciter, en respectant leur liberté, les acteurs nécessaires au déroulement de l'histoire selon ses desseins éternels. Et non seulement en respectant leur liberté, mais de telle sorte que ce qui, à ses yeux, est le plus important, ce sont les « histoires » personnelles qui se passent dans le secret des consciences et dont la somme fait l'histoire universelle.

*
* *

On voit comment la pensée augustinienne reste très actuelle pour l'un et l'autre des deux courants de la philosophie contemporaine. Elle l'est plus encore, sans doute, pour les philosophes catholiques qui trouvent en elle un guide sûr, non seulement pour approfondir leur foi, mais pour scruter divers aspects des disciplines rationnelles, spécialement en psychologie et en philosophie sociale. Le thomisme lui-même a beaucoup à gagner à collaborer avec l'augustinisme, comme l'ont souligné en leur communication aux Congrès, plusieurs philosophes et théologiens thomistes¹⁸.

Le P. Fulbert Cayré, en plusieurs interventions au Congrès de Rome, a insisté sur cette collaboration très souhaitable, à condition de garder à chacune des deux philosophies son caractère propre et son terrain d'action spécifique, le thomisme ayant notamment pour rôle de donner les précisions théoriques qui éviteront nettement toutes les erreurs panthéistes, naturalistes, fidéistes, etc. ; et l'augustinisme de son côté suggérant les formules de vie qui orienteront les aspirations personalistes et existentialistes vers la vérité pleine. Cette collaboration est un des aspects, et des plus importants, du rôle actuel de la philosophie augustinienne.

Fr.-J. THONNARD, A.A.

Paris.

¹⁸. Citons les communications du P. R. Garrigou-Lagrange, O.P. ; du P. T. Deman, O.P. ; du P. Ch. Boyer, S.J. ; du P. J. Beckaert, A.A. ; de J. N. Hebensperger, etc.