

## NOTE

# Augustinisme et Thomisme comme Philosophies Chrétiennes

Dans son *Introduction à la Philosophie chrétienne*<sup>1</sup>, M. E. Gilson ne se propose nullement de comparer la philosophie thomiste à celle de saint Augustin ; mais la manière dont il nous présente le thomisme comme philosophie chrétienne et même comme « la philosophie chrétienne » par excellence (celle du moins que nous conseillons avant tout Léon XIII) le rapproche étonnamment de ce que plusieurs, à la suite du R. P. F. Cayré appellent la « Philosophie augustinienne<sup>2</sup> ». Elle nous invite à reprendre la comparaison amorcée en une *Recherche* publiée par l'*Année théologique*, IV, 1949, pp. 343-354 : *Philosophie augustinienne et Philosophie thomiste*. On tentait d'y résoudre l'objection fondamentale, si souvent opposée à l'existence d'une vraie philosophie en saint Augustin : puisque sa méthode est « *Crede ut intelligas* », il s'agit d'une théologie, non d'une philosophie où tout se démontre rationnellement à partir d'un principe lui-même accessible à la pure raison. Supposant que le thomisme philosophique procède en effet de la sorte, on proposait d'y recourir, pour donner à la « philosophie » augustinienne cette base rationnelle indépendante de la foi. Mais voici que M. Gilson montre, et d'une façon convainquante, que le premier principe de la philosophie thomiste, si on le comprend bien, trouve lui aussi son origine dans la foi. Si, malgré cela, le thomisme est d'abord une philosophie au sens strict, dont la théologie se sert ensuite à ses propres fins, pourquoi l'augustinisme ne pourrait-il pas l'être également ?

Le rapprochement s'impose en effet entre l'attitude de saint Augustin et celle de saint Thomas à l'égard de la pensée païenne. Saint Thomas, expose M. Gilson, a puisé dans la méditation de l'Écriture le sens profond de l'être dont l'existence est l'actualité dernière. « Ne disons pas, précise-t-il : puisque l'Écriture l'affirme, les notions philosophiques d'être et de Dieu s'identifient, en fin de compte, avec celle de l'acte de l'être ; en effet, l'Écriture elle-même ne le dit pas ; mais elle dit : le nom propre de Dieu est : Qui est ; parce qu'elle le dit, je le crois ; pendant que j'adhère ainsi à l'objet de la foi, l'entendement fécondé par ce contact pénètre plus avant dans l'intellection de la notion première d'être. D'un seul et même mouvement, il découvre dans le sens philosophique du premier principe une profondeur imprévue et conquiert une sorte d'intellection, imparfaite mais vraie, de l'objet de la foi » (p. 57-58). Voilà, parfaitement décrit, le passage du troisième au quatrième degré dans la montée vers l'« intelligencé », tel que le comprend la philosophie augusti-

1. Parue chez Vrin, Paris, 1960, 16 × 12, 225 p.

2. Voir en particulier : F. CAYRÉ, *L'étude de saint Augustin d'après M. Gilson*, dans *Année théologique*, 1944, p. 311-320 ; suivie d'une *Note conjointe de M. Gilson sur l'étude de S. Aug.*, *ibid.*, p. 320-330 ; et les dernières *Remarques* sur la note de M. Gilson de F. CAYRÉ, *ibid.*, p. 330-334.

nienne selon sa méthode propre, comme l'exposait un article récent (*Rev. des Etudes august.*, VI, 1960, p. 25-26) ; et l'on pourrait aisément appliquer la même analyse aux *Confess.*, VII, ix-13, où Augustin lit dans Plotin : *In principio erat Verbum... et Deus erat Verbum... Omnia per ipsum facta sunt* ». Lui aussi, Augustin, par sa foi au Prologue de saint Jean, « pénètre plus avant dans l'intellection » de l'exemplarisme platonicien ; il « découvre dans le sens philosophique » de ce principe premier qu'il adopte, « une profondeur imprévue » et il atteint par lui « une sorte d'intellection, imparfaite mais vraie, de l'objet de sa foi » en appliquant sa méthode : « Crede ut intelligas ». Cet exemple, il est vrai, montre aussi la différence des deux cas : en mettant les Idées dans le Verbe, saint Augustin est en pleine théologie trinitaire, et la distinction si nettement établie par saint Thomas entre théologie et philosophie, reste encore implicite. Chez lui, comme dit J. Maritain, il n'y a qu'une seule sagesse *formellement* surnaturelle et théologique ; elle n'est philosophique que *virtuellement*. Pourtant saint Thomas non plus, quand il « philosophe dans la foi », ne se préoccupe aucunement de faire cette distinction explicite et il poursuit aussi une seule sagesse qui n'est que *virtuellement* naturelle. Ne serait-ce pas, au fond, l'attitude normale de tout philosophe *chrétien*, en sorte que sa philosophie, en raison même de sa méthode, serait une « théologie » ?

Nous retrouverons plus bas cette objection : M. Gilson ne s'y arrête pas et il nous aidera à l'éliminer. Mais il soulève une autre difficulté tirée de l'imperfection radicale des catégories platoniciennes : « Saint Augustin, dit-il a voulu formuler en langage plotinien des notions chrétiennes qui ne se laissent pas traduire en cette langue. Si l'on veut aller plus loin que lui *dans le même sens*, il faudra aller jusqu'à Plotin. Si l'on ne veut pas aller jusqu'à Plotin, il faut au contraire s'arrêter au point où saint Augustin lui-même s'est arrêté, c'est-à-dire parler Plotin en pensant chrétien. La métamorphose du réalisme aristotélicien en métaphysique chrétienne était chose possible, celle de l'idéalisme platonicien ne l'est pas » (*Année théol.*, loc. cit., p. 327). Sans que cette question soit explicitement reprise dans l'*Introduction à la Phil. chrétienne*, on y trouve plusieurs confirmations de ce jugement. La plus importante concerne le principe même des deux philosophies fondées sur la révélation de Dieu : « Ego sum qui sum ». En interprétant l'*Existence* grâce aux catégories d'Aristote, comme étant la « dernière actualité » de l'être dont toute essence créée est la « puissance » ou le sujet fini qui la restreint en la possédant, saint Thomas a réalisé un progrès définitif dans la métaphysique de l'être. Saint Augustin (et bien d'autres avec lui, d'ailleurs), en reste à la « philosophie de l'essence », comme le montre son propre commentaire, en *de Civ. Dei*, XII, c. 2 (Gilson, *Introd.*, p. 105-107) : Dieu est l'Essence suprême qui ordonne toutes les natures en leur donnant d'être chacune selon le degré de son essence. C'est là, en effet, l'exemplarisme où « tout s'explique par les Idées créatrices du Verbe », que saint Bonaventure, en vrai philosophe augustinien, adoptera comme principe fondamental de sa philosophie. Et saint Thomas l'admet sans réserve, mais il fait un pas en avant dans l'explication : cette « essence » de Dieu, dit-il est son « existence » même ; et ce progrès « présuppose que l'on ait conçu ou que l'on conçoive au moment même, la notion de l'être au-delà de l'essence (Gilson, *op. cit.*, p. 106) ». A partir de cette intuition, toutes les autres thèses de philosophie et de théologie catholiques trouvent une unité et une simplicité suréminentes qui n'évacuent rien des vérités partielles affirmées par les autres philosophies, mais qui les dépassent en lumière : toute l'*Introduction* de M. Gilson s'emploie à le faire voir pour les thèses les plus métaphysiques.

Ainsi en est-il d'abord de la doctrine augustinienne des Idées. Saint Thomas n'en a pas besoin : il explique pleinement par ses propres catégories (qui sont aristotéliciennes) la connaissance divine ; mais à cause de l'autorité théologique d'Augustin, « il s'impose le devoir de montrer en quel sens la doctrine des Idées peut être rattachée à la vérité philosophique la plus stricte qui, elle, ne bouge pas (p. 181) » ; en d'autres

termes, il montre que l'explication d'Augustin est vraie, en la ramenant à sa propre philosophie.

Le cas de la théorie de l'Illumination (cf. p. 118-120) est plus instructif encore. Au plan psychologique, la théorie de l'intellect agent explique parfaitement, et l'origine de nos idées spirituelles, et la valeur suréminente de nos « vérités éternelles » qui dominent le sensible. Saint Thomas rejette donc toute illumination spéciale où l'action de Dieu « Soleil des esprits » viendrait suppléer ce qui manque à nos facultés pour penser le vrai : il ne leur manque rien ! Mais sur le plan métaphysique, où toute action créée, et par conséquent toute intellection de l'homme, dépend nécessairement et intimement de la motion créatrice de Dieu, « il n'en maintient pas moins l'essentiel de la thèse augustinienne et la vérité de ses paroles mêmes (p. 119) ». Quand nous pensons le vrai, c'est Dieu, Vérité subsistante, qui nous fait comprendre immédiatement la vérité et, en ce sens, nous « illumine » ; parce que c'est Dieu comme cause première (cause propre de l'être) qui produit notre pensée, laquelle d'ailleurs et par le fait même, est bien *notre* pensée, venant tout entière de nous comme cause seconde. La théorie augustinienne est purement et simplement ramenée, comme un cas particulier, à la théorie thomiste de la « prémotion ». M. Gilson n'examine pas d'autres cas particuliers où saint Thomas procède de même, par exemple celui de la « délectation victorieuse » pour expliquer notre liberté ; ou la théorie des raisons séminales pour expliquer les activités de la nature. Il ne fait qu'une allusion rapide à cette dernière, p. 214, en la rapprochant des « causes occasionnelles » de Malebranche, « autant de doctrines, dit-il, destinées à sauver les apparences d'une causalité efficiente démunie d'efficacité proprement dite » : ce qui, évidemment, demanderait bien des précisions.

Certes, l'interprétation thomiste formulée à la lumière de l'être en fonction d'une théorie fondamentale qui est excellente, présente un sens *vrai*, toujours inclu et souvent explicitement affirmé dans les explications de saint Augustin. Mais en cette pensée si riche, il y a bien d'autres aspects : seraient-ils tous erronnés ? ou, s'ils sont acceptables, n'ajoutent-ils rien à l'explication thomiste au point d'être négligeables ? Nous retrouvons ici le problème de la valeur d'une technique platonicienne pour constituer une philosophie chrétienne ; ou, d'une façon plus générale, celui de l'unité de la philosophie chrétienne et de la vérité métaphysique qui la fonde. Si le thomisme est la meilleure, serait-elle la seule ? M. Gilson, nous l'avons vu, pencherait à reconnaître aux autres, aux « philosophies de l'essence », leur vérité partielle, mais en préférant le thomisme qui les intègre. Le P. Hayen, dans son ouvrage : « *La communication de l'Être*, I, p. 53-55, tente une nouvelle solution ». Il n'y a qu'une seule vérité métaphysique, dit-il, On ne peut cependant nier l'évidence : il y a, de fait, une pluralité de métaphysiques de l'être qui sont toutes vraies et ne sont pourtant pas réductibles l'une à l'autre... L'unité de la métaphysique est l'unité, divine en sa source, de l'emprise créatrice de l'être, de la vie se saisissant de notre esprit... C'est pourquoi, l'irréductible pluralité des métaphysiques révèle, garantit et renforce la vérité universelle c'est-à-dire *originelle* de la métaphysique... La pluralité même des systèmes qui se complètent mutuellement... la renforce, parce qu'elle suscite de légitimes et nécessaires progrès ». Mais tous les systèmes ne traduisent pas également cette « unique réflexion métaphysique » : Scot et saint Thomas, par exemple, « ne peuvent avoir *définitivement* raison ensemble » (p. 53, note 1) et le P. Hayen avoue ne connaître que deux philosophies complémentaires : le thomisme et le blondélisme. Il n'examine pas le cas de l'augustinisme.

Et même, pour celui-ci, on trouve une objection sérieuse contre son caractère philosophique dans le même ouvrage, I, p. 67-72, où le P. Hayen décrit selon saint Thomas la distinction entre philosophie et théologie. Tandis que la théologie se met au point de vue de Dieu (tel que la foi nous le présente en ses mystères) et, en ce sens commence par Dieu et explique tout par Dieu, la philosophie se met au point

de vue des créatures et les explique en elles-mêmes selon leurs principes naturels : elle n'atteint Dieu qu'au terme, pour le « penser » en fonction de son œuvre, par analogie avec les perfections créées. Telle est, de fait, la philosophie thomiste, parce qu'elle adopte la méthode aristotélicienne fondée sur l'abstraction et les notions techniques qui en découlent. Mais saint Augustin ignore cette méthode et cette technique ; et toujours, il procède selon la première manière (celle de la théologie) en commençant par Dieu et par la foi. Pour lui, « tout s'explique par Dieu » même en philosophie. Est-ce donc encore une philosophie ?

A notre avis, c'est une « philosophie chrétienne » au sens où M. Gilson nous en parle, et si l'objection était valable contre saint Augustin, elle le serait également contre le thomisme que nous présente son *Introduction à la philosophie chrétienne*. Mais l'une et l'autre doctrine restent d'authentiques philosophies à condition de donner au principe augustinien : « tout s'explique par Dieu » un contenu de vérité accessible en droit à notre intelligence, comme le fait saint Thomas pour son principe qu'il découvre lui aussi en « philosophant dans la foi » : « Dieu est l'acte pur d'existence ». La différence « irréductible » entre les deux synthèses viendra, et de la *méthode* qui, pour Augustin n'est pas celle de l'abstraction aristotélicienne mais s'inspire d'un intuitionisme modéré d'esprit platonicien ; et, par suite, d'un ensemble de catégories techniques nécessaires pour expliquer l'univers selon cette méthode, comme on le voit d'ailleurs en toute pensée qui approfondit quelque peu ses recherches. De la sorte, bien qu'on ne retrouve plus chez Augustin, l'opposition du mouvement ascendant ou descendant qui, chez saint Thomas, distingue la philosophie de la théologie, on garde cependant le critère décisif des objets formels : d'un côté, la vérité accessible à notre raison, de l'autre, une sagesse fondée sur la révélation.

Reste à savoir s'il est utile d'isoler dans l'augustinisme une « philosophie pure » quand nous avons celle de saint Thomas bien supérieure en élaboration technique, et quand d'ailleurs cette « philosophie augustinienne » se rapproche tellement de la théologie dans sa méthode et son but qu'elle en vient le plus souvent à se fondre avec elle en une seule science ; car, disait saint Bonaventure, seule elle reste incomplète : elle n'est une sagesse au sens propre que si elle est informée par la théologie et même par la contemplation mystique. — Répondons avec le P. Cayré qu'il n'est pas inutile en tout cas de préciser en quelle mesure saint Augustin lui-même a proposé une explication du monde vraiment philosophique, si l'on veut saisir toute la portée de sa doctrine. Et peut-être qu'en exposant méthodiquement le point de vue augustinien, et plus encore en essayant de l'approfondir, on mettra mieux en lumière certains aspects laissés dans l'ombre par la vision thomiste.

Cela est vrai assurément, si l'on prend l'augustinisme dans son ensemble, M. Gilson lui-même nous le rappelle (cf. *Année théol.*, 1944, *loc. cit.* p. 329) : « S'il doit y avoir aujourd'hui un augustinisme vivant..., il viendra probablement d'un effort pour construire une phénoménologie de la vie chrétienne, ce qui serait simplement pour l'augustinisme s'emparer du plus authentique de ses biens. Dans cet ordre défini dont il est sans doute superflu de souligner aujourd'hui l'importance, saint Augustin reste le maître irremplaçable. Il est porteur d'un message dont la perte serait si grave que rien ne pourrait nous en dédommager. Sous quelque aspect que l'œuvre de saint Thomas d'Aquin lui-même m'apparaisse, je ne vois pas qu'elle puisse ici nous être d'aucun secours... Mais d'où vient à l'augustinisme cette fécondité et cette valeur toujours actuelle, sinon principalement de la philosophie propre qu'il utilise, sans contredire certes la vérité du thomisme, mais en l'enrichissant d'aspects complémentaires ? Ne peut-on pas dire finalement que M. Gilson, tout en préférant s'en tenir à l'augustinisme historique, nous invite à en relever la portée philosophique, en établissant, avec sa maîtrise habituelle, le caractère chrétien de la philosophie thomiste ?