



**HAL**  
open science

**“ Nous courons sans souci dans le précipice... ”  
L’augustinisme classique comme “ art de vivre par  
temps de catastrophe ”**

Tony Gheeraert

► **To cite this version:**

Tony Gheeraert. “ Nous courons sans souci dans le précipice... ” L’augustinisme classique comme “ art de vivre par temps de catastrophe ”. Journées augustiniennes de Carthage, Salah Hannachi, Nov 2019, Carthage, Tunisie. hal-02379254

**HAL Id: hal-02379254**

**<https://hal.science/hal-02379254>**

Submitted on 27 Nov 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**“Nous courons sans souci dans le précipice...”<sup>1</sup>**  
**L’augustinisme classique comme**  
**“art de vivre par temps de catastrophe”**

Tony Gheeraert  
Université de Rouen-Normandie, laboratoire CEREDI

La grande figure de saint Augustin n’a jamais cessé de dominer de sa haute stature la pensée de l’Occident : les présentes journées augustiniennes de Carthage confirment un intérêt qui ne s’est jamais démenti, envers un théologien dont l’oeuvre reste propre à nous aider à penser notre présent.

Cette faveur incontestable dont jouit Augustin auprès des plus éminents auteurs contemporains<sup>2</sup> paraît toutefois presque anecdotique au regard de celle dont il bénéficiait il y a trois cents ans. Le XVII<sup>e</sup> siècle fut en effet tout entier “le siècle de saint Augustin” : la formule, énoncée pour la première fois par le bérullien Jean Dagens au milieu du XX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, fut abondamment reprise<sup>4</sup>, en particulier par Philippe Sellier, dont la thèse, intitulée *Pascal et saint Augustin*<sup>5</sup>, ouvrit la voie à d’importants travaux, qui se poursuivent encore aujourd’hui<sup>6</sup>. On sait désormais que l’influence de saint Augustin ne se cantonna pas à un groupuscule de “jansénistes” soupçonnables d’hérésie. Les générations qu’on appelait naguère “baroque” et “classique” furent dans leur ensemble profondément marquées par l’empreinte augustinienne : l’art comme la politique, la littérature comme la philosophie, subirent le rayonnement de l’évêque africain, et le sombre éclat d’un théologien dans lequel on voyait avant tout “le docteur de la grâce”<sup>7</sup>. Montaigne, qu’on considéra longtemps comme nonchalant envers les choses de la religion, apparaît aujourd’hui profondément nourri de la pensée de saint Augustin, et tout particulièrement de la *Cité de Dieu*<sup>8</sup>. Descartes, qui reprend à Augustin son *cogito*,

---

<sup>1</sup> “Nous courons sans souci dans le précipice, après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir” (Blaise Pascal, *Pensées*, éd. P. Sellier, Classiques Garnier, 1976, fr. 198).

<sup>2</sup> J. Ratzinger, mais aussi H. Arendt, J. Derrida ou plus près de nous encore J.-L. Marion, attestent de la vigueur renouvelée de la pensée de l’évêque d’Hippone jusqu’à l’époque la plus actuelle. J.-F. Petit, qui a consacré un ouvrage à cette question, déclare : “la philosophie augustinienne a aidé des penseurs du XX<sup>e</sup> siècle à faire surgir la vérité de leur propre philosophie”, *Saint Augustin, notre contemporain : Lectures du XX<sup>e</sup> siècle*, Bayard Culture, 2015.

<sup>3</sup> Dagens Jean. “Le XVII<sup>e</sup> siècle, siècle de saint Augustin”, in *Cahiers de l’Association internationale des études françaises*, 1953, n° 3-5, p. 31-38.

<sup>4</sup> Francis Ferrer parle de “siècle d’or de l’augustinisme” (*Saint Augustin*, Paris, PUF, “Que sais-je ?”, 1989, p. 98).

<sup>5</sup> Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin* [1970], Paris, Albin Michel, 1995.

<sup>6</sup> Voir par exemple *Augustin au XVII<sup>e</sup> siècle*, éd. Carlo Ossola et Laurence Devillairs, Florence, Léo S. Olschki Editore, 2007.

<sup>7</sup> Il semble que ce titre date de l’époque moderne : voir Simon Icard, “Augustin, docteur de la grâce : histoire d’un titre”, in *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 63, 1, 2017, p. 181-198

<sup>8</sup> Jacques Maurens considérait la dimension ironique de la relation de Montaigne à Augustin Jacques Maurens. *Produire des enfants par les doigts : Montaigne lecteur de Saint Augustin*, in, *Littératures*, 14, printemps 1986, p. 7-12), mais la monographie qui vient de paraître chez

affirme aussi lui avoir emprunté sa doctrine de la création des vérités éternelles<sup>9</sup>, et Malebranche proposa un système pour concilier cartésianisme et augustinisme<sup>10</sup>. L'évêque d'Hippone fut aussi "le maître de Bossuet", pour reprendre le titre d'un ouvrage que le père dom Hesbert lui a consacré<sup>11</sup> : l'évêque de Meaux tira d'Augustin sa conception de la prédication aussi bien que sa philosophie providentielle de l'histoire. Peu y échappèrent : Fénelon, ardent antijanséniste, adepte d'un congruisme hérité de Molina et Suarez<sup>12</sup>, fut pourtant représenté lui aussi, sur un portrait d'apparat, tenant entre ses mains un tome des oeuvres de saint Augustin<sup>13</sup>. Nul doute : l'évêque d'Hippone est à l'époque l'objet de toutes les appropriations<sup>14</sup>.

Cet augustinisme répandu partout ne concerna pas seulement les universitaires et les religieux : il modela aussi la sensibilité des écrivains et des artistes. L'introspection inquiète et l'aspiration au repos de la princesse de Clèves, le règne sans partage de l'amour-propre dans les *Maximes* de La Rochefoucauld, ou l'anthropologie du coeur mauvais qui parcourt les *Pensées*, participent de ce clair-obscur augustinien qui donne au classicisme français sa couleur particulière : retrait du monde, regard désabusé porté sur une humanité corrompue, sentiment de la vanité de l'existence, espérance dans une grâce incertaine – mais aussi, surtout peut-être, l'expérience de passions violentes emportant la volonté, et qui entraînent aussi bien les héroïnes de Racine que la Religieuse portugaise<sup>15</sup> – *pondus meum, amor meus*. Personne ou presque n'échappa à cet augustinisme envahissant, pas même La Fontaine, qui célébra la solitude dans sa dernière Fable et traduisit en vers la *Vie de saint Malc*. Mme de Sévigné, si mondaine, "dévore" passionnément les auteurs de Port-Royal, et s'inspire pour ses prières de "notre saint Augustin" :

"Nous disions des oraisons de saint Augustin, de saint Prosper... 'Mon Dieu, faites-moi la grâce de n'aimer que les biens que le temps amène et qu'il ne peut ôter... Le fond de cette prière est pris dans *notre saint Augustin*, qui parle si bien de ce sujet".<sup>16</sup>

---

Champion atteste que cette influence doit être prise bien plus au sérieux : Takeshi Kubota, *Montaigne lecteur de La Cité de Dieu*, Paris, Honoré Champion, 2019.

<sup>9</sup> Voir Hélène Bouchilloux, "Descartes et Saint Augustin : la création des vérités éternelles", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. tome 131, no. 2, 2006, p. 147-161.

<sup>10</sup> Voir Emanuela Scribano, *Malebranche entre Descartes et saint Augustin*, in *Qu'est-ce qu'être cartésien ?* Lyon, ENS Éditions, 2013, en ligne (<http://books.openedition.org/enseditions/8858>).

<sup>11</sup> Dom René-Jean Hesbert, *Saint Augustin Maître de Bossuet*, NEL Éditions, 1980.

<sup>12</sup> Voir Sylvio Hermann De Franceschi, « Fénelon et la notion thomiste de prémotion physique; Le thomisme moderne au tribunal du molinisme », *Revue de l'histoire des religions*, tome 228, no. 1, 2011, p. 37-70.

<sup>13</sup> Claude Bailleul, *Portrait de François de Salignac de La Mothe-Fénelon dit Fénelon*, 1718, Périgueux, musée d'art et d'archéologie du Périgord, inv. 75.2.

<sup>14</sup> Voir sur ce point Laurent Thirouin, "A la recherche du vrai saint Augustin", in *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, éd. Laurent Thirouin et Yves Krumenacker, RESEA, 2006, p. 25-64.

<sup>15</sup> Les *Lettres de la religieuse portugaise*, publiées sans nom d'auteur chez Barbin en 1669, sont aujourd'hui souvent attribuées à Gabriel de Guilleragues.

<sup>16</sup> *Lettres*, lettre du 19 juillet 1690 à M<sup>me</sup> de Grignan.

La traduction des *Confessions* d'Augustin par le port-royaliste Arnauld d'Andilly, en 1649, connaît un immense retentissement, et exerce une influence sans précédent sur les écritures du moi à partir de cette date<sup>17</sup>. Les aristocrates, proches ou non de Port-Royal, prennent la plume pour déplorer l'ingratitude et l'injustice des Grands, et pour opposer à la vanité du monde la seule réalité, celle du Ciel, et la seule valeur, celle de la grâce divine<sup>18</sup>. A travers ce genre des mémoires, qui connaît une grande vogue dans la deuxième partie du siècle, l'héritage augustinien détermine aussi une nouvelle conception de l'individu ; cet intérêt renouvelé pour l'intériorité et l'attention aux passions prépare la naissance de l'autobiographie au siècle suivant. Toute une vision du monde nourrie d'une fréquentation de l'Hipponien, où la joie du Christ le dispute à l'anti-humanisme le plus noir, constitue ainsi comme le revers en clair-obscur du Grand Siècle.

Cette importance prépondérante d'un augustinisme sévère au temps du "catholicisme classique"<sup>19</sup> a été trop bien démontrée pour qu'il faille y revenir longuement. Mais cette extraordinaire faveur dans laquelle était tenue Augustin précéda une longue éclipse au cours de laquelle le docteur de la grâce perdit de son crédit et de ce prestige auparavant incontesté. Comment est-on passé, en quelques décennies, du dithyrambe au rejet, ou du moins à une évidente prise de distance ? L'entrée dans la "modernité" que constitue un XVIII<sup>e</sup> siècle dominé par les Lumières, a-t-il exigé le sacrifice d'une pensée augustinienne périmée parce que jugée trop désespérante ? Le déclin de saint Augustin est-il la conséquence d'une laïcisation rapide de la société, qui emporta non seulement l'évêque d'Hippone, mais tout le socle religieux qui cimentait la chrétienté depuis le Moyen-Âge ? Une telle conclusion, on le verra, manquerait pour le moins singulièrement de nuance.

\*

L'aura dont jouit Augustin dans l'Eglise est ancienne. A la mort de l'évêque africain, le pape Célestin I<sup>er</sup>, avait ainsi déclaré : "Augustin avait été rempli d'une si grande science qu'il a toujours été considéré par mes prédécesseurs comme un des plus excellents maîtres"<sup>20</sup>. Toutefois, l'avènement de la scolastique, sans remettre en cause formellement l'augustinisme médiéval, aboutit à une nouvelle synthèse qui tendait à réduire son autorité, et celle des Pères en général : "Il faut davantage s'en tenir à l'autorité de l'Eglise qu'à celle d'Augustin, de Jérôme ou de n'importe quel docteur", estimait ainsi saint Thomas<sup>21</sup>, qui édulcorait sur certains points la sévérité du maître.

---

<sup>17</sup> Voir Marc Fumaroli, "Les Mémoires au carrefour des genres de prose", in *La Diplomatie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 2002, p. 183-215 ; et, dans le même ouvrage, "Les Mémoires, ou l'historiographie royale en procès" (p. 217-246).

<sup>18</sup> Voir Nicolas Bonhôte, "Tradition et modernité de l'autobiographie : les *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau", in *Romantisme*, 1987, n° 56, p. 13-20.

<sup>19</sup> Jean-Louis Quantin, *Le Catholicisme classique et les Pères de l'Eglise. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, Collection des études augustiniennes, série Moyen-Âge et Temps modernes, n° 33, 1999.

<sup>20</sup> Cité et traduit par J.-L. Quantin, *op. cit.*, p. 126.

<sup>21</sup> *Somme théologique*, IIa, IIae, q. X, art. 12, o. Voir aussi E. Gilson, « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1926), p. 5-127.

Ainsi le docteur angélique, contre le sentiment d'Augustin<sup>22</sup>, se contentait-il de condamner les enfants morts sans baptême à la peine du dam, c'est-à-dire la privation de la vision divine, sans leur infliger les tourments des démons, ou peine du sens.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, contre cette approche scolastique qui leur paraissait dénaturer l'Évangile, les réformés et singulièrement les calvinistes étaient revenus aux textes mêmes de l'évêque africain<sup>23</sup>. Certes, ils ne le considéraient pas comme une autorité puisqu'ils voulaient rompre avec le principe de la tradition des Pères, mais ils voyaient néanmoins dans l'oeuvre de saint Augustin une confirmation de leur propre interprétation des Écritures. Aussitôt, des théologiens catholiques se sont émus, en particulier à Louvain, non loin de la zone frontière entre les deux confessions. Ils s'inquiétaient de ce qu'ils tenaient pour une tentative de récupération de l'augustinisme par les réformés. Pour éviter de laisser Augustin se faire confisquer et accaparer par les protestants, et dans le sillage de la réhabilitation de la Tradition décidée par le concile de Trente, ils entreprirent de revenir eux aussi au texte même de l'Hiéronymien. Ces universitaires, parmi lesquels Michel de Bay, dit Baius, adoptaient par là une démarche humaniste de retour aux sources assez similaire, au fond, à celle de leurs adversaires, et qui déboucha, sans surprise, sur des conclusions assez proches. Les travaux de Baius, passant outre les filtres de la scolastique, révélèrent en effet dans toute sa rigueur la doctrine augustinienne, en particulier dans le domaine controversé de la grâce et de la justification. L'entreprise des Lovanistes culmina en 1640, au moment de la publication d'une vaste synthèse de l'oeuvre augustinienne par l'évêque d'Ypres Corneille Jansen, dit Jansénius. Mais cette réappropriation d'Augustin par les catholiques, au nom du respect de la Tradition, se heurtait à l'attitude d'une autre frange de l'Église romaine : une partie des Tridentins, et en particulier les jésuites, s'efforçaient de marquer leur différence avec la théologie de Calvin ; de fait, en pratique, ils prenaient ainsi leurs distances avec les thèses que défendait le docteur de la grâce. A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, ils élaborèrent une nouvelle synthèse, anti-augustinienne, qui faisait la part belle à la liberté humaine au détriment de la toute-puissance divine, quitte à flirter avec le semi-pélagianisme<sup>24</sup>. Cette théologie nouvelle, développée en particulier par Luis de Molina puis par Francisco Suarez, était plus "humaniste" que celle de l'Hiéronymien. Elle paraissait aux jésuites plus propre à reconquérir les âmes, en autorisant une piété plus douce, qui accordait davantage à la sensibilité du fidèle, au faste des cérémonies, à l'extériorité des rites, et à la puissance de l'Église visible.

Ces deux visions du catholicisme étaient incompatibles : l'une insistait sur la misère de l'homme et la souveraineté absolue de Dieu ; l'autre sur la liberté de l'être humain, sa raison, ses émotions, et capacité à faire le bien. Ces deux conceptions divisèrent déjà les pères du Concile de Trente : ils refusèrent de trancher<sup>25</sup>. Faute de position claire de

<sup>22</sup> *De Natura et origina animae*, I, 11, 13.

<sup>23</sup> Voir Jean Cadier, "Saint Augustin et la Réforme", *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 1, 1958, p. 357-371.

<sup>24</sup> *La Concorde du libre arbitre avec les dons de la grâce* de Luis de Molina paraît en 1588.

<sup>25</sup> Le jansénisme "était en germe dans les décrets et les silences du Concile de Trente", écrit Jean Delumeau et Monique Cottret, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* [1971], Paris, PUF, Nouvelle Clio, p. 206.

la part de l'assemblée souveraine des évêques (mais sans doute le consensus eût-il été impossible), le conflit devenait inévitable<sup>26</sup>. C'est autour de la référence à Augustin que se cristallisèrent les débats, et que surgit la querelle qu'on appela *janséniste*. Le terme était farouchement réfuté par les intéressés : les défenseurs de l'*Augustinus* de Jansénius, paru à titre posthume en 1640<sup>27</sup>, considéraient qu'ils défendaient non le point de vue d'un évêque hérétique, mais celui de saint Augustin. Les "prétendus jansénistes" préféraient s'appeler eux-mêmes "amis de la vérité" ou "défenseurs de saint Augustin": c'est ainsi que Jean Racine, à la fin du siècle, désignera ses anciens maîtres dans son *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*<sup>28</sup>. Les proches du monastère affirmaient hautement qu'ils n'étaient pas une secte de novateurs : le jansénisme, aimaient-ils à dire, n'existe pas, il est un "fantôme"<sup>29</sup>. Ils prétendaient que ce quolibet désignait en réalité des chrétiens fidèles à la doctrine de l'évêque d'Hippone, en particulier telle qu'elle se dégageait de ses derniers ouvrages. Le magistère romain condamna dès 1642 le livre de Jansénius, non d'ailleurs qu'il en contestât déjà les thèses : la bulle *In Eminenti* reprochait surtout au Flamand d'avoir brisé le silence imposé par le Saint-siège sur les questions de la grâce après l'échec des congrégations *De Auxiliis*. Il n'était pas encore question à cette date pour la papauté de prendre position contre la doctrine de la grâce efficace. Mais malgré la bulle, qui tarda au demeurant à être reçue en France, l'injonction à garder le silence fut définitivement rompue à partir de cette date. Le jeune et brillant théologien Antoine Arnauld, disciple de Saint-Cyran et frère de l'abbesse de Port-Royal, mena la polémique. Au bout de treize ans de conflit, en 1653, Innocent X promulgua la bulle *Cum Occasione* qui condamnait comme hérétiques cinq propositions jugées trop radicalement anti-pélagiennes. Néanmoins, et tout en concédant que la constitution apostolique avait été décrétée "à l'occasion" des débats sur la grâce, le Saint-Siège n'attribuait pas explicitement à Jansénius les propositions condamnées, de peur de porter atteinte à la doctrine d'Augustin lui-même ; à cause de ce flottement, les débats reprirent de plus belle à la Sorbonne. La riposte des augustiniens fut vive : pour faire pièce à leurs adversaires, ils mirent en cause à leur tour la doctrine jésuite de la "science moyenne", dénoncée comme "molinisme", et soupçonnée de ressusciter l'ancienne hydre pélagienne. En 1656, à la faveur de la campagne des *Provinciales*, Pascal remporta une bataille décisive, en déplaçant le débat sur le terrain de la morale, et en prenant à témoin l'opinion publique du laxisme des bons pères.

Face à cette défense de l'augustinisme, dont Port-Royal fut le fer-de-lance, mais qui excédait de très loin le premier cercle des proches amis du monastère, les jésuites étaient embarrassés. Bien que leur théologie prêtât le flanc aux attaques de semi-pélagianisme dont ils faisaient l'objet<sup>30</sup>, il ne leur était pas permis d'assumer ouvertement

<sup>26</sup> "Il était impossible d'éviter le jansénisme", *ibid.*

<sup>27</sup> *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, Louvain, 1640.

<sup>28</sup> in Jean Racine, *Oeuvres complètes*, Editions du Seuil, Paris, 1962, p. 329. Voir aussi l'édition établie par Jean Lesaulnier (Paris, Honoré Champion, 2012).

<sup>29</sup> Arnauld publia en effet "Le Fantôme du Jansénisme, ou Justification des prétendus jansénistes", Cologne, 1686.

<sup>30</sup> Par exemple Noël Lalane, *De la grâce victorieuse de Jésus-Christ, ou Molina et ses disciples convaincus de l'erreur des Pélagiens et des semi-Pélagiens sur le point de la grâce suffisante soumise au libre-arbitre*, Paris, 1651. Sur le semi-pélagianisme jésuite, voir par exemple Leszek

leur dette doctrinale à l'égard d'une hérésie maintes fois condamnée par l'Eglise<sup>31</sup>. Il leur était impossible de rejeter Augustin, dont le crédit était à son zénith : on raconte qu'un jeune jésuite, au cours d'une soutenance, face à une objection qu'on lui avait adressée, aurait répondu *Transeat Augustinus, transeat Thomas*. Vraie ou fausse, l'anecdote, rapportée dès 1650<sup>32</sup>, puis reprise ensuite partout en omettant la référence à Thomas<sup>33</sup>, provoqua un trop vif tollé pour cette voie restât praticable : on en entend les échos jusque chez les controversistes du XVIIIe siècle.<sup>34</sup> Les pères de la Compagnie usèrent plutôt d'autres stratégies. L'une d'entre elles consistait à distinguer l'Augustin d'Ypres de celui d'Hippone : Jansénius, prétendaient les jésuites, aurait donné une version déformée de la pensée d'Augustin, qu'ils tentèrent donc de rétablir. Mais, il faut en convenir, les ouvrages conçus pour rendre la pensée de l'évêque d'Hippone conforme au molinisme ou au congruisme ne furent guère concluants. Ainsi, pour faire pièce à une traduction port-royaliste en vers du *Poème de saint Prosper*<sup>35</sup>, les adversaires de Port-Royal composèrent un *Poème sur la grâce* qui se proposait de restituer la pensée authentique de saint Augustin ; mais les références pertinentes à l'Hipponien font défaut aux moments clefs de la démonstration : ainsi, on ne trouve nulle annotation d'autorité augustinienne lorsque le poète développe la thèse de la grâce suffisante<sup>36</sup>. La distinction entre les deux Augustins était d'autant plus ardue à établir que leurs adversaires étaient des théologiens de première force. Les amis de Port-Royal opposèrent de leur côté aux jésuites des centons augustiniens et des traductions de l'Hipponien dont les mots devaient suffire à confirmer la concordance de la synthèse jansénienne avec l'œuvre de l'évêque africain<sup>37</sup>. En mal d'arguments, certains jésuites finirent par nier l'évidence, en supposant des ouvrages d'Augustin dont l'authenticité n'était pas douteuse<sup>38</sup>. Les jésuites développèrent encore un autre argument: aux calvinistes, et aux port-royalistes augustiniens, ils opposèrent la thèse de l'exagération. Ainsi, dans *Calvin défait par soi-*

---

Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien : brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 66.

<sup>31</sup> La condamnation du semi-pélagianisme est entérinée en particulier par le Concile d'Orange, en 529.

<sup>32</sup> *Réponse d'un ecclésiastique de Louvain*, 1650, f° K1, non paginé.

<sup>33</sup> Voir Le Maître de Sacy, *Enluminures du fameux almanach* [1654], Liège, Jacques Le Noir, 1683, Enluminure XVII, p.85-90. Voir aussi G. Hermant, *Mémoires*, éd. A. Gazier, 1900, t. II, p. 147 ; Arauld, *Oeuvres*, t. XIX, "Considérations sur l'entreprise de M. Cornet, p. 12 : "Un bachelier de sa maison [de Nicolas Cornet] a eu l'insolence, au milieu d'une sorbonique, de répondre à une autorité de saint Augustin, qu'on lui objectait : *Transeat Augustinus*". Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, op. cit.

<sup>34</sup> Par exemple dans François Boyer, *Portrait au naturel des jésuites anciens et modernes*, Amsterdam, Nicolas Potier, 1731, p. 41.

<sup>35</sup> Isaac-Louis Le Maître de Sacy, *Poème de saint Prosper contre les Ingrats*, veuve Martin Durand, 1647.

<sup>36</sup> *Poème sur la grâce, selon les sentiments de saint Augustin expliqués par M. Le Moyne*, Paris, Edme Martin, 1654 : "L'autre grâce [la suffisante] en soi-même et moins douce et moins forte, / Agit sur nos esprits de différente sorte, / Rarement les mortels pouvant suivre sa voix / Se rendent sous le joug de ses aimables lois." Aucune citation d'Augustin en marge de ces vers, p. 27. Augustin est cité longuement, en revanche, lorsque le poète aborde la grâce efficace, p. 53. Sur ce poème et son attribution à Marguerite de Brenne, voir Florent Libral, "La note d'autorité dans la poésie religieuse au XVIIIe siècle", *Littératures classiques*, vol. 64, no. 3, 2007, p. 147-168.

<sup>37</sup> Voir sur tous ces points Jean-Louis Quantin, *Le Catholicisme classique*, p. 138-139.

<sup>38</sup> Ainsi la tradition par Jean Vignier de l'*opus imperfectum*, en 1654. Voir J.-L. Quantin, *ibid.*

*même*, le père Jean Adam, estimant que les Réformés et Augustin partagent le même combat, attaque le dernier pour atteindre les premiers. Il estime ainsi “qu’Augustin s’est jeté dans des extrémités dangereuses... qu’il a passé au-delà de la vérité”<sup>39</sup>. Dans le feu de la polémique contre les pélagiens, les mots du saint évêque avaient pu dépasser sa pensée, explique le père Adam, qui dénonce les “extravagances saintes” d’Augustin, ses “égarements innocents”, ses “hyperboles qui sont plus élevées que leurs sentiments, et qui expriment plus qu’ils ne voulaient dire”. Saint Augustin, ajoute-t-il, “se contredit très souvent lui-même, et s’est coupé en divers endroits”. Adam finit par assimiler Augustin aux Réformés, et estime que l’évêque d’Hippone est tombé par anticipation dans les mêmes travers que les pires novateurs modernes : pour faire pièce à Pélage, il en est venu à soutenir des erreurs qui, “sont dans l’élévation de leurs termes les hérésies de Calvin”. De sorte, conclut Adam, que “c’est sans raison qu’on veut qu’ [Augustin] soit l’oracle de la Grâce, et l’interprète du concile de Trente.” De telles remises en question de l’autorité d’Augustin restaient toutefois difficilement audibles au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Alexandre VII rappela lui-même à l’occasion “le respect que l’on doit au docteur de la grâce”<sup>40</sup>. Mais c’est du côté de Port-Royal que l’on s’indigna le plus vivement de tels propos<sup>41</sup>: Arnauld en fournit un florilège dans sa *Remontrance* adressée aux jésuites, où il reprocha aux jésuites de vouloir réformer “toute la doctrine apostolique, romaine et *augustinienne*”<sup>42</sup>.

On perçoit ici, à travers cette réaction véhémement d’Arnauld, ce qu’était le “jansénisme”: non pas une hérésie novatrice, certes, mais un respect excessif et trop scrupuleux pour Augustin, dont l’autorité exclusive avait fini par se confondre avec celle des Ecritures qu’il commentait ; Augustin était aux yeux d’Arnauld “la perle des docteurs, le père des théologiens”<sup>43</sup>. Pour Le Maître de Sacy, poète de Port-Royal, Augustin était “Bouche du ciel, sel de la terre [...] docteur des docteurs”<sup>44</sup>. Au téméraire *transeat Augustinus* lancé par l’étudiant jésuite, il répondait en martelant dans ses vers que la figure du monde aura beau passer, Augustin, lui, subsistera toujours et ne passera pas:

Rassemblez vos divers efforts,  
Déterrez les évêques morts,  
Redoublez votre injuste guerre,  
Remuez le ciel et la terre,  
Combattez les divins prélats :  
Augustin ne passera pas.<sup>45</sup>

Pasquier Quesnel poussa *l’augustinolatrie* plus loin encore : selon ce successeur d’Arnauld, “S. Augustin n’a pas seulement détruit la fausse théologie des hérétiques,

<sup>39</sup> Jean Adam, *Calvin défait par soi-même et par les armes de saint Augustin qu’il avait injustement usurpées*, 1650, p. 626.

<sup>40</sup> Cardinal de Retz, *Mémoires*, éd. M.-Th. Hipp et M. Pernot, Paris, 1984, p. 1007.

<sup>41</sup> *Remontrance aux pères jésuites*, in *Oeuvres*, t. 29, 1779, p. 490.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Première Apologie pour Jansénius*, citée par J.-L. Quantin, p. 134.

<sup>44</sup> *Poème sur l’Eucharistie*, Paris, Desprez, 1695, XXIX.

<sup>45</sup> *Enluminures*, *op. cit.*, p. 90.



mais il a même tellement travaillé à former celle de l'Eglise, que l'on peut dire, qu'il en est le fondateur... [Avant lui] la lumière n'était point encore séparée des ténèbres"<sup>46</sup>. Bel éloge, sans doute, mais trop bel éloge : une admiration aussi hyperbolique ne laisse pas d'aller trop loin. L'inerrance prêtée aux Écritures avait fini par s'étendre à l'oeuvre de son interprète le plus éminent. Cette admiration sans bornes illustre deux risques de déviance par rapport à la pensée augustinienne elle-même. La première consiste en une réduction de l'oeuvre d'Augustin en système, élaboré à partir des derniers livres du maître. Jansénius, sans trahir l'évêque africain, avait toutefois produit un ensemble cohérent à partir d'une oeuvre finalement assez disparate ou dispersée<sup>47</sup> : Augustin, sur bien des points, a modifié son opinion au cours de sa vie. Ses *Rétractations* peuvent être interprétées comme la marque de souplesse d'un esprit peu dogmatique. Les jansénistes y virent au contraire le signe d'une évolution de la pensée du docteur, qui allait de l'erreur ou de l'approximation vers une vérité plus parfaite. Ceux qu'on appelle les jansénistes estimèrent que la forme définitive de la pensée d'Augustin a été élaborée dans les dernières années de son existence, à l'occasion des polémiques contre les donatistes et les pélagiens. Autre risque de dérive de la part des augustinien : la gloire du Docteur de la grâce était à leurs yeux exclusive. Au nom du principe de spécialisation des pères<sup>48</sup>, l'opinion d'Augustin leur apparaissait comme irréfutable sur les questions de justification. "Ce n'est point l'autorité d'Augustin seul qu'on soutient", affirme ainsi Lalane, "c'est l'autorité des pères, des papes et des conciles qui rendent témoignage à ce père sur la doctrine de la grâce"<sup>49</sup>. Ce principe autorisait Jansénius à rejeter l'héritage oriental sur ces questions : "Personne n'a parlé plus imparfaitement de la grâce que les Grecs"<sup>50</sup>.

On voit ici comment la querelle janséniste a perturbé la synthèse délicate à laquelle était parvenu Bérulle, et l'on perçoit par conséquent la ligne de fracture entre la position de Port-Royal et le reste de l'Ecole française. Chez l'auteur des *Grandeurs de Jésus*, l'augustinisme sincère était mêlé d'autres influences, par exemple celle de saint Denys l'Aréopagite<sup>51</sup>. Chez Saint-Cyran encore, la vénération pour Augustin était tempérée par celle d'autres auteurs spirituels, comme saint François de Sales ou Bérulle<sup>52</sup>. Dès 1640, à la faveur de la défense de l'*Augustinus*, la figure de l'évêque d'Hippone prit le pas et

<sup>46</sup> *Causa Quesnelliana*, Bruxelles, 1704, p. 357.

<sup>47</sup> Hannah Arendt estimait ainsi que l'absence d'unité d'ensemble faisait le "charme" de l'oeuvre de saint Augustin (Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez saint Augustin*, Paris, Payot et Rivages, 1996, p. 8). Voir Karla Pollmann, "Augustine's legacy: success or failure ?", in D. Meconi et E. Stump (éds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 331-348 (Doi:10.1017/CCO9781139178044.026). K. Pollmann insiste sur l'échec d'Augustin à contrôler la réception de son oeuvre, et la flexibilité de celle-ci, malléable au point d'accepter toute sorte d'appropriations ("*But the unpredictable flexibility and diverse richness of Augustine's thought that can stimulate enormous spaces of inquisitiveness and imagination are presumably his most enduring legacy*", p. 345).

<sup>48</sup> Voir J.-L. Quantin, *op. cit.*, p. 449.

<sup>49</sup> N. de Lalane, *Défense de saint Augustin contre un sermon du père Adam jésuite*, 1650, p. 22. Cité par J.-L. Quantin, *op. cit.*, p. 135.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>51</sup> P. Cochois, "Bérulle et le pseudo-Denys", *Revue de l'histoire des religions*, 1961, 159-2, p. 173-204.

<sup>52</sup> Jean Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses Écrits de piété inédits*, Paris, Vrin, 1962.

ébranla ce fragile édifice. L'inflexion est sensible, par exemple, dans la trajectoire poétique d'Arnauld d'Andilly, frère du théologien Antoine Arnauld et proche ami de Saint-Cyran : ses premiers poèmes, avant 1640, étaient de tonalité baroque, empreints de mystique et d'une spiritualité affective ; par la suite, après 1640, il composa des stances morales qui exaltaient la toute-puissance de la grâce, dans une langue plus classique, qui faisait moins de place à l'expression du sentiment : le passage est sensible de la spiritualité bérullienne de l'École française à une expression de la foi plus exclusivement augustinienne, ou si l'on veut directement jansénienne: d'Andilly, en 1642, l'année même où il publia ses *Stances sur diverses vérités chrétiennes*<sup>53</sup>, proposa aussi une traduction du *Discours sur la réformation de l'homme intérieur* composé par l'évêque d'Ypres<sup>54</sup>.

C'est cette exaltation exclusive et sans mesure de la figure d'Augustin qui provoqua indirectement sa disgrâce. La controverse ne parvenant pas à dégager une synthèse entre les positions augustinienne et moliniste, l'Église dut trancher. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, et alors que la crise prenait des proportions de plus en plus politiques, la bulle *Unigenitus*, fulminée en mai 1713, porta condamnation de cent-une propositions tirées, mot à mot cette fois, des *Réflexions morales* de Pasquier Quesnel. Malgré le souci affiché par le pape Clément XI de préserver Augustin, les jansénistes rétorquèrent que c'était bien la pensée de l'évêque d'Hippone qui se trouvait entraînée par cette condamnation. Ainsi, la proposition XLIV anathématisée par la constitution : "Il n'y a que deux amours d'où naissent toutes nos volontés et toutes nos actions: l'amour de Dieu, qui fait tout pour Dieu, et que Dieu récompense ; l'amour de nous-mêmes et du monde". Les auteurs de *l'Hexaples*, ou écrit à six colonnes, composé pour défendre Quesnel, estimèrent que la condamnation de cette proposition entraînait celle d'Augustin, qui avait affirmé dans la *Cité de Dieu* que

Deux amours différents composent deux cités différentes (*Fecerunt civitates duas amores duo*). L'amour de soi-même qui fait oublier Dieu, et forme la cité terrestre ; et l'amour de Dieu qui produit en nous le mépris de nous-mêmes, a formé la cité céleste.<sup>55</sup>

Les auteurs de *l'Hexaples*<sup>56</sup> répondent systématiquement et point par point aux accusations en alléguant les Pères, et avant tout Augustin, le "docteur de la Charité". La Bulle *Unigenitus* a-t-elle réellement "condamné saint Augustin"? Le point reste débattu aujourd'hui parmi les spécialistes<sup>57</sup>. Il n'en reste pas moins que, malgré l'Appel au concile et les défenses de l'Hipponien qui suivirent la publication de la bulle, l'augustinisme

<sup>53</sup> *In Oeuvres chrétiennes*, Paris, Camusat, 1644.

<sup>54</sup> Paris, Jean Camusat, 1642.

<sup>55</sup> *Hexaples ou les six colonnes sur la Constitution Unigenitus* [1714,] Amsterdam, Nicolas Potgieter, 1721, p 250.

<sup>56</sup> Les *Hexaples* sont dûs à Laurent-François Boursier (1679-1749), Jacques Fouillou (1670-1736), Pasquier Quesnel (1634-1719), et Jean-Baptiste Le Sesne d'Étemare (1682-1770).

<sup>57</sup> "La Bulle condamne vingt propositions identiques aux Pères", estime ainsi L. Ceysens, *Autour de l'Unigenitus. Recherche sur la genèse de la Constitution*, Leuven University Press, 1987, p. 181. Simon Icard invite à se défier toutefois de cette position, qui se contente de reprendre à son compte la position des jansénistes ("La bulle *Unigenitus* a-t-elle condamné Saint Augustin ? Le cas de la 13<sup>e</sup> proposition", in *Chroniques de Port-Royal*, 2014, p. 13-25).

endura en 1713 un revers qui lui fut fatal – "le choc de l'Unigenitus"<sup>58</sup>. Malgré la vigueur de la controverse janséniste au XVIII<sup>e</sup> siècle, le déclin fut rapide. Les derniers grands théologiens augustiniens, Fouillou et Petitpied, décèdent vers le milieu du siècle, et ne sont plus remplacés. En 1794, le magistère promulgue une dernière bulle antigallicane et antijanséniste, *Auctorem fidei*<sup>59</sup>, qui condamne non seulement le richérisme tenu pour responsable des événements survenus en France, mais aussi, une dernière fois, la doctrine de la grâce efficace<sup>60</sup>, dans la continuité des anathèmes fulminés depuis un siècle et demi. La controverse, sans avoir été résolue, se retrouve après cette date "reconfinée" dans les universités de théologie, où l'exposition des différents modèles de justification ne suscite plus guère d'émoi au début du XIX<sup>e</sup> siècle. La querelle théologique s'essouffle. Désactivée et dévitalisée, elle se renferme dans la sphère institutionnelle de spécialistes. Si la figure du janséniste reste vivante dans la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle, et si Stendhal, par exemple, aime à mettre en scène dans ses romans des prêtres jansénistes vertueux, rigoureux et surtout anti-jésuites, la nature foncièrement augustiniennne de ce que fut le jansénisme originel est alors bien oubliée et ignorée des romanciers<sup>61</sup>.

\*

Une seconde raison peut expliquer le déclin rapide de l'augustinisme vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. A cette époque, en effet, l'augustinisme subit d'autres attaques, moins directement liées, au moins en apparence, aux débats sur la grâce, et qui concernent l'exégèse biblique. La démarche historique adoptée par l'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon<sup>62</sup> rendit en effet caduque l'ancienne herméneutique allégorique et typologique dont l'évêque d'Hippone fut l'un des plus éminents représentants. Le travail de Simon tendait à faire d'Augustin un novateur ; il voyait en lui l'inventeur d'un système nouveau, organisé autour de la notion inédite de grâce efficace. Dans la préface de son *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*<sup>63</sup>, il dénonce les innovations introduites par Augustin à l'occasion de la polémique contre le pélagianisme : Augustin, explique-t-il, "a été l'auteur d'un nouveau système. Il s'est éloigné des anciens commentateurs, ayant inventé des explications dont on n'avait point entendu parler auparavant"<sup>64</sup>. Augustin a suivi une "route toute nouvelle": c'est rien moins qu'un soupçon non dissimulé d'hérésie à l'encontre de l'évêque d'Hippone qu'exprime ici Richard Simon, qui refuse qu'on fasse de l'opinion des Pères des "articles de foi". L'exégèse historique qu'il propose ne refuse pas le principe de la Tradition, mais l'appuie sur une autre conception de l'étude des textes que celle qui prévalait jusque là, réhabilitant par exemple les Pères grecs. La religion, explique-t-il,

<sup>58</sup> Titre du numéro 65 des *Chroniques de Port-Royal*, *op. cit.*

<sup>59</sup> Nous reprenons ici les analyses de Sylvio Hermann de Franceschi, "La querelle catholique de la grâce de l'âge romantique au modernisme", *Chroniques de Port-Royal*, 65, 2015, p. 52-75.

<sup>60</sup> Le texte de la bulle est disponible [sur cette page](#).

<sup>61</sup> Voir Amélie de Chaisemartin, "Le type du janséniste dans les romans de Stendhal et de George Sand : la quête d'une religion idéale", *Chroniques de Port-Royal*, 65, 2015, p. 171-186.

<sup>62</sup> Paris, Veuve Billaine, 1678.

<sup>63</sup> Rotterdam, Reinier Leers, 1693.

<sup>64</sup> *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, 1693, préface.

s'est conservée également dans l'Église d'Orient et dans celle d'Occident. Pour trouver la tradition de l'Église sur les matières de la grâce et de la prédestination, il ne faut pas la commencer par saint Augustin, comme font quelques Augustiniens outrés : on doit remonter jusques aux temps apostoliques.<sup>65</sup>

Simon se heurta par la suite aux efforts déployés par Bossuet pour justifier les lectures traditionnelles et la théologie de la grâce efficace qu'emportait la méthodologie simonienne. La Bible de Port-Royal, achevée dans les années 1690<sup>66</sup>, apparaît ainsi déjà comme le monument d'une exégèse spirituelle scientifiquement dépassée. En effet, ces derniers sursauts de l'ancienne herméneutique firent long feu. Les jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, en défendant un figurisme extrême, et en cherchant dans la Bible, sans souci de caution patristique, une préfiguration des événements qui survenaient en leur temps, contribuèrent à discréditer, bien loin de la sauver, l'ancienne lecture traditionnelle des Écritures<sup>67</sup>. Aujourd'hui, l'Église contemporaine reconnaît la place éminente occupée par le très antiaugustinien Simon dans le renouvellement de l'étude des textes : Congar voit avec Simon l'avènement d'une "notion objective ou documentaire de la tradition"<sup>68</sup>, et une commission pontificale, en 1993, fait de Simon le père de l'exégèse moderne<sup>69</sup>.

\*

Mais le rationalisme critique de Simon n'était encore que peu de chose au regard des progrès rapides de l'incroyance qui se développa au temps des Lumières. L'ennemi changeait de visage. L'urgence de combattre le libertinage l'emportait désormais sur les querelles internes doctrinales. La libre-pensée, le déisme et l'incrédulité étaient maintenant des adversaires trop pressants pour ne pas devenir prioritaires. *Transeat Augustinus* ? Faut-il conclure que, pour entrer dans la modernité, il a fallu se débarrasser de l'héritage augustinien ? C'est le sentiment exprimé par L. Kolakowski dans son ouvrage *Dieu ne nous doit rien*. Dans ce "processus de désaugustinisation de l'Église romaine [...], c'était l'aptitude de l'Église à s'adapter à la nouvelle civilisation qui se dessinait"<sup>70</sup>. "L'Église romaine a adopté une doctrine qui semble plus adaptée à la notion moderne rationaliste de justice"<sup>71</sup>. Ainsi, la soif de liberté qui accompagne les

<sup>65</sup> R. Simon, Bibliothèque critique, Bâle, 1709, t. III, p. 157. Sur cet antiaugustinisme de Richard Simon, voir l'article essentiel de Jacques Le Brun, "L'antiaugustinisme de Richard Simon", *Revue de l'histoire des religions*, 2, 2012, 257-273.

<sup>66</sup> Sa publication, entreprise sous la houlette de Lemaître de Sacy, s'échelonna de 1667 à 1696, huit ans après la mort de son principal maître d'oeuvre.

<sup>67</sup> Sur le figurisme, voir les travaux de Catherine Maire, en particulier *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1998. . Voir aussi Hervé Savon, "Le figurisme et la 'Tradition des Pères' ", *in* Jean-Robert Armogathe (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Beauchesne, "La Bible de tous les temps", 1989, p. 757-785.

<sup>68</sup> Yves Congar, *La tradition et les traditions. Essai historique*, Paris, Fayard, 1960, p. 215.

<sup>69</sup> *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (commission biblique pontificale), préface du cardinal Joseph Ratzinger, 15 avril 1993.

<sup>70</sup> L. Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien*, p. 80.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 148.

bouleversements idéologiques et techniques aurait rendu caduc le sévère antihumanisme augustinien. Comme l'écrivait Goulven Madec, "le siècle d'Augustin serait celui de la faillite d'Augustin<sup>72</sup>". L'Église aurait été amenée à renoncer au vieil augustinisme au profit d'un semi-pélagianisme qui ne dit pas son nom, et que manifeste par exemple la célébration de la liberté humaine exprimée dans la constitution *Gaudium et spes*, publiée dans le cadre du concile oecuménique de Vatican II<sup>73</sup>. Si Augustin fascine encore au XX<sup>e</sup> siècle Arendt, Marion ou Ratzinger, ce n'est pas la théologie de la grâce efficace qui les attire, mais son ecclésiologie, ou sa spiritualité.

\*

La condamnation du jansénisme a permis à l'Église de mettre à l'index un visage de saint Augustin qui devenait effrayant, incompatible avec les aspirations "modernes." Je me refuse toutefois à terminer sur cette image d'un Augustin suppôt de l'obscurantisme, et dont il fallut conjurer l'influence et le prestige pour construire notre modernité. La réalité fut plus nuancée. Quel paradoxe en effet ! au XVII<sup>e</sup> siècle, en France, ces défenseurs d'Augustin apparemment condamnés par le sens de l'Histoire, étaient au contraire les esprits les plus audacieux, les plus *modernes*<sup>74</sup>. Pascal, fidèle disciple de l'évêque africain, fut l'inventeur de la calculette et de la première compagnie de transports en commun. Arnauld et son secrétaire Nicole participèrent à l'une des initiatives les plus innovantes du siècle en matière de sciences de l'éducation, les Petites-Ecoles<sup>75</sup>. Port-Royal fut un des foyers essentiels de la diffusion du cartésianisme. Au siècle suivant, Augustin n'est pas seulement la référence sclérosée au sein d'une polémique longue et stérile : la tradition augustinienne survit aussi dans la pensée et la littérature. Ainsi, le malebranchisme continue d'exercer une influence essentielle, y compris dans une version déchristianisée mobilisable par des matérialistes<sup>76</sup>; d'une façon générale, selon Monique Cottret, c'est toute la pensée des Lumières qui procède d'une laïcisation du jansénisme.<sup>77</sup> Mais on trouve aussi des écrivains talentueux que n'effraient pas la figure de l'Hipporien. Louis Racine, ainsi, fils du dramaturge, composa

---

<sup>72</sup> Goulven Madec, "Augustin a formé l'intelligence de l'Europe", in *Saint Augustin, le passeur des deux rives*, Éditions d'Orbestier, 2010, p. 91.

<sup>73</sup> Chapitre 17, "Grandeur de la liberté : "[...] Dieu a voulu le laisser [l'homme] à son propre conseil [19] pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude. La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure.", [en ligne](#). Texte dont les formulations d'allure semi-pélagienne ont embarrassé le cardinal Ratzinger (Joseph Ratzinger, "L'Église et le monde à propos de la question de la réception du 2<sup>e</sup> Concile du Vatican" [1975], in Joseph Ratzinger, *Principes de la théologie catholique*, Téqui, 1985, p. 435.

<sup>74</sup> Voir le collectif *Port-Royal pour notre temps*, Voisins-le-Bretonneux, Les lundis de Port-Royal, 2008, et en particulier dans ce volume Jean Lesaulnier, "Modernité de Port-Royal".

<sup>75</sup> Frédéric Delforge, *Les petites Écoles de Port-Royal*, Paris, Cerf, 1985.

<sup>76</sup> *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, études réunies par Delphine Antoine-Mahut, Paris, Honoré Champion, 2014.

<sup>77</sup> Sur la laïcisation de la pensée janséniste et son incorporation à la philosophie des Lumières, voir Monique Cottret, *Jansénisme et lumières. Pour un autre XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

en 1720 un *poème sur la Grâce* dans lequel il défendait les positions augustiniennes, et qui fut perçu comme *janséniste* : “Profanes! loin d’ici, je vais chanter la Grâce. / De l’humaine raison cette Grâce est l’écueil. / L’homme, qui pour appui ne veut que son orgueil, / Ose opposer contre elle une audace insolente.”<sup>78</sup> Une vingtaine d’années plus tard, il publie un nouveau poème contre les libertins, plus ambitieux, intitulé *La Religion*<sup>79</sup>, où il allègue l’autorité de Pascal. Mais, dans ce second ouvrage, l’hymne à la Raison et l’hommage à l’harmonie du monde s’inscrivent davantage dans la filiation augustiniennne que pascalienne<sup>80</sup>. Il n’est pas jusqu’à Rousseau qui entretienne des liens plus ou moins avoués avec l’Hipponien : pour l’auteur du *Discours sur l’origine de l’inégalité*, “l’histoire humaine est bien celle d’une chute”<sup>81</sup>; et au moment où il invente l’autobiographie, il exhibe dans le titre même de son texte le précédent augustinien, et en démarque bien des épisodes, du vol des poires à celui du ruban<sup>82</sup>. Comme l’estime Gilbert Larochelle, lorsqu’il étudie “la conquête du sujet à l’aube de la modernité”, “saint Augustin [est] le premier des Modernes”<sup>83</sup>. A la fin du siècle, l’abbé Grégoire, évêque constitutionnel, membre de la Constituante, infatigable militant pour l’abolition de l’esclavage et l’égalité entre les races, se réclame non seulement d’Augustin, mais même de l’*Augustinus*, pour lequel il rédige des lettres apologétiques dans la veine des *Provinciales*<sup>84</sup>.

\*

*Mutatis mutandis*, les questions qui se sont posées aux augustiniens du XVIIe siècle ne sont pas sans lien avec celles que nous posons aujourd’hui. A coup sûr il serait trop facile de rejeter l’Augustin classique, et de faire porter à une prétendue hérésie janséniste la responsabilité de la théologie du péché, de la prédestination et de la grâce efficace, à laquelle s’ordonne effectivement la dernière partie de l’oeuvre de l’Hipponien. Et, surtout, ce serait appauvrir l’héritage de l’évêque africain, car par-delà les querelles vétilleuses, par-delà l’embarrassante technicité des débats sur la justification, ce sont des valeurs plus essentielles et toujours actuelles dont les classiques cherchaient le secret chez l’évêque d’Hippone. La sévère théologie d’Augustin mérite mieux que d’apparaître comme un épouvantail : elle peut encore nous délivrer bien des leçons.

Le premier enseignement concerne le *moi* humain. Les augustiniens de l’âge classique découvrirent les abîmes de l’inconscient. La vie intérieure, gouvernée par l’amour-propre, nous est en grande partie inconnue à nous-mêmes : si les disciples d’Augustin

---

<sup>78</sup> Paris, J.-B. Coignard, 1720, p. 2.

<sup>79</sup> Paris, J.-B. Coignard et J. Desaint, 1742.

<sup>80</sup> P. 16.

<sup>81</sup> Monique Cottret, *op. cit.*, p. 92-93.

<sup>82</sup> Voir sur ce point Jacques Berchtold, “Les *Confessions* de saint Augustin et celles de Rousseau” dans *Séminaire Rousseau. Journée d’agrégation organisée à l’Université de Rouen*, le 9 janvier 2013, par Laurence Macé. Publications numériques du CÉRÉdI, « Séminaires de recherche », n° 2, 2013, en ligne.

<sup>83</sup> Gilbert Larochelle, “La conquête du sujet à l’aube de la modernité : soi et l’autre”, in *Philosophie de l’idéologie. Théorie de l’intersubjectivité*, sous la direction de Gilbert Larochelle, Presses Universitaires de France, 1995, p. 51-94.

<sup>84</sup> Abbé Grégoire, *Lettres inédites sur l’Augustinus. Éloge du jansénisme dans le sillage des Provinciales*, édition critique de Jean Dubray, Paris, Classiques Garnier, 2015.

n'ignorent pas que Dieu est "plus intérieur à mon âme que ce qu'elle a de plus caché au-dedans d'elle"<sup>85</sup>, ils considèrent aussi l'amour de soi, fiché dans le tréfonds du cœur. A partir de la notion augustinienne d'*amor sui*, au principe de la cité corrompue des hommes, les classiques ont développé la notion d'amour-propre ; les moralistes expliquent comment celui-ci, racine du mal, se joue de nous, nous aveugle et nous manipule<sup>86</sup>. La plupart de nos pensées nous sont inconscientes, ou plutôt "imperceptibles", estime Pierre Nicole<sup>87</sup>, préfigurant les hypothèses énoncées par la médecine du XX<sup>e</sup> siècle. Les augustiniens classiques ont ainsi appris du prélat africain à "bien connaître l'homme"<sup>88</sup>, et à rabattre son orgueil. Le parallèle avec notre époque peut se révéler ici riche d'enseignements : alors que le XVII<sup>e</sup> siècle voit une accélération des progrès techniques, l'invention des premières manufactures, ou encore des expériences audacieuses en agronomie, les augustiniens n'ont jamais été aussi véhéments à lutter contre les résurgences du pélagianisme. Le Maître de Sacy, traduisant le *Poème de saint Prosper contre les Ingrats*, salue Augustin l'Africain qui "dompta ce monstre":

Mais l'Eglise en sa cause a vu fidèle Afrique,  
Luire avec plus d'éclat ton courage héroïque,  
Et Rome à cette ardeur que les tiens ont fait voir  
Du trône apostolique alliant le pouvoir,  
Ta foi dompte ce monstre en diverses batailles,  
Lui porte un coup mortel jusque dans les entrailles,  
Le renverse par terre, et foule sous ses pas  
Les escadrons vaincus de ces fiers apostats.<sup>89</sup>

A travers Pélagé, c'est la présomption et l'orgueil que les augustiniens classiques repèrent, cernent, et tentent d'abattre. A la suite de saint Augustin, Pascal met son lecteur en garde contre les trois formes de concupiscence évoquées par l'auteur des *Confessions*, et surtout la troisième : "Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie. Malheureuse la terre de malédiction que ces fleuves de feu embrasent plutôt qu'ils n'arrosent!" (fr. S. 460). L'orgueil, qui cause le péché originel, pousse l'être humain à se séparer de Dieu et à tenter de se rendre autonome, indépendant, autosuffisant. Cette menace n'est pas moins grave aujourd'hui. Confrontés nous aussi à une vague de progrès techniques sans précédents, et à une refondation de toute la science, quelle n'est pas la tentation de penser que nous pourrions nous-mêmes, dans la surenchère et la course en avant, venir

<sup>85</sup> *Confessions*, III, 6, 11, trad. Arnauld d'Andilly (1649).

<sup>86</sup> Voir par exemple La Rochefoucauld, *Maximes*, éd. Jacques Truchet, GF, 1977, première maxime supprimée, p. 91-92.

<sup>87</sup> "[Il y a] des idées accessoires qui peuvent être quelquefois plusieurs siècles en l'esprit sans qu'on s'en aperçoive, et des vues purement intellectuelles qu'on a souvent bien du temps avant qu'elles soient jointes à des paroles", in *Traité de la grâce générale*, édité par J. Fouillou, Cologne, 1715, tome I, seconde partie, première section, p. 122. Nicole parle ailleurs de "pensées inaperçues", "pensées dont on ne s'aperçoit point". Voir Paola Nicolas, "Pensées imperceptibles", [en ligne](#) sur le site *Implications philosophiques*.

<sup>88</sup> Pascal, *Pensées*, fr. S. 46.

<sup>89</sup> Isaac-Louis Le Maître de Sacy, *Poème de saint Prosper contre les Ingrats*, veuve Martin Durand, 1647, I, 3, p. 35.



à bout des embûches que nous nous sommes créées à nous-mêmes. L'ingénierie climatique, par exemple, n'est-elle pas une tentation pélagienne et prométhéenne ? Effrayante présomption, qui consiste à penser que l'injection dans la stratosphère de divers aérosols chimiques aux effets inconnus pourra sans dommage corriger les désordres de l'effet de serre... La sagesse de Dieu, que fait parler Pascal, nous invite à plus d'humilité et plus de prudence : "C'est en vain ô hommes que vous cherchez dans vous-mêmes le remède à vos misères" (fr. S. 182). Le courant transhumaniste, qui présente la machinisation du corps comme une nouvelle utopie, et qui tend à supprimer la maladie, la souffrance et la mort, apparaît comme une des expressions les plus exacerbées du vieux pélagianisme. Face aux apprentis-sorciers de la météorologie ou de la génétique, face à tous les excès du post-humanisme, une cure d'anti-humanisme janséniste inspiré de saint Augustin peut n'être pas inutile : "Humiliez- vous, raison impuissante ! Taisez- vous, nature imbécile !" (fr. S. 164). Et si Pascal ajoutait peu après que "l'homme passe infiniment l'homme", c'était pour évoquer sa destinée surnaturelle et la félicité à laquelle est promis l'être humain, non une invitation à corriger par des artifices technologiques sa propre nature morale dépravée. Je crois que nous touchons ici un point essentiel qu'avaient bien senti les augustiniens de l'âge classique : le danger de croire que tout nous est possible, que nous reculerons toujours nos limites, et que nous nous rendrons par nos seules forces et par l'usage de la technique "comme maîtres et possesseurs de la nature". Mais Descartes, disait déjà Pascal, est "inutile et incertain": le discours augustinien contre la vanité et les prétentions humaines, réorchestré avec talent et détermination au XVII<sup>e</sup> siècle, peut nous aider à nous prémunir contre toutes les chimères énoncées par les nouveaux pélagiens, manipulateurs du climat, ou tenants de l'intelligence artificielle attendant l'avènement d'humains cybernétisés,

S'il convient de n'accorder qu'une confiance limitée à l'entendement, et de ramener son usage à de justes bornes, et si les espérances des technophiles sont sans doute vaines, c'est que nous sommes d'abord des êtres de passions. Nous sommes ensorcelés par l'appel du plaisir : seule la délectation victorieuse de la grâce peut détourner l'être humain pécheur de l'enchantement du mal, expliquait saint Augustin. Pascal le sait bien pour avoir lu le commentaire de l'épître aux Galates : "*quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*. C'est une nécessité que nous opérons selon ce qui nous délecte davantage"<sup>90</sup>. Ainsi s'explique la course effrénée au plaisir et l'hédonisme immédiat, qui manifestent la vérité de notre nature, et à qui il ne faut que donner un autre objet plus digne d'attirer des joies plus grandes. L'importance de la volupté est telle chez le maître africain que les détracteurs de l'augustinisme reprochaient aux disciples d'Augustin leurs accointances avec l'épicurisme<sup>91</sup>: "on ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands", écrivait Pascal<sup>92</sup>. Or, c'est bien ce lien entre amour et désir, *caritas*

<sup>90</sup> *Écrits sur la grâce, Lettre sur la possibilité des commandements, In Oeuvres Complètes*, éd. J. Mesnard, Desclée de Brouwer, t. III,, p. 693-707. Sans doute cité par Pascal à partir du florilège de Sinnich : *Sanctorum patrum de gratia Christi et libero arbitrio dimicantium trias*, 648, p. 33. voire le site [penseesdepascal.fr](http://penseesdepascal.fr).

<sup>91</sup> Fénelon, par exemple, assimila le jansénisme à l'épicurisme (*Comparaison du système de Jansénius avec celui d'Épicure*). Voir Jean Lafond Jean, "Augustinisme et épicurisme au XVII<sup>e</sup> siècle", *XVII<sup>e</sup> siècle, Le siècle de saint Augustin*, 135, 1982, p. 150 sq.

<sup>92</sup> *Écrits sur la grâce*, 3, 13, *in Oeuvres complètes*, éd. J. Mesnard, III, p. 795.



et *appetitus*, qui fascinera encore Arendt dans la lecture qu'elle proposera d'Augustin au seuil de sa carrière<sup>93</sup>. Les augustinieniens de l'âge classique nous ont appris qu'il ne suffira jamais de convaincre l'entendement de ces êtres de désir que sont les hommes : il faut aussi les séduire, sans jamais renoncer à la vérité, pour tenter de les arracher à leur aveuglement, et les détacher de l'affection qu'ils éprouvent pour leur mal. Si l'on veut réformer les hommes, il faut *condescendre* à leur état, comme Dieu a *condescendu* à s'incarner dans la chair<sup>94</sup>. Quoi qu'on entreprenne, il convient de tenir compte de la duplicité de l'âme humaine, et de s'accommoder à la misère des pécheurs, trop amoureux de leur souillure pour qu'une démonstration de leur erreur suffise à les en guérir. La résistance de l'humanité à changer de modèle et de mode de vie, alors même qu'elle arrive au bord de la falaise, peut s'expliquer, au moins en partie, par cette déraison universelle que les classiques triomphaient à débusquer.

Car le monde où nous sommes jetés<sup>95</sup> semble s'avancer à pas rapides vers sa ruine. Là encore, l'état de crainte où nous plonge la contemplation de notre planète n'est pas sans rappeler l'inquiétude qui serrait d'angoisse les contemporains d'Augustin. La panique à Constantinople en 398, puis surtout la chute de Rome en 410 provoquèrent, on le sait, un traumatisme violent non seulement chez les païens, mais même chez les chrétiens, qui voyaient, dans la destruction de la Ville éternelle et le massacre de ses habitants, le signe d'un abandon de Dieu : « Le flambeau du monde s'est éteint, et dans une seule ville qui tombe, c'est le genre humain tout entier qui périt! » écrivait ainsi saint Jérôme dans le Prologue de son *Commentaire à Ezéchiel*<sup>96</sup>; «Horreur, l'univers s'écroule», écrivait-il dans la lettre 128. Les contemporains de la prise de Rome par Alaric virent dans cet événement sinistre la préfiguration d'un cataclysme à venir, l'effondrement tout proche de la civilisation latine tout entière. Alors que les chrétiens restaient dans l'incompréhension, et que les païens leur reprochaient d'être responsables du déclin de l'Empire<sup>97</sup>, saint Augustin proposa, d'abord dans quelques sermons, puis dans sa grande fresque de *La Cité de Dieu*, une réponse ambitieuse et inattendue, en distinguant la cité des hommes, destinée à périr, et la cité divine, seule éternelle, même si l'une et l'autre se trouvent nécessairement mêlées dans tout le cours de l'histoire.

A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, en France en particulier, dans cette époque qu'on nomme encore parfois "baroque", les hommes étaient en proie à de semblables inquiétudes : guerres de religion effroyables, remise en cause de toutes les sciences, découvertes astronomiques stupéfiantes... Les meilleurs esprits pensaient que le monde touchait à sa fin. Montaigne regardait les traumatismes de son époque du même oeil que les contemporains de saint Augustin considéraient la chute de Rome :

---

<sup>93</sup> Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez saint Augustin*, op. cit., 1996. Voir sur ce point "Hannah Arendt, quelle filiation augustinienne ?", in *Saint Augustin notre contemporain. Lectures au XX<sup>e</sup> siècle*, dir. Jean-François Petit, Paris, Bayard, 2015, p. 179-193.

<sup>94</sup> Voir Kamiel Duchatelez, "La 'condescendance' divine et l'histoire du salut", in *Nouvelle Revue de théologie*, 95, 1973, p. 593-621.

<sup>95</sup> Cf. Pascal, *Pensées*, éd. P. Sellier, fr. 680.

<sup>96</sup> Cité par Jean Huriaux, "La crise de la trois cent soixante-cinquième année", in *L'antiquité classique*, tome 17, fasc. 1, 1948, p. 343-354.

<sup>97</sup> C'était déjà le discours de Symmaque, mort quelques années avant la prise de Rome par Alaric.

“Or tournons les yeux partout, tout croule autour de nous : en tous les grands états, soit de chrétienté, soit d’ailleurs, que nous connaissons, regardez y, vous y trouverez une évidente menace de changement et de ruine [...]. Et ceci aussi me pèse, que le plus voisin mal, qui nous menace, ce n’est pas altération en la masse, entière et solide, mais sa dissipation et divulsion : l’extrême de nos craintes.”<sup>98</sup>

Quelques décennies plus tard, “la figure du monde passe”, écrivait encore, plus sobrement, Pierre Nicole<sup>99</sup>, après saint Jean, saint Paul<sup>100</sup>, et surtout saint Augustin : “la figure du monde passera par l’embrasement de l’univers, comme elle passa autrefois par le Déluge”<sup>101</sup>. Pascal, interprète des *Confessions*, présentait de même que l’humanité aveuglée allait volontairement à sa perte. “Je courais dans le précipice avec un tel aveuglement”, écrivait l’Hipponien<sup>102</sup>. “Nous courons sans souci dans le précipice après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir”, renchérit Pascal. Tous les jours, la folie humaine semble confirmer ce diagnostic glaçant auquel Augustin eut à faire face<sup>103</sup>. Le regard historique permet ainsi de relativiser les propos littéralement apocalyptiques des prophètes de malheur auxquels les médias accordent de nos jours tant de crédit. Les auto-proclamés “collapsologues” annoncent en effet aujourd’hui la destruction prochaine de la civilisation, ainsi Pablo Servigne, auteur d’un très pessimiste *Comment tout peut s’effondrer* :

“Il y a des choses qui sont en train de s’effondrer ou qui se sont déjà effondrées, La collapsologie, c’est l’étude de tout ça. Les oiseaux, les insectes, les écosystèmes, le climat. Et il y a la possibilité que tout ça s’entrechoque dans une sorte d’effet domino (...) que tout s’emballe dans ce que les historiens du futur pourront nommer un effondrement.”<sup>104</sup>

Un tel apocalyptisme n’est pas bien neuf. Les hommes de la fin du XVI<sup>e</sup> et du début du XVII<sup>e</sup> siècle vivaient dans la même angoisse face aux révolutions de leur temps, qui de leur point de vue valaient bien les nôtres. Et déjà, les sermons d’Augustin et *La Cité de Dieu* constituaient un rempart contre le risque du désespoir et de la panique. Le cataclysme final est sans doute proche, mais pourquoi s’en émouvoir, interroge l’évêque africain?

<sup>98</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, III, 9, “De la vanité”.

<sup>99</sup> Pierre Nicole, *Traité de la comédie* [1667], éd. Chiara Mainardi, 2014, [en ligne](#) sur le site de l’Obvil.

<sup>100</sup> 1 Jean 2 ; 1 Cor. 7, 31.

<sup>101</sup> *Cité de Dieu*, livre XX, chap. 17. “*Tunc figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione praeteribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluvium.*”

<sup>102</sup> *Confessions*, II, 3, 7, trad. Arnauld d’Andilly.

<sup>103</sup> Sur cette origine augustinienne du fragment pascalien, voir Philippe Sellier, « Des *Confessions* aux *Pensées* », in *Port-Royal et la littérature I*, Paris Champion, 1999, p. 217-218.

<sup>104</sup> Propos de Pablo Servigne à BFM TV. Voir son ouvrage: “Le paradoxe qui caractérise notre époque – et probablement toutes les époques où une civilisation se heurtait à des limites et transgressait des frontières – est que plus notre civilisation gagne en puissance, plus elle devient vulnérable.” (*Comment tout peut s’effondrer*, Paris, Éditions du Seuil, 2015).

“Sous le règne du christianisme le monde est dévasté, le monde touche à sa fin. Ton Maître ne l'avait-il pas dit que le monde serait dévasté? Ne t'avait-il pas dit que le monde aurait une fin! Tu le croyais quand il le prédisait, et maintenant que se vérifient ses prédictions, tu te troubles ? [...] Vous vous étonnez que le monde périclite. Mais c'est comme si vous vous scandalisiez que le monde vieillisse : il est comme l'homme, il naît, il grandit, il meurt.”<sup>105</sup>

Face à l'imminence possible de la catastrophe finale attendue par beaucoup à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, Montaigne, lecteur de saint Augustin, médite la *La Cité de Dieu*, mais, conformément à son tempérament sceptique, il prend quelques distances, et ne renonce pas à l'espérance que le pire n'est au fond jamais certain. Le précédent tardo-antique ne suggère-t-il pas que, comme il l'écrit, “naturellement rien ne tombe là où tout tombe”, et “tout ce qui branle ne tombe pas”.

Pour moi, je n'en entre point au désespoir [...] Qui sait, si Dieu voudra qu'il en advienne, comme des corps qui se purgent, et remettent en meilleur état, par longues et graves maladies : lesquelles leur rendent une santé plus entière et plus nette, que celle qu'elles leur avaient ôtée ?

Appropriation toute personnelle par Montaigne des leçons d'Augustin, conformément à sa méthode, mais c'est justement en quoi son approche peut comporter pour nous une valeur paradigmatique aujourd'hui<sup>106</sup>. Ce qu'enseigne *La Cité de Dieu*, à ses yeux, c'est qu'il ne faut pas se laisser assourdir par le bruit fracassant du monde, ni tomber dans les frayeurs de l'Apocalypse. Sans nier les drames et les épreuves, il convient plutôt de repérer, entremêlées aux choses d'ici-bas jusqu'à la fin des temps, des raisons d'espérer – même s'il se garde d'évoquer directement la *Cité de Dieu*.

Au siècle suivant, si l'imminence d'un anéantissement prochain semble s'éloigner, les augustiniens de l'âge classique n'en éprouvent pas moins un vif mépris pour la cité des hommes, vallée de larmes abandonnée de Dieu. Face à ce constat désenchanté, les augustiniens classiques ne voyaient d'issue que dans la retraite, loin de ce monde corrompu et de la *massa perditionis* : laisser le monde se fourvoyer, et garder les yeux rivés sur d'autres biens, éternels. “Méprise toutes choses, considère Dieu avant tout”, écrivait l'évêque d'Hippone<sup>107</sup> : “Eloignez-vous, objets sensibles”, chantait de même le poète de Port-Royal<sup>108</sup>. Option désenchantée et désabusée, sans doute, mais qui conserve aujourd'hui sa pertinence, et continue de constituer un outil d'analyse valable de nos sociétés. De *La Cité de Dieu*, plusieurs fois traduite et souvent méditée au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>109</sup>, les augustiniens classiques retiennent l'insuffisance d'une société bâtie toute

<sup>105</sup> *Sermon*, 81, 8.

<sup>106</sup> “L'œuvre préalable [*La Cité de Dieu*] est donc, au maximum, l'appui d'une réflexion personnelle. Elle est utilisée pour dire ce que Montaigne veut dire”, estime ainsi Marie-Christine Géraud-Gomez (“*La Cité de Dieu* dans les *Essais* de Montaigne”, conférence prononcée le 16 avril 2013, à l'École Normale Supérieure. Compte rendu disponible [en ligne](#)).

<sup>107</sup> *Commentaires sur les psaumes*, sermon 53, “Du mépris du monde”.

<sup>108</sup> J.-L. Le Maître de Sacy, *Poème sur l'Eucharistie*, *op. cit.*

<sup>109</sup> Parmi d'autres, la traduction de Louis Giry, avec la collaboration de Jean de La Fontaine, qui parut en 1665.

entière sur l'équilibre des égoïsmes, cet "ordre paradoxal produit par l'entrechoc des convoitises"<sup>110</sup>, efficace, certes, mais qui ne saurait pourtant satisfaire nos exigences éthiques. Augustin dénonçait ces mafias qui respectent en leur sein un code de l'honneur, ou un équilibre de la terreur, pour mieux commettre leurs forfaits :

De là vient que les voleurs mêmes conservent la paix entre eux, afin de la pouvoir troubler plus impunément chez les autres. Que s'il se trouve quelque malfaiteur si puissant et si ennemi de toute société qu'il ne s'unisse avec personne et qu'il exécute seul ses meurtres et ses brigandages, pour le moins conserve-t-il toujours quelque ombre de paix avec ceux qu'il ne peut tuer et à qui il veut cacher ce qu'il fait...Chacun souhaite donc d'avoir la paix avec ceux qu'il veut gouverner à son gré.<sup>111</sup>

Pascal, de même, admirait et s'effrayait à la fois de l'ordre social, fondé sur la concupiscence : "grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre" (fr. S. 138). "Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de la charité." Pascal ici est ironique : l'ordre inique nous permet d'échapper à la loi de la jungle, mais il n'est qu'une caricature de la vraie justice. "Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public..." écrit-il de même (fr. S. 243). Ce que dénoncent ici Augustin et Pascal, c'est le fondement même du libéralisme, qui, chez Mandeville<sup>112</sup> ou plus tard Adam Smith par exemple, estimera qu'une "main invisible" établit une harmonie et un bonheur collectifs fondés sur les égoïsmes individuels<sup>113</sup> : quand bien même ces principes instaурeraient un ordre, ils n'en seraient pas moins injustes, parce que, précisément, bâtis sur des fondations iniques.

A coup sûr, à force de condamner le monde, les augustiniens n'y reconnaissent plus ni enchantement ni magie : aussi loin que possible du *Laudato si* de saint François, Pascal contemple un monde déserté par la présence de Dieu<sup>114</sup>. On connaît le fragment fameux sur les effrayants espaces infinis. Est-ce à dire que ces dévots, pour qui la nature était déchue et les hommes corrompus, recommandaient le repli sur soi et le refus des autres ? Bien au contraire. Les amis de Port-Royal pratiquaient la charité, et Pascal n'imagina de créer la première compagnie de transports en commun que pour faire don des bénéfices aux pauvres de Blois. Lui-même agonisant, il tint à accueillir chez lui un malade incurable et nécessiteux qui reçut les mêmes soins que ceux qu'on lui accordait. Solitude et retraite tendent à mettre à distance la grimace et la comédie sociale ; ils ne sont pas pour tous les augustiniens synonymes d'abandon ni de délaissement : la plupart, s'ils refusent les plaisirs empestés de la société civile, aspirent à rebâtir un Eden originel, dans une nature épargnée par la corruption. Si Pascal se défie du sensible et

<sup>110</sup> Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin, op. cit.*, préface, p. X.

<sup>111</sup> *La Cité de Dieu*, livre XIX, chap. 12.

<sup>112</sup> « Les vices privés font le bien public », écrit Bernard Mandeville dans *La fable des abeilles* (1714).

<sup>113</sup> Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre IV, ch. 2, 1776 ; d'après réédition, éd. Flammarion, 1991, tome II p. 42-43.

<sup>114</sup> "Et quoi ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? Non." (*Pensées*, fr. S. 38).

n'envisage pas de trouver le Dieu caché dans l'ici-bas trompeur, les poètes de Port-Royal se souviennent en revanche que, pour saint Augustin, les créatures étaient aussi un tremplin vers l'intelligible ("*a visibilibus ad invisibilia conscendens*"<sup>115</sup>). Pour l'auteur du *De Vera Religione*, "la beauté du firmament, la disposition des astres, l'éclat de la lumière" participent de la vérité divine et reflètent la grandeur divine<sup>116</sup>. Aussi, loin du monde et du bruit, dans la paix d'une nature encore inviolée, au sein d'une solitude habitée par Dieu et que l'homme n'a pas salie, il est possible de trouver le chemin du Ciel:

Veux-tu de ton esprit bannir l'inquiétude  
Et goûter la douceur d'une solide paix ?  
Fuis le trouble importun des superbes palais,  
Et pour vivre avec Dieu, cherche la solitude.<sup>117</sup>

Ainsi le Ciel, la Terre et l'onde  
Sont autant de vivants portraits,  
Qui me figurent les attraites,  
Et les beautés d'un autre monde.<sup>118</sup>

Le refus des vanités du monde entraîne le rêve d'un retour à une existence harmonieuse et pacifiée, au sein d'une nature conçue comme un signe et une ressemblance du divin<sup>119</sup> : qui pourrait prétendre qu'une telle aspiration a perdu aujourd'hui son sens ?

Le dernier enseignement qui me paraît s'imposer pour nous aujourd'hui concerne la nécessité d'une conversion : l'âge classique est celui d'un âge d'or de la *metanoia*, conçue sur le modèle du *tolle, lege* des *Confessions*<sup>120</sup>. Chacun connaît la "nuit de feu" de Pascal, mais cette expérience de retour à Dieu n'a rien d'isolé au XVII<sup>e</sup> siècle : par conversion, il convient d'entendre non pas l'apostasie d'un transfuge, mais la prise de conscience brutale que la vie que nous menons est inauthentique ; la conversion prend la forme d'un long repentir suivi d'une métamorphose soudaine. Les convertis sont nombreux, tant dans la réalité que dans la fiction, comme le montre l'itinéraire de la Princesse de Clèves<sup>121</sup>. Ainsi Monsieur Hamon, médecin dévoué, célèbre solitaire qui

<sup>115</sup> *De Vera Religione*, 29, 52.

<sup>116</sup> « C'est sur la place où l'on est tombé qu'il faut s'appuyer pour se relever; c'est précisément sur les formes charnelles qui nous captivent que nous prendrons appui pour connaître celles que la chair ne manifeste pas. J'appelle, en effet, formes charnelles celles que l'on peut percevoir au moyen de la chair, c'est-à-dire des yeux, des oreilles et des autres sens corporels" (*De Vera Religione*, 24-25, trad. Bibliothèque augustinienne). Voir sur ce sujet Isabelle Bochet, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », *Archives de Philosophie*, T. 72, n° 2, 2009, p. 249-269.

<sup>117</sup> *Stances sur diverses vérités chrétiennes*, *op. cit.*, stance CLXXI, "De la solitude".

<sup>118</sup> "Ode sur la solitude", in Robert Arnauld d'Andilly, *Oeuvres chrétiennes*, Paris, Pierre Le Petit, 1644, p. 123.

<sup>119</sup> Augustin emploie les termes de "*vestigium*" et "*similitudo*" (*De Vera Religione*, 52-67).

<sup>120</sup> Sur le domaine anglais, voir Elisabeth Soubrenie, *L'Art de la conversion au siècle de la poésie métaphysique anglaise*, Paris, Les Belles Lettres, 2004. On attend encore une semblable étude pour la France.

<sup>121</sup> Voir le collectif *La Conversion au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du XII<sup>e</sup> colloque de Marseille*, CMR 17, 1983.

contribua à l'éducation de Jean Racine à Port-Royal : "A l'âge de trente ans, il se sentit tout à coup touché de Dieu et dégoûté des espérances brillantes qu'il avait de pousser loin sa fortune par son grand mérite déjà connu..."<sup>122</sup> La conversion n'est pas seulement une illumination brusque et inopinée : elle est le plus souvent, chez Augustin ou chez Pascal, le résultat d'une lente maturation, accompagnées de quelques expériences décisives ; une longue réflexion précède souvent ce moment de grâce, et cette transformation qui paraît brutale aux yeux des proches. Face aux défis de notre époque, et pour nous sortir de notre veulerie, est-il d'autre voie que celle d'un réveil soudain, entraînant une réforme complète de nos moeurs et de nos attitudes, face à la planète ou face aux autres ? De telles leçons, indiscutablement inspirées par Augustin, relayées par Bossuet, Pascal et Port-Royal, restent aujourd'hui sans prix. Le sentiment de la vanité du tourbillon social ; le rêve primitif d'un Eden à rebâtir ; les risques pélagiens d'un orgueil sans mesure ; le sentiment que l'homme n'est pas capable de décider seul de son destin ; l'urgence d'une conversion complète; et, aussi, surtout, l'abandon à l'Amour, aussi *absurde* que nécessaire. L'amour, l'espérance et la joie, qui ne sont en rien l'antithèse de l'antihumanisme augustinien, mais en sont au contraire la conséquence, car cette joie procède de Dieu et non des hommes : « Cette joie qui n'est point connue des méchants, mais de ceux qui vous servent sans intérêt, donc vous-même êtes la joie<sup>123</sup> ». Cette intensité de la joie chrétienne, Pascal l'a connue, précisément au plus fort de sa rencontre avec Dieu : "joie, joie, joie, pleurs de joie", confie-t-il au mémorial après son expérience mystique. Rester en joie, alors que le monde affolé et affolant ne nous donne à contempler que misère et vanité : telle est, au fond, la voie étroite que nous suggère encore au XXI<sup>e</sup> siècle l'augustinisme classique, propre à bâtir cet "*art de vivre par temps de catastrophe*"<sup>124</sup> qui nous manque si cruellement aujourd'hui.

---

<sup>122</sup> "Monsieur Hamon", par Jérôme Besoigne, in Laurence Plazenet, *Port-Royal*, Paris, Flammarion, 2012, p. 472.

<sup>123</sup> *Confessions* X, 22, trad. Arnauld d'Andilly.

<sup>124</sup> L'expression est d'Albert Camus, qui consacra à Augustin son Diplôme d'Etudes Supérieures ("Discours de Suède", 1957).