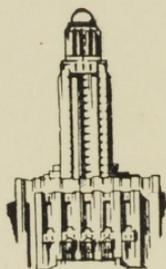


**CONFÉRENCE ALBERT LE GRAND, 1947**

**PHILOSOPHIE  
ET INCARNATION  
SELON SAINT AUGUSTIN**



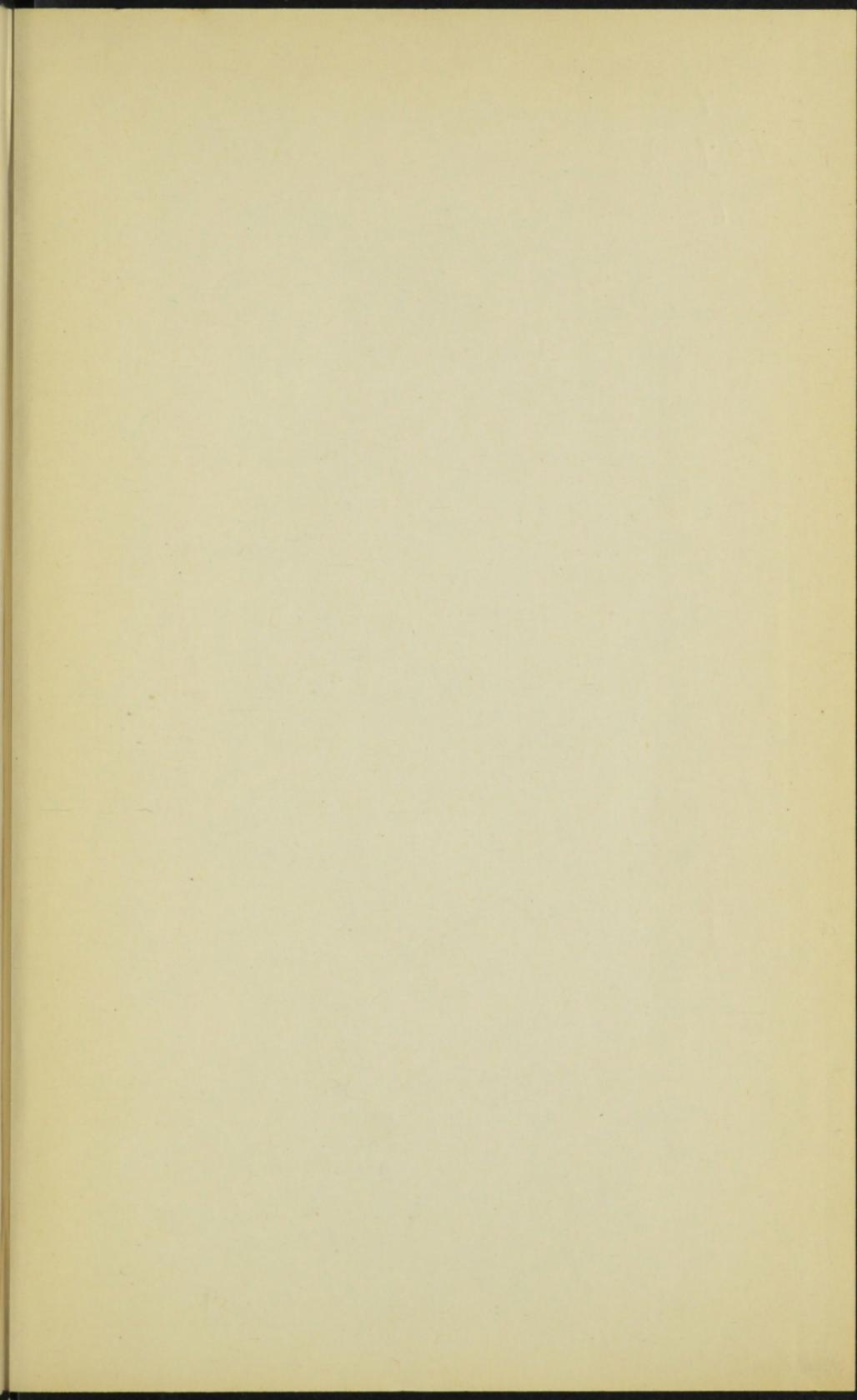
**ETIENNE GILSON**



UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

BIBLIOTHÈQUE

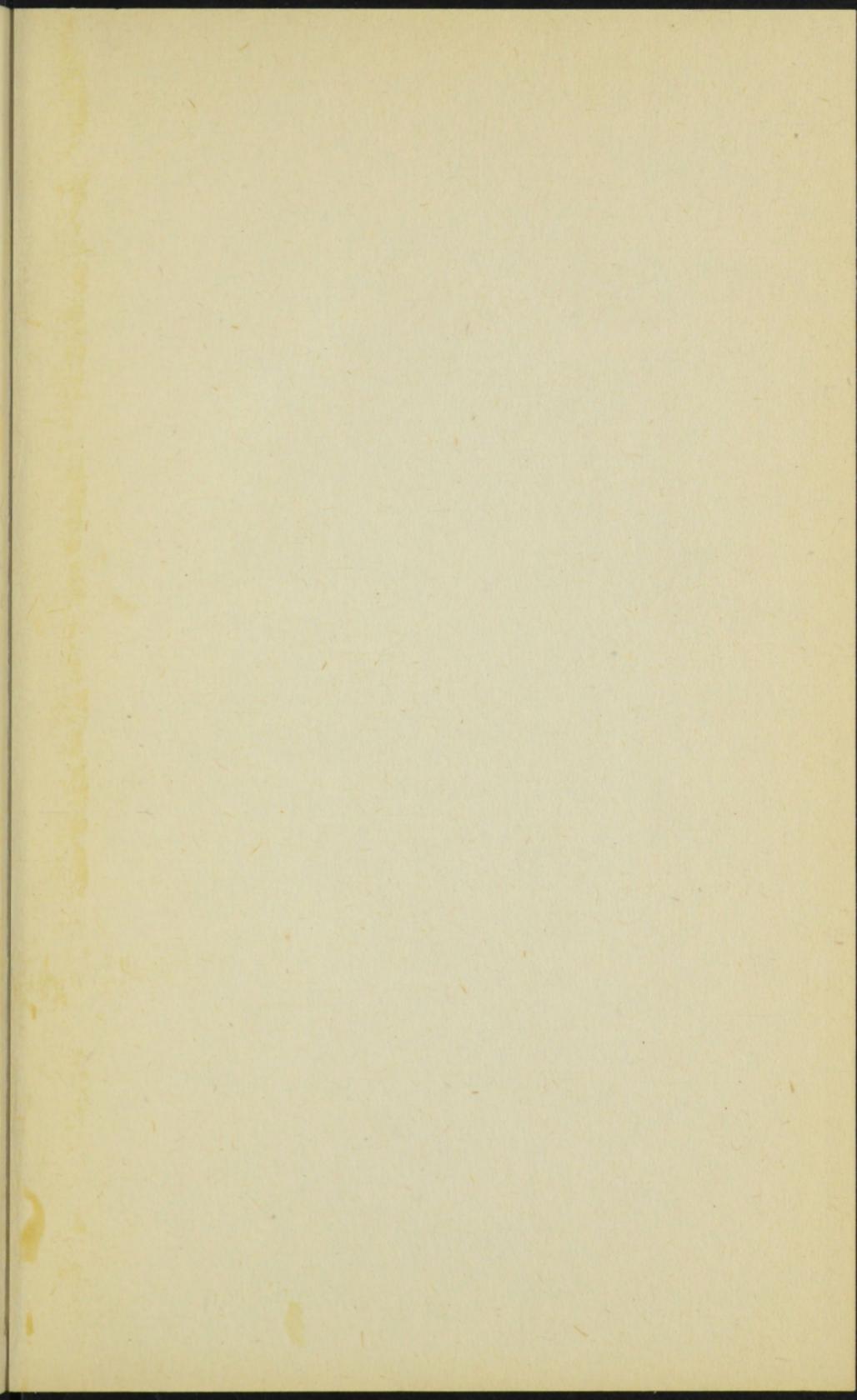
BIBLIOTHÈQUE  
THÉOLOGIE - PHILOSOPHIE

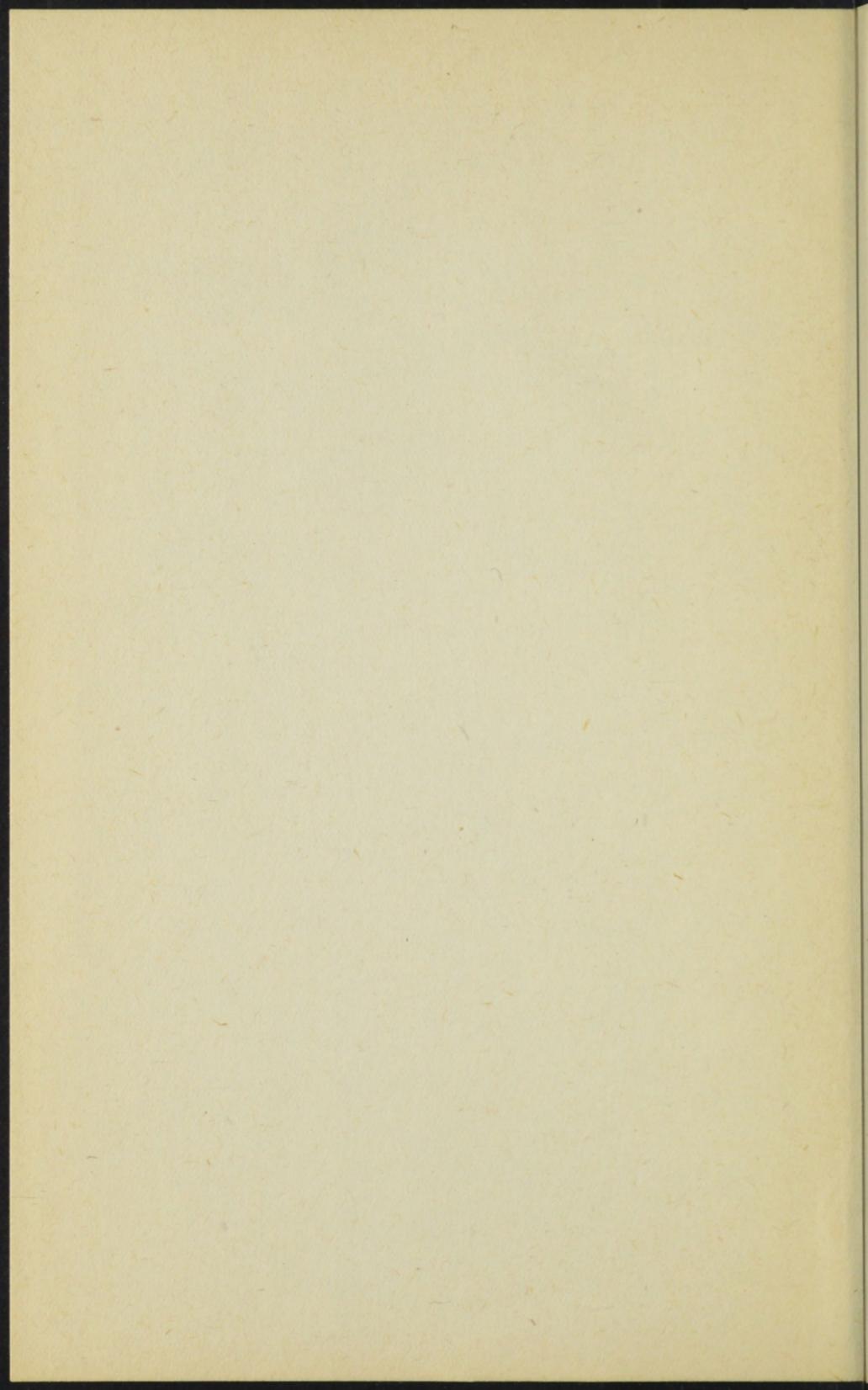


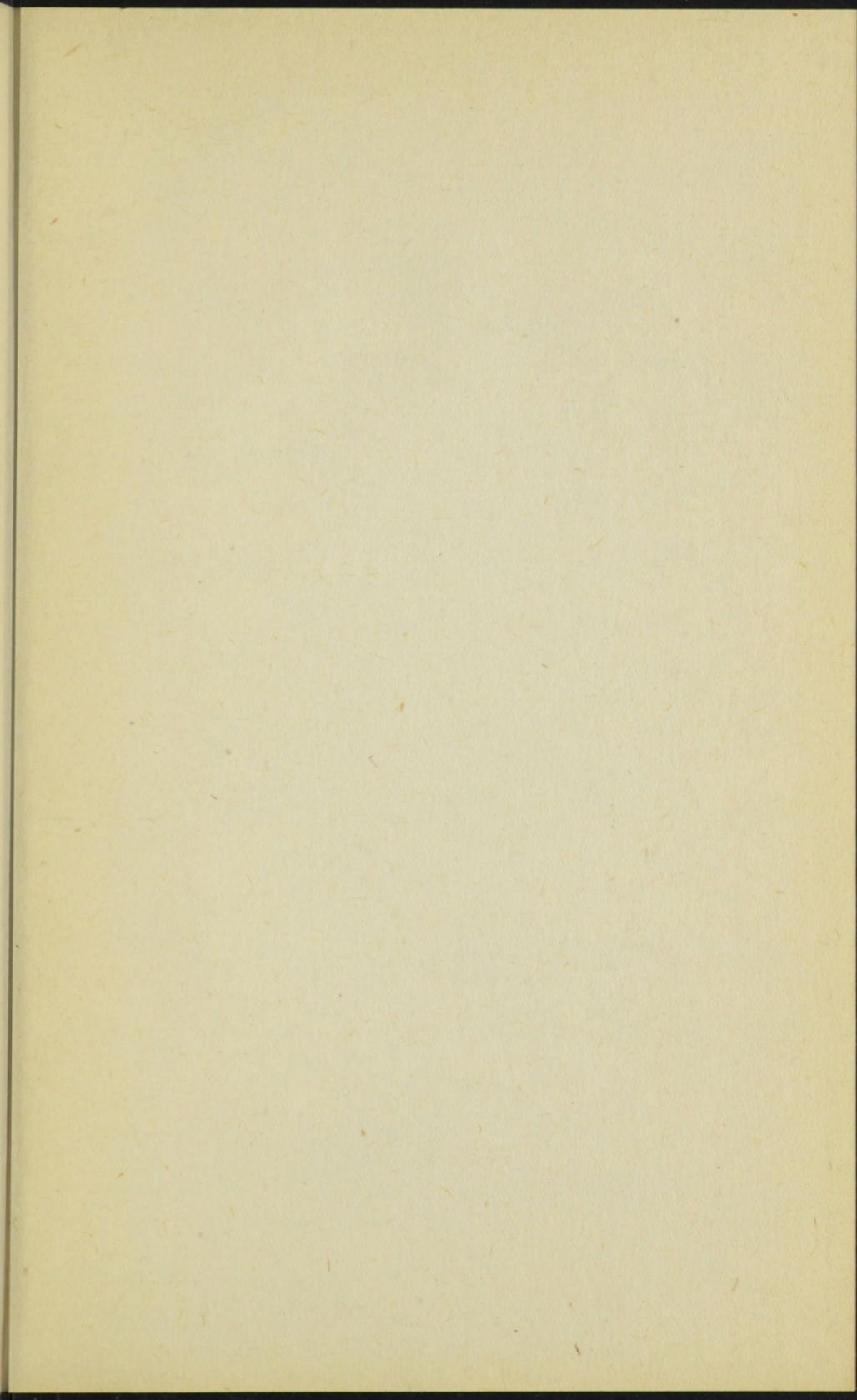
189

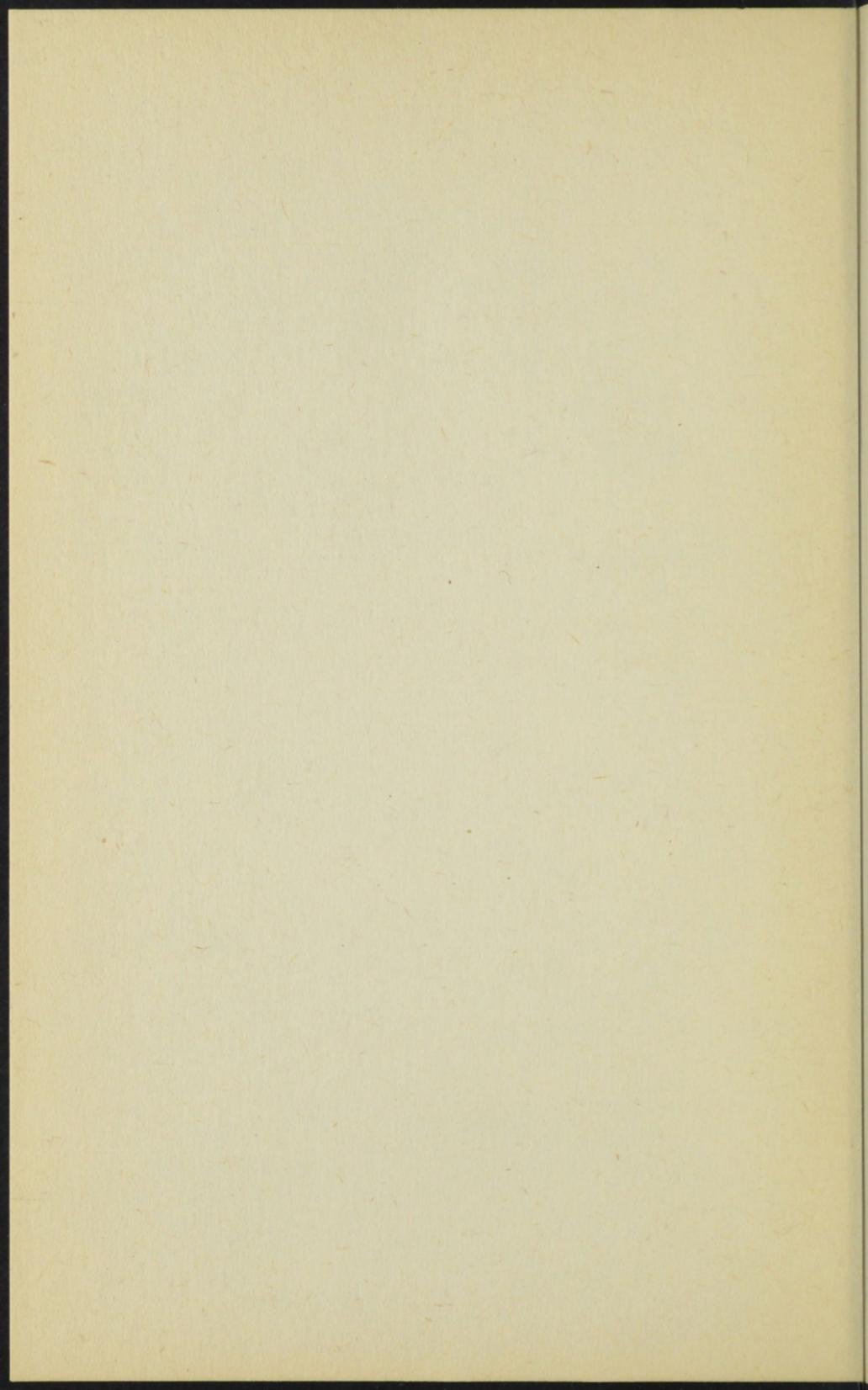
↓59-2

v.1

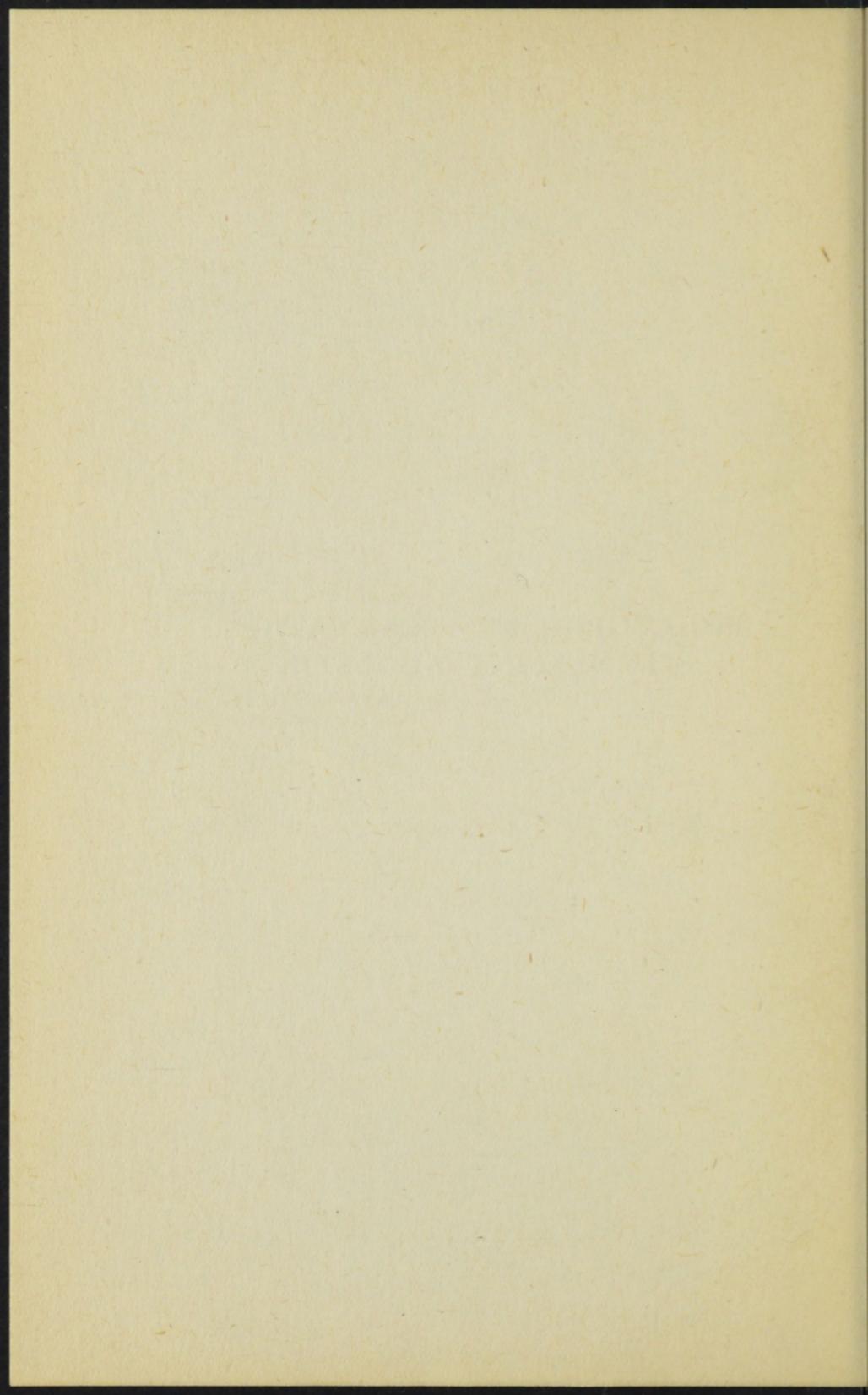








PHILOSOPHIE ET INCARNATION  
SELON SAINT AUGUSTIN



Conférence Albert le Grand, 1947

# PHILOSOPHIE ET INCARNATION SELON SAINT AUGUSTIN

PAR

ÉTIENNE GILSON

*de l'Académie française*

« Ainsi donc, mes Frères, que nul ne dise : Je ne suis pas de ce monde. Qui que tu sois, si tu es homme, tu es de ce monde ; mais il est venu à toi, Celui qui a fait le monde. Il t'a délivré de ce monde ».

Saint AUGUSTIN,  
*In Joan. Evang.* 38, 8. 6.

INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

1947

Université de Montréal  
BIBLIOTHÈQUE

NIHIL OBSTAT:

Marianopoli, die 4<sup>a</sup> mensis Octobris 1947,  
Louis-Marie RÉGIS, O.P.

IMPRIMATUR:

Marianopolis, die 7<sup>a</sup> mensis Octobris 1947,  
† Josephus CHARBONNEAU,  
*Archiepiscopus Marianopolitanus.*

*Copyright, 1947*

*Par l'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand  
de l'Université de Montréal*

LIBRARY OF THE  
UNIVERSITY OF MONTREAL

## LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

L'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal (connu avant 1942 sous le nom d'Institut d'Études médiévales d'Ottawa) a décidé de célébrer, chaque année, la fête de son Patron par une séance académique où un maître de la pensée médiévale exposera l'un ou l'autre des thèmes qui peuvent intéresser les théologiens, les philosophes et les historiens du moyen âge. Cette conférence publique aura lieu, chaque année, à l'Université de Montréal, vers le 15 novembre, date de la fête de saint Albert.

Pour ouvrir la série de ces conférences, personne n'était mieux qualifié que le Maître actuel de l'Histoire des doctrines médiévales, monsieur Étienne Gilson, de l'Académie Française. Malgré ses multiples occupations, et poussé sans doute par une sympathie profonde envers notre jeune institution qui poursuit le travail de recherche qui fut l'œuvre de sa vie, Monsieur Gilson a généreusement accepté de donner la première conférence, et le 14 novembre, il a captivé le grand public de Montréal par le travail que nous imprimons dans ce premier volume d'une nouvelle collection.

Monsieur Gilson est un personnage trop connu, ses ouvrages sont trop universellement répandus et appréciés pour qu'il soit nécessaire de le présenter à nos lecteurs. Qu'il nous soit permis, cependant, de lui exprimer notre très profonde gratitude, et de formuler l'espoir de jouir encore pendant de longues années de l'aide de ses pénétrantes directives et de sa fraternelle amitié.

*L'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand.*

## Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin

Les *Confessions* de saint Augustin posent d'abord un problème que leur auteur reconnaît lui-même étrangement paradoxal : Dieu a implanté au cœur de l'homme le désir de louer son créateur, comme si l'homme pouvait dignement louer Dieu et comme si Dieu avait besoin d'une telle louange. Ce n'est pourtant là, comme on le voit bientôt après, que la première forme du paradoxe fondamental que constitue le rapport de l'homme à Dieu et même, si l'on peut dire, le rapport de Dieu à l'homme. Comment se fait-il que l'Être, qui est immuable, puisse et veuille entrer en rapport avec l'homme, que sa nature engage dans l'ordre du temps et du devenir?

Il ne saurait être ici question de décrire les rapports de l'homme temporel à

l'Être éternel : le livre entier des *Confessions* s'y emploie et son explication détaillée serait requise si l'on voulait poser un tel problème. Ce que nous désirons mettre en évidence est heureusement plus simple. Il s'agira seulement pour nous de chercher, dans les noms que saint Augustin donne à Dieu, ou, plus exactement encore, dans la manière dont il interprète les noms que Dieu se donne, l'expression première de ce paradoxe, dont on peut dire que l'évêque d'Hippone n'a jamais cessé de le méditer.

Ce qu'il en a dit de plus clair est né d'une méditation sur un texte célèbre de l'Écriture (*Ex.* III, 13-15), qu'il convient de reproduire avant les commentaires qu'en a proposés saint Augustin :

13. Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen ejus? Quid dicam eis?

14. Dixit Deus ad Moysem : Ego sum qui sum. Ait : Sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos.
  
15. Dixitque iterum Deus ad Moysem : Hæc dices filiis Israel : Dominus Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob misit me ad vos : hoc nomen mihi est in æternum, et hoc memoriale meum in generationem et generationem.

Ainsi l'Écriture attribue d'abord à Dieu le nom de *Qui sum*, ou de *Qui est*, puis, sans aucune préparation ni transition, elle lui en attribue aussitôt un deuxième : Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Disons plutôt, comme fait Augustin dans un de ses sermons, que Dieu lui-même s'attribue deux noms différents dans l'Écriture. D'abord, parlant à Moïse (*Exod.* III, 14), Dieu lui dit : *Ego sum qui sum. Ait : sic dices filiis Israel : Qui est misit me ad vos.* Sur quoi s'adressant familièrement à Dieu comme il a coutume

de le faire, Augustin, lui pose cette question : « Qu'est ceci, O Dieu notre Seigneur? Comment te nommes-tu? — Je me nomme *Est*, répond-il. — Mais encore, que veulent dire ces mots : Je me nomme *Est*? — Que je demeure dans l'éternité, parce que je ne peux pas changer. En effet, ajoute Augustin, ce qui change n'est pas, parce qu'il ne demeure pas. Car ce qui est, demeure. Quant à ce qui change, il a été quelque chose, et il sera quelque chose, mais il ne l'est pas, parce qu'il est muable. Voilà pourquoi l'immutabilité de Dieu a daigné se faire connaître par cette parole : « *Ego sum qui sum* » <sup>(1)</sup>.

Cette thèse augustinienne a déjà été signalée et il est superflu d'en noter l'origine platonicienne. En présence d'un texte de l'Écriture où Dieu revendique *Je suis*, ou *Qui est*, comme son nom pro-

---

1. Saint AUGUSTIN, Sermo VI, 3, 4; P.L. t. 38, c. 61.

pre, Augustin cherche aussitôt secours du côté de Plotin et de Platon. Or, pour ces philosophes, l'être se définit comme l'identique à soi-même, l'éternel et l'immuable. Augustin interprète donc correctement ce texte célèbre de l'Exode en fonction de la doctrine platonicienne de l'être. *Je suis* veut dire « Je suis immuable », parce que, comme lui-même l'a dit plusieurs fois en propres termes, l'être et l'immuable, c'est la même chose <sup>(1)</sup>.

Rien ne ferait ici difficulté, si l'Écriture, ou, de nouveau, Dieu lui-même dans l'Écriture, ne revendiquait aussitôt un autre nom : « Comment se fait-il donc »,

---

1. Pour ne pas reproduire une fois de plus des textes déjà cités, nous nous permettons de renvoyer sur ce point à ce que nous en avons dit dans *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, J. Vrin, 1943, pp. 27-28, et dans *Le Thomisme*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, J. Vrin, 1945, pp. 73-76. Cf. *Confessions*, VII, 11, 7; VII, 20, 26; IX, 10, 24; XI, 6, 8.

observe Augustin, « qu'ensuite Dieu s'attribue encore un nom, et différent, en disant : *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob: hoc mihi nomen est in sempiternum?* <sup>(1)</sup> Comment? Je m'appelle d'abord « Je suis », et voici maintenant un autre nom : *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob?* » Sur quoi Augustin propose l'explication suivante : « C'est que, de même que Dieu est immuable, de même aussi il a tout fait par sa miséricorde. Le Fils de Dieu lui-même a daigné, en assumant une chair muable sans cesser d'être ce qu'est le Verbe de Dieu, venir vers l'homme et lui subvenir. Ainsi, *Celui qui est* a revêtu une chair mortelle, pour qu'il lui devînt possible de

---

1. Vulgate : « Dixitque iterum Deus ad Moysen : Haec dices filiis Israel : Dominus Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob misit me ad vos : hoc nomen mihi est in aeternum, et hoc memoriale meum in generationem et generationem ». *Exod.* III, 15.

dire : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob » <sup>(1)</sup>.

On serait bien hardi de discuter une exégèse de saint Augustin, mais il sera peut-être permis de dire que, surtout dans un sermon, celle-ci eût aisément supporté quelques explications complémentaires. Lorsque Dieu s'est proclamé le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, il a dit qu'il l'était et non qu'il pourrait le dire un jour grâce à l'incarnation du Verbe. Quoi qu'il en soit, et nous verrons plus loin quelle était en cela sa pensée, Augustin lui-même semble avoir éprouvé le besoin de développer sa solution du problème, et il l'a fait dans un développe-

---

1. Saint AUGUSTIN, *Sermo VI*, 4, 6; P.L. 5. 38, c. 61. Ce sermon nous est parvenu dans une rédaction assez brève et manifestement sommaire. En outre, saint Augustin semble l'avoir prononcé dans des circonstances tragiques, et volontairement écourté. Cf. « Jam illa nostis et non diutius vos tenere debemus, propter angustias temporis », *op. cit.*, 3, 4, c. 61.

ment oratoire dont le mouvement est d'une unité telle, qu'il est nécessaire de citer le passage en entier :

Déjà donc l'ange, et par cet ange le Seigneur, avait dit à Moïse qui lui demandait son nom : *Ego sum qui sum. Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos.* Être, c'est le nom de l'immutabilité. En effet, tout ce qui change cesse d'être ce qu'il était et commence d'être ce qu'il n'était pas. L'être vrai, l'être pur, l'être authentique, nul ne l'a que Celui qui ne change pas. Celui-là possède l'être, à qui il est dit : *Mutabis ea et mutabuntur: tu autem idem ipse es* (Ps. CI, 27-28). Que veut dire *Ego sum qui sum*, sinon, je suis éternel? Que veut dire *Ego sum qui sum*, sinon, je ne peux pas changer? Il ne s'agit ici d'aucune créature, ni le ciel, ni la terre, ni un Ange, ni une Vertu, ni des Trônes, des Dominations, ou des Puissances. Tel étant donc son nom d'éternité, c'est en plus que Dieu a daigné prendre un nom de miséricorde : *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob.* Celui-là en lui-même, celui-ci par rapport

à nous. Et en effet s'il voulait être cela seul qu'il est en lui-même, que serions-nous donc, nous? Lorsque Moïse s'entendait dire *Ego sum qui sum, Qui est misit me*, s'il l'a compris ou, plutôt, parce qu'il l'a compris, il a pensé que c'était difficile à comprendre par les hommes, il a vu que c'était leur parler de bien autre chose que ce qu'ils sont. Si l'on entend comme il convient ce qui est, et est vraiment; quand on a été si légèrement que ce soit effleuré par la lumière de l'être absolu, ne serait-ce que l'instant d'un éclair, on se voit bien au dessous, bien éloigné et bien différent de lui. Comme dit le Psalmiste: *Ego dixi in ecstasi mea*. C'est dans un envol de l'esprit qu'il a vu je ne sais quoi, et c'en était trop pour lui, car ce qu'il voyait « était » vraiment. *Dixi, dit-il, in ecstasi mea*. Et quoi? *Projectus sum a facie oculorum tuorum (Ps. XXX, 23)*. Le voyant donc bien inégal à ce qu'on lui disait, non à ce qu'il voyait, et incapable de le saisir, mais enflammé par là même du désir de voir ce qui est, Moïse dit à Dieu, avec qui il s'entretenait: *Ostende mihi temetipsum (Exod. XXXIII, 13,*

18) <sup>(1)</sup>. Il désespérait, pour ainsi dire, tant il se sentait différent de cette perfection de l'essence. Mais parce qu'il vit sa crainte, Dieu secourut son désespoir en lui disant: Lorsque j'ai dit *Ego sum qui sum* et *Qui est misit me*, tu as compris qu'il s'agissait de l'être, mais tu as désespéré de le saisir. Reprends courage: *Ego sum Deus Abraham, Isaac et Jacob*. Je suis ce que je suis, je suis l'être même, je suis avec l'être même, mais non point tel que je ne veuille aussi être présent aux hommes. Nous avons donc un moyen de chercher le Seigneur et de scruter Celui qui est. Il n'est d'ailleurs pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être (*Act. XVII, 27-28*) Louons donc ineffablement son essence et aimons sa miséricorde. Ainsi soit-il <sup>(2)</sup>.

- 
1. « ...ostende mihi faciem tuam, ut sciam te... » *Exod. XXXIII, 13.*
  2. Saint AUGUSTIN, *Sermo VII, 7*; P. L. t. 38, c. 66-67. Les constructions de la langue parlée: « multum hoc credidit esse ad homines » et, plus loin, « vidit nescio quid quod plus ad illum erat », semblent attribuer à *ad* le sens de « pour ». D'autre part,

La pensée d'Augustin est cette fois plus claire et d'ailleurs légèrement différente. Le sermon VI disait que Dieu a deux noms, l'un qui désigne son être, l'autre qui désigne sa miséricorde incarnée en Jésus-Christ. Reprenant la même idée, le sermon VII précise qu'ayant d'abord révélé son premier nom qui, parce qu'il signifie l'être pur, offre un sens insonda-

---

« multum » a souvent chez Augustin le sens de « difficile ». Enfin, la dernière partie du texte étant quelque peu corrompue, et contenant d'ailleurs un jeu de mots intraduisible, nous croyons devoir la reproduire ici : « Cum ergo ad id quod dicebatur, non ad id quod videbatur, longe se imparem videret Moyses et quasi minus capacem, unde inflammatus ipso desiderio videndi quod est, dicebat Deo cum loquebatur, *Ostende mihi temetipsum*: quasi ergo ab illa excellentia essentiae longe dissimilis desperaret, erigit desperantem, quoniam vidit timentem: tanquam diceret: Quoniam dixi, *Ego sum qui sum*, et, *Qui est misit me*, intellexisti quid sit esse et desperasti te capere, erige spem, *Ego sum Deus Abraham, Isaac et Jacob*; sic sum quod sum, sic sum ipsum esse, sic sum cum ipso esse, ut nolim hominibus deesse. Si quo modo possumus Dominum quaerere et investigare eum qui est, » etc.

ble à l'homme, Dieu en a révélé à Moïse un second, dont le sens nous est accessible. Méditer sur le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est donc une manière plus aisée d'approcher Celui qui est.

Remarquons toutefois qu'une complication s'introduit dans la pensée de l'interprète. Dieu, pris en soi, reste inaccessible à l'homme; c'est pourquoi, disait le premier texte, il s'est incarné et rendu par là même accessible; c'est aussi pourquoi, dit le second texte, il s'est nommé le Dieu d'Abraham, celui qui, non seulement *est* en soi-même, mais qui *non deest* au genre humain. C'est une première solution du problème que pose la dualité du nom divin. La deuxième, liée à la première mais néanmoins distincte, consisterait à dire simplement que *Sum*, ou *Qui est*, est un nom incompréhensible au commun des hommes, peut-être même à tout homme, et que Dieu s'est donné un autre nom: le « Dieu d'Abraham », pour

en avoir un qui fût accessible à tous. On sent déjà, dans le texte précédent, la présence latente de ce deuxième sens. Moïse, à qui Dieu parlait, a immédiatement vu que le premier nom ne serait pas compris; pourtant, le développement d'Augustin se termine sur un rappel de la thèse posée dans le Sermon VI : Dieu n'est pas seulement l'être en soi, il est en outre celui qui veut « être avec nous » : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

La deuxième de ces réponses, celle qui s'appuie sur la difficulté intrinsèque du premier nom divin, se dégage au contraire nettement à la fin du texte suivant :

Prenez pourtant garde à ce que dit le Christ notre Seigneur : *Si non credideritis quia ego sum, moriemini in peccatis vestris* (Joan. VIII, 24). Que veut dire ceci. *Si non credideritis quia ego sum?* Je suis quoi? Il n'a rien ajouté, et parce qu'il n'a rien ajouté, ce qu'il nous a confié est difficile à comprendre. On s'attendait à ce

qu'il nous dît qui il était, mais il ne l'a pas dit. Qu'est-ce qu'on attendait qu'il dît? Quelque chose comme ceci : *si vous ne croyez pas que je suis le Christ ; si vous ne croyez pas que je suis le Fils de Dieu ; si vous ne croyez pas que je suis le Verbe du Père ; si vous ne croyez pas que je suis l'auteur du monde ; si vous ne croyez pas que je suis le formateur et le reformateur de l'homme, son créateur et son recréateur, celui qui l'a fait et refait : si vous ne croyez pas que je suis cela, vous mourrez dans vos péchés. Mais c'est difficile, ce qu'il dit lui-même : Ego sum, car c'est aussi ce que Dieu avait dit à Moïse : Ego sum qui sum. Qui dira comme il faut ce que ce sum signifie? Par son ange, Dieu envoyait Moïse son serviteur délivrer son peuple de l'Égypte. Vous avez lu ce dont je vous parle et vous le savez, mais je vous le rappelle. Il envoyait donc un Moïse tremblant, s'en excusant, mais obéissant. Comme donc il s'en excusait, Moïse dit à Dieu qui, il le savait, lui parlait par la voix de l'ange : « Si le peuple m'interroge et me demande : Qui est le Dieu qui t'a envoyé, que lui dirai-je ? » Et le Seigneur répondit : *Ego sum qui sum*. Puis il ajouta :*

*Dices filiis Israel, Qui est, misit me ad vos.* Là non plus il ne dit pas : je suis Dieu ; ou, je suis le créateur de toutes choses ; ou, je suis le protecteur de ce même peuple que tu vas délivrer ; mais seulement ceci, *Ego sum qui sum.* Et quand il dit : *Dices filiis Israel, qui est...*, il n'a pas ajouté : celui qui est votre Dieu, ou qui est le Dieu de vos Pères, il ne leur a rien dit que ceci : *Qui est, misit me ad vos.* Peut-être était-il difficile pour Moïse, comme ce l'est pour nous, et encore bien davantage, de comprendre cette parole, *Ego sum qui sum* ; et *Qui est misit me ad vos.* D'ailleurs, même si Moïse la comprenait, ceux à qui Dieu l'envoyait, quand la comprendraient-ils ? Dieu a donc remis à plus tard ce que l'homme ne pouvait comprendre, mais il a ajouté quelque chose que l'homme pouvait comprendre. Il a en effet ajouté ceci : *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob.* Cela, c'est compréhensible, mais *Ego sum qui sum*, quelle pensée pourrait le saisir ? <sup>(1)</sup>

---

1. Saint AUGUSTIN, *In Joan. Evangelium*, tract. XXXVIII, cap. 8, art. 8 ; P. L. t. 35, c. 1679.

Cette fois, le deuxième nom divin s'ajoute manifestement au premier comme plus facile à comprendre. Ainsi que le dit ailleurs encore saint Augustin : en se nommant *Qui est*, Dieu s'est donné un nom dont de rares esprits comprennent quelque parcelle de ce qu'il signifie, mais en se nommant le Dieu d'Abraham, il a dit que ceux dont il est le Dieu vivront avec lui dans l'éternité. Parole de grâce et de miséricorde celle-ci, et qui peut être comprise même des petits. Car *Ego sum qui sum*, c'est une parole pour les grands. Disons du moins, pour ceux dont la charité a des forces si grandes, qu'ils savent chercher la face de Dieu, toujours <sup>(1)</sup>.

Il y a donc comme deux aspects du Dieu de saint Augustin, celui qu'il a pour lui-même ou en lui-même, et celui qu'il tour-

---

1. Encore ne la comprennent-ils que « pro captu ». SAINT AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. CIV*, 4; P. L. t. 37, c. 1392.

ne miséricordieusement vers nous. La dialectique des Confessions se meut pour ainsi dire sans cesse de l'un à l'autre. Tantôt, et le plus souvent, elle s'adresse au Dieu de miséricorde, qui s'est nommé le Dieu d'Abraham, c'est-à-dire celui qui ne manque pas au genre humain dans sa détresse; tantôt elle s'efforce d'atteindre, par delà le Dieu du deuxième nom, celui du premier. Entreprise ardue, condamnée à l'échec même dans les plus heureuses de ses réussites partielles, mais dont la charité interdit à l'homme de jamais désespérer.

Le Dieu qu'elle vise est celui dont la présence secrète anime et hante chaque page des *Confessions*. Saint Augustin a maintes fois tenté de nous le rendre intelligible en dépit des misères du langage humain. Parfois, comme dans les textes qu'on vient de lire, il insiste sur le fait que, dans le cas de Dieu, qui est un cas unique, le verbe *est* s'emploie sans aucun

déterminant. Il n'est pas ceci ou cela, ou, si l'on préfère, il n'y a rien dont on puisse dire que Dieu le soit : il est, et c'est tout. Pourtant, notre langage est tellement fait pour désigner des êtres qui sont tel ou tel être, et non pas l'être, que nos phrases prennent spontanément la forme de jugements d'attribution. Même en parlant de Dieu, nous avons donc tendance à dire, non pas simplement « qu'il est », mais « ce qu'il est ». C'est pour satisfaire cette tendance que, deux fois au moins, Augustin a risqué cette formule surprenante : Dieu est « est ». Dieu est l'« est » par excellence comme le Bien est, par excellence, le bien de tous les biens <sup>(1)</sup>.

---

1. « Est enim est, sicut bonorum bonum est ». Saint AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* CXXXIV, 4; P. L. t. 37, c. 1741. Ce texte corrobore la leçon adoptée par M. Skutella, dans son édition des *Confessions*, XIII, 31, 46 : « ab ille enim est, qui non aliquo modo est, sed est est », c'est à dire : il est l'« est ». La leçon adoptée par P. de Labriolle (Paris, Les Belles Lettres, 1926, t. II, p. 404) : « ab illo enim est, qui non aliquo modo

D'autres fois, l'être pur est pour lui celui qui transcende absolument le temps. Comment un être engagé dans le temps, et qui est lui-même devenir, peut-il se libérer du temps pour atteindre l'être qui ne devient pas, mais est? Voilà le problème. Or, remarquons-le bien, le mode de connaissance propre à l'être en devenir ne lui permet même pas de concevoir l'être qui est, mais ne devient pas. Le fait qu'il ne le soit pas lui interdit toute possibilité naturelle de le penser. Et qu'il ne

---

est, sed quod est, est », est beaucoup plus faible ; on notera d'ailleurs que P. de Labriolle adopte ici une leçon et en traduit une autre : « puisqu'il procède de Celui qui n'existe pas d'une façon quelconque, mais qui *est* absolument ». La leçon que nous avons suivie nous-même (*L'esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, J. Vrin, 1944, p. 53) : « ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est, est », serait de toute manière préférable à la précédente, mais elle est beaucoup moins bonne que celle de M. Skutella (*Confessionum lib. XIII*, Teubner, Leipzig, 1934, p. 367). C'est cette dernière que nous accepterions nous-même aujourd'hui.

le soit pas, cela ne fait aucun doute. Le verbe *est* ne signifie pas la même chose, lorsqu'il désigne l'être véritable et lorsqu'il ne désigne que le devenir.

Pour nous, « est » s'offre à la pensée comme un verbe au temps présent, mais le présent n'a de sens que comme point de passage de l'avenir vers le passé. Tel est en effet le présent de l'être en devenir. Pris au sens propre, l'« est » serait au contraire un présent sans passé ni avenir. Autant dire que, pour un être engagé lui-même dans le devenir, un tel présent reste inconcevable.

En quoi l'être diffère-t-il donc du devenir? En ceci, que tout devenir implique la présence du néant au cœur de ce qui devient, au lieu que l'être digne de ce nom exclut radicalement toute contamination de ce genre. Augustin n'a cessé de reprendre ce point qui, pour lui, décide en effet de tout. L'être, c'est l'immuable. « Une

chose quelconque, quelle qu'en soit l'excellence, n'est pas vraiment (*non vere est*) si elle est muable ». En voici la raison : il n'y a pas être vrai, c'est-à-dire que l'on ne saurait vraiment parler d'être, là où il y a aussi non être (*non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse*). Or le non-être, ou néant, est lié au devenir. Un être qui change, c'est-à-dire qui devient, n'« est » plus ce qu'il était. En effet, puisqu'il devient autre, l'être qu'il était n'est plus ce qu'il était. En d'autres termes, il s'est produit en lui un décès (*si non est quod erat, mors quædam ibi facta est*). Quelque chose était là, qui désormais n'existe plus (*peremptum est aliquid ibi quod erat, et non est*) : « La couleur des cheveux est morte sur la tête de cet homme chenu ; la beauté est morte dans les membres du vieillard qui se fatigue et se courbe ; la force est morte dans le corps du malade ; l'immobilité est morte dans le corps de celui qui marche ; la marche est morte dans le corps de celui qui s'ar-

rête; la station droite et la marche sont mortes dans un corps couché; la parole est morte sur la langue de celui qui se tait: dans tout ce qui change, dans tout ce qui est ce qu'il n'était pas, j'aperçois la vie en tout ce qu'il est, et la mort en tout ce qu'il fut. Enfin, lorsqu'on demande d'un mort: où est-il? on répond: il fut ».

Nous sommes ici au cœur même du problème augustinien par excellence, celui dont on peut dire que les Confessions l'ont examiné sous toutes ses faces. Le multiple et l'un, l'autre et le même, le temps et l'éternité, le devenir et l'être, autant de formules, et l'on en pourrait citer plus encore, qui désignent ce seul et même paradoxe fondamental: comment se fait-il qu'il y ait quelque chose dont on ne puisse dire, ni qu'il soit tout à fait un être, ni qu'il ne soit tout à fait rien? Ce n'est pas Dieu qui fait question, c'est la créature, car s'il y a de l'être, on ne peut

le concevoir que comme « étant », c'est-à-dire un, simple, immuable, éternel, tel, en un mot, que nous concevons Dieu. Ce qui est bien fait pour surprendre, c'est au contraire ce quasi être que nous connaissons et que nous sommes ; soumis, comme l'on dit aujourd'hui, à un continuel processus de « néantisation », il ne cesse de devenir autre que ce qu'il était, c'est-à-dire de mourir à ce qu'il était, pour naître à une forme différente de la première. Tout se passe donc comme si, créé du néant, racheté par l'acte créateur d'une sorte d'incapacité essentielle à être, son insuffisance ontologique radicale ne cessait jamais de l'habiter. Séparé de son être par son propre manque de nécessité, l'homme éprouve sans cesse en soi la présence de cette faille de néant qui lui est intrinsèque et dont on pourrait dire, en toute vérité, qu'elle est une maladie de l'être si, comme on va le voir, elle n'était plutôt la condition même de son salut.

En attendant, c'est par cette faille de néant que s'introduisent dans l'être créé le multiple, l'autre et le devenir. C'est pourquoi le problème du temps a si constamment hanté les méditations de saint Augustin. Tout ce qui change, dure, mais ce qui ne peut durer qu'en changeant, ne peut continuer d'être qu'à condition de cesser d'être, comme s'il portait en soi le germe ontologique de sa propre mort. Comment un tel être concevrait-il celui qui se nomme *Je suis*?

Il lui faudrait, pour y réussir, surmonter d'abord ce néant même qui ronge du dedans son essence, c'est-à-dire cesser d'être lui-même pour devenir l'Être, pour devenir Dieu. En d'autres termes, l'homme ne saurait atteindre la connaissance transcendante de Dieu, à laquelle est liée sa béatitude, sans se dépasser pour ainsi dire soi-même et, surmontant ses propres limites, s'unir de quelque manière à la plénitude de l'Être. C'est exactement en

quoi consiste pour nous le salut : nous racheter du temps en nous libérant du devenir ou, comme on dirait aujourd'hui, nous libérer de l'existence pour conquérir l'être. Mais est-ce possible, et à quelles conditions? Augustin se l'est souvent demandé. L'angoisse latente sous la dialectique des *Confessions* n'exprime pas autre chose que cette inquiétude humaine dont un de ses sermons définit à merveille la formule métaphysique; « Dans tous nos actes, dans tous nos mouvements et généralement parlant dans tout le remuement de la créature, j'observe deux temps, le passé et le futur. Je cherche le présent : il n'y a rien. Ce que j'ai dit, n'est plus ; ce que je vais faire, n'est pas encore. Du passé et de l'avenir, j'en trouve dans tous les changements des choses, mais dans la vérité, qui est immobile, je ne trouve ni passé ni avenir, rien que du présent, et un présent incorruptible, ce qu'il n'est pas dans la créature. Analysez le changement, vous trouverez du « fut »

et du « sera ». Pensez Dieu, vous trouverez un « est », où ni « fut » ni « sera » n'ont de place. Pour être, toi aussi, transcende donc le temps (ut ergo et tu sis, transcende tempus). Mais qui le transcendera par ses propre forces? Ah, qu'il nous élève jusque là, celui qui a dit: Je veux qu'où je suis, eux aussi soient avec moi! » <sup>(1)</sup>

Double conclusion décisive et, si l'on peut dire, charnière même de la doctrine. Le salut, c'est pour l'homme de transcender le temps en s'élevant de la multiplicité sans cesse changeante du devenir extérieur à la stable unité de la vérité intérieure, par quoi, lorsqu'il l'atteint au terme d'un long effort de contemplation, il participe, dans l'éclair d'un instant, à l'éternelle stabilité de l'Être. S'il a re-

---

1. Saint AUGUSTIN, *In Joan. Evangelium*, tract. XXXIX, cap. 8, art. 10; P. L. t. 35, c. 1680.

pris inlassablement, et sous tant de formules diverses, la même ascension de l'homme vers Dieu par la vérité, n'est-ce pas précisément qu'Augustin voyait dans la vérité, la seule permanence immuable dont on puisse déceler la présence dans la mutabilité de l'homme? Il n'y a rien dans l'homme dont on ne doive dire : ce fut, ou ce sera ; rien dont on puisse dire : cela est, sinon la vérité même. Mais si, en nous, elle « est », n'est-elle pas, à sa manière, Dieu avec nous? N'est-il pas Emmanuel, ce Maître Intérieur que nous entendons en nous chaque fois que, consultée par nous, la Vérité nous fait entendre sa parole? Assurément, mais c'est pourquoi, lorsque Augustin demande, parlant du temps : « Qui le transcendera par ses propres forces? », il faut répondre : personne. Mais il y a quelqu'un pour nous y aider, et c'est Celui qui a dit : « Je veux que, là où *je suis*, eux aussi *soient* avec moi ». (*Joan.* 17, 24). Ce « Dieu avec nous », le seul qui puisse nous conduire à « Celui

qui est », c'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob <sup>(1)</sup>.

Ainsi se referme le cercle, et pris dans la plénitude de leur sens, les deux noms divins coïncident. Car il est à la fois vrai que *Qui est* soit le nom de Dieu pour les sages et que « Dieu d'Abraham » soit le nom de Dieu pour tous, même les plus petits ; il est vrai que *Qui est* soit le nom de Dieu par rapport à nous ; il est vrai enfin, que *Qui est* soit le nom de l'immuable, de la vérité et de l'Être, et que « Dieu d'Abraham » soit le nom de ce même Être, venu pour ainsi dire par l'incarnation au cœur du devenir de l'homme, afin de lui permettre de transcender le temps et de l'en libérer. C'est même pourquoi ce deuxième nom — et Dieu lui-même a pris soin de le préciser pour Moïse — n'est pas un nom moins éternel que le premier.

---

1. *Ibid.*

Car Abraham, Isaac et Jacob sont nommés ici pour toute la race d'Israël, celle qui naît de la foi comme celle qui naît de la chair, c'est-à-dire pour toute l'Église du Christ <sup>(1)</sup>.

Une fois au moins, Augustin a su faire tenir dans un seul développement l'essentiel de toute cette doctrine de la rédemption du temps par l'éternité. Qu'il soit permis de le citer largement, pour ceux qui ne se lassent pas d'entendre l'évêque d'Hippone parler librement à son peuple :

*In generatione generationum anni tui.*  
Mais « tes années », que sont-elles ? Que sont-elles, sinon des années qui ne viennent pas et ne passent pas ? Des années qui ne viennent pas afin de ne plus exister ? Dans le temps où nous sommes, chaque jour arrive afin de cesser d'exis-

---

1. Saint AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. CXXXIV*, 6 et 7 ; P. L. t. 37, c. 1742-1744.

ter. Chaque heure, chaque mois, chaque année, tout passe. Avant d'arriver, ce sera ; une fois arrivé, cela ne sera plus. Mais tes années éternelles, à toi, tes années qui ne changent pas, elles seront *in generatione generationum*. Il y a donc une génération de générations, et c'est en elle que seront tes années. Qu'est-elle donc ? Il y en a une, et, si nous comprenons bien, nous serons en elle et les années de Dieu seront en nous. Comment seront-elles en nous ? Comme Dieu lui-même sera en nous selon qu'il est dit : *Ut sit Deus omnia in omnibus* (I Cor. XV, 28). En effet les années de Dieu ne sont pas autres que Dieu même ; les années de Dieu, c'est l'éternité de Dieu ; l'éternité, c'est la substance même de Dieu (*æternitas, ipsa Dei substantia est*), qui n'a rien de muable. Là, rien de passé qui ne soit déjà plus, rien de futur qui ne soit pas encore. Là, il n'y a que de l'« est » ; il n'y a là ni « fut » ni « sera », car ce qui fut n'est plus et ce qui sera n'est pas encore, au lieu que tout ce qui est là, « est », purement et simplement.

C'est comme tel, et à juste titre, que Dieu envoya Moïse son serviteur. Moïse demanda le nom de Celui qui l'envoyait. Il le demanda, il l'entendit et ce saint désir de son cœur ne resta pas sans être comblé. C'est qu'il ne l'avait pas demandé pour satisfaire une curiosité présomptueuse, mais afin de pouvoir remplir sa mission. Que dirai-je aux enfants d'Israël, demande-t-il, s'ils me disent : qui t'a envoyé à nous ? Sur quoi, parlant en Créateur à sa créature, en Dieu à l'homme, en Immortel à un mortel, en Éternel au temporel, Dieu dit : *Ego sum qui sum*.

Supposons que, toi, tu dises : « Je suis ». Tu es qui ? Mettons, Gaius ; un autre, Lucius ; un autre, Marcus. Est-ce que tu n'ajouterais pas quelque chose à « Je suis », afin de dire ton nom ? C'est ce qu'on attendait de Dieu. On lui demandait : comment t'appelles-tu ? Que répondrai-je, quand on me demandera qui m'envoie ? — « Je suis » — Mais qui ? — « Celui qui suis » — C'est cela, ton nom ? C'est tout ce que tu t'appelles (*hoc est totum quod vocaris*) ? Mais ton nom se

rait-il l'Être même, si tout le reste comparé à toi, n'était dépourvu d'être véritable? Voilà ton nom; dis mieux la même chose ». — « Va, répondit Dieu, et dis aux enfants d'Israël: Qui est, m'a envoyé vers vous ».

« Je suis celui qui suis; Qui est m'a envoyé vers vous. » Que c'est grand ce « Est »! Que c'est grand! Et l'homme, par rapport à cela, qu'est-ce que c'est? Devant la grandeur de cet « Est », l'homme, qu'est-ce qu'il est, quoi que d'ailleurs il puisse être? Qui se saisira de cet être? Qui participera à cet être? Qui le désirera? Qui le voudra? Qui se flattera de pouvoir y entrer?

Ne désespère pas, fragilité humaine. Je suis, dit-il, le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob. Tu as entendu ce que je suis en moi-même, écoute maintenant ce que je suis aussi pour toi. Alors l'Éternité nous a appelés, et de l'Éternité est jailli le Verbe. L'Éternité,

oui, déjà, et déjà le Verbe, mais le temps, pas encore.

Pourquoi pas encore le temps? Parce que le temps, lui aussi, a été fait. Et comment a-t-il été fait aussi, le temps? « Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui » (*Joan.* I, 3). O Verbe plus ancien que les temps, par qui ont été faits les temps, mais né pourtant dans le temps, lui qui est la vie éternelle, pour susciter des êtres temporels et en faire des êtres éternels (*vocans temporales, faciens æternos*). La voilà, la génération des générations. Car une génération s'en va et une autre génération arrive (*Eccl.* I, 4). Et vous voyez ces générations d'hommes sur la terre comme les feuilles sur les arbres, du moins sur l'olivier, le laurier, ou tout autre arbre qui conserve toujours son feuillage. Ainsi, la terre porte les humains comme des feuilles; elle est pleine d'hommes, qui se succèdent, les uns naissant pendant que d'autres meurent. Cet arbre-là non plus ne dépouille jamais

son vert manteau ; mais regarde dessous : tu marches sur un tapis de feuilles mortes...

Ainsi, « Toi, tu restes le même et tes années ne finiront point » (*Ps.* 101, 28), mais nous, que sommes-nous devant de telles années, avec nos années qui ne sont que des loques?... Ne désespérons pas pourtant. Déjà, en effet, parlant dans la grandeur et la sublimité de sa sagesse, Dieu avait dit : « Je suis Celui qui suis », lorsqu'il ajouta, pour nous consoler, « Je suis le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob ». Mais nous aussi nous sommes de la race d'Abraham, (*Galat.*, III, 29). Nous aussi, les humbles, et même si nous ne sommes que terre et cendre, nous espérons en lui. Nous sommes des serviteurs, mais c'est pour nous que notre Seigneur a pris forme de serviteur (*Philipp.* II, 7) ; c'est pour nous, mortels, qu'immortel il a pourtant voulu mourir ; pour nous, enfin, qu'il a donné l'exemple de la résurrection. Espérons donc que nous parviendrons à ces années immobiles, dont la course du soleil ne

mesure pas le jour, mais où ce qui est demeure tel qu'il est, parce que seul, véritablement, il *est* <sup>(1)</sup>.

Dans le texte de l'Exode dont ces pages sont le commentaire, Dieu dit que son nom sera son mémorial de génération en génération. Comment ne pas penser à cet autre *Mémorial*, écrit par Pascal en 1654, et sur lequel se lisent ces lignes : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants » ? Il est vrai, saint Augustin n'a cessé de redire que le Dieu des philosophes est le même que celui d'Abraham, car le Dieu des philosophes et des savants est l'Être, mais nous ne l'atteindrions jamais, s'il n'avait d'abord voulu être pour nous le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. On ne va au Dieu en soi que par le Dieu avec

---

1. Saint AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* CI, 10 et 14 ; P. L. t. 37, c. 1310-1311 et 1314-1315.

nous et c'est pour que nous fussions un jour avec lui, qu'il a d'abord voulu être avec nous. Disons plus, ou la même chose sous une forme plus métaphysique : c'est parce qu'il voulait que nous fussions un jour avec lui, qu'il a voulu que nous « fussions » ; car telle est, au sens métaphysiquement plein de la formule, notre seule « raison d'être ».

En effet, si l'Être est infini, immuable et éternel, on ne voit pas pourquoi ce bloc sans fissure, béatitude parfaite qui se suffit éternellement à elle-même, produirait hors de soi ce quasi non-être, sans cesse rongé du dedans par son propre néant, qu'on nomme le devenir. Pourquoi cette mort vivante ou, si l'on préfère, cette vie perpétuellement moribonde ? Tant que l'on admet, avec les Grecs, que le devenir s'explique par la présence d'une matière coéternelle à l'Idée, c'est-à-dire d'une sorte de non-être dont, parce qu'il n'a pas d'essence, rien n'exige la justifi-

cation, on peut, grâce à cet artifice, oublier ce qui fait le fond du problème. Dès que l'on admet au contraire, avec saint Augustin, que Dieu a créé le devenir, cette substitution d'un créateur au demiurge confère au problème une urgence telle qu'on ne saurait désormais l'esquiver. Seulement, à ce moment aussi, on voit que la philosophie ne suffit plus seule à le résoudre. La création est un acte libre, une initiative divine qu'on ne saurait déduire analytiquement d'aucun principe. Rien, dans l'Être pris en soi, n'impliquait le devenir. Si l'Être a créé du devenir, c'est sans doute pour en faire de l'être. En d'autres termes, le devenir est candidat à l'être ou, comme le dit Augustin lui-même, Dieu suscite du temporel pour en faire de l'éternel: *vocans temporales, faciens æternos!*

C'est pourquoi la création paraît ici intimement liée à l'Incarnation, car si Dieu a créé l'homme dans le temps, il

s'est incarné pour le racheter du temps, de l'autre, du multiple et de la dispersion dans le devenir dont le péché n'est que la forme la plus tragique. L'histoire de cette intégration progressive du temporel à l'éternel, c'est la dialectique de l'être et du devenir que les *Confessions* racontent à propos d'Augustin lui-même. Pourquoi l'homme veut-il louer Dieu? Pourquoi Dieu veut-il que l'homme le loue? Parce que Dieu nous a créés en marche vers lui et que notre cœur n'aura pas de repos, qu'il ne repose en lui. Et qu'est-ce que reposer en Dieu, sinon échapper enfin à cette existence dans le temps, où rien de ce qui dure ne subsiste, dont les biens nous quittent aussitôt qu'ils nous sont offerts et qui ne nous laisse, en fin de compte, qu'une soif insatisfaite d'un bien suprême que rien ne pourrait plus nous ôter? Assez de cette existence où l'être nous est mesuré goutte à goutte! Assez de cette lente agonie qu'est une vie dont les forces s'épuisent à lutter contre la

mort : *Quando solidabor in te?* Quand le flot vertigineux du devenir nous déposera-t-il enfin sur la rive solide de l'Être? Tel est l'angoissant problème auquel, sous la forme personnelle d'une expérience vécue, les *Confessions* de saint Augustin ne cessent de nous ramener par les voies les plus diverses.

Mais l'histoire de chaque homme, si dramatique soit-elle pour lui, n'est qu'un moment particulier d'une histoire universelle, qui est celle du genre humain tout entier. Chacun de nous passe dans le temps, avec sa génération tout entière, que d'autres générations suivent à leur tour, comme si toutes devaient se perdre dans le néant. Il n'en est rien pourtant, car là encore Dieu recueille le multiple dans l'un, l'autre dans le même et le devenir dans la stabilité de l'être. De toutes les générations qui se succèdent dans le temps depuis Adam, en passant par celle de Noé, par celles d'Abraham, d'Isaac et

de Jacob, de tous les patriarches et de tous les prophètes, bref par toutes celles qui leur ont succédé jusqu'à la nôtre, Dieu recueille au cours de l'histoire une seule génération, qui n'est plus simplement une génération d'hommes, mais une génération de générations. En quelque temps qu'ils aient vécu leur vie mortelle, tous les élus s'y intègrent, c'est-à-dire tous ceux dont leur commun amour du même Souverain Bien fait un seul peuple et une seule cité. C'est cette unique génération, prélevée sur toutes les générations passées et à venir du commencement à la fin du monde, que Dieu veut recueillir dans son éternité pour l'y stabiliser à jamais. Ainsi, pour l'humanité tout entière, le devenir se sera finalement solidifié dans l'être. Mais comment cette génération de générations pourrait-elle être associée à l'éternité divine, si Dieu ne l'avait en quelque sorte divinisée en s'y engageant lui-même par son humanité? C'est pourquoi, dit saint Augustin, Notre

Seigneur Jésus-Christ est venu, en son temps, mettre le levain dans les trois mesures de farine dont parle l'évangile, pour faire lever la pâte tout entière (*Matt. 13, 33*). Les autres générations n'ont d'autre fin que de permettre cette régénération totale et leurs propres temps ne sont là que pour lui donner le temps de s'accomplir <sup>(1)</sup>.

Ainsi, à la dialectique personnelle de l'être et du devenir que développent les *Confessions*, correspond la même dialectique développée sur le plan de l'histoire par la *Cité de Dieu*. C'est exactement la même dialectique, parce que c'est exactement la même histoire, la première n'étant que le moment personnel de la deuxième. Si l'Éternité n'a pas créé le temps pour que le devenir fût un jour

---

1. Saint AUGUSTIN, *op. cit.*, art. 11, c. 1312.

recueilli dans la stabilité de l'être, l'existence n'offre aucun sens intelligible, que ce soit celle d'un individu quelconque ou celle de l'humanité. Peut-être atteignons-nous ici l'un des points de vue d'où se découvre le plus clairement le sens profond de l'œuvre de saint Augustin. Les Grecs, particulièrement Platon et Plotin, avaient correctement posé le problème, en tant du moins, que la philosophie permet de le poser : l'homme et l'univers connu de l'homme sont entraînés et sans cesse rompus par la roue du devenir, et le devenir ne peut s'expliquer que par l'être, mais, si l'être est, comment, pourquoi, y a-t-il du devenir?

Au problème ainsi posé, les mythes de Platon et la dialectique de Plotin ont tenté de trouver une réponse. Ils ont demandé à la philosophie une méthode qui leur permît de transcender le devenir et de se recueillir dans l'immobile unité de l'être intelligible, du Bien et de l'Un. En

ce sens, le platonisme peut être considéré comme proposant à l'homme un salut philosophique, accessible au petit nombre des sages qui, se libérant progressivement du corps par la méditation, réussissent finalement à rejoindre la stabilité du monde intelligible.

Saint Augustin lui-même n'a jamais posé autrement le problème, seulement, étant Chrétien, il en a découvert dans l'Évangile une solution religieuse à laquelle la philosophie seule n'avait jamais pensé. D'abord, la notion de création lui permettait d'expliquer *comment* l'Être avait produit le devenir. Ensuite, la notion d'Incarnation lui permettait de comprendre pourquoi le devenir avait été produit par l'Être : c'était pour en faire de l'être. Ici, la philosophie ne suffit plus, car non seulement elle ne promet qu'au petit nombre des sages un salut qui doit être celui de tous les hommes, mais, pour les sages eux-mêmes, elle est incapable

de parfaire le salut qu'elle leur a promis. Instruit par son expérience personnelle, Augustin sait qu'aucune philosophie ne peut libérer complètement l'homme des entraves du corps. Instruit par Platon et par Plotin, il sait qu'aucune philosophie n'a jamais promis à l'homme une libération totale, définitive dans une béatitude éternelle qui l'attache indéfectiblement à Dieu. Pourtant, depuis qu'il en a reçu la promesse, c'est bien cette béatitude que l'homme désire, et aucune autre — Dieu seul, qui la lui a promise, peut la lui donner et c'est par l'Incarnation qu'il la lui donne. Si grand philosophe soit-il, que nul ne dise : Je ne suis pas de ce monde, car Dieu l'y a mis ; mais Celui qui l'y a mis est venu au monde pour l'en délivrer.

Ainsi, la philosophie pose un problème, qui n'est autre que celui de l'angoisse de l'homme en proie au devenir. C'est le problème même que pose l'existentialisme contemporain. Elle sait, depuis Platon,

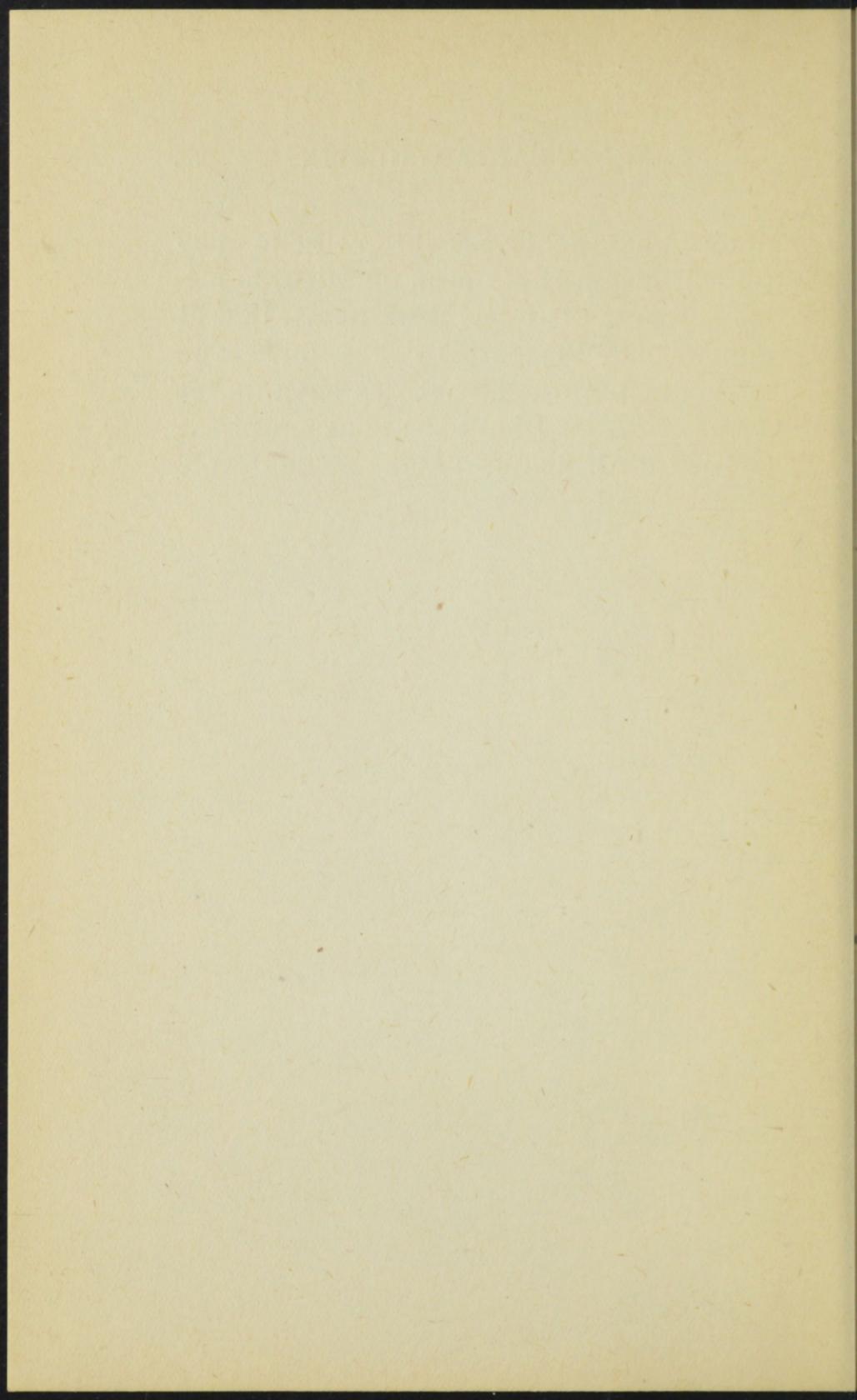
que l'être de l'homme est habité par un néant qui le ronge et l'oblige à se survivre pour ainsi dire, d'instant en instant. Moins optimiste que Platon, ou instruit par son échec même, l'existentialisme contemporain n'espère plus s'évader de l'existence et, renonçant à l'être, il cherche dans le devenir même de quoi s'en libérer. *Sein und Zeit*, Être et Temps : le maître problème posé par Heidegger est celui-là même qu'avait posé saint Augustin. Seulement, si le néant qui habite l'être est cause de son devenir, que trouvera la philosophie au cœur du devenir, sinon le néant? Elle l'y trouve, et c'est pourquoi son expérience de l'être existant coïncide avec celle de la nausée, de l'absurde et du désespoir.

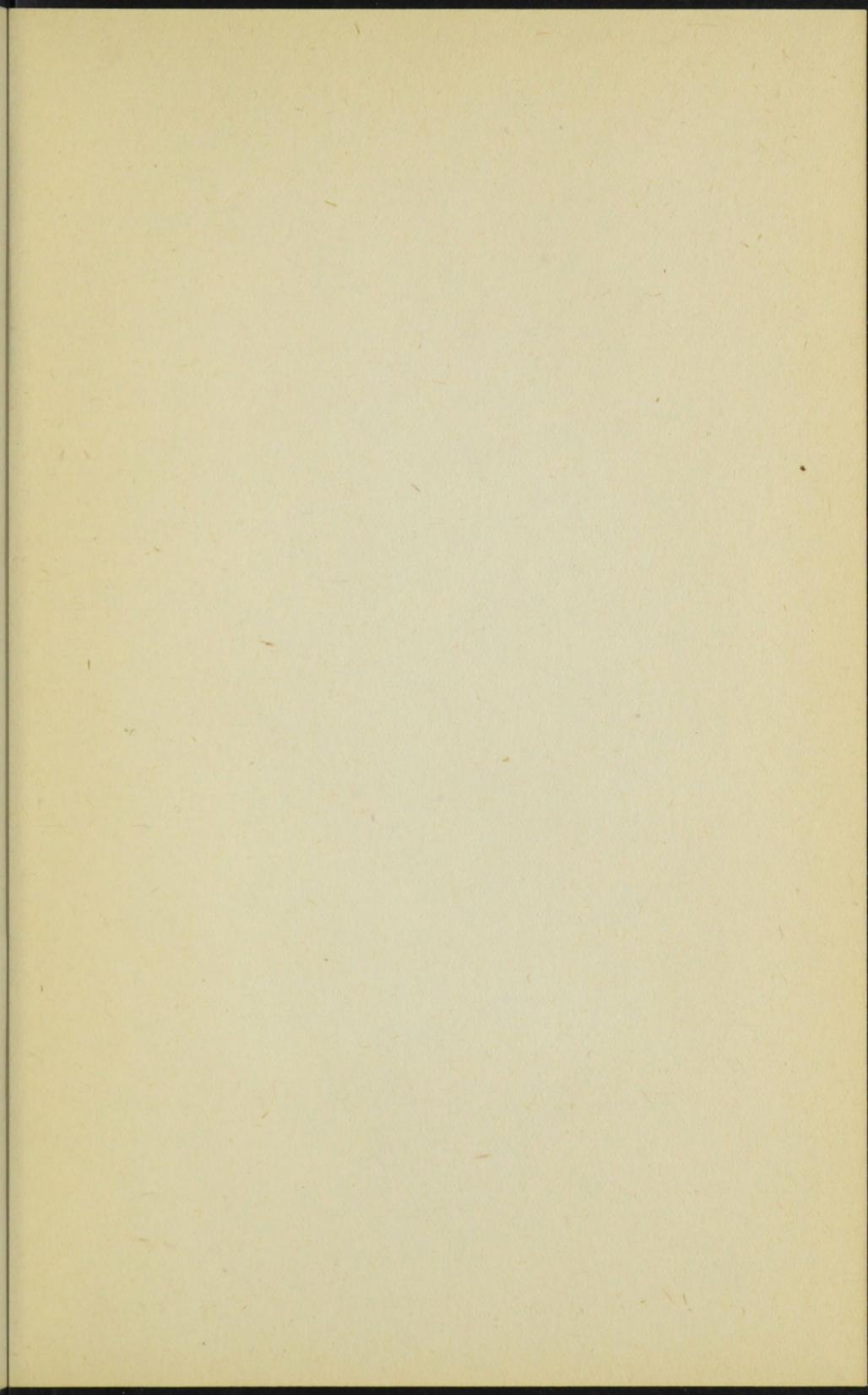
Comment en serait-il autrement, puisque ces philosophies de l'existence veulent être d'abord des athéismes? Si le devenir n'est pas créé du néant par l'Être, il faut que le néant lui-même crée le deve-

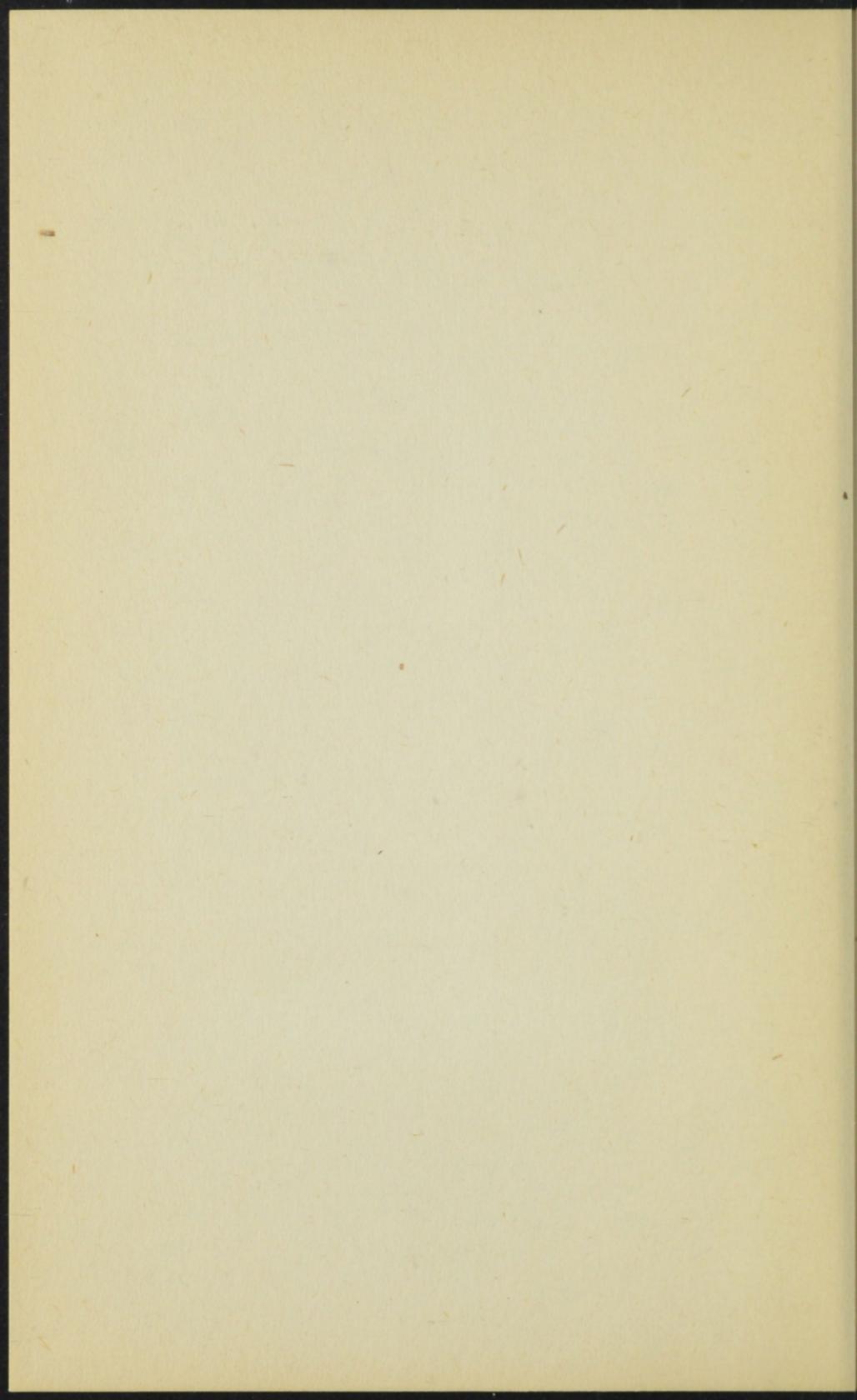
nir, et qui croira jamais que l'œuvre du néant soit de l'intelligible? Les œuvres de nos existentialistes ressemblent souvent à ce qu'eussent pu être les Confessions d'un Augustin privé de Dieu, engagé dans un univers sans cesse exposé à retomber dans son propre néant et condamné lui-même à périr tout entier sans espoir d'aborder jamais à la rive fermée de l'être.

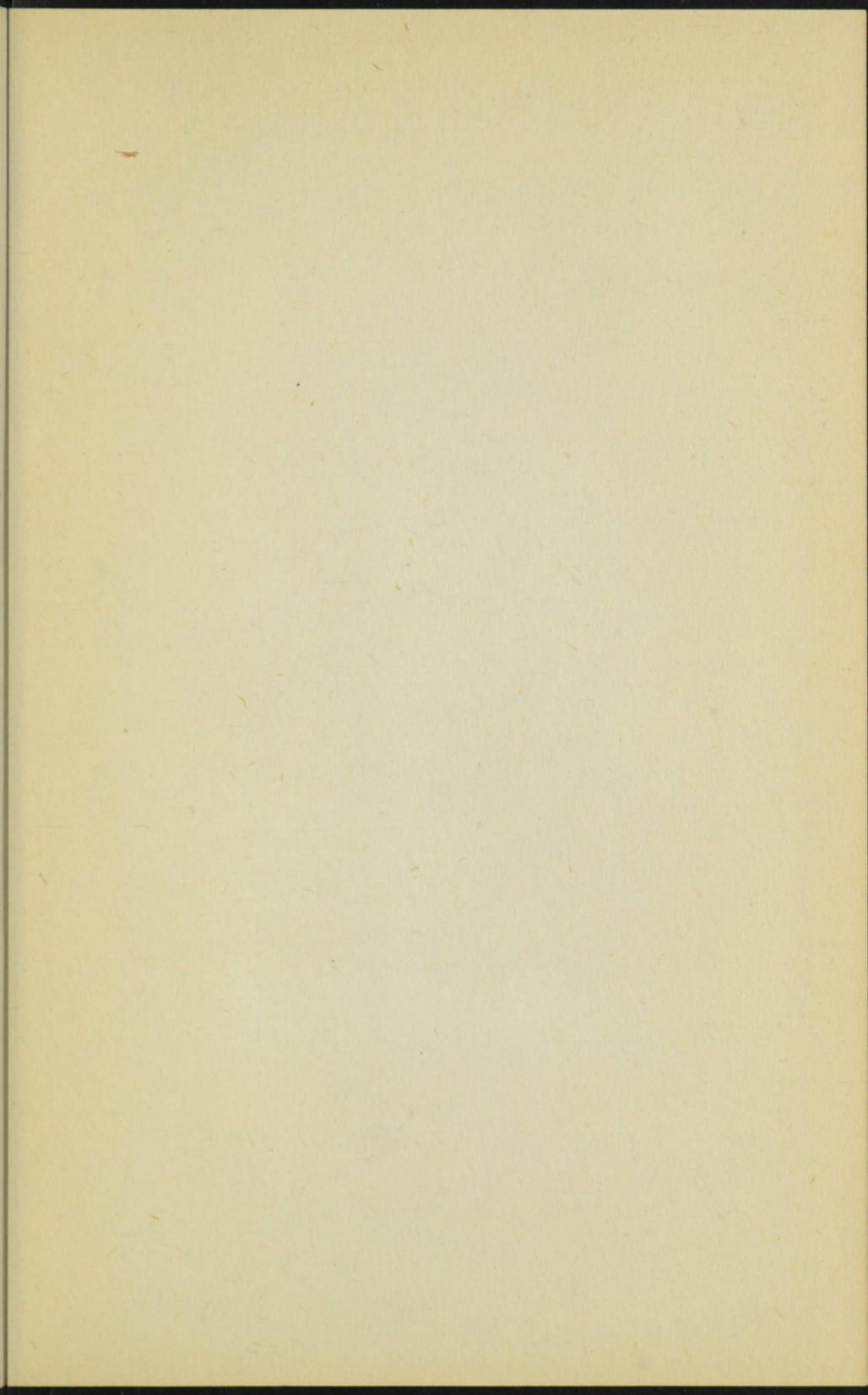
Dieu seul a sauvé Augustin de ce désespoir, parce que le Dieu chrétien est à la fois Celui qui est, Celui qui crée et Celui qui sauve. La philosophie n'est pas sans connaître celui qui est et même celui qui crée, mais celui qui sauve reste pour elle un mystère dont le secret lui échappe. Pourtant, ce mystère seul rend le monde intelligible. Une cause de l'histoire, qui transcende l'histoire, et qui ait voulu pourtant s'y engager pour faire de l'éternité avec du temps, comment la philosophie l'atteindrait-elle? Mais peut-être la

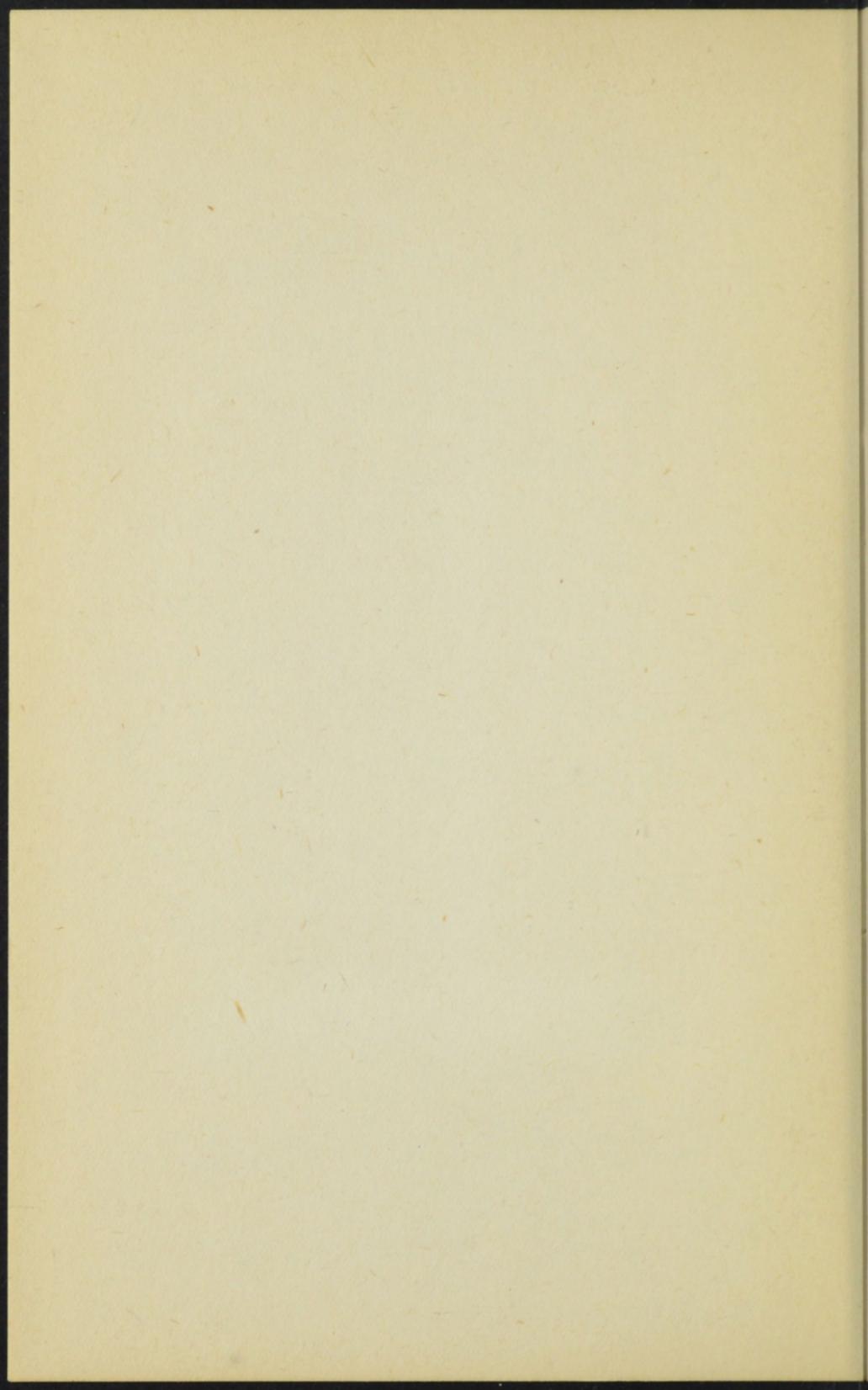
philosophie seule n'explique-t-elle pas toutes choses. Il n'y a qu'un Dieu, le même qui s'est attribué deux noms, l'un et l'autre pour l'éternité : l'Être, qui est le Dieu des philosophes et des savants, et Jésus-Christ, « Dieu avec nous », qui est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

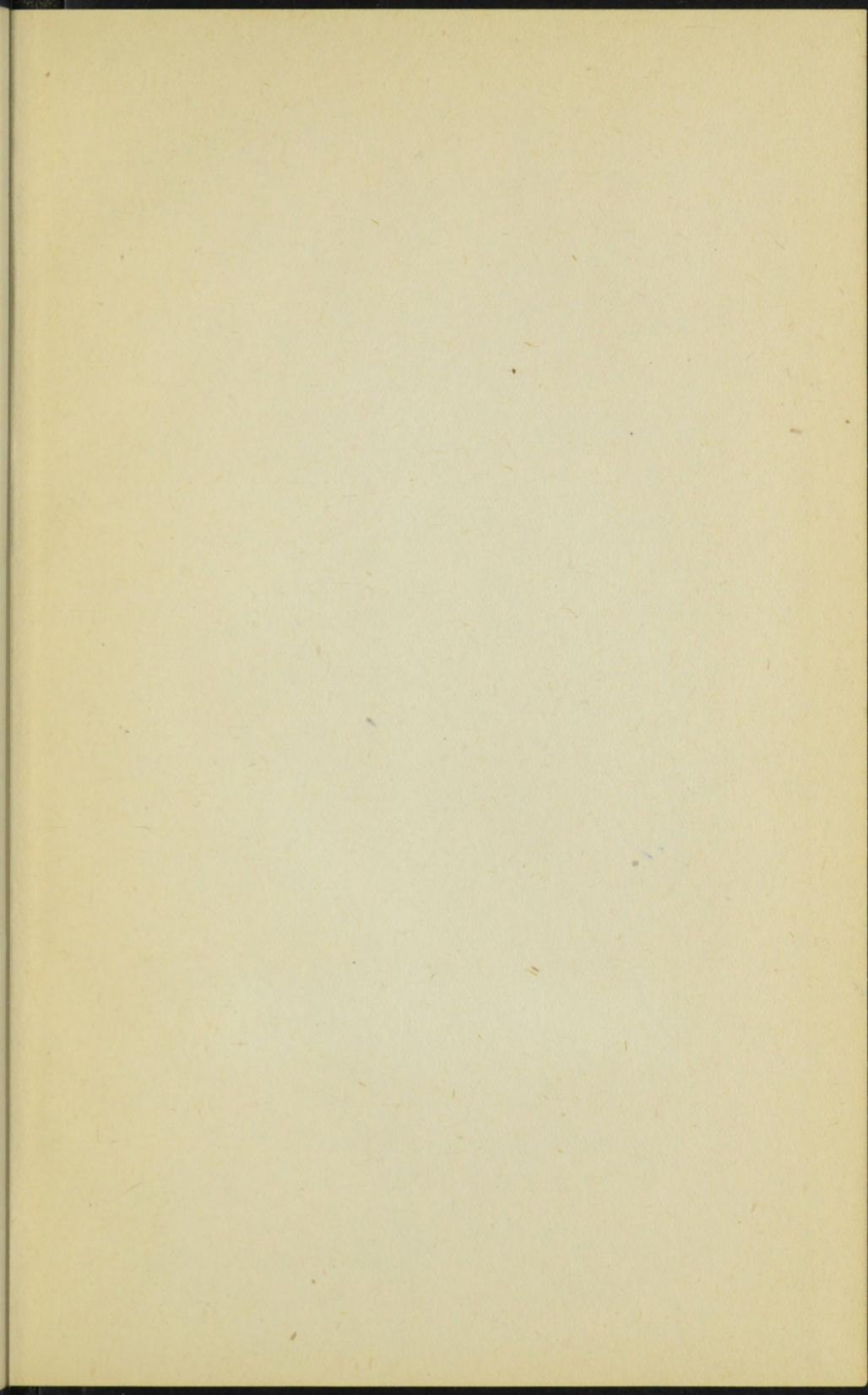


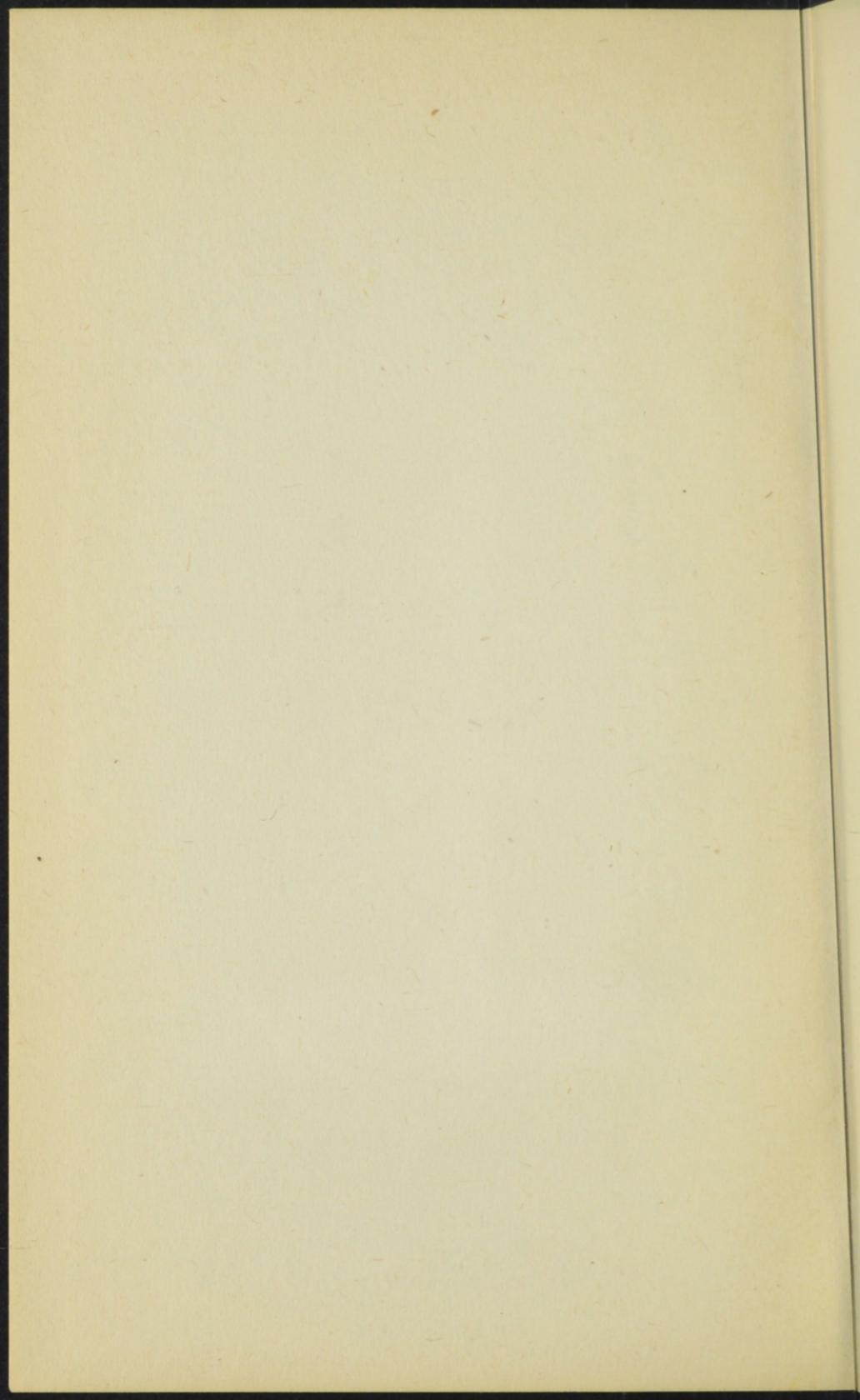


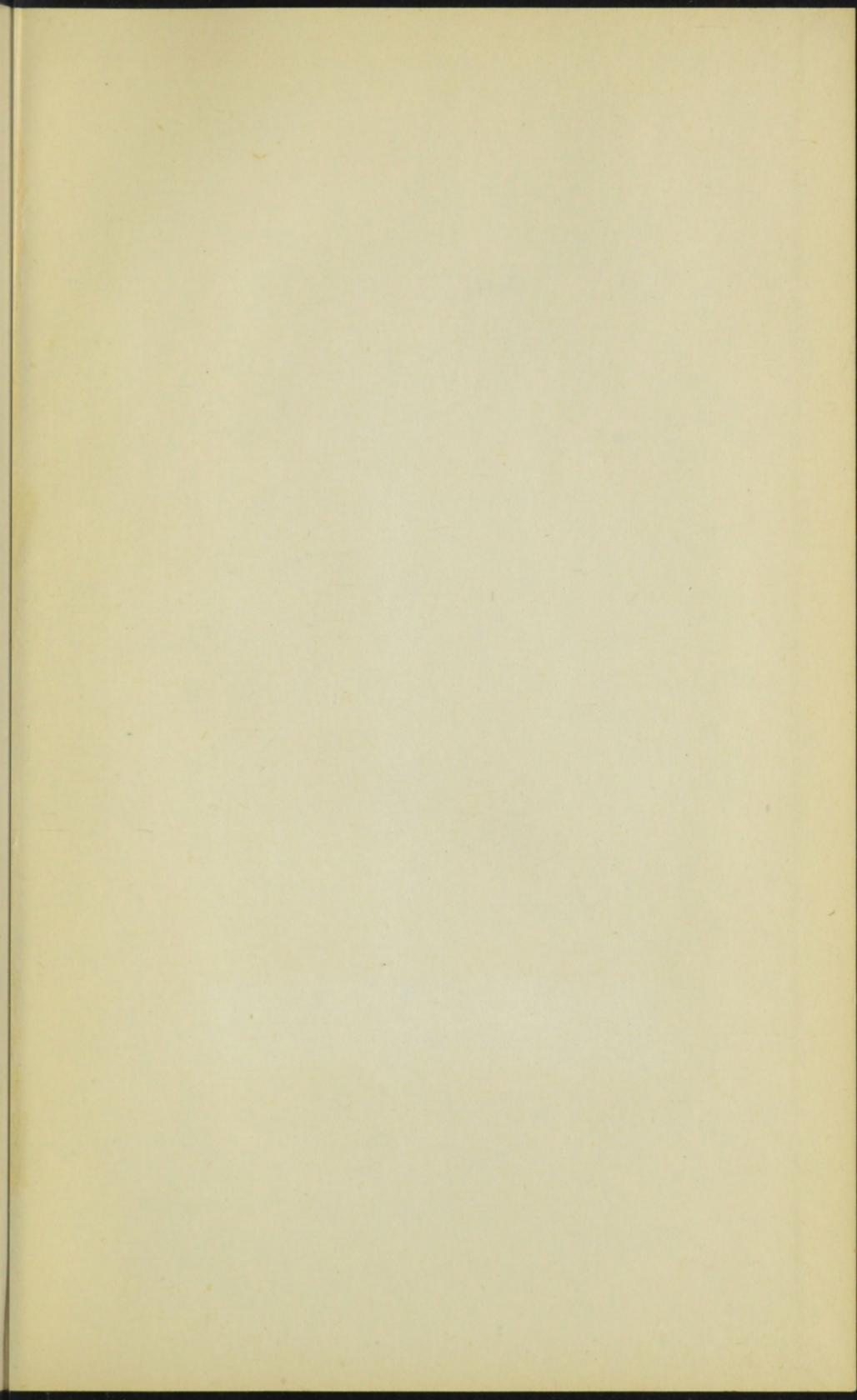


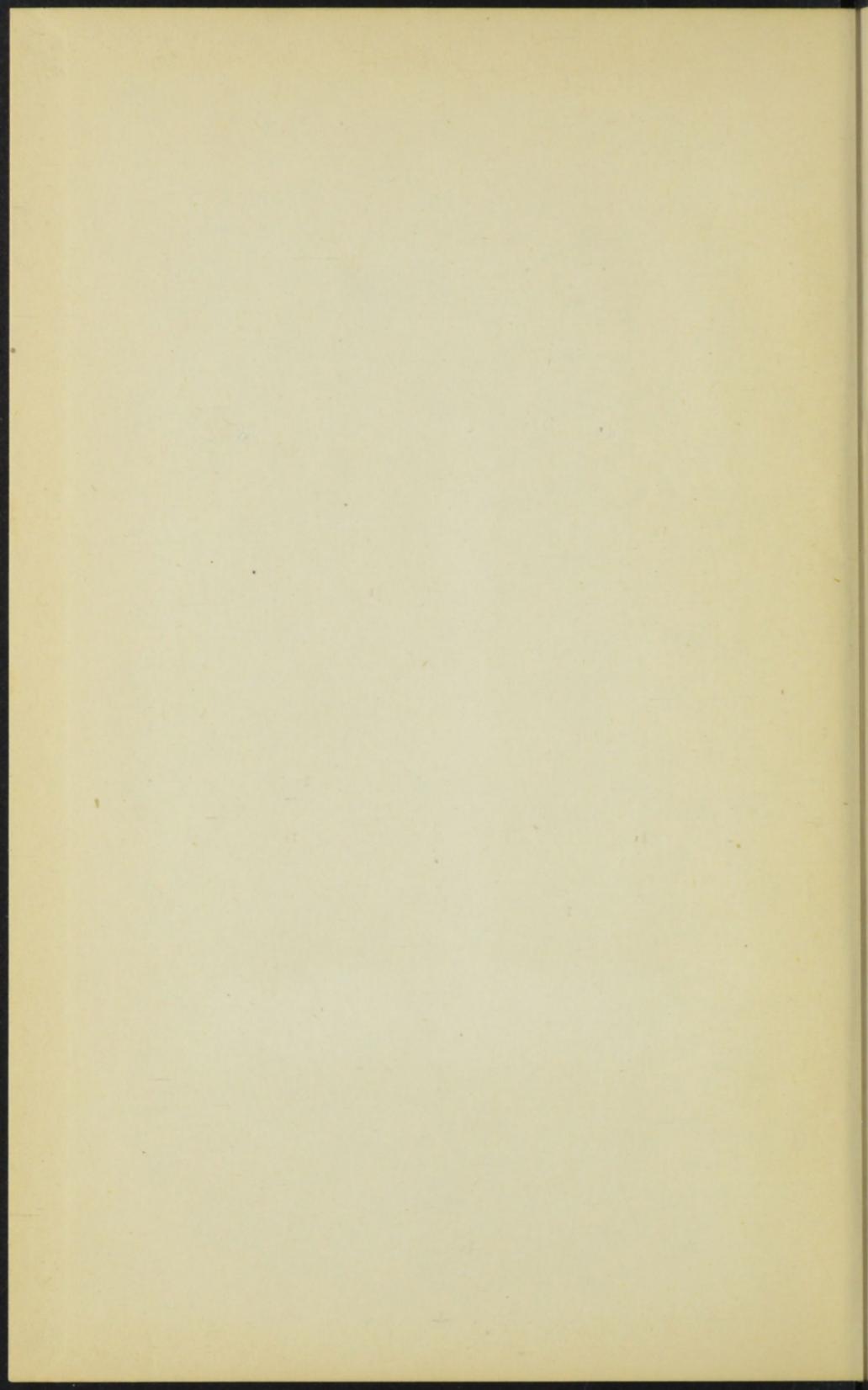












APR 28 '59	13779				
10 JAN '63	6424			V.	189
2 AUG '63	E 257			I	159
26 SEP '64	1275			1	
10 JUL '64	2317				
					P

Ce volume doit être rendu à la dernière date indiquée ci-dessous.

BIBLIOTHÈQUE  
 11 MAR '68  
 THÉOLOGIE - PHILOSOPHIE

11 MAR '68

~~22 MAR '68~~

BIBLIOTHÈQUES-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 03933771 8