

AUGUSTIN ET CAMUS

par

PAUL ARCHAMBAULT

Augustin et Camus

Albert Camus consacre un chapitre entier de son diplôme d'études supérieures à une analyse de la pensée augustinienne¹. Il évoque, dès les premières pages de son analyse, la personnalité ardente et tourmentée que fut celle du jeune Augustin, et témoigne secrètement de sa sympathie pour « cet autre Africain », dont il semble saisir intuitivement le tempérament. Est-ce de lui-même, ou de l'auteur des *Confessions*, que Camus parle quand il dit : « Grand passionné, sensuel, la crainte de ne pouvoir observer la continence diffère longtemps sa conversion. Dans le même temps il a le goût des vérités rationnelles... Mais... le problème du mal l'obsède : ' Je cherchais d'où vient le mal et je n'en sortais pas. ' Et il est poursuivi par l'idée de la mort : ' J'étais rongé par la crainte de mourir sans avoir découvert la vérité. ' Grec par son besoin de cohérence, Chrétien par les inquiétudes de sa sensibilité, il resta longtemps à l'écart du Christianisme² ». Camus ne résume-t-il pas ainsi ses propres obsessions morales et intellectuelles ? N'est-ce pas de lui-même qu'il dira : « J'ai des préoccupations chrétiennes, mais ma nature est païenne³ » ? Et encore : « Je ne suis pas chrétien... Je me sens un cœur grec⁴ ».

Le « diplôme » date de 1936. Quinze ans plus tard, au sommet de la gloire littéraire, Camus citera saint Augustin parmi les premiers « fruits précoces » qu'ait produits la terre nord-africaine :

1. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, dans *Essais d'Albert Camus*, éd. R. Quilliot, Paris, 1965, p. 1293-1309.

2. *Ibid.*, p. 1294-5. Voir cette description des « obsessions » de Camus par Gabriel Marcel : « Il sait ou croit savoir qu'une solution religieuse est pour lui inacceptable ; comme tant d'autres il s'achoppe au mystère du mal, il ne voit pas comment on pourrait croire en un Dieu qui ou bien est directement responsable de tant d'horreurs, ou bien prouve son impuissance et son infirmité par la nécessité où il est de les tolérer, c'est-à-dire de les subir. » (G. MARCEL, *Les débuts de la saison théâtrale*, dans *Études*, janvier 1946, t. 248, p. 109.)

3. A. CAMUS, *Interview de Stockholm*, dans *Essais*, p. 1615.

4. A. CAMUS, *Actuelles I*, dans *Essais*, p. 380.

« en... Afrique du Nord... c'est une véritable floraison [d'auteurs modernes] !... Les fruits poussent vite là-bas. Il est vrai que ce fut la terre... de Saint Augustin... »⁵

Saint Augustin fait donc son apparition d'un bout à l'autre de l'œuvre de Camus, un peu comme ces phrases isolées qui jalonnent discrètement l'œuvre musicale, et lui confèrent son unité cachée. Camus, que l'on peut considérer à juste titre comme l'un des plus « actuels » des auteurs contemporains, n'aurait donc jamais oublié l'itinéraire spirituel de cet autre Africain, dont les tourments ne s'étaient apaisés que sur la plage d'Ostie.

Il n'est pas inutile, me semble-t-il, d'aller à la recherche de la présence de saint Augustin au cœur de l'œuvre de Camus : présence qui s'affirme par de rapides allusions à sa personne et par des références précises à ses écrits. Il serait vain, cependant, d'en établir la liste, sans chercher en même temps à découvrir comment la pensée augustinienne a pu influencer ou enrichir la réflexion de Camus.

I. — « MÉTAPHYSIQUE CHRÉTIENNE ET NÉOPLATONISME »

Dans son « diplôme » de 1936, Camus plaçait la pensée augustinienne au terme d'une « commune évolution » de la pensée grecque et de la pensée chrétienne⁶. Le Christianisme des trois premiers siècles aurait cherché à « adapter sa dogmatique à sa vie religieuse primitive jusqu'au moment où, rencontrant dans le Néoplatonisme des cadres métaphysiques déjà moulés sur une pensée religieuse, ...[il] s'épanouit dans cette seconde révélation que fut la pensée augustinienne⁷. » L'analyse de l'œuvre augustinienne se divise en trois grandes parties : l'expérience psychologique de Saint Augustin et le Néoplatonisme ; le problème des rapports de l'Hellénisme et du Christianisme ; le problème de la Foi et de la Raison. La deuxième partie comporte deux subdivisions : la première concerne les problèmes du mal, de la grâce, et de la liberté ; la seconde considère la doctrine du Verbe et de la Trinité.

Camus commence par signaler la forte dose de Néoplatonisme qui pénètre la pensée augustinienne. D'emblée, il rapproche un certain nombre de textes augustinien et des textes de Plotin. C'est à la lecture des *Ennéades*, précise-t-il, que saint Augustin a trouvé une correspondance entre la doctrine plotinienne du Verbe et celle du Prologue de saint Jean. A cette doctrine du Logos, Augustin donnera une tournure entièrement

5. A. CAMUS, *Les Nouvelles Littéraires*, 10 mai 1951, dans *Essais*, p. 1342.

6. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, dans *Essais*, p. 1230.

7. *Ibid.*

chrétienne. Le Logos hypostasié de Plotin deviendra, dans l'œuvre augustinienne, le Verbe fait chair⁸.

L'obsession permanente de l'œuvre, comme de la vie, d'Augustin — toujours selon l'optique de Camus — c'est le problème du mal ; obsession qui le poussera à la recherche passionnée de « solutions », d'abord chez les Manichéens, ensuite chez les Néoplatoniciens, enfin dans l'Évangile. Au terme de son évolution intellectuelle, Augustin se rendra compte que « la solution n'était pas dans la connaissance, que l'issue de ses doutes et de son dégoût de la chair n'était pas dans l'évasion intellectuelle mais dans la pleine conscience de sa dépravation et de sa misère⁹. » Outre la doctrine du Verbe intermédiaire entre l'homme et Dieu, Augustin emprunte à Plotin une « solution » philosophique au problème du mal. La doctrine plotinienne aide Augustin à comprendre la « destinée » du Christ comme Verbe de Dieu¹⁰ ; quant au mal, Plotin lui enseigne qu'il est lié à la matière et que sa réalité est « toute négative¹¹. »

« Et par là tous les doutes de Saint Augustin semblaient dissipés. Mais la conversion ne vint pas pour autant. Il y a ceci de curieux chez l'auteur des « Confessions » que son expérience demeure la référence perpétuelle de ses recherches intellectuelles. Satisfait et non convaincu il le dit lui-même : c'est l'Incarnation et son humilité que le Néoplatonisme n'a pu lui restituer. C'est seulement après avoir compris ceci qu'une explosion de larmes et de joie vient le délivrer dans le jardin de sa maison. Conversion presque physique, et si totale que Saint Augustin va progressivement renoncer à tout ce qui fut sa vie et se consacrer à Dieu¹². »

C'est en ces termes que Camus conclut la première partie de son analyse¹³.

Dans une deuxième partie consacrée aux rapports de l'Hellénisme et du Christianisme, Camus considère tout d'abord les doctrines augustinienne du mal, de la grâce et de la liberté. Le mal naturel « s'explique dans la mesure où les ombres se justifient dans un tableau ». Quant au mal moral, « la question est plus complexe... C'est que le péché, conséquence de la faute originelle, nous est imputable¹⁴ ». Camus est vivement frappé par le rôle absolu qu'Augustin accorde à la grâce : privé de l'aide divine, l'homme est incapable de mériter le salut par ses propres moyens. Les vertus des païens sont inopérantes : Dieu les leur a données pour inciter les Chrétiens à les obtenir, si elles leur manquent, et pour rabaisser leur orgueil s'ils les possèdent. Lorsque l'homme se glorifie de ses vertus naturelles, celles-ci deviennent autant de vices. La grâce divine est

8. *Ibid.*, p. 1294.

9. *Ibid.*, p. 1295.

10. *Ibid.*, p. 1296.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 1293-1296.

14. *Ibid.*, p. 1297.

entièrement gratuite. Il est donc impossible à l'homme de la mériter par ses propres moyens. La foi en Dieu est déjà le commencement de la grâce. Aussi, après avoir fait état de ce système rigoureux, Camus peut-il conclure :

« On voit à quelles extrémités parvient la pensée augustinienne. Elle ne s'épargne aucune difficulté du problème. Mais aussi bien il n'y a pas encore de problème là où il n'y a que soumission. Cependant, comme il est de règle en ce qui concerne le mal, cette dépendance absolue soulève de grandes difficultés. La grâce divine est ici absolument arbitraire : l'homme doit seulement faire confiance à Dieu. Comment parler alors de liberté humaine ? Mais c'est que précisément notre seule liberté est celle de faire le mal. Le dernier aveu de Saint Augustin sur cette question vitale pour un Chrétien est un aveu d'ignorance. L'arbitraire divin demeure intact¹⁵. »

Camus consacre ensuite quelques pages de son mémoire aux idées d'Augustin face à l'hérésie pélagienne. Aux affirmations de Pélagé, qui prétend que l'homme peut librement faire le bien ou le mal, et que la grâce n'est qu'une aide « *ad facilius operandum* », Augustin répond que « le péché originel vint détruire cet état heureux [*de posse non peccare*]. L'Écriture est formelle sur ce point et Saint Augustin s'y appuie. Notre nature est viciée, et sans baptême, l'homme est destiné à la damnation... Saint Augustin en voit une preuve dans l'universelle désolation du monde et la misère de notre condition dont il trace des tableaux énergiques... »¹⁶. Une première conséquence logique du péché d'origine est la damnation, qui est universelle en principe : le genre humain tout entier est voué aux flammes. Son seul espoir est la miséricorde divine. Une autre conséquence, qui n'a cessé de hanter Camus à travers sa vie, et qu'il aura l'occasion de rappeler aux Chrétiens qui l'accuseront de pessimisme : la damnation des enfants morts sans baptême¹⁷.

Après avoir considéré les problèmes du péché, de la grâce, et de la liberté, Camus résume la doctrine augustinienne du Verbe et de la Trinité. Non, d'ailleurs, sans les déformer singulièrement. Il signale d'emblée, et fort justement, que saint Augustin a trouvé dans le Néoplatonisme « une certaine conception du Verbe ». Or, la différence essentielle qui sépare la doctrine augustinienne du Verbe de celle d'un Plotin, c'est que celui-ci « hiérarchise ses hypostases et affirme la distance qui sépare l'Un de l'Intelligence. » Augustin, pour sa part, considère Dieu, non comme source des autres essences, mais dans la nature unique de la Trinité¹⁸. La doctrine augustinienne de la Trinité se résumerait donc, selon Camus, dans les termes suivants :

15. *Ibid.*, p. 1298.

16. *Ibid.*, p. 1300.

17. *Ibid.*, p. 1301.

18. *Ibid.*, p. 1303.

« Les trois personnes sont donc identiques. De là trois conséquences fondamentales : les trois personnes n'ont qu'une seule volonté et une seule opération. « Ubi nullam naturam [sic] esse, nulla est diversitas voluntatum. » « Ce n'est donc pas le Verbe seul qui est apparu sur la terre mais la Trinité tout entière. » « Dans l'Incarnation du Fils c'est la Trinité tout entière qui s'unit au corps humain¹⁹. »

Dans ce passage, un des plus confus du mémoire, impossible de distinguer les citations inexactes de celles qui relèvent de la fantaisie. Augustin déclare, effectivement, dans le *Contra Maximinum* (II, 10), « ubi nulla naturarum, nulla est diuersitas uoluntatum²⁰ ». Quant au reste de la citation, nous aurons l'occasion de voir qu'elle résulte d'un dépouillement rapide et embrouillé d'une page de J. Tixeront²¹.

Dans la troisième et dernière partie de son analyse, consacrée au dialogue de la Foi et de la Raison, Camus insiste sur l'importance particulière que revêt la « solution » augustinienne pour l'histoire de la pensée occidentale :

« Cette raison s'assouplit. Elle s'éclaire des lumières de la Foi. C'est qu'il y a deux choses dans la foi augustinienne : l'adhésion de l'esprit aux vérités surnaturelles et l'humble abandon de l'homme à la grâce du Christ²². »

Dans sa conclusion générale, Camus reviendra sur cet « assouplissement de la raison », qui serait une des contributions principales d'Augustin à la méthode philosophique. Il laissera d'ailleurs sous-entendre que le rôle d'Augustin dans l'histoire de la pensée est d'avoir mené à terme un affaiblissement progressif de la raison, entamé par la révélation chrétienne, ou plus exactement d'avoir entrevu la possibilité d'un compromis entre foi et raison :

« A voir Saint Augustin, on peut comprendre tout le travail de l'évolution chrétienne : assouplir de plus en plus la raison grecque et l'incorporer à son édifice, mais dans un domaine où elle est inoffensive. Passé ce domaine, obligation lui est faite de s'incliner. A cet égard le Néoplatonisme sert chez Saint Augustin une doctrine de l'humilité et de la foi. C'est que son rôle dans l'évolution du Christianisme fut d'aider cet assouplissement de la Raison ; d'entraîner la logique socratique à des spéculations religieuses et de passer ainsi cet outil déjà façonné aux Pères de l'Église chrétienne.

En ce sens encore, il est possible de considérer l'Augustinisme comme une deuxième révélation ; celle d'une métaphysique chrétienne après celle de la foi évangélique. Le miracle est que les deux ne soient pas contradictoires²³. »

19. *Ibid.*

20. *Contra Maximinum*, II, 10, P.L., t. XLII, col. 765 : « Tres enim personae sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus : et hi tres quia unius substantiae sunt, unum sunt, et summe unum sunt, ubi nulla naturarum, nulla est diuersitas uoluntatum. »

21. Voir mon analyse des « sources » de Camus, *infra*, p. 204.

22. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, dans *Essais*, p. 1305.

23. *Ibid.*, p. 1306.

Augustin aurait donc transformé la foi évangélique en une métaphysique chrétienne, tranché le problème du « conflit » entre Foi et Raison, en incorporant la Raison à la Foi, enrichi la foi chrétienne de l'apport de la pensée grecque, sans enlever à la foi de sa fraîcheur ou de son originalité.

Camus brosse, dans un dernier paragraphe, le tableau suivant de l'influence de la pensée augustinienne en Occident :

« ...à la mort de Saint Augustin, le Christianisme s'est constitué en philosophie. Il est maintenant assez armé pour résister à la tourmente où tout sombrera. Pendant de longues années il demeure le seul espoir commun et le seul bouclier effectif contre le malheur du monde occidental. La pensée chrétienne avait conquis par là sa catholicité²⁴. »

* * *

Dans les pages précédentes, j'ai tenté de dégager les affirmations essentielles d'un chapitre dont les analyses sont le plus souvent fort embrouillées et confuses. Pour décider de la valeur du travail de Camus, il faut maintenant procéder à un examen des sources dont il s'est servi, afin de pouvoir distinguer ses réflexions personnelles de celles qu'il aurait empruntées à d'autres travaux. Une telle recherche nous permettra, pour conclure, d'émettre quelques opinions sur sa méthode de travail.

Examinons d'abord un certain nombre de passages incontestablement « empruntés. »

Dans la première partie de son analyse, Camus considère le problème de l'influence du Néoplatonisme sur l'œuvre augustinienne, et affirme, d'emblée, qu'Augustin « cite plusieurs textes des *Ennéades*²⁵. » Quels sont ces textes ? Camus les indique en note : I, vi, *Du Beau* ; III, vi, *De la Providence* ; III, iv, *Du Démon qui nous est donné en partage* ; IV, iii, *Questions sur l'âme* ; VI, *Des trois hypostases principales* ; V, vi, *Le principe supérieur à l'être qui ne pense pas*²⁶. Sauf pour quelques différences de détail, la liste est identique à celle qui se trouve au premier chapitre du travail de L. Grandgeorge²⁷. Les notes de Camus ne font pas la moindre allusion à cette étude²⁸.

Camus déclare ensuite que « les rapprochements les plus suggestifs » de textes augustinien et de pensées platoniciennes concernent les attributs de Dieu : son ineffabilité, son éternité, son ubiquité, sa spiritualité. La liste de références citées à l'appui semble témoigner d'une recherche scru-

24. *Ibid.*, p. 1309-10.

25. *Ibid.*, p. 1293.

26. *Ibid.*

27. L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*, Paris, 1896, p. 39-40. Le titre de l'*Ennéade* III, liv. iv, « Du démon qui est propre à chacun de nous, » (Grandgeorge, p. 39), devient, chez Camus — on ne sait trop pourquoi — « Du Démon qui nous est donné en partage. »

28. Dans sa bibliographie, Camus admet toutefois l'avoir consulté (*Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1313.)

puleuse²⁹. Or, ici encore, Camus ne fait que résumer une partie du chapitre II du livre de Grandgeorge³⁰.

Plus loin, lorsqu'il décrit la « vie débordante et voluptueuse » d'Augustin à Carthage, Camus renvoie son lecteur au texte suivant : « Salvien, *Degulernatore Dei* [sic], Patrologie latine, VII, 16-17 : '...débordants de vices, bouillonnants d'iniquité, des hommes engourdis par le vice et enflés de nourriture pouaient la sale volupté³¹. » On s'étonne que Camus, alors qu'il prétend citer Salvien d'après le texte de la *Patrologie Latine* — en se trompant, d'ailleurs, de volume — cite le texte en français. Le problème s'éclaire à la faveur de l'étude de P. Alfarc, *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin*. Au premier chapitre, Alfarc traduit le texte identique de Salvien : « ...je veux parler de Carthage. Je la vois débordante de vices, bouillonnante d'iniquités, pleine de gens mais plus encore de turpitudes, comblée de richesses mais surtout de vices. J'y vois des hommes plus criminels les uns que les autres... ici engourdis par le vin et là gonflés de nourriture... Tous ses citoyens pouaient, pour ainsi dire, la sale volupté... ». Le texte d'Alfarc ressemble de trop près à celui que Camus prétend avoir pris à Salvien pour que l'on n'y voit pas un emprunt déguisé. Notre soupçon est confirmé par un dernier détail : Alfarc donne, lui aussi, une référence erronée à la *Patrologie*, et son erreur est identique à celle de Camus³².

La deuxième partie de l'analyse de Camus, nous l'avons dit, s'intitule « Hellénisme et Christianisme chez Saint Augustin ». Les idées de la première section, « le Mal, la Grâce et la Liberté, » sont tirées des études de É. Gilson et de J. Tixeront³³. La deuxième section, « Le Verbe et la Chair : la Trinité », n'est qu'un amas de citations et de réflexions empruntées à Tixeront³⁴. Comme pour le reste de son analyse, Camus se livre ici à un pillage aussi systématique qu'inavoué. Quelques rapprochements textuels suffiront à le démontrer.

L'analyse du mal naturel et du mal moral est prise, parfois textuellement, au chapitre de l'étude de Gilson intitulé « La liberté chrétienne ». La concordance des textes est irréfutable :

29. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1293.

30. L. GRANDGEORGE, *op. cit.*, « Dieu et ses attributs d'après le néo-platonisme et d'après saint Augustin », p. 59-66.

31. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1294.

32. P. ALFARC, *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris, 1918, p. 31. Le *De gubernatione Dei* se trouve au volume LIII, et non au volume VII de la *Patrologie Latine*, ainsi qu'Alfarc l'avait indiqué par terreur. (Voir P.L. LIII, col. 143-4.)

33. E. GILSON, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Paris, 1929 ; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1931, t. II, p. 354-512.

34. J. TIXERONT, *op. cit.*, II, p. 364-379.

CAMUS (*Mét. chr...* dans *Essais*, Paris, 1965.)

« Mais encore faut-il distinguer deux sortes de maux : le mal naturel... et le mal moral... »³⁵

« Comment Dieu a-t-il pu nous douer d'un libre arbitre, c'est-à-dire d'une volonté capable de faire le mal³⁷ ? »

« Et nous sommes si profondément pervertis que c'est de Dieu seul que vient tout bon usage du libre arbitre. Laisse à lui-même l'homme ne posséderait en propre que la malfaisance, le mensonge, et le péché : « Nemo habet de sunisi [sic] mendacium atque peccatum. » [Note 4, au bas de la page : *In Johan.* V, 1 ; P.L., 18 [sic ?] ; t. 35 : col. 414 [sic], et aussi *Sermo* 156, II, 12 ; P.L., t. 38 : col. 856 : « Cum dico tibi : Sine adjutorio Dei nihil agis nihil boni dico, nam ad male agendum habes sine adjutorio [sic] Dei liberam voluntatem »³⁹.]

« C'est ainsi que les vertus des païens sont inopérantes. Dieu les leur a données pour nous inciter à les avoir si elles nous manquent, et pour rabaisser notre orgueil si nous les possédons... [En note (1) au bas de la page : *De civ. Dei* V, 18, 3 ; P.L., t. 41 ; vol. [sic] 165, *id.* V, 19, P.L., t. 41, col. 165-166 ; *Epist.* 138 ; III, 17 ; P.L., t. 33, col. 33 [sic] ; *De Patientia*, XXVII, 25 ; P.L., tome 40 ; col. 624. *De gratia christi*, XXIV, 25, P.L., t. 44. *Id.* 376 [sic].] « Plus encore, ces vertus naturelles deviennent autant de vices lorsque l'homme s'en glorifie. [En note (2), au bas de la page : *De civ. Dei* XXI, 16 P.L., tome 41 ; col. 730 et XIX, 25 chap., intitulé : « Quod non possint ibi verae esse

GILSON (*Introduction à l'étude de s. Aug.*, Paris, 1929.)

« Il est bon de distinguer entre le mal naturel et le mal moral³⁶. »

« La question est donc de savoir comment un Dieu parfait a pu nous douer du libre arbitre, c'est-à-dire d'une volonté capable de faire le mal³⁸ ? »

« C'est donc de lui que vient en général à l'homme tout bon usage du libre arbitre ; laissé à lui-même, l'homme ne posséderait en propre que le pouvoir de mal faire, le mensonge et le péché. » [Note 5, au bas de la page : « Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum. » *In Johan.*, V, 1 ; t. 35, col. 414 [sic]. — « Cum dico tibi : sine adjutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad male agendum habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem : quanquam non est illa libera. » *Sermo* 156, II, 12 ; t. 38, col. 856.]⁴⁰

« Saint Augustin marque toujours soigneusement :

1° Que les vertus des païens, bien qu'elles soient des vertus morales réelles, n'ont jamais que l'apparence des vertus chrétiennes ; Dieu les leur accorde pour nous inciter par leur exemple à acquérir les vertus vraies si elles nous manquent, et nous détourner de nous en glorifier si nous les possédons déjà. *De civ. Dei*, V, 18, 3 ; t. 41, col. 165. *Ibid.*, V, 19 ; col. 105-106 [sic]. — *Epist.* 138, III, 17 ; t. 33, col. 533... *Epist.* 144, 2 ; t. 33, col. 591. — *De patientia*, XXVII, 28 [sic] ; t. 40, col. 624. — *De gratia Christi*, XXIV, 25 ; t. 44, col. 376 [sic]. — *Op. imp. cont. Julian.*, IV, 13 [sic], 16 ; t. 44, col. 744 [sic].

35. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1297.

36. E. GILSON, *op. cit.*, p. 180.

37. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1297.

38. E. GILSON, *op. cit.*, p. 181.

39. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1297. La référence « P.L., 18 ; t. 35 : col. 414 » est à lire « P.L., t. 35, col. 1414. »

40. E. GILSON, *op. cit.*, p. 190. La référence « *In Johan.*, V, 1 ; t. 35, col. 414 » est à lire « ...col. 1414 » ; Camus a transcrit l'erreur de Gilson. (V. note 39)

insutes [sic] uti non est vera religio. » (t. 41, col. 656). Cf. aussi *De div. quaest.* 83, 66 P.L., t. 40 col. 63.]

L'orgueil est le péché de Satan. Notre seule fin légitime au contraire c'est Dieu⁴¹. »

2° « Ces vertus naturelles sont stériles de toute valeur surnaturelle. Bien plus, elles deviennent autant de vices lorsque, comme il n'est que trop porté à le faire, l'homme s'en attribue le mérite et s'en glorifie. La seule fin légitime est Dieu... Voir *De civitate Dei*, XXI, 16 ; t. 41, col. 730 ; et surtout *op. cit.*, XIX, 25, le chapitre intitulé : *Quod non possint ibi verae esse virtutes, ubi non est vera religio* ; t. 41, col. 656. — *De div. quaest.* 83, 66, 5 ; t. 40, col. 63⁴². »

« La Foi est le commencement de la Grâce⁴³. »

« Mais nous venons de voir que la foi est le commencement de la grâce... »⁴⁴.

« Le dernier aveu de Saint Augustin sur cette question vitale pour un Chrétien est un aveu d'ignorance⁴⁵. »

« Ainsi le dernier mot d'Augustin sur cet obscur problème est un aveu d'ignorance⁴⁶. »

Quant à son analyse de la controverse pélagienne, ainsi qu'à son exposition du problème du Verbe et de la Trinité, Camus s'est permis de résumer, ou même de plagier Tixeront, non sans prêter à sa victime des propos contraires à sa véritable pensée⁴⁷. On n'en finirait plus de dresser un inventaire complet de ces « emprunts », aussi pourrions-nous nous arrêter aux exemples les plus flagrants :

CAMUS (*Mét. chr...* dans *Essais*, Paris, 1965.)

« Moine breton, Pélage craignait au fond une certaine complaisance dans le péché qui peut se tirer des doctrines de la prédestination... Selon Pélage l'homme a été créé libre. A son gré il peut faire le Bien ou le Mal.

TIXERONT (*Hist. des dogmes*, II, Paris, 1931.)

« Le moine breton Pélage ne supportait qu'avec impatience les excuses que les pécheurs tiraient de la fragilité de l'homme... L'homme a été créé libre : cette liberté consiste à pouvoir à son gré faire ou éviter le mal :

41. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...* dans *Essais*, p. 1298. La référence « *De gratia Christi*, XXIV, 25, P.L., t. 44. *Id.* 376 » est à lire « ...t. 44, col. 372. »

42. E. GILSON, *op. cit.*, p. 191, note 1. La référence « *Ibid.*, V, 19 ; col. 105-106 » est à lire « ...col. 165-166 ». Camus s'est vraisemblablement aperçu de l'erreur de Gilson, qu'il rectifie dans ses références. — De même, la référence « *De patientia*, XXVII, 28 » est à lire « ...XXVII, 25 ». Ici encore, Camus rectifie l'erreur de Gilson. — La référence « *De gratia Christi*, ...col. 376 » est à lire « *De gratia Christi*, ... col. 372 ». Camus a reproduit l'erreur de Gilson. — La référence « *Op. imp. cont. Julian.*, IV, 13, 16 ; t. 44, col. 744 » est à lire « *Contra Iulianum*, IV, 3, 16 » ; Camus supprime cette référence.

43. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1298.

44. E. GILSON, *op. cit.*, p. 194.

45. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1298.

46. E. GILSON, *op. cit.*, p. 197.

47. Le lecteur est invité à rapprocher A. Camus, *Métaphysique chrétienne...* (*Essais*, p. 1299-1301), et J. Tixeront, *op. cit.*, II, p. 437-485 ; aussi *Métaphysique chrétienne* (*Essais*, p. 1302-1304), et J. Tixeront, *op. cit.*, II, 364-379. Les concordances textuelles sont frappantes.

Cette liberté *c'est une émancipation de Dieu*. « *Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit.* » [En note (2) au bas de la page : *Julien : ap. Aug. Contra Julianum* : I, 78 ; P.L., t. 45, col. 1101 [sic]. Voir aussi PÉLAGÉ : *Libellus Fidei* 13⁴⁸.]

c'est une émancipation vis-à-vis de Dieu, en vertu de laquelle l'homme s'appartient et se conduit suivant son bon plaisir : « *Libertas arbitrii...* [même citation] [Note 1, au bas de la page : *Julien ad August., Contra Julian. op. imperf.*, I, 78, 79 ; Pélagé, *Libell. fidei*, 13⁴⁹.]

Sur la doctrine augustinienne de la Trinité :

CAMUS (*Mét. chr., Essais*, Paris 1965.)

« Saint Augustin dans son exposé part du Dieu [sic], non comme source des deux autres essences, mais de la nature unique de la Trinité : « Unus quippe deus est ipsa Trinitas et sic unus deus quomodo unus creator. [Note 2, au bas de la page : *Contra Sermon*, 3.]

« Les trois personnes sont donc identiques. De là trois conséquences fondamentales : les trois personnes n'ont qu'une seule volonté et une seule opération. « *Ubi nullam [sic] naturam esse, nulla est diversitas voluntatum.* » [Note 3, au bas de la page : *Contra Maximinum*, II, 10.] Ce n'est donc pas le Verbe seul qui est apparu sur la terre mais la Trinité tout entière. » « Dans l'incarnation du Fils, c'est la Trinité tout entière qui s'unit au corps humain. » [Note 4 : *De Trinit.* II, 8, 9, P.L., t. 42, col. 85⁵⁰.]

TIXERONT (*Hist. des dogmes*, II Paris, 1931.)

« Dans son exposé, il part non du Père comme source des deux autres personnes, mais de la nature divine une et simple qui est Trinité : « Unus quippe... [même citation latine, référence au bas de la page [note 6] au *Contra Sermon. arian.*, 3.]

De cette unicité et identité de nature dans les trois personnes, saint Augustin tire les conséquences suivantes : 1^o Ces personnes n'ont ad extra qu'une seule volonté et une seule opération : « *Ubi nulla naturarum nulla est diversitas voluntatum ;* » [Note 7, au bas de la page : *Contra Maximinum*, II, 10, 2 ; *De Trinit.*, II, 9 ; *Enchiridion*, XXXVIII] et le saint docteur en prend occasion de réformer la théorie des théophanies présentée par ses devanciers. Ce n'est pas le Verbe seul qui a apparu, mais toute la Trinité, mais Dieu... Dans l'Incarnation du Fils, l'acte qui a uni le Fils avec la nature humaine et qui l'a ainsi envoyé dans le monde est le fait de toute la Trinité. » [Note 2, au bas de la page : *De trinit.*, II, 8, 9⁵¹.]

Ainsi s'explique pourquoi, comme nous le signalions plus haut, Camus avait donné un énoncé faux de la doctrine augustinienne de la Trinité. Il avait tout simplement copié des phrases de Tixeront sans comprendre le contexte. Là où Tixeront affirmait que, dans les théophanies de l'Ancien Testament, c'est la Trinité tout entière qui avait apparu aux hommes, Camus a cru comprendre que Tixeront résumait la doctrine augustinienne

48. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1299. La référence « Julien... *Contra Julianum*... t. 45, col. 1101 » est à lire « ... col. 1102 ». Camus s'est donné la peine d'ajouter l'indication de la *Patrologie* à la référence de Tixeront.

49. J. TIXERONT, *op. cit.*, II, p. 437-8.

50. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1303.

51. J. TIXERONT, *op. cit.*, II, p. 364-5.

de l'Incarnation. On devine la rapidité avec laquelle Camus a dû effectuer ce travail.

La troisième partie de l'analyse de Camus résume assez sommairement quelques pages du travail de Gilson⁵². Pour une de ses citations, Camus reconnaît sa dette à l'égard de Gilson⁵³. Pour d'autres textes, il évite de le faire. La citation, « Si non potes intelligere... crede ut intelligas... », que Camus prétend avoir trouvée dans le *In Ioan. Tract.* (29, 6 P.L., t. 35, col. 1630), est véritablement une contraction de deux citations empruntées à une note de Gilson⁵⁴. Quant à la phrase, « Ce n'est pas à Dieu qu'il faut croire, mais en Dieu », elle est tirée de la même étude⁵⁴.

Que reste-t-il de réflexion personnelle dans l'analyse de Camus ?

Peu de chose, en effet. Toutefois, certaines affirmations sont incontestablement de Camus lui-même. Il tranche, par exemple, la question des « influences néoplatoniciennes » sur Augustin, sans se douter, visiblement, de la complexité du problème. Il cite, tout d'abord, le « célèbre passage » du Livre VII des *Confessions* où Augustin parle de sa première lecture des « libri platonici » :

« Je lus... que le verbe était dès le commencement ; que le verbe était en Dieu et que le verbe était Dieu... Mais je n'y lus pas que le verbe a été fait homme et a habité parmi nous... »⁵⁵

Ce texte, selon Camus, « donne un exposé très clair de la question ». Il en conclut que, « opposant l'Incarnation à la Contemplation, Saint Augustin a fixé du premier coup les oppositions et les ressemblances des deux pensées⁵⁶ ». Il semble donc supposer, bien à tort, que le parallèle entre le prologue johannique et les écrits néoplatoniciens avait été « fixé du premier coup⁵⁷ ». S'il entend par là que saint Augustin a saisi, dès la première lecture des Néoplatoniciens, les rapprochements et les écarts entre le Néoplatonisme et la doctrine johannique, c'est qu'il ignore que les *Confessions*, qui datent de dix ans après l'événement, donnent une idée

52. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1304-1306 ; cf. E. GILSON, *op. cit.*, p. 31-43, et p. 293.

53. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1305. La citation est tirée de E. GILSON, *op. cit.*, p. 294 : « La vraie philosophie débute par un acte d'adhésion à l'ordre surnaturel, qui libère la volonté de la chair par la grâce et la pensée du scepticisme par la révélation ». (Camus transcrit « libéra », pour « libère. »)

54. E. GILSON, *op. cit.*, p. 36. Les « deux citations » en question se trouvent à la p. 33 : « Si non potes intelligere, crede ut intelligas ; praecedit fides, sequitur intellectus ». *Sermo* 118, 1 ; t. 38, col. 672. — « Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas ». *In Ioan. tract.* 29, 6 ; t. 35, c. 1630. Camus les a certainement prises à Gilson, mais il les contracte en une seule citation. — La distinction « à Dieu... en Dieu... » se trouve chez E. Gilson, *ibid.*, p. 36.

55. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1294. La référence que donne Camus aux « *Confessions* VIII, C, IX, » est inexacte. (Il s'agit de *Conf.*, VII, 9, 13 et 14.)

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

fort inexacte de l'état d'esprit d'Augustin en l'année 386. Et, quoiqu'il fasse allusion aux « conclusions excessives » de P. Alfàric sur la question des influences néoplatoniciennes, Camus prouve qu'il connaît mal ces conclusions, s'il suppose que le « célèbre passage » leur sert de « témoignage... suffisamment explicite⁵⁸».

On peut également supposer que le passage suivant est de Camus lui-même :

« L'intelligence hypostasiée éclaire en effet la destinée du Christ comme verbe de Dieu : ' Nous avons appris de source divine que le Fils de Dieu n'est autre que la Sagesse de Dieu — et certes le Fils de Dieu est Dieu... mais que pensez-vous que soit la sagesse, sinon la vérité. Et en effet, il a encore dit : ' Je suis la vérité '. » (*De Beata vita*, ch. IV, n° 34...) »⁵⁹

On voit mal comment la citation du *De Beata Vita* explique l'affirmation de Camus que « l'intelligence hypostasiée éclaire... la destinée du Christ comme Verbe de Dieu ». Le texte en question n'établit aucun parallèle entre le Logos de Plotin et le Verbe fait chair.

Quant au résumé et à la conclusion générale de l'analyse, elle est vraisemblablement de Camus :

« L'Augustinisme marque à la fois un aboutissement et une naissance. Par quel chemin la pensée évangélique est parvenue à ce point, nous l'avons indiqué. Le fait capital de cette évolution, c'est la rupture avec le Judaïsme et l'entrée dans le monde gréco-romain. Dès cet instant la fusion s'opère. Préparée par les religions orientales, la pensée méditerranéenne se dispose à être fécondée par la nouvelle civilisation. Si le Néoplatonisme peut être considéré comme l'artisan de cette fécondation, c'est qu'aussi bien il est né de ce syncrétisme gréco-oriental. Les formules dogmatiques du Christianisme sont sorties d'une combinaison entre ce dernier et les propres données de la foi évangélique... »⁶⁰

On ne peut rien reprocher à cette conclusion, sinon sa banalité. Camus résume ici des idées sur lesquelles tous les historiens de la période patristique seraient d'accord. Quant à ses dernières réflexions sur l'importance de la pensée augustinienne au seuil du Moyen Âge, nul historien de la fin du Paganisme ne saurait les désavouer⁶¹.

Nous sommes en mesure de tirer quelques conclusions sur la méthode de travail qu'a suivie Camus. L'ampleur de son sujet le contraignit évidemment à travailler rapidement. Puisqu'il ne pouvait être question de résumer la doctrine de saint Augustin après consultation de l'ensemble de

58. *Ibid.* Pour les « conclusions excessives », voir P. ALFARIC, *op. cit.*, p. 374-376 ; aussi, E. PORTALIÉ, art. « Augustin (saint) », *Dict. de Th. Cath.*, col. 2325.

59. *Ibid.*, p. 1296.

60. *Ibid.*, p. 1306.

61. Il faudrait, à cet égard, rapprocher particulièrement *Métaphysique chrétienne...* (*Essais*, p. 1306-7, et 1309-10), et E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2319-2321, « *De quelle nature est l'influence d'Augustin* ».

ses œuvres, Camus en fut réduit à utiliser les meilleures études générales sur la pensée augustinienne. En soi, ce procédé n'a rien d'inacceptable ; pour le jeune diplômé qu'était Camus, il était même nécessaire. Ce qu'il faut lui reprocher, c'est d'avoir résumé, même plagié, un certain nombre de textes pris à ces études générales, tout en prétendant appuyer ses réflexions sur les œuvres de la *Patrologie*. Il faut préciser, à sa décharge, qu'il s'est plus d'une fois donné la peine de consulter la *Patrologie*, puisqu'il se permet de rectifier des références empruntées aux sources plagiées.

Doit-on le lui reprocher sévèrement ? Il s'agit ici, bien entendu, d'un travail de jeunesse. Quel diplômé oserait prétendre ne jamais en avoir fait autant, ou presque ? Or, là n'est pas la question. S'il nous a paru utile de nous attarder sur ce travail, c'est que Camus lui-même, si l'on en juge d'après son œuvre littéraire, lui a toujours attaché une certaine importance. Ce diplôme lui a parfois servi de référence lors de l'élaboration de son œuvre littéraire et philosophique, et a jeté les bases de plusieurs réquisitoires qu'il n'a pas manqué de dresser, après coup, contre l'augustinisme. Comment donc prétendre que *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme* est un travail dénué de toute importance, alors que Camus lui en attachait ?

II. — L'ŒUVRE LITTÉRAIRE ET PHILOSOPHIQUE

Camus avait exprimé son intention de « reprendre » ce travail de jeunesse. Il en sera empêché par d'autres préoccupations, d'autres travaux⁶². Son premier contact avec l'œuvre augustinienne fut donc vraisemblablement le dernier ; et rien n'autorise à croire qu'il ait jamais modifié, corrigé, ou même renouvelé l'impression que fit sur lui sa première rencontre avec l'auteur des *Confessions*.

Dans son œuvre littéraire, la présence de saint Augustin se limite à des évocations du personnage historique, ou à des allusions plus ou moins précises à tel ou tel thème augustinien. Dans *Noces à Tipasa*, essai qui date de 1936, Camus entonne un chant d'amour et de communion totale avec sa terre africaine. Dans un transport d'enthousiasme, il s'écrie :

« On nous a tellement parlé de l'orgueil : vous savez, c'est le péché de Satan... Mais à d'autres moments je ne peux m'empêcher de revendiquer l'orgueil de vivre que le monde tout entier conspire à me donner. A Tipasa, je vois équivaut à je crois...⁶³ »

M. Roger Quilliot, éditeur des œuvres complètes de Camus, voit dans le « je vois équivaut à je crois » une « transposition profane » d'une

62. A. CAMUS, *Carnets*, Paris, 1964, II, p. 342 : « Reprendre le passage de l'Hellénisme au Christianisme, véritable et seul tournant de l'histoire. »

63. A. CAMUS, *Noces à Tipasa*, dans *Essais*, p. 59.

formule qu'il attribue à saint Augustin : « Je ne croirais pas si je ne voyais pas qu'il faut croire⁶⁴ ». Puisque M. Quilliot ne cite aucune référence précise, il est difficile de savoir à quel texte il peut songer. Prise en elle-même, la formule n'est pas anti-augustinienne. Je n'ai, pour ma part, pu trouver aucune formule augustinienne telle que « non crederem si non viderem quod oportet credere. »

Il est probable, cependant, que Camus ait songé à évoquer, dans *Noces à Tipasa*, quelques uns des thèmes de son diplôme. Une des phrases de cet essai est une transcription textuelle d'une phrase de *Métaphysique chrétienne* : « Aux mystères d'Eleusis, il suffisait de contempler⁶⁵. » Dans le diplôme, Camus exprimait ainsi la différence entre l'idée eleusinienne que « l'initiation donne prise à l'homme sur le royaume divin », et l'idée chrétienne « qu'on peut croire à Dieu sans pour cela être sauvé⁶⁶ ». Le « je vois équivaut à je crois » de *Noces à Tipasa* trahit donc un désir d'être initié au « salut » à la manière grecque. La contemplation des beautés de cette terre devrait suffire à quiconque ne croit qu'à cette terre. « Je vois équivaut à je crois » est, par conséquent, une profession de foi hellénique, qui rejette expressément l'idée chrétienne que l'initiation à la foi par le baptême n'implique pas nécessairement le salut⁶⁷. Contrairement à M. Quilliot, cependant, je ne crois pas que Camus se réfère consciemment à un texte augustinien.

Lors d'une interview accordée au journal *Servir*, en 1945, un journaliste qui vient de lire *L'Étranger* et *Le Mythe de Sisyphe* demande à Camus s'il est existentialiste. Celui-ci répond que l'existentialisme a deux formes : « l'une avec Kierkegaard et Jaspers débouche dans la divinité par la critique de la raison, l'autre, que j'appellerai l'existentialisme athée, avec Husserl, Heidegger et bientôt Sartre, se termine aussi par une divinisation, mais qui est simplement celle de l'histoire, considérée comme le seul absolu. On ne croit plus en Dieu, mais on croit à l'histoire⁶⁸ ». Ces deux existentialismes proposent, selon lui, un choix entre Dieu d'un côté, et l'histoire divinisée de l'autre, ou, si l'on préfère, entre Dieu transcendant et Esprit immanent. Camus, pour sa part, ne veut succomber ni à l'attraction de Dieu, ni à celle de l'histoire divinisée. Il doit y avoir, croit-il, un terrain neutre, à égale distance entre ces deux sphères d'influence :

« Pour ma part, je comprends bien l'intérêt de la solution religieuse, et je perçois très particulièrement l'importance de l'histoire. Mais je ne crois ni à l'une ni à l'autre, au sens absolu. Je m'interroge et cela m'ennuierait beaucoup que l'on me force à choisir absolument entre saint

64. A. CAMUS, *Essais*, p. 1348 (« Notes et Variantes »).

65. A. CAMUS, *Noces à Tipasa*, dans *Essais*, p. 57 ; cf. *Métaphysique chrétienne*, *Essais*, p. 1352.

66. *Ibid.*, p. 1252.

67. *Ibid.*

68. A. CAMUS, *Servir*, 20 décembre 1945, dans *Essais*, p. 1427.

Augustin et Hegel. J'ai l'impression qu'il doit y avoir une vérité supportable entre les deux⁶⁹. »

Une allocution prononcée devant les Pères Dominicains du Boulevard de Latour-Maubourg, en décembre 1946, donne à Camus l'occasion de « répondre » aux Chrétiens, comme aux Marxistes, qui lui imputent une « pensée pessimiste ». Il rappelle à ses auditeurs, chrétiens pour la plupart, deux des thèmes les plus « sombres » de la doctrine augustinienne, celui de la misère de la créature sans la grâce, et celui de la « damnation des enfants sans baptême » :

« De quel droit d'ailleurs un chrétien ou un marxiste m'accuserait-il de pessimisme ? Ce n'est pas moi qui ai inventé la misère de la créature, ni les terribles formules de la malédiction divine. Ce n'est pas moi qui ai crié ce *Nemo bonus*, ni la damnation des enfants sans baptême. Ce n'est pas moi qui ait dit que l'homme était incapable de se sauver tout seul et que du fond de son abaissement il n'avait d'espérance que dans la grâce de Dieu⁷⁰. »

Ce « *nemo bonus* », prononcé par le Christ, d'après l'Évangile de Marc, résume pour un Camus tout le pessimisme chrétien quant à la condition de l'homme étranger à la grâce⁷¹. L'idée devait particulièrement l'obséder à cette époque de « fin de guerre », alors qu'il remettait en question ses idées les plus fondamentales. Quelques semaines avant sa conférence chez les Dominicains, il écrivait la réflexion suivante dans ses *Carnets* :

« Le seul grand esprit chrétien qui ait regardé en face le problème du mal, c'est saint Augustin. Il en a tiré le terrible « *nemo bonus*. » Depuis, le Christianisme s'est appliqué à donner au problème des solutions provisoires.

Le résultat est là. Car c'est le résultat. Les hommes y ont mis le temps, mais ils sont aujourd'hui empoisonnés par une intoxication qui date de 2000 ans.

Ils sont excédés du mal, ou résignés, ce qui revient au même. Du moins, ils ne peuvent plus supporter le mensonge sur ce sujet⁷². »

Dix ans auparavant, lors de son mémoire, Camus avait déjà pris note du « *nemo bonus* » et le commentait de la manière suivante :

« Dans le péché l'homme prend conscience de sa misère et de son orgueil. « *Nemo bonus* » [En note : Marc X, 18] « *Omnes peccaverunt*. » [En note : Aux Romains, III, 23.] Le péché est universel. Mais parmi

69. *Ibid.*, p. 1428.

70. A. CAMUS, *L'Incroyant et les chrétiens*, dans *Essais*, p. 373-4.

71. MARC, X, 18 : « Quid me dicis bonum ? Nemo bonus, nisi unus Deus. » C'est à tort que Camus rapproche le « *Nemo bonus* » de saint Marc et la doctrine du « non posse non peccare » de saint Augustin. Dans son contexte, la citation de Marc signifie, non pas que les hommes sont méchants, mais que le mot *bonus* ne peut s'appliquer pleinement qu'à Dieu. C'est d'ailleurs en ce sens qu'Augustin commente ce passage : voir *Contra Sermon. Arianor. cap.* 35, P.L. XLII, col. 707.

72. A. CAMUS, *Carnets*, II, p. 179. (Octobre 1946.)

tous les textes significatifs du Nouveau Testament peu sont aussi riches de sens et d'observation que ce passage de l'Épître aux Romains [En note : VII, 15-24] : « Je ne comprends pas ce que je fais : je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est pas moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Lorsque je veux faire le bien je trouve que, par une loi fatale, le mal m'est adhérent. Je me plais dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur, mais je sens dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit et qui m'asservit à la loi du péché qui est dans mes membres⁷³. »

Et Camus reliait immédiatement cet aveu paulinien de déchirure intérieure à la doctrine pessimiste de saint Augustin :

« Ici se dessine le « Non posse non peccare » de Saint Augustin. En même temps l'âme pessimiste des Chrétiens sur le monde [sic] s'explícite. C'est à cette vue et à ces aspirations que répond la partie constructive du Christianisme évagélique⁷⁴. »

Quant à la damnation des enfants sans baptême, cette « doctrine » augustinienne n'a cessé de constituer une pierre d'achoppement pour Camus. Il y revint dans ses nombreux et passionnés réquisitoires contre cette « doctrine de résignation à l'injustice » qu'était pour lui le Christianisme :

« Nous dépendons de la grâce divine. D'autre part la damnation est universelle en principe. Le genre humain tout entier est voué aux flammes. Son seul espoir est la miséricorde divine. D'où une autre conséquence : la damnation des enfants morts sans baptême⁷⁵. »

S'il emprunte ces idées à l'étude de J. Tixeront, Camus évite de préciser, comme Tixeront, que, dans un travail antérieur, saint Augustin avait admis l'hypothèse d'une situation intermédiaire entre le ciel et l'enfer dans la vie future. Si, d'ailleurs, il avait parlé d'une *damnatio mitissima* des enfants non-baptisés, c'est que les thèses pélagiennes l'y contraignaient⁷⁶. L'hypothèse augustinienne devait être corrigée, à partir du XIII^e siècle, par la doctrine thomiste des limbes⁷⁷.

73. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1234-5.

74. *Ibid.*, p. 1235. Camus discutera plus loin (p. 1300) le « non posse non peccare », en empruntant, d'ailleurs, toutes ses idées sur la question à TIXERONT, *op. cit.*, II, p. 463. Voir note 71.

75. *Ibid.*, p. 1301. Toute l'analyse du problème des enfants morts sans baptême est une refonte assez confuse de TIXERONT, *op. cit.*, II, p. 480-481.

76. J. TIXERONT, *op. cit.*, II, p. 481 ; cf. F. CAYRÉ, *Une Rétractation de Saint Augustin*, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, XII 1952, p. 136.

77. *Ibid.*, p. 140. Cf. Card. C. JOURNET, *La Volonté Divine Salvifique sur les Petits Enfants*, Paris, 1958, p. 151 : « La théorie augustinienne de la souffrance très atténuée, *mitissima poena*, a été abandonnée. » Cf. p. 183-5 : « Elles [les âmes des enfants morts sans baptême] aimeront Dieu plus qu'elles-mêmes, d'un amour naturel parfait dans son genre, incapable d'atteindre à la communauté de vie avec Dieu, mais qui néanmoins chérira plus que tout le Tout. Pour ces créatures-là sera réalisé ce qu'on nomme très improprement la *béatitude* philosophique naturelle... »

Il serait aussi injuste que faux d'accuser Camus d'avoir déformé la pensée augustinienne sur ce point, même s'il en méconnaissait les nuances. Or une chose est d'exposer une hypothèse, autre chose de prétendre qu'elle représente la doctrine catholique « officielle ». L'hypothèse augustinienne, loin de mettre fin à un débat doctrinal, a eu plutôt pour effet de le lancer. Saint Anselme posa, au treizième siècle, le principe de la doctrine des limbes « en réduisant l'essence du péché originel à la privation de la justice primitive, et Abélard en conclut que saint Augustin, parlant de la peine des enfants, pensait à une peine métaphorique. C'était une erreur historique, car saint Augustin avait certainement en vue une peine réelle, quoique atténuée au maximum. Pierre Lombard réduisit la peine des enfants à la privation de la vue de Dieu. Le XIII^e siècle reprit la question et saint Thomas exposa la même doctrine avec la sobre clarté qui distingue son génie : elle s'est depuis lors imposée à la pensée chrétienne⁷⁸. »

* * *

La Peste, œuvre qui date de 1947, devait être selon l'aveu même de Camus, « le plus anti-chrétien de tous mes livres ». Fut-il, partant, le plus « anti-augustinien ? » Le problème mérite notre considération. Si le nom d'Augustin ne s'y trouve qu'une seule fois, l'œuvre porte incontestablement l'empreinte de la « culture augustinienne » de Camus. Le Père Paneloux est-il censé représenter le catholicisme officiel ? un certain catholicisme « étroit » ? une transposition moderne de l'évêque d'Hippone ? Chacune de ces hypothèses est vraisemblable.

L'action se déroule à Oran, en Afrique du Nord. La peste y sévit déjà depuis quelque temps lorsque le Père Paneloux décide de préparer un « prêche véhément », qui dotera le fléau d'une interprétation morale et en tirera les conclusions prévues⁷⁹. Afin de préparer son sermon, Paneloux « s'était arraché à ses travaux sur saint Augustin et l'Église africaine qui lui avaient conquis une place à part dans son ordre⁸⁰ ». Frais émoulu de ses travaux sur Augustin, ne serait-il pas normal que le Père soit au diapason de la pensée augustinienne, ou qu'il en émette quelques échos ? Dans une première version du roman, d'ailleurs, Camus avait fait de Paneloux une figure plus augustinienne encore : « Il avait publié d'autre part des commentaires à saint Augustin qui le montraient entièrement acquis à la doctrine de son maître⁸¹. »

Entre l'univers du mystère de la grâce acceptée et l'univers du mystère de la grâce refusée, les enfants morts sans baptême représenteront l'univers de la grâce réparée, de la simple nature humaine telle que Dieu aurait pu vouloir la créer pour la rendre éternellement heureuse. »

78. F. CAYRÉ, *op. cit.*, p. 139.

79. A. CAMUS, *La Peste*, dans *Théâtre, Récits, Nouvelles d'Albert Camus*, Paris, 1962, p. 1292.

80. *Ibid.*

81. *Notes et Variantes de la Peste*, dans *Théâtre...*, p. 1979.

Camus a voulu également faire de Paneloux un jésuite. Était-ce déjà une condamnation ? Un jésuite, curé d'une paroisse oranaise, « entièrement acquis à la doctrine augustinienne », et historien de l'Église africaine... Rare mélange de fonctions ! Doté d'une « nature fougueuse et passionnée », Paneloux s'est déjà érigé en « défenseur chaleureux d'un christianisme exigeant, également éloigné du libertinage moderne et de l'obscurantisme des siècles passés⁸² ». Il n'a pas « l'habitude de marchander de dures vérités à ses paroissiens⁸³ ».

Dès l'exorde de son premier sermon, Paneloux se montre égal à sa réputation. « Mes frères, dit-il, vous êtes dans le malheur, mes frères, vous l'avez mérité⁸⁴. » Les idées principales du premier prêche peuvent se résumer ainsi : les Oranais sont dans le malheur ; Dieu envoie souvent de tels fléaux pour humilier les orgueilleux et les aveugles de cœur ; les Oranais ont péché et composé avec le mal ; Dieu a « laissé le fléau vous visiter comme il a visité toutes les villes du péché depuis que les hommes ont une histoire » ; Dieu montre ainsi sa miséricorde, car la peste est à la fois une souffrance et un moyen de retrouver la voie qui mène à Dieu.

Fidèle à la technique du romancier, Camus n'a pas doté le premier sermon de Paneloux d'un caractère trop doctrinal ou philosophique. Le style de Paneloux est aussi personnel que fougueux. Pas une seule formule augustinienne ne sera explicitement évoquée. Comment croire, cependant, que Camus n'ait pas eu recours à son diplôme de 1936, afin d'étayer la substance théologique du sermon ? Peut-on dire que la vision du mal préconisée par Paneloux soit une vision augustinienne ?

Fidèle à la doctrine de « son maître », Paneloux ne prétendra jamais que la peste relève du mal ontologique. Au contraire, il passe sur l'aspect ontologique du fléau pour s'attarder sur son aspect moral. Si l'homme est dans le malheur, c'est qu'il l'a mérité : le péché, personnel ou « originel », est à la source de tous nos maux. L'idée, il faut l'avouer, est bien augustinienne⁸⁶.

Ce malheur, selon Paneloux, « n'a pas été voulu par Dieu⁸⁷ ». N'est-ce pas une constante affirmation augustinienne que Dieu n'est pas l'auteur du mal⁸⁸ ?

82. *La Peste*, dans *Théâtre...*, p. 1292.

83. *Ibid.*

84. *Ibid.*, p. 1294.

85. *Ibid.*, p. 1294-1297.

86. SAINT AUGUSTIN, *Sermo CCXL*, cap. 3, P.L., XXXVIII, col. 1131 : « Causa peccatum est. In uno peccauimus, et omnes ad corruptionem nati sumus. Malorum omnium nostrorum causa peccatum est. Non enim sine causa homines mala patiuntur. Iustus est Deus, omnipotens est Deus : nullo modo ista pateremur, si non mereremur.

87. A. CAMUS, *La Peste*, dans *Théâtre...*, p. 1295.

88. SAINT AUGUSTIN, *De moribus Manichaeorum*, Lib. II, P.L., XXXII, col. 1346 : « ...intelligitur ab eis qui hoc possunt intelligere, non esse Deum auctorem mali. Quomodo enim potest ille, qui omnium quae sunt, causa est ut sint, causa esse rursus ut non sint, id est, ut ab essentia deficiant et ad non esse tendant ? »

Plusieurs autres déclarations de Paneloux ne manquent pas de rappeler des thèses, sinon des formules augustinienne. « Trop longtemps, ce monde a composé avec le mal, trop longtemps, il s'est reposé sur la miséricorde divine. Il suffisait du repentir, tout était permis... D'ici là, le plus facile était de se laisser aller, la miséricorde divine ferait le reste. Eh bien, cela ne pouvait durer⁸⁹. » [« Nemo sibi multum de misericordia Dei blandiatur... »⁹⁰] « Dieu, qui pendant si longtemps, a penché sur les hommes de cette ville son visage de pitié, lassé d'attendre, déçu dans son éternel espoir, vient de détourner son regard... C'est ici... que se manifeste enfin la miséricorde divine qui a mis en toute chose le bien et le mal, la colère et la pitié, la peste et le salut⁹¹. » [« Ergo et quando Dominus permittit aut facit ut in tribulatione aliqua simus, etiam tunc misericors est... pervenit tribulatio mea ad mensuram certam calamitatis, veniat misericordia tua ad faciendum opus bonitatis⁹². »] « Ce fléau même qui vous meurtrit, il vous élève et vous montre la voie⁹³. » [« Magnae misericordiae est, nequitiam impunitam non relinquere : et ne cogatur in extremo gehennae damnare, modo flagello dignatur castigare⁹⁴. »]

Le Père Paneloux achève son sermon avec une anecdote historique :

« Il y a bien longtemps, les chrétiens d'Abyssinie voyaient dans la peste un moyen efficace, d'origine divine, de gagner l'éternité. Ceux qui n'étaient pas atteints s'enroulaient dans les draps des pestiférés afin de mourir certainement. Sans doute cette fureur de salut n'est-elle pas recommandable. Elle marque une précipitation regrettable, bien proche de l'orgueil. Il ne faut pas être plus pressé que Dieu... »⁹⁵

Cette anecdote, bien qu'elle soit tirée d'une autre source, a une résonance tout à fait augustinienne⁹⁶. Alors qu'il médite sur les répercussions morales et théologiques des grandes catastrophes de l'histoire, l'auteur de *La Cité de Dieu* ne pose-t-il pas un problème analogue ? Est-il permis de se donner la mort volontairement, par crainte de la souffrance ou du déshonneur ? Augustin, comme Paneloux, répond qu'il ne faut pas être plus pressé que Dieu⁹⁷.

89. A. CAMUS, *La Peste*, dans *Théâtre...*, p. 1295.

90. Saint AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmum XLIV*, P.L., XXXVI, col. 505.

91. A. CAMUS, *La Peste*, dans *Théâtre...*, p. 1296-7.

92. Saint AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmum XLIV*, P.L., XXXVI, col. 854-5.

93. A. CAMUS, *La Peste*, dans *Théâtre...*, p. 1297.

94. Saint AUGUSTIN, *Sermo CLXXI*, cap. 4, P.L., XXXVIII, col. 934-5.

95. A. CAMUS, *La Peste*, dans *Théâtre...*, p. 1297.

96. Camus avait pris l'anecdote à une histoire intitulée *Défense de l'Europe contre la Peste*, Masson, 1897 (selon R. Quilliot, *Notes à « La Peste »*, in A. CAMUS, *Théâtre...* p. 1980).

97. Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, I, cap. XVII, P.L., XLI, col. 30-31 : « qui se autem occidit, homicida est ; et tanto fit nocentior, cum se occiderit, quanto innocentior in ea causa fuit, qua se occidendum putavit. »

Car si le suicide du traître Judas est détestable, combien plus détestable ne serait pas le suicide de celui qui n'est coupable d'aucun crime⁹⁸ ?

Même exposé au danger d'une mort imminente, même pour la « plus grande gloire de Dieu », personne n'a le droit de se donner volontairement la mort.

Le premier sermon de Paneloux se termine sur une note tout augustinienne : « Il ne faut pas être plus pressé que Dieu et tout ce qui prétend accélérer l'ordre immuable qu'il a établi une fois pour toutes, conduit à l'hérésie. Mais, du moins, cet exemple comporte sa leçon. A nos esprits plus clairvoyants, il fait valoir seulement cette lueur exquise d'éternité qui gît au fond de toute souffrance. Elle éclaire, cette lueur, les chemins crépusculaires qui mènent vers la délivrance. Elle manifeste la volonté divine qui, sans défaillance, transforme le mal en bien⁹⁹. » Comment ne pas songer, en lisant ces lignes, à une des idées directrices de toute l'œuvre augustinienne¹⁰⁰ ? Quant à la dernière pensée de Paneloux :

« Il espérait contre tout espoir que, malgré l'horreur de ces journées et les cris des agonisants, nos concitoyens adresseraient au ciel la seule parole qui fût chrétienne et qui était d'amour. Dieu ferait le reste. »

comment ne rappellerait-elle pas le « dilige, et quod vis fac » de saint Augustin¹⁰¹ ?

Entre son premier et son second prêche, Paneloux a traversé une crise personnelle. A partir du jour où il avait, de ses propres yeux, vu mourir un enfant de la peste, « il parut changé¹⁰² ». Son assurance, sinon sa foi, est désormais entamée. Ses efforts pour comprendre la logique intérieure de la justice divine débouchent sur une impasse, sur l'absurdité. Comment expliquer, comment justifier l'agonie de cet être innocent ? Devant cette question, qui est plutôt un réquisitoire, les certitudes de Paneloux s'écroulent. Quand Paneloux monte en chaire pour la deuxième fois, l'atmosphère dramatique qui planait sur le premier sermon s'est effondrée. Les bancs de l'église sont clairsemés, les paroissiens s'intéressent plus à la superstition et aux « prophéties » qu'à la religion proprement dite. Dès l'exorde du deuxième sermon, on remarque, chose curieuse, que Paneloux ne dit plus « vous », mais « nous ». Camus narre la plus grande partie du

98. *Ibid.*, « Cur autem homo, qui mali nihil fecit, sibi male faciat, et se ipsum interficiendo hominem interficiat innocentem, ne alium patiatur nocentem ; atque in se perpetret peccatum proprium, ne in eo perpetretur alienum. »

99. A. CAMUS, *La Peste*, dans *Théâtre...* p. 1297.

100. E.g., *De civ. Dei*, XIV, cap. XXVII, P.L., XLI, col. 435 : « Quoniam qui providenter atque omnipotenter sua cuique distribuit, non solum bonis, uerum etiam malis bene uti nouit. » Cf. *Contra Iulianum*, cap. IX, P.L., XLV, col. 1495 : « Deus tamen tam bonus est, ut malis quoque utatur bene, quae Omnipotens esse non sineret, si eis bene uti summa sua bonitate non posset... »

101. SAINT AUGUSTIN, *In Epist. Ioannis*, tract. VII, 8, P.L., XXXV, col. 2033.

102. A. CAMUS, *La Peste*, dans *Théâtre...*, p. 1397.

discours dans le style indirect, comme pour en accentuer « le ton plus doux et plus réfléchi que la première fois¹⁰³. »

« ...Ce que le Père Paneloux avait déjà prêché au même endroit restait vrai — ou du moins c'était sa conviction. Mais, peut-être encore... l'avait-il pensé et dit sans charité. Ce qui restait vrai, cependant, était qu'en toute chose, toujours, il y avait à retenir. L'épreuve la plus cruelle était encore bénéfique pour le chrétien... Il disait... qu'il ne fallait pas essayer de s'expliquer le spectacle de la peste, mais tenter d'apprendre ce qu'on pourrait en apprendre... selon le Père, il n'y avait rien à expliquer... Paneloux dit fortement qu'il y avait des choses qu'on pouvait expliquer au regard de Dieu et d'autres qu'on ne pouvait pas. Il y avait certes le bien et le mal, et, généralement on s'expliquait aisément ce qui les séparait. Mais à l'intérieur du mal, la difficulté commençait. Il y avait par exemple le mal apparemment nécessaire et le mal apparemment inutile. Il y avait don Juan plongé aux Enfers et la mort d'un enfant. Car s'il est juste que le libertin soit foudroyé, on ne comprend pas la souffrance de l'enfant... Il aurait été aisé de dire que l'éternité des délices qui attendaient l'enfant pouvait compenser sa souffrance, mais, en vérité, il n'en savait rien. Qui pouvait affirmer, en effet, que l'éternité d'une joie pouvait compenser un instant de la douleur humaine ? Ce ne serait pas un chrétien, assurément, dont le Maître a connu la douleur dans ses membres et dans son âme. Non, le Père resterait au pied du mur, fidèle à cet écartèlement dont la croix est le symbole, face à face avec la souffrance d'un enfant. Et il dirait sans crainte à ceux qui l'écoutaient ce jour-là : « Mes frères, l'instant est venu. Il faut tout croire, ou tout nier. Et qui donc, parmi vous, oserait tout nier ? »

...Ainsi seulement le chrétien n'épargnerait rien et, toutes issues fermées, irait au fond du choix essentiel. Il choisirait de tout croire pour ne pas être réduit à tout nier...

« Mes frères, dit enfin Paneloux en annonçant qu'il concluait, l'amour de Dieu est un amour difficile. Il suppose l'abandon total de soi-même et le dédain de sa personne. Mais lui seul peut effacer la souffrance et la mort des enfants, lui seul en tout cas la rendre nécessaire, parce qu'il est impossible de la comprendre et qu'on ne peut que la vouloir. Voilà la difficile leçon que je voulais partager avec vous. Voilà la foi, cruelle aux yeux des hommes, décisive aux yeux de Dieu, dont il faut se rapprocher. A cette image terrible, il faut que nous nous égalions. Sur ce sommet, tout se confondra et s'égalisera, la vérité jaillira de l'apparente injustice¹⁰⁴. »

Le deuxième sermon n'est pas une abjuration du premier. Paneloux n'a pas perdu la foi, car il continue de croire à l'existence d'une vérité transcendante. Ce dont il désespère, c'est de la capacité humaine d'atteindre cette vérité. C'est sur ce point que Paneloux semble s'écarter de la perspective augustinienne sur les rapports de la foi et de la raison. Ce qu'il paraît suggérer, ce n'est pas que la foi offre la clef de la compréhension — « crede ut intelligas » — mais que la compréhension est tout simplement impossible : « crede, quia non potes intelligere ». Le trait le plus saillant du deuxième sermon est son caractère antirationnel : « il ne fallait pas essayer de s'expliquer le mystère de la peste... il n'y avait rien à

103. *Ibid.*, p. 1399.

104. *Ibid.*, p. 1399-1403.

expliquer... il y avait des choses qu'on pouvait expliquer au regard de Dieu et d'autres qu'on ne pouvait pas... Qui pouvait affirmer... ? « Il faut tout croire ou tout nier »... le chrétien saurait s'abandonner à la volonté divine, même incompréhensible... il est impossible de la comprendre [i. e., la souffrance et la mort des enfants] et... on ne peut que la vouloir... »

Le docteur Rieux, venu entendre le sermon, a l'impression que le Père Paneloux « côtoie l'hérésie ». Un jeune diacre, au courant de l'évolution intellectuelle de Paneloux depuis son premier prêche, s'inquiète des hardiesses de sa pensée¹⁰⁵. Camus croyait-il lui prêter des propos hérétiques ? Voulait-il marquer la rupture de Paneloux d'avec la « doctrine de son maître » ? Seul le texte pourrait nous éclairer sur les intentions de l'auteur, et le texte n'apporte aucune solution. Ce qui paraît certain, c'est que le Père Paneloux, s'il ne répudie pas l'explication augustinienne du mal naturel, ne la prend plus à son compte¹⁰⁶. Un Augustin eût-il nié la capacité de la raison à comprendre le mal ? Eût-il, autrement dit, prétendu que le problème du mal relève du mystère ? Eût-il déclaré « qu'il faut tout croire ou tout nier » ? Dans un cri aussi désespéré et aussi pathétique, il y a plutôt une résonance toute moderne.

Que dire du problème doctrinal autour duquel gravite le deuxième sermon, celui de la souffrance des petits enfants ? L'aveu d'ignorance du Père Paneloux ne paraît-il pas rejeter la solution augustinienne à un problème identique ? Dans le *De libero arbitrio*, en effet, Augustin considère le problème de la souffrance et de la mort des enfants, afin de répondre à la « imperitorum querela ». Certains se posent la question, dit-il, « à quoi bon les souffrances et la mort des enfants » ? Pourquoi devaient-ils naître, si c'était pour mourir avant même de profiter de la vie ? Comment Dieu peut-il les juger, eux qui n'ont fait ni le bien ni le mal ? Il faut répondre que Dieu ne peut rien créer en vain, ni homme ni feuille, et qu'il n'incombe pas à nous de craindre qu'il n'existe aucune voie mitoyenne entre vertu et péché, ou aucun jugement mitoyen entre récompense et supplice¹⁰⁷. On soulève une objection plus grave et, pour ainsi dire, plus miséricordieuse (« major querela et quasi misericors »), à savoir, pourquoi Dieu permet que les enfants souffrent ? quel mal ont-ils fait pour souffrir ainsi ? Comme si l'innocence était méritoire, rétorque Augustin, avant même que l'homme ait acquis la capacité de faire le mal ! Dieu n'amendait-il pas les adultes en permettant la mort et la souffrance des petits qui leur

105. *Ibid.*, p. 1404.

106. Il reste, toutefois, dans le deuxième sermon, des échos de la doctrine augustinienne : « Mes frères... l'amour de Dieu est un amour difficile. Il suppose l'abandon total de soi-même et le dédain de sa personne. » (A. CAMUS, *La Peste*, dans *Théâtre...*, p. 1403.) Cette phrase ne rappelle-t-elle pas le mot célèbre du *De civ. Dei*, XIV, cap. xxviii : « Fecerunt itaque ciuitates duas, amores duo ; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui. » (P.L., XLI, col. 436.)

107. Saint AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, cap. xxiii, P.L., XXXII, col. 1303-1304.

sont chers ? Si ces souffrances offrent aux parents l'occasion de se redresser moralement, pourquoi n'auraient-elles pas lieu ? Si les parents ne souffraient pas ainsi sur terre, ils n'auraient aucun autre moyen d'éviter le supplice du jugement. Qui sait, enfin, si Dieu ne réserve pas à ces petits une récompense infiniment supérieure à leurs souffrances¹⁰⁸ ?

Cette réponse, Paneloux semble la prévoir et la repousser avec des accents pathétiques :

« Il aurait été aisé de dire que l'éternité des délices qui attendaient l'enfant pouvait compenser sa souffrance, mais, en vérité, il n'en savait rien. Qui pouvait affirmer, en effet que l'éternité d'une joie pouvait compenser un instant de la douleur humaine ? Ce ne serait pas un chrétien, assurément... Non, le Père resterait au pied du mur, fidèle à cet écartèlement dont la croix est le symbole... »¹⁰⁹

Paneloux ne peut donc pas faire sienne la « solution » augustinienne au problème du mal. Aussi est-ce pour souligner la capitulation de sa propre raison que, une fois atteint de la peste, il décide de ne pas lutter contre cette incompréhensible manifestation de la volonté divine. Face à la réalité existentielle de la souffrance humaine, particulièrement celle de l'agonie des enfants, toute démarche de la raison, tout effort de la volonté, lui paraît dérisoire. Désireux de demeurer lucide devant le mystère qui l'écrase, fidèle au déchirement que doit provoquer toute vie chrétienne vécue sans compromis, il ira seul à la rencontre de la mort, ayant sacrifié son besoin de comprendre, au nom d'une conception obscure et très personnelle de la foi chrétienne.

*
* *

La Peste n'avait pas porté atteinte à l'admiration dont Camus avait toujours témoigné envers la figure historique d'Augustin, si l'on en juge par une interview publiée en 1948, un an après la parution du roman. L'interlocuteur de Camus lui demande de préciser sa position à l'égard du Christianisme : l'acte de foi du Chrétien, « cette soumission de la raison à l'injustice la plus scandaleuse », n'est-il pas « une démission et un acte de fuite » ? La réponse de Camus à une question aussi tendancieusement posée atteste et sa noblesse d'esprit, et son admiration pour Augustin :

« L'obstacle infranchissable me paraît être en effet le problème du mal... Mais je réfléchirais avant de dire comme vous que la foi chrétienne est une démission. *Peut-on écrire ce mot pour un saint Augustin ou un*

108. *Ibid.* : « Quis autem nouit quid paruulis, de quorum cruciatibus duritia maiorum contunditur, aut exercetur fides, aut misericordia probatur ; quis ergo nouit quid ipsis paruulis in secreto iudiciorum suorum bonae compensationis reservet Deus, qui quanquam nihil recte fecerint, tamen nec peccantes aliquid ista perpersi sunt ? »

109. A. CAMUS, *La Peste*, dans *Théâtre...*, p. 1400.

Pascal ? L'honnêteté consiste à juger une doctrine par ses sommets, non par ses sous-produits. Et, du reste, bien que je sache peu sur ces choses, j'ai l'impression que la foi est moins une paix qu'une espérance tragique¹¹⁰. »

Réponse qui fait honneur à Camus, comme à Augustin, et qui indique à quel point il pouvait comprendre et admirer l'essentiel de la religion chrétienne sans, pour autant, y adhérer.

Dans *L'Homme Révolté* Camus a repris, parfois textuellement, quelques-unes des idées énoncées, douze années auparavant, dans *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*. Au chapitre intitulé « Les Fils de Caïn », il esquisse rapidement l'évolution de la conception de révolte à travers l'antiquité hébraïque et gréco-romaine, et la période patristique¹¹¹. Le Christianisme, déclare-t-il, répond à l'avance aux deux grands problèmes des révoltés, le mal et la mort, en leur proposant l'exemple de l'homme-Dieu. Comment se révolter contre un Dieu qui a « vécu jusqu'au bout, désespoir inclus, l'angoisse de la mort¹¹² » ? Quant au gnosticisme, « ce fruit d'une collaboration gréco-chrétienne », il a essayé d'accentuer pendant deux siècles « le mouvement de médiation » qu'avait introduit le christianisme, non pas en soulignant les souffrances de l'homme-Dieu, mais en créant toute une « kermesse » d'intercesseurs susceptibles de franchir l'abîme qui sépare Dieu de l'homme. La gnose reste donc « conciliatrice », et « tend à détruire l'héritage judaïque dans le christianisme¹¹³ ». Camus précise ensuite sa pensée dans les termes suivants :

« Elle [la gnose] a aussi voulu éviter à l'avance l'augustinisme, dans la mesure où celui-ci fournit des arguments à toute révolte. Pour Basilide, par exemple, les martyrs ont péché, et le Christ lui-même, puisqu'ils souffrent. Idée singulière, mais qui vise à enlever son injustice à la souffrance. A la grâce toute puissante et arbitraire, les gnostiques ont voulu seulement substituer la notion grecque d'initiation qui laisse à l'homme toutes ses chances. La foule des sectes, chez les gnostiques de la deuxième génération, traduit cet effort multiple et acharné de la pensée grecque pour rendre plus accessible le monde chrétien, et ôter ses raisons à une révolte que l'hellénisme considérait comme le pire des maux. Mais l'Eglise a condamné cet effort et, le condamnant, elle a multiplié les révoltés¹¹⁴. »

Camus résume ainsi les chapitres deux (« La solution gnostique ») et quatre (« La solution augustinienne ») de son diplôme de 1936¹¹⁵. Ces

110. A. CAMUS, *Actuelles I*, dans *Essais*, p. 380.

111. A. CAMUS, *L'Homme Révolté*, dans *Essais*, p. 438-46.

112. *Ibid.*, p. 443-4.

113. *Ibid.*

114. *Ibid.*

115. *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, dans *Essais*, p. 1250-69 et p. 1293-1309. On remarque, dans le chapitre sur le Gnosticisme (*Essais*, p. 1250-69) des phrases comme celle-ci : « Les gnostiques... ont transformé la notion de salut en celle d'initiation. » (p. 1251.) « Basilide est vivement frappé par le sort des martyrs... les martyrs ont péché... le Christ n'échappe pas à la loi universelle du péché... » (p. 1253-4.) Ces phrases se retrouvent presque textuellement dans *L'Homme Révolté* (*Essais*, p. 444).

pages de *L'Homme Révolté* se comprennent, en effet, plus facilement à la lumière de *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*.

D'autres thèmes, déjà amorcés dans le diplôme, sont repris et développés dans *L'Homme Révolté*. En voici deux exemples :

« *L'Homme Révolté* » :

« Le mouvement révolutionnaire à la fin du XIX^e siècle, a vécu comme les premiers chrétiens, dans l'attente de la fin du monde et de la parousie du Christ prolétarien. On sait la persistance de ce sentiment au sein des communautés chrétiennes primitives. A la fin du IV^e siècle encore, un évêque de l'Afrique proconsulaire calculait qu'il restait cent ans à vivre au monde¹¹⁶. »

Et encore :

« *L'Homme Révolté* » :

« Le christianisme sans doute n'a pu conquérir sa catholicité qu'en assimilant ce qu'il pouvait de la pensée grecque¹¹⁸. »

« *Métaphysique chrétienne...* » :

« A la fin du IV^e siècle encore, Julius Quintus Hilarianus, évêque de l'Afrique proconsulaire, calcule dans son « De mundi induratione [sic] » qu'il reste 101 ans à vivre au monde.

Cette idée d'une mort prochaine, liée étroitement d'ailleurs à la parousie du Christ a obsédé toute la première génération chrétienne¹¹⁷. »

« *Métaphysique chrétienne...* » :

« A la mort de Saint Augustin, le Christianisme s'est constitué en philosophie. Il est maintenant assez armé pour résister à la tourmente où tout sombrera... La pensée chrétienne avait conquis par là sa catholicité¹¹⁹. »

L'Homme Révolté permet de comprendre pourquoi le Camus de 1936 avait choisi un sujet de thèse qui l'obligeait à lire Augustin. Obsédé par le mal, dans un univers qui nous inviterait autrement au bonheur et même à la foi, Camus s'était d'abord demandé pourquoi l'idée de la révolte métaphysique se trouve pratiquement exclue de la pensée occidentale, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* constituait l'ébauche d'une première réponse. C'est qu'il était survenu, en Occident, vers la fin de l'Antiquité païenne, un « adoucissement » de l'esprit, celui-ci cherchant à concilier l'homme à Dieu plutôt qu'à élargir l'abîme qui les sépare ; adoucissement dont l'auteur principal sera saint Augustin, dans la mesure où son œuvre, loin d'engager l'homme à se révolter contre le Créateur d'un univers où réside le mal, fournira plutôt des « solutions » intelligibles aux problèmes les plus angoissants. Augustin saura concilier les exigences de la foi avec celles de la raison. C'est donc grâce à lui que l'esprit de révolte métaphysique, qui s'était amorcé en

116. A. CAMUS, *L'Homme Révolté*, dans *Essais*, p. 615.

117. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1232.

118. A. CAMUS, *L'Homme Révolté*, dans *Essais*, p. 702.

119. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne...*, dans *Essais*, p. 1310.

Occident chez un Lucrèce et un Épicure, s'estompera pour ne refaire son apparition qu'au moment de la déchristianisation de l'Europe¹²⁰.

CONCLUSION

Le diplôme d'études supérieures de Camus est la seule étude qu'il ait consacrée à l'œuvre augustinienne. La « présence augustinienne » dans son œuvre littéraire se manifeste soit par de brèves allusions au personnage historique — le plus souvent fort élogieuses — soit par l'évocation des problèmes du mal, de la grâce, de la souffrance des enfants, ou de la damnation des enfants morts sans baptême. Il est peu probable que Camus ait jamais lu saint Augustin après 1936. Il lui resta de ces lectures de jeunesse un « fond » de culture, c'est-à-dire, en somme, une connaissance générale d'un certain nombre de thèses augustinienes. Camus ne manquera pas d'emprunter à ses connaissances, soit pour animer ses dialogues avec les Chrétiens, soit pour enrichir son œuvre littéraire et philosophique.

Qu'avait-il lu d'Augustin ? D'après sa bibliographie, il prétendait avoir consulté les *Confessions*, le *De civitate Dei*, le *De beata vita*, le *De duabus animabus contra Manichaeos*, le *Contra Iulianum*, le *De natura et gratia*, le *De gestis Pelagii*, le *De gratia Christi et peccato originali*, le *De gratia et libero arbitrio*, voire même des lettres et des sermons¹²¹. Au fond, comme nous l'avons démontré plus haut, il n'en est rien. Presque toutes ses références aux volumes de la *Patrologie Latine* ont été trouvées, dans l'ordre identique, dans les études de Grandgeorge, de Boyer, de Portalié, de Tixeront, de Gilson. Par contre, la présence, dans son diplôme, d'une longue citation des *Confessions*, en français, semblerait indiquer qu'il avait lu, ou consulté, cette œuvre en traduction¹²².

Camus donne-t-il une juste interprétation de l'œuvre augustinienne ? Dans l'ensemble, nous l'avons remarqué, ses résumés sont exacts, puisqu'il s'est contenté de copier des recherches dont la plupart font autorité. Il n'y a pas lieu de revenir ici sur sa « méthode », dont nous avons déjà fait justice. Il est toutefois intéressant de voir quels sont les thèmes augustinienens qui ont retenu son attention. Il s'est montré particulièrement

120. Ces réflexions sont-elles, d'ailleurs, fort éloignées de celles de P. de Labriolle, souvent cité dans *Métaphysique chrétienne* : « Saint Augustin est le plus philosophe des Pères de l'Église primitive. Disons mieux : il est, parmi les Pères latins, le seul qui ait eu réellement le génie spéculatif, les dons du penseur. Il a recueilli quelques-unes des sources les plus pures de la philosophie antique, surtout celles du Platonisme ; mais il s'était scruté lui-même d'un regard trop clairvoyant pour ne pas enrichir d'un apport personnel les hautes leçons qu'il captait ainsi... etc. » (P. de LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1924, p. 563.) Cf. E. PORTALIÉ, art. « Augustin (saint) », col. 2316 et sq.

121. A. CAMUS, *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*, dans *Essais*, p. 1312-13.

122. Il semble avoir utilisé la traduction des *Confessions* d'Arnauld d'Andilly. Rapprocher le texte du livre VII des *Confessions* cité par Camus (*Métaphysique chrétienne*... dans *Essais*, p. 1294), et S. AUGUSTIN, *Les Confessions*, trad. française d'Arnauld d'Andilly, Paris, Garnier Frères (s.d.), p. 237-8.

sensible aux thèses les plus « dures » : l'universalité du péché originel, la prédestination des élus et des damnés, la grâce divine contrecarrant la liberté humaine, le « non posse non peccare », la « damnation » des enfants morts sans baptême. Lorsqu'il décrit l'évolution intellectuelle de saint Augustin, il exagère l'importance des « formules toutes faites » que la pensée grecque, particulièrement le Néoplatonisme, lui aurait apportées ; par contre, il sous-estime la forte influence de la Bible, et particulièrement des évangiles et des épîtres pauliniens¹²³. Il souligne, à juste titre, l'apport du Néoplatonisme à la doctrine augustinienne du Verbe, mais son analyse n'en est pas moins embrouillée. Quant à la doctrine augustinienne de la Trinité et de l'Incarnation, il la fausse complètement. Enfin, et c'est peut-être le plus grave, Camus semble considérer la fusion de l'Hellénisme et du Christianisme chez saint Augustin comme un phénomène isolé, voire insolite, qui serait le résultat d'on ne sait quelle coïncidence magique. C'est grâce à Augustin, conclut-il, que le Christianisme se « serait constitué en philosophie¹²⁴ ». Le problème est ainsi mal posé, et simplifié outre mesure. Le Christianisme ne s'est jamais « constitué en philosophie », même chez Augustin : qu'il ait été un des plus grands penseurs de l'Église latine, qu'il ait constamment mis la raison au service de la foi, n'autorise pas à conclure qu'il a réussi à « transformer » la révélation évangélique en une métaphysique entièrement accessible à la raison. Augustin est toujours le premier à faire la part du mystère.

Ne tenons pas rigueur à Camus des imprécisions de sa pensée, ni même de sa méthode un peu cavalière. Le plus étonnant, c'est qu'il ait voulu entreprendre un travail aussi ambitieux que le fut *Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*. Quelle que soit la qualité de ce travail, ses lectures et ses réflexions n'ont pu que l'enrichir. Il est donc permis de parler d'une « influence » de saint Augustin sur la pensée de Camus, même si Camus a voulu marquer, dès le début de sa carrière littéraire, son désaccord le plus profond avec « cet autre Africain. » Sait-on vraiment à quel point Camus a pu se transformer au contact de la présence augustinienne ? Dans la richesse impressionnante de la sensibilité de Camus, ou encore, dans sa conviction que toute démarche philosophique doit commencer par un « *reditus in intima mea* », serait-ce là que réside l'apport permanent d'Augustin à l'œuvre de Camus ?

Paul ARCHAMBAULT.
Syracuse University

123. *Ibid.*, p. 1293 : « On voit donc en quel sens on peut parler d'une influence du Néoplatonisme sur la pensée chrétienne [i. e. d'Augustin]... Elle [la pensée de Plotin] a préparé et assoupli des formules, qui en temps voulu se sont trouvées toutes faites. » Mais Camus ne dit pratiquement rien des influences scripturaires.

124. *Ibid.*, p. 1310.