

ZOFIA LITWINOWICZ-KRUTNIK
Sorbonne Université, Université de Varsovie

Entre la foi et la raison, ou des voies qui amènent au sens : *Augustin ou le Maître est là* de Joseph Malègue

In-between Faith and Reason, or Paths that Lead to Meaning: Joseph Malègue's *Augustin ou le Maître est là*

Abstract

The thirst for truth and constitution of meaning can be considered the *spiritus movens* of Augustin Méridier's life, the main character of Joseph Malègue's novel *Augustin ou le Maître est là* (1933), whose author has been proclaimed "the Catholic Proust" (José Fontaine, Wanda Rupolo, Jeanne Ancelet-Hustache, Jacques Madaule). Several models of the quest for truth can be found in the formation of meaning as presented in the novel, among others, Socrates' pattern, which consider the truth an absolute value, and models originating from ancient philosophical schools. Nevertheless, it is the model of Saint Augustine which deserves an in-depth analysis. Augustin Méridier (whose first name is not coincidental), driven towards positivism by the works of positive exegetes and the Catholic modernism authors, is torn between faith and science, and finally turns against religion. His internal battles can be read as the re-interpretation of the medieval "fides quærens intellectum" problem. The hero's quest for meaning, reflecting the sacred dimension of understanding, finally culminates in the union of faith and reason, as he comes to the conclusion that transcendence cannot be, as Auguste Comte wanted, immanent to humanity. Thus, the present article attempts to analyse Augustin Méridier's path towards faith and meaning according to *Confessions* of Augustine of Hippo, who also, having abandoned the Christian faith in the interest of the search for rational meaning, found the Truth in the union of faith and reason. Philosophy as a means to reach the truth and the Augustinian motto "Crede ut intelligas, intellige ut credas" as a way of understanding can be then regarded as two main axes of this analysis.

Keywords: Joseph Malègue, Augustin Méridier, Saint Augustine, understanding, meaning, faith, reason, intelligence, search, truth

« Ce qui est donné, c'est le cœur humain et l'intelligence humaine à la fois.
Ce qui est cherché, c'est leur collaboration et leur harmonie.

Les intuitions du cœur doivent intervenir au lieu et place
où elles sont nécessaires, aliments de constructions rationnelles,
acceptées, critiquées, élaborées par l'intelligence. »
Malègue 1947: 18–19

1. Joseph Malègue, romancier des démarches de l'intelligence

Joseph Malègue (1876–1940) est reconnu pour unir dans ses romans deux tendances contradictoires : d'un côté, le rationalisme et la pensée cartésienne, de l'autre, le sensualisme et le bergsonisme. Selon Victor Brombert, Malègue attribue à la raison un rôle dont l'importance dépasse celle que d'autres écrivains catholiques de son temps lui accordaient, tels que Paul Bourget, Roger Martin du Gard, Georges Bernanos ou François Mauriac (Brombert 1974: 223). Charles Mœller, théologien belge, porte aussi une attention particulière au « respect de l'intelligence » que Malègue accorde aux « évidences du cœur et aux appels de la vie surnaturelle » (Mœller 1953: 314). En effet, ses deux grands romans, *Augustin ou Le Maître est là* (1933), un *Bildungsroman* ayant pour l'arrière-fond la crise moderniste et *Pierres noires : Les Classes moyennes du Salut* (1958), une fresque historique sur la déchristianisation de la France dans la Troisième République, soulignent la position de l'intelligence dans la démarche de compréhension, tout en accordant à la foi un rôle primordial. Cette place inhabituelle de la raison indique un problème plus vaste à étudier : la soif de la vérité et la recherche de celle-ci, ce qui représente le vrai enjeu de la vie de héros des romans de Malègue, en particulier Augustin Méridier, le protagoniste d'*Augustin ou Le Maître est là*, qui essaie de trouver un équilibre entre la foi et la raison dans sa constitution du sens.

Le héros, quoiqu'élevé dans l'atmosphère de la foi profonde de sa mère, femme du Cantal simple et sainte, perd sa propre foi lors de la pleine crise moderniste, déclenchée par l'exégèse historico-critique du professeur d'exégèse biblique et prêtre Alfred Loisy, excommunié ensuite en 1908 (Poulat 1962: 44, Minois 1991: 267–268). Augustin, agité par la lecture d'Ernest Renan et des auteurs modernistes, où la Bible est traitée soit comme un recueil de mythes (Renan), soit comme un document purement historique (Harnack et Loisy), se trouve influencé par leur positivisme, suspect au surnaturel, autonomie intellectuelle apparente qui sous-entend l'abandon des lois métaphysiques pour celles de l'expérience (Malègue 1947: 5, 7, 9–10). Comme la plupart des savants croyants de son époque, il est déchiré entre le refus des méthodes critiques proposées par les modernistes, ce qui le mettrait en position intellectuellement inférieure, et l'acceptation de celles-ci, qui le pousserait au désaccord ouvert avec l'Église à cause de l'introduction du libre examen (Poulat 1962: 8).

Ce conflit intérieur reflète sa recherche du sens, qui ne peut être, selon Augustin, simultanément du côté de la théologie traditionnelle et de la science, des traditions d'autrefois et de l'esprit moderne, de la foi et de la raison. Est-il possible de concilier ces deux approches ? Comment Malègue le reflète-il à travers l'histoire d'Augustin Méridier dans *Augustin ou Le Maître est là* et quel est le résultat de la recherche du héros ?

2. *Fides quærens intellectum*

Les débats autour du problème des rapports complexes entre la foi et la raison s'inscrivent dans une tradition longue et puissante. Saint Anselme de Cantorbéry, auteur de l'argument ontologique prouvant l'existence de Dieu par le biais du raisonnement logique, constate dans *Proslogion* (1077–1078) que l'existence du concept même de Dieu impose Son existence puisque la perfection qui manquerait l'attribut de l'existence ne peut pas être parfaite (Anselme de Cantorbéry [1077–1078] 1986: 102–103). Pourtant, il est loin de prouver que la foi peut être dérivée de la raison seule : au contraire, c'est elle qui devrait être la source de la connaissance, le rôle de la raison consistant à l'éclairer en facilitant la compréhension de la Révélation (Gilson 1922: 42–43, 47). Le titre provisoire de *Proslogion*, dont le but était d'« élever [l'] esprit pour contempler Dieu et cherche[r] à reconnaître ce qu'il croit »¹, était *fides quærens intellectum*: « la foi cherchant l'intelligence ».

Leszek Kołakowski suggère une autre interprétation de cette maxime : « la foi sur la voie de la compréhension » au lieu de « la foi cherchant l'intelligence » (Kołakowski 2008: 71–72), ce qui pourrait éclairer le problème de la foi et de la raison chez Malègue en tant que problème herméneutique, c'est-à-dire celui de la compréhension, et non le problème de l'intelligence qui interroge la foi. Augustin Méridier cherche avant tout à comprendre tant les arguments des auteurs modernistes que la position de l'Église, ce qui reflète sa propre démarche de la constitution du sens entre les deux « adversaires », et son itinéraire vers une foi raisonnable. En conséquence, le savoir herméneutique en tant que celui qui exige l'interprétation, s'avère chez Augustin plus fécond que le savoir scientifique ; ses activités d'exégèse et de compréhension du texte correspondent au rôle de l'herméneutique tel que défini par Paul Ricœur dans *L'herméneutique biblique* : elles déploient « l'espèce de “monde” projeté par un certain type de texte » (Ricœur 2001: 152).

Ainsi, ce n'est pas sur les pas de saint Anselme de Cantorbéry que Malègue a façonné les hésitations de son héros. En fait, le romancier semble remonter beaucoup plus profondément dans les origines du concept de « la foi cherchant l'intelligence » : comme l'indique le prénom du héros et quelques allusions dans le roman, l'itinéraire de compréhension d'Augustin Méridier s'inscrit en particulier dans le paradigme de saint Augustin d'Hippone. C'est lui qui, malgré sa rupture avec l'intellectualisme de la philosophie ancienne, a jeté le fondement de l'impossibilité d'exclure la foi de la raison, ce qui trouve sa quintessence dans la maxime : *crede ut intellegas, intellege ut credas*².

Très peu de chercheurs en études maléguiennes mentionnent la possibilité de la lecture d'*Augustin* à travers l'œuvre de saint Augustin : il suffira d'énumérer Élise-Hélène Moulin (Moulin 1972: 163, 167) et Laurence Plazenet (Plazenet 2006: 948–950), même si cette dernière se concentre plutôt sur le « christianisme augustinien » compris dans le prisme du Port-Royal. Certes, ni le biographe de Malègue, Jean Lebecq, ne le suggère, ni les *Carnets rouges* de l'écrivain ne nous l'apprennent, mais l'œuvre de saint Augustin n'aurait pas pu manquer dans la bibliothèque de Malègue : certaines de ses lettres, en particulier celle à Paul Claudel du 30 juin 1933 et celle à un destinataire inconnu du 11 mai 1934 au sujet d'*Augustin*, s'inscrivent dans le sillage de la pensée augustinienne. Ainsi, même si le contexte des *Confessions* reste dans l'œuvre romanesque de Malègue beaucoup plus subtile que celui des *Pensées* de Pascal ou de *L'Action* de

1 « (...) erigere mentem suam ad contemplantum deum et quaerentis intelligere quod credit (...) » (Anselme de Cantorbéry [1077–1078] 1986: 94–95).

2 « Crois afin de comprendre, comprends afin de croire », comme l'explique Caron (2004: 14).

Blondel, nous croyons que c'est bien la philosophie de saint Augustin qui donne la réponse aux questions qui rongent Augustin Méridier : la conviction profonde que c'est le *logos* incarné qui constitue le point de départ pour la foi, une foi raisonnable mais paradoxale.

Certes, il y a d'importantes différences qui séparent les chemins de saint Augustin et Augustin Méridier : entre autres la vie tumultueuse du premier et le rôle entièrement différent des tentations charnelles, absentes dans l'adolescence du héros de Malègue, qui est platoniquement amoureux de sa cousine et ensuite, en tant qu'adulte, d'Anne de Préfailles. Pourtant, les parallèles entre leurs modes de compréhension et leurs cheminements vers Dieu prévalent à ces différences. C'est la raison pour laquelle l'itinéraire d'Augustin Méridier vers la foi raisonnable, mais simultanément libre et surnaturelle (Moeller 1953: 421), s'inscrit dans le paradigme indiqué par saint Augustin, interrogatif et aporétique (Ricœur 1983: 20–21). Ce n'est pas sans raison qu'il porte le nom du saint Père de l'Église, qu'il fait un acte de confession à son meilleur ami au bout de sa vie et qu'il fait face aux mêmes problèmes épistémologiques. Son chemin vers le sens remonte à celui présenté dans les *Confessions* en le reflétant selon deux axes : la philosophie comme un moyen de la recherche du sens et le caractère complémentaire de la foi et de la raison lors de sa constitution. Sa vie, tout comme la vie du grand saint d'Hippone, consiste à *quaerare* (qui, comme le démontre Paul Ricœur, est un verbe récurrent dans *Les Confessions* (Ricœur 1983: 20) ; chaque aporie apparemment résolue apporte des nouveaux doutes pendant que l'intrigue sert, tout comme chez saint Augustin, d'une « transfiguration poétique » (Ricœur 1983: 21) tant de la question que de la solution, incarnée dans la figure de « l'ange de Jacob » qui vient sauver le héros.

3. Recherche du sens

Saint Augustin a créé le paradigme de Dieu en tant que sagesse ultime et totale, une thèse que le protestant Georges Gusdorf interprète comme une prétention à l'universalité sous la lumière de l'alliance entre les traditions classiques et judéo-chrétiennes (Gusdorf 1988: 79). Cette conviction qu'il n'y a qu'une seule vérité constituant le sens a fortement influencé le paradigme de la « christianisation » de l'héritage païen, présent, entre autres, dans *De doctrina christiana*. Néanmoins, ce n'est que la conclusion du long itinéraire d'Augustin ; sa conversion remonte aux études de l'Écriture Sainte, ayant ses origines dans sa lecture de *Hortensius* de Cicéro :

Je ne vis plus soudain que bassesse dans mes vaines espérances, et je convoitai l'immortelle sagesse avec un incroyable élan de cœur. (...) Oh ! comme je brûlais, mon Dieu, comme je brûlais de revoler des choses terrestres jusqu'à vous ! (...) « La sagesse est en vous ». Mais l'amour de la sagesse s'appelle en grec philosophie, et c'est de cet amour que ce livre m'enflammait. (Augustin d'Hippone [397–401] 1925–1926, chapitre IV du livre III: 49–50)³

La lecture de *Hortensius* suscite en lui la même curiosité que la lecture des auteurs modernistes, Batiffol, Harnack, Strauss, Poincaré, Tarde, Sorel, du socialisme fabien et de l'évangélisme tolstoïen, fait naître en

3 « Viluit mihi repente omnis uana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili (...) Quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam reuolare a terrenis ad te (...) Apud te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae » (Augustin d'Hippone [397–401] 1925–1926, chapitre IV du livre III: 49–50) Trad. Pierre Labriolle. L'édition bilingue de P. de Labriolle était probablement celle connue par Malègue.

Augustin Méridier (Malègue [1933] 1947, vol. I: 177). Le héros de Malègue s'éloigne de la foi catholique à cause des études et de son esprit critique, mais y revient, comme saint Augustin, grâce à la synthèse du rationalisme et de la grâce. Au début de son chemin, son intérêt pour la philosophie provient de l'espérance qu'elle l'aidera à mieux comprendre sa foi et à la cimenter :

On ne devait pas trouver dans une même demeure spirituelle deux chambres sans communication entre elles, l'une habitée par l'Intelligence et l'autre par la Foi (...) Il [Augustin Méridier] l'aimait parce qu'elle serait le ciment de sa pensée religieuse. Il l'aimait aussi pour elle-même et par surcroît (...). (Malègue [1933] 1947, vol. I: 94, 107)

Pourtant, plus il l'étudie, plus elle lui semble indépendante de la religion et même contradictoire avec elle. Cet écart entre la philosophie et la religion s'élargissant, Augustin essaie de concilier deux approches qui apparemment s'excluent mutuellement : celle moderne (scientifique) avec celle traditionnelle (dogmatique), cherchant à voir dans les commentaires des modernistes une sorte de glose de l'Écriture et saisir la vérité universelle.

Néanmoins, l'intelligence et la volonté de savoir engendrent l'orgueil. Saint Augustin l'admet ainsi dans *Les Confessions* :

Je résolu donc d'appliquer mon esprit à l'étude des Écritures pour voir comment elles étaient. Ce que j'y vis, c'est ceci : quelque chose d'impenétrable aux superbes et qui ne se découvre pas non plus aux enfants (...) Ce livre me parut indigne d'être comparé à la majesté d'un Cicéron. Mon orgueil en dédaignait la simplicité, ma vue n'en pénétrait point les profondeurs. Il était fait cependant pour croître en même temps que les petits, mais je dédaignais d'être petit et prenais l'enflure de ma vanité pour de la vraie grandeur. (Augustin d'Hippone [397–401] 1925–1926, chapitre V du livre III: 51)⁴

Cette volonté d'étudier les Écritures Saintes pour atteindre la vérité qui devient, tout au contraire, la source de l'orgueil et la sous-estimation de sa valeur, caractérise aussi la démarche d'Augustin Méridier. Le héros, en tant que jeune savant, ne veut pas se mettre en position intellectuellement inférieure des scientifiques contemporains mais, simultanément, en tant que catholique, recherche la vérité absolue et éternelle qui s'avère plutôt du côté des sciences exactes que de la Tradition. Toutes ses hésitations, provenant de ce décalage infranchissable entre la foi dans laquelle il avait grandi et les nouvelles découvertes de l'analyse positive de la Bible, représentent ainsi un drame plus général de la génération d'Augustin : la « crise religieuse sous le signe de l'intelligence », l'effet de l'absence de Dieu opposée à la plus en plus grande liberté de l'homme (Moëller 1953: 277).

C'est au cours de la lecture de la *Vie de Jésus* d'Ernest Renan qu'Augustin subit sa première grande crise de la foi, où le sentiment de la solitude dans sa recherche du sens l'incite à se comparer orgueilleusement à Jésus au Jardin des Oliviers :

Il faudra entrer dans le détail des exégèses, confronter Batiffol et Lagrange avec les Holtzmann et les Loisy, et d'autres noms qui figurent aux bibliographies. Personne ne décidera pour lui. Largilier

4 « Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et uidere, quales essent. Et ecce uideo rem non conperitam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem (...) cum adtendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum tamen illa erat, quae cresceret cum paruulis, sed ego dedignabar esse paruulus et turgidus fastu mihi grandis uidebar. » (Augustin d'Hippone [397–401] 1925–1926, chapitre V du livre III: 51).

ne servira pas. Personne ne servira. (...) Il sera seul, bien seul. – Seul comme Jésus aux Oliviers !...
(Malègue [1933] 1947, vol. I: 249–250)

326

À ce moment, le jeune Augustin est en train de préparer le concours d'entrée à l'École Normale Supérieure en suivant des cours d'exégèse de l'abbé Herzog au lycée Henri IV. Lors de ses lectures, il se bat avec les pensées, pendant que les sciences positives détruisent sa foi, qui finit par s'effondrer lors de sa deuxième année à l'ENS. L'orgueil dans sa recherche du sens, pareil à celui des modernistes, consiste non seulement à donner à l'enseignement de l'Église et aux dogmes l'étiquette des subjectifs et conditionnés par l'époque, mais aussi à mettre en question leur validité à long terme (Poulat 1962: 15). Il a encore un long chemin avant qu'il puisse constater, comme saint Augustin, que le sens ne pourra pas être cherché uniquement du côté du positif, historique et scientifique ; sinon, « l'ontologique [sera] chassé par l'expérimental (...) et le théologique ligoté aux lacets de l'histoire » (Malègue [1933] 1947, vol. I: 135). Ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'il rejette le primat artificiel de la raison et peut se mettre d'accord avec le grand saint :

Si quelqu'un ne comprend pas cela, qu'y puis-je ? Qu'il se réjouisse aussi celui-là et qu'il dise : « Quel est ce mystère ? » Oui, qu'il se réjouisse même ainsi et qu'il préfère trouver en ne trouvant pas, plutôt que - en trouvant - de ne vous trouver point ! (Augustin d'Hippone [397–401] 1925–1926, chapitre VI du livre I: 9)⁵

4. Constitution du sens

Dans la philosophie d'Augustin d'Hippone, la connaissance irrationnelle domine sur la raison, considérée passive dans le processus de la connaissance et opposée à la volonté, le mode actif de la vie spirituelle (Tatarkiewicz [1931] 2002, t. 1: 193). Cette attitude est, semble-t-il, contraire à celle du héros de Malègue, qui se penche sur la méthode historico-critique des auteurs modernistes. Pourtant, saint Augustin ne remplace pas la raison et la connaissance intellectuelle de Dieu par la foi : au contraire, son but est de compléter les approches épistémologiques intellectuelles des philosophes anciens par la vision chrétienne, la raison et la foi étant les facteurs complémentaires de la connaissance (Gilson [1929] 1943: 34–35). L'un ne peut pas exister sans l'autre, ce qui se résume dans sa maxime célèbre *crede ut intellegas, intellege ut credas*. C'est par la raison maîtresse que son âme, une âme raisonnable mais simultanément pleine de foi, est présidée, ce qu'il décrit dans le livre X des *Confessions* :

Est-ce qu'à ceux qui jouissent d'organes intacts, cette beauté de l'univers n'apparaît pas également ? (...) Les animaux, petits et grands, la voient, mais sans pouvoir interroger, car chez eux point de raison qui soit préposée comme un juge aux informations de sens. Les hommes le peuvent, eux, afin que les perfections invisibles de Dieu soient rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. (Augustin d'Hippone [397–401] 1925–1926, chapitre VI du livre X: 247)⁶

5 « Quid ad me, si quis non intellegat ? Gaudeat et ipse dicens : quid est hoc ? Gaudeat etiam sic et amet non inueniendo inuenire potius quam inueniendo non inuenire te. » (Augustin d'Hippone [397–401] 1925–1926, chapitre VI du livre I: 9).

6 « Nonne omnibus, quibus integer sensus est, apparet haec species ? Animalia pusilla et magna uident eam, sed interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio. Homines autem possunt interrogare, et unuisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciant, sed amore subduntur eis et subditi iudicare non possunt. » (Augustin d'Hippone [397–401] 1925–1926, chapitre VI du livre X: 247)

Ainsi, il trouve Dieu dans son âme non seulement grâce à l'illumination, mais aussi à la raison qui l'éclaire, deux forces complémentaires. C'est à cette vérité qu'Augustin Méridier s'approche, grâce à sa presque-fiancée Anne et son ami Largilier, vers la fin de sa vie, quand sa recherche du sens se culmine finalement dans l'union de la raison et de la foi. Tout son chemin de compréhension est un itinéraire vers une foi raisonnable, dont la dernière étape constitue la confession à son ami Largilier.

Le héros, enfant élevé dans la foi catholique, ensuite jeune normalien laborieux qui perd sa foi lors d'une nuit de crise, est retrouvé vingt ans plus tard : professeur associé à Harvard et Heidelberg, ensuite maître de conférences à l'Université de Lyon, philosophe et voyageur, il revient dans sa ville natale, Aurillac en Auvergne. La grande crise passée, il a publié pendant la guerre 1914-18 un article, *Les paralogismes de la critique biblique*, dans lequel il analyse la critique positive du point de vue logique, en indiquant l'existence du préalable intrinsèque à toute recherche historique. Il conclut que la critique moderniste, tout en se considérant sans *a priori*, suspecte le surnaturel dans chaque texte étudié (Malègue [1933] 1947, vol. II: 279)⁷.

Les avis d'Augustin sur le fait que la critique moderniste ignore le « je » du Christ, ce qui la ferme au surnaturel, sont, selon José Fontaine, très proches de ceux de Maurice Blondel, avec qui Joseph Malègue a échangé des lettres⁸. Blondel reste sceptique non seulement à l'égard du thomisme, la doctrine officielle de l'Église, mais aussi du positivisme, ce qui se reflète dans sa critique de l'historicisme appliqué aux études bibliques :

L'histoire réelle est faite de vies humaines ; et la vie humaine, c'est la métaphysique en acte. Prétendre constituer la science historique en dehors de toute préoccupation idéale (...) c'est, sous prétexte d'une neutralité impossible, se laisser dominer par des partis pris (...). (Blondel [1904] 1956: 168).

La réalité historique ne peut pas être, selon lui, saisie sans l'intervention d'une interprétation. Augustin constate le même et par conséquent, bien qu'il ne revienne pas à la foi, il s'éloigne de ce qui l'avait fait rejeter. Gravement malade, dans le sanatorium suisse en Leysin, il accepte la visite de son ami du lycée, Pierre Largilier : génie des sciences exactes devenu jésuite, idéal d'un savant croyant, personnification de la conciliation du scientisme et de la religion, symbole romanesque de l'union de la compréhension selon la foi et la raison. C'est lui qui symbolise l'ange du titre du chapitre (« Jacob et l'ange »), un exemple du Saint défini par Malègue dans une de ses lettres comme quelqu'un entre « le Dieu du théisme et la précision des dogmes » (Michaël 1957: 181–182) qui, bien qu'il n'échappe pas aux déterminismes, n'est pas atteint du souci du matériel et « transcende ce monde déterministe » par l'obéissance et la soumission à la volonté divine, ce qui, en tant que thème de la sainteté, devient le thème central des *Pierres noires* (Malègue 1958: 400, 885).

Par suite, comme le remarquent Geneviève Mosseray et José Fontaine, en s'appuyant sur une lettre de Malègue à Blondel (Mosseray 1996: 79, Fontaine 2016: 107), Augustin, qui a toujours effectué sa démarche de la compréhension tout seul au cours de sa vie, a besoin de « quelqu'un » (le mot utilisé par Malègue dans sa correspondance avec Blondel⁹) pour redécouvrir sa foi: d'un ange de Jacob. Sa discussion avec Largilier sur la sainte humanité de Jésus (« Loin que le Christ me soit inintelligible s'il est Dieu, c'est

7 Ce qui reprend l'argumentation de Jacques Chevalier et Père Pouget dans leur compte rendu des *Evangelies synoptiques* de Loisy (1909: 337–368).

8 Il s'agit des lettres d'avril 1933 et du 16 décembre 1934 (originaux aux Archives Blondel à Louvain).

9 Lettre du 16 décembre 1934, Archives Blondel, citée aussi par Geneviève Mosseray (2015: 110).

Dieu qui m'est étrange s'il n'est le Christ » (Malègue [1933] 1947, vol. II: 487), comme l'affirme Largilier dans le fameux chiasme christologique), ayant son point de départ dans la douleur comme une voie vers la foi, montre un grand contraste entre les héros : l'un représente l'incrédulité et des doutes, l'autre unifie les approches de l'homme de foi à la science et à l'intelligence.

Augustin se trouve vaincu par le raisonnement de Largilier, qui explique que ses jeux de l'intelligence ne présentent qu'un phénomène neutre du point de vue moral, d'où sa faute ne consiste pas à se servir de l'intelligence, mais de s'en mal servir : « Le jeu de l'intelligence n'enferme en soi ni faute ni mérite (...) Il est pure technicité. La faute ne fut pas de conclure aux lumières de tes prémisses, mais de n'avoir pas éclairé ailleurs » (Malègue [1933] 1947, vol. II: 510). Ainsi, le fait qu'Augustin n'avait pas cherché « ailleurs » des réponses à ses questions, avait cimenté ses *a priori* positivistes, ce que le héros résume à la fin du roman: « Il y a toujours du préalable: Dieu ou la terre » (Malègue [1933] 1947, vol. II: 510). Toute démarche de la foi et la raison dépend de cet élément préalable, autrement dit des faits expérimentaux (s'il s'agit de l'amour, de la douleur, de la Sainteté): « l'intelligence a donc ses droits, mais qu'elle ne peut faire valoir qu'en tenant compte de la complexité du réel sur lequel elle s'exerce » (Aubert 1945: 632). Pourtant, c'est uniquement par le biais de l'intelligence que ce « réel », ce préalable, peut être saisi.

De nombreuses critiques ont jugé la conversion d'Augustin au seuil de la mort peu convaincante ou même décevante, la qualifiant de celle qui donne l'impression du sentiment qui « emporte » sur « une raison défaillante » (Doncœur 1934: 98, en ne parlant pourtant que d'un lecteur distrait qui « ne soupçonnera pas (...) le travail profond des Anges »): Pierre Colin la considère plus existentielle qu'intellectuelle (Colin 1997: 40) pendant qu'Alfred Loisy dénonce la peur de la mort comme son motif principal (Lebrech 1969: 267). Seuls Aubert (1945: 634–635), Simon (1959: 97) et Mœller (1953: 396) la jugent ni fidéiste (ce dont le dernier accuse *Jean Barois* de Martin du Gard) ni sentimentale. Certes, mis à part les appels lancés par Largilier envers sa raison, Augustin Méridier est touché par une lumière intérieure inconnue, la grâce divine étant un élément indispensable de son retour à la foi et simultanément un thème très abordé dans le roman - mais il est loin de soumettre son intelligence à la douleur et la peur. Malègue l'exprime dans une lettre à Pierre Péguy: « (...) l'intelligence humaine doit s'humilier mais non au sens de capituler, mais d'accepter "de mettre en forme pensable des données qu'elle ne crée pas" » (Malègue 1934: 28).

En guise de conclusion, le héros atteint la vérité dans une démarche unifiée de la raison et de la foi : par le raisonnement logique mais aussi grâce à la lumière interne mystérieuse, conformément à la vieille règle de saint Augustin *crede ut intellegas*. Aux trois éléments raisonnables de la conversion du héros, les paradoxes de l'Incarnation, de la douleur et de l'obscurité historique des Évangiles (Mœller 1953: 368), se superposent les axes de la liberté et de la grâce, composant la synthèse qui reflète la culmination de sa recherche du sens et qui rend son caractère sacré, soulignant que sa démarche est un axe vertical de spiritualité¹⁰. Ainsi, c'est la collaboration de ces trois éléments qui donne à Augustin la réponse finale : la crédibilité raisonnable qui parle à son intelligence, son libre arbitre qui lui permet d'accepter la vérité, et le surnaturel (qui pourrait être nommé la grâce ou l'illumination selon la nomenclature de saint Augustin). Ce n'est qu'à travers cette synthèse que le problème de *fides quærens intellectum* se trouve réactualisé par Joseph Malègue dans son grand roman du modernisme, dont l'intrigue reflète le mouvement de l'âme d'Augustin vers la vérité, tout comme l'argumentait saint Augustin dans le livre XI des *Confessions* (Augustin d'Hippone [397–401] 1925–1926, vol. II: 318; Ricœur 1983: 33).

10 Sur le caractère sacré de la compréhension, voir Gusdorf 1988: 27–28, 59.

Bibliographie

- Anselme de Cantorbéry ([1077–1078] 1986) “Préambule.” [In:] *Proslogion*. [In:] Michel Corbin (ed.) *L’Œuvre d’Anselme de Cantorbéry, t. 1: Monologion; Proslogion*. Paris: Le Cerf; 209–318.
- Aubert, Roger (1945) *Le problème de l’acte de foi: données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Louvain: E. Warny.
- Augustin d’Hippone ([397–401] 1925–1926) *Les Confessions*. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. Paris: Les Belles Lettres.
- Blondel, Maurice ([1904] 1956) *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l’exégèse moderne*. [In:] *Les premiers écrits de Maurice Blondel*. Paris: PUF; 149–228.
- Brombert, Victor (1974) *The Intellectual Hero. Studies in the French Novel, 1890–1955*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Caron, Maxence (2004) *La Trinité. Saint Augustin*. Paris: Ellipses.
- Chevalier, Jacques, G.B.P. (probablement Père Pouget) (1909) “Les Évangiles synoptiques de M. Loisy.” [In:] *Annales de philosophie chrétienne*. Janvier 1909; 337–368.
- Colin, Pierre (1997) *L’audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893–1914)*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Doncœur, Paul (1934) “L’Augustin de M. de Malègue. Un témoignage.” [In:] *Études*. Paris, 5 janvier 1934; 95–102.
- Fontaine, José (2016) *La gloire secrète de Joseph Malègue, 1886-1940*. Paris: L’Harmattan.
- Gendrel, Bernard (2018) “Mystique et tension narrative. Le cas du roman de conversion au début du XX^e siècle.” [In:] Carole Auroy, Aude Préta-de Beaufort & Jean-Michel Wittmann (eds.) *Roman mystique, mystiques romanesques aux XX^e et XXI^e siècles*. Paris: Classiques Garnier; 115–126.
- Gilson, Étienne (1922) *La philosophie au Moyen Âge*. Vol. I : *De Scot Érigène à S. Bonaventure*. Paris: Payot & Cie.
- Gilson, Étienne ([1929] 1943) *Introduction à l’étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gusdorf, Georges (1988) *Les Origines de L’Herméneutique*. Paris: Les Éditions Payot.
- Kołąkowski, Leszek ([2004] 2008) *O co nas pytają wielcy filozofowie*. Kraków: Znak.
- Lebrec, Jean (1969) *Joseph Malègue: romancier et penseur (avec des documents inédits)*. Paris: H. Dessain et Tolra.
- Malègue, Joseph (1934) “Lettre à Pierre Péguy.” [In:] *Vaincre*. Vol. 1, 15 octobre 1934; 28.
- Malègue, Joseph ([1933] 1947) *Augustin ou Le Maître est là*. Paris: Spes.
- Malègue, Joseph (1947) *Le sens d’Augustin* (appendice posthume). Paris: Spes.
- Malègue, Joseph (1958) *Pierres noires : Les Classes moyennes du Salut*. Paris: Spes.
- Minois, Georges (1991) *L’Église et la Science*. Paris: Fayard.
- Mœller, Charles (1953) *Littérature du XX^e siècle et christianisme*. T. II: *La foi en Jésus-Christ : Sartre, Henry James, Martin du Gard, Malègue*. Tournai-Paris: Casterman.
- Michaël, Elizabeth (1957) *Joseph Malègue, sa vie, son œuvre*. Paris: Spes.
- Moulin, Elise-Hélène (1972) *Joseph Malègue et la liturgie : présence de Dieu caché dans “Augustin ou le Maître est là”*. Thèse de doctorat sous la direction de René Fromilhague, soutenue en 1972 à l’Université Toulouse-Jean Jaurès (tapuscrit).
- Mosseray, Geneviève (1996) “Au feu de la critique. Joseph Malègue lecteur de Maurice Blondel.” [In:] Bruno Curatolo (ed.) *Le chant de Minerve: Les écrivains et leurs lectures philosophiques*. Paris: L’Harmattan; 73–87.

- Mosseray, Geneviève (2015) "Augustin de Joseph Malègue et la pensée de Maurice Blondel." [In:] *Nouvelle Revue théologique*. Vol. 1. Janvier 2015; 106–120.
- Plazenet, Laurence (2006) "Port-Royal au prisme du roman." [In:] *Revue d'Histoire Littéraire de France*. No 4, vol. 106; 927–958.
- Poulat, Émile (1962) *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Paris: Casterman.
- Ricœur, Paul (1983) *Temps et récit*. Vol. I. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (2001) *L'herméneutique biblique*. Paris: Cerf.
- Simon, Pierre-Henri (1959) *Petite Histoire de la Littérature Française*. Vol. II. Paris: PUF.
- Tatarkiewicz, Władysław ([1931] 2002) *Historia filozofii*. Vol. I. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.