

Ratio et intellectus

dans

les premiers écrits de saint Augustin

Le problème de la vérité peut être considéré comme l'une des plus grandes controverses de la problématique philosophique. Certes, la philosophie est une recherche sans relâche de la vérité. La vérité seule peut donner un sens et une signification à l'existence humaine qui, par la connaissance intellectuelle, est ouverte à la structure de l'être dans sa totalité. Quel penseur eut plus affaire à ce problème que saint Augustin dont le cœur était tourmenté jusqu'à ce qu'il se reposa en Dieu, la vérité éternelle ? Il n'y a pas lieu de s'étonner que la recherche de la vérité constitue déjà un des principaux problèmes de sa pensée philosophique dans ses premiers écrits, puisque le problème de la vérité est le fondement sur lequel repose la philosophie platonicienne et néoplatonicienne. Le néoplatonisme a d'ailleurs été le premier à attirer son attention sur ce problème fondamental, comme il le déclare dans le septième livre de ses *Confessiones* ¹⁾. Grâce au spiritualisme néoplatonicien, il lui fut possible de s'affranchir du scepticisme de la Nouvelle Académie.

Augustin veut se connaître soi-même ²⁾. Ceci n'est pourtant pas son but, mais la connaissance de soi doit être plutôt regardée comme un effort pour arriver à connaître Dieu. La connaissance de soi est la connaissance de l'âme. Dans l'âme il essaie de découvrir l'image de Dieu, car il veut seulement connaître Dieu, et tout le reste seulement pour autant qu'il est similitude, image de Dieu ³⁾.

¹⁾ *Confessiones*, VII, 20, 26. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Paris, 1947, p. 169.

²⁾ *Soliloquia*, II, 1, 1 (ML 32, 885); II, 15, 27 (ML 32, 932).

³⁾ *Soliloquia*, I, 2, 7 (ML 32, 872).

Cet inépuisable désir de comprendre l'être de Dieu est en même temps un désir de connaître la vérité authentique dans sa structure la plus profonde. La connaissance de la vérité doit donc être identifiée avec la connaissance de Dieu, parce que Dieu est la vérité éternelle ⁴⁾.

Bien que saint Augustin ait été d'abord influencé par le scepticisme de la Nouvelle Académie, il peut être démontré avec certitude que, dès ses premiers dialogues philosophiques, il a la ferme conviction d'arriver à comprendre la vérité intégrale. Sur ce point, tous les auteurs sont unanimes. La façon cependant d'atteindre la vérité a soulevé des discussions passionnées. Il faut chercher chez Augustin la cause principale de cette divergence d'opinions. Sa terminologie est parfois si riche de contenu et si plurivoque que la délimiter avec précision et la définir avec clarté demande déjà tout un travail. En effet, plusieurs concepts fondamentaux peuvent s'interpréter de différentes façons sans porter atteinte à la conception augustinienne. D'où l'importance de déterminer clairement ces termes essentiels. Dans cet article, nous soumettrons les termes *ratio* et *intellectus* à un examen approfondi. Toutefois, nous nous bornerons aux six premiers dialogues philosophiques. Mener cette tâche à bonne fin nous semble déjà tout un progrès, puisque toute évolution possible doit être déterminée à partir de ces dialogues.

Littérature et position du problème

Dans la foison des ouvrages parus, ces dernières décades, sur la doctrine de saint Augustin, les termes *ratio* et *intellectus* sont traités incidemment ou d'une manière explicite par la plupart des auteurs. Le fait est très facile à expliquer. En effet, le problème de la vérité, problème central de la vision du monde chez Augustin, ne peut être abordé sans s'étendre au préalable sur ces deux termes. Néanmoins, nous avons l'impression que bon nombre d'auteurs partent d'un point de vue étranger à Augustin. C'est plutôt une part d'héritage de la pensée occidentale qui est « hineininterpretiert » dans la conception augustinienne. Voici ce que nous entendons par là.

La conception courante sur l'âme voit en elle une substance spirituelle déployant ses activités au moyen de facultés distinctes.

⁴⁾ *Soliloquia*, II, 15, 27 (ML 32, 932).

Cette conception est attribuée à l'Evêque d'Hippone ; ce qui s'explique tant soit peu du fait qu'il est fortement sous l'influence du platonisme et du néoplatonisme. Platon, en effet, parle de parties distinctes dans l'âme et localisées en divers endroits du corps. Mais vu que l'âme appartient au monde des idées, elle est simple. Au moyen âge, on ne parlera plus de parties mais de facultés de l'âme. Chaque activité spécifique indique pour saint Thomas d'Aquin une faculté nettement distincte de l'âme. Cette dernière conception a influencé tellement la pensée occidentale, que l'on est enclin à croire que les termes *ratio* et *intellectus* désignent aussi, chez saint Augustin, des facultés de l'âme spirituelle. La question est de savoir si cette position peut être appliquée sans plus à la doctrine de celui-ci. On pourrait même se demander si l'appel aux facultés de l'âme donnerait une explication concernant les différentes activités de l'âme. En tout cas, cette conception soulève de sérieuses difficultés. Quand une activité déterminée possède-t-elle les propriétés requises pour pouvoir conclure à une faculté distincte de l'âme ? Autrement dit, le nombre des facultés ne peut-il pas être arbitrairement augmenté ou réduit ? Puis, vient la question de savoir comment les différentes facultés s'influencent. Ceci vaut spécialement pour l'intelligence et la volonté toujours inséparables et interdépendantes.

Quoi qu'il en soit, certains auteurs contemporains interprètent la conception de saint Augustin à la faveur de la psychologie des facultés. Un auteur comme Jolivet donne la distinction suivante entre *ratio* et *intellectus*. « Le *mens* est ce qu'il y a de plus élevé en l'âme. Il comprend :

a) La raison (*ratio*), ou faculté discursive... De l'exercice de la *ratio* résulte la science (*scientia*), laquelle est une connaissance certaine touchant les choses sensibles.

b) L'intelligence ou intellect (*intelligentia*, *intellectus*). C'est la fonction la plus haute du *mens* : faculté de l'éternel et de l'immuable, c'est-à-dire du pur intelligible... De l'exercice de l'intellect résulte la sagesse (*sapientia*), définie, par opposition à la science, ou connaissance discursive des choses sensibles, comme une connaissance intuitive du pur intelligible » ⁵⁾.

Ratio autant que *intellectus* sont considérés par l'auteur comme

⁵⁾ Régis JOLIVET, *Dieu soleil des Esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination* (Bibliothèque Augustinienne), Paris, 1934, pp. 205-208.

des facultés distinctes de l'âme humaine. Et opposer *scientia*, comme connaissance discursive, à *sapientia*, comme connaissance intuitive, nous paraît assez simpliste. Toute activité cognitive est, pour saint Augustin, une saisie intuitive au sens strict, une compréhension contemplée de l'objet. La perfection de la connaissance ne dépend pas de la structure du sujet connaissant, mais de celle de l'objet à connaître ⁶⁾. Ainsi la conception augustinienne de l'acte cognitif doit différer foncièrement de la conception constructive d'Aristote et de saint Thomas, chez qui la structure ontologique du sujet connaissant détermine, pour une large part, la perfection de l'acte cognitif. Le concept est formé de la réalité matérielle avec le concours de l'intelligence considérée sous son aspect actif. Le connu doit être présent en lui à la manière du sujet connaissant, dira saint Thomas ⁷⁾. Ce qui plus est, la *sapientia* est aussi une *scientia* ⁸⁾. La distinction entre *sapientia* et *scientia* devra reposer alors sur un autre fondement.

(Gilson aussi entend par *ratio* et *intellectus* deux facultés de l'âme humaine. « L'intellect est une faculté de l'âme, propre à l'homme, qui appartient plus particulièrement à la *mens*... L'*intellectus* est une faculté supérieure à la raison, car on peut avoir la raison sans avoir l'intelligence ; mais on ne peut avoir l'intelligence sans avoir d'abord la raison, et c'est même parce que l'homme a la raison qu'il veut atteindre l'intelligence » ⁹⁾).

(Körner, qui donne d'abord l'impression de s'écarter de la psychologie des facultés, retombe toutefois partiellement dans la même opinion. Dans toute son argumentation, il n'a que l'attention fixée sur la *ratio* comme activité de l'âme humaine. C'est pourquoi, il est à peu près incompréhensible qu'il réintroduise, dans sa conclusion, la *ratio* en tant que faculté de l'âme. « Augustinus braucht von daher den Begriff 'ratio humana' vor allem in dynamisch-aktiven Sinne und bezeichnet damit sowohl das Vermögen als auch die Tätigkeit des Geistes, welche zur inneren Schau (*visio*) führt, und von den geschauten intelligiblen Prinzipien her das diskursive Geistes-

⁶⁾ *Soliloquia*, I, 4, 10 (ML 32, 875).

⁷⁾ *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 77; *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 4, c.

⁸⁾ M. MEIJER, *De sapientia in de eerste geschriften van S. Augustinus*, Brakkenstein-Nijmegen, 1937, pp. 102-103.

⁹⁾ Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Etudes de Philosophie Médiévale, XI), Paris, 1943, p. 57.

leben weiter treibt » ¹⁰⁾. L'accentuation de la raison, comme activité de l'âme, marque en tout cas un net progrès.

Dinkler, pour ne pas devoir parler de facultés distinctes, parle de fonctions de l'âme. Par ces fonctions, l'âme humaine se différencie de celle de l'animal. « Alle genannten Begriffe : mens, ratio, intelligentia und intellectus wollen kein neues der Seele konträres Prinzip bezeichnen, sondern stellen nur seelische Funktionen dar, die das spezifisch Menschliche gegenüber der Tierwelt, eine selbständige Proprietät und seelische Qualität bezeichnen » ¹¹⁾. L'efficacité de l'âme humaine n'est point regardée comme une activité exercée au moyen des facultés de l'âme, mais plutôt comme une expression directe de l'âme qui indique sa propre structure ontologique, grâce à quoi elle est essentiellement distincte de l'âme de l'animal.

Sous ce rapport, l'étude de Huijbers est fort intéressante. Celui-ci s'écarte quasi totalement de la psychologie des facultés en traitant l'image de Dieu dans l'âme. « De moeilijkheden, die zich omtrent dit blijvend beeld-zijn in het werk van Augustinus voordoen, leiden tot de affirmatie, dat Augustinus geen vermogens aanvaardt als onderscheiden van de geest. De geest kan door zichzelf kennen en beminnen. Het is alleen de verhouding van de ene geest tot telkens andere acten, die karakteristiek is voor geheugen, verstand en wil. In de geest zijn de vermogens niet onderscheiden » ¹²⁾. Plus loin, l'auteur parle souvent de facultés, mais par là il entend davantage le rapport entre l'esprit et des actes déterminés. Nous doutons s'il a été assez radical en abandonnant la psychologie des facultés. Nous verrons que, dans la plupart des cas, *ratio* et *intellectus* signifient plus qu'une relation et indiquent l'activité même. Nous n'excluons toutefois pas que *ratio* et *intellectus* puissent viser ce rapport dans un cas donné. Certaines assertions comme « Kennis en liefde ziet hij (Augustinus) dus niet als de ziel, die gekend en bemind wordt, maar zuiver als verbinding, schakel tussen de geest en zichzelf. M. a. w. hij ziet ze als iets zelfstandigs, als substanties, on-

¹⁰⁾ Franz KÖRNER, *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins*, dans *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 64 (1956), p. 185.

¹¹⁾ Erich DINKLER, *Die Anthropologie Augustins* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, IV), Stuttgart, 1934, p. 260.

¹²⁾ Th. HUIJBERS, *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus*, dans *Augustiniana*, 2 (1952), pp. 89-90.

danks de zelfstandigheid van de geest, waartoe ze behoren. De (vermogens) zijn één met het eerste lid van de trias : de geest die kent en bemint » et « Nu kent de geest zichzelf inderdaad, hij bemint ook zichzelf. Er zijn dus drie realiteiten : geest, kennis, liefde » ¹³⁾ ainsi que « Aan de wortel van de kennis en liefde, die we als blijvende activiteiten van de ziel hebben geconstateerd bij zelfkennis, vinden we dus ook twee corresponderende krachten, die de ken- en wilsactiviteit mogelijk maken » ¹⁴⁾ indiquent, à notre avis, que l'influence de la psychologie des facultés perdure, même s'il est formellement nié que l'âme possède des facultés distinctes.

Le sens le plus général de ratio et d'intellectus

Le but de notre enquête vise surtout à comprendre la manière dont saint Augustin conçoit les activités de l'âme. Que *ratio* et *intellectus* soient deux facultés distinctes ou qu'ils soient deux sortes d'activités ayant leur caractère spécifiquement propre, ils tirent leur origine du même principe spirituel. Voulons-nous atteindre le but poursuivi, il faut délimiter avant tout le domaine de l'activité intellectuelle de l'homme. Aussi, dans les limites de ce domaine, devons-nous indiquer la fonction propre, les propriétés spécifiques de *ratio* et d'*intellectus*. Pour cela, le *Contra academicos* vient en premier lieu. Ici, nous avons affaire au premier sens du terme *ratio*, lequel est très général.

La définition de la sapientia chez les Académiciens

Il est curieux de constater combien, dès les premiers opuscules de saint Augustin, l'aspect eudémoniste de l'activité cognitive tient l'avant-plan. Dans le *Contra academicos*, il essaie de donner une définition de la vie heureuse. Vivre heureux, c'est vivre en harmonie avec la meilleure partie dans l'homme. Pour cela, cette partie de l'âme, à laquelle le reste de l'homme doit être soumis, à savoir la *mens* ou la *ratio*, entre seulement en ligne de compte ¹⁵⁾. C'est

¹³⁾ *Ibidem*, p. 95.

¹⁴⁾ *Ibidem*, p. 209.

¹⁵⁾ *Contra academicos*, I, 2, 5. *Stromata Patristica et Mediaevalia*, edenda curant Christine Mohrmann et Johannes Quasten. II. *Aurelii Augustini Contra academicos, De beata vita necnon De ordine libri*, quos ad fidem codicum recensuit, prolegomenis notisque instruxit Wilhelmus M. Green, Ultraieci-Antverpiae, 1955,

curieux qu'il soit ici question d'une partie de l'âme. Comme il apparaîtra plus tard nous ne pouvons y attacher de signification propre, en raison surtout du fait que saint Augustin enseigne que l'âme ne possède pas de *quantitas*. Ceci est affirmé explicitement dans le *De quantitate animae*. A quoi nous ajouterons une seconde remarque. Les concepts *ratio* et *mens* sont ici identifiés sans plus. D'où il s'ensuit que le terme *ratio* n'a pas de signification technique dans le contexte, mais est pris dans son sens le plus large, simplement comme connaissance intellectuelle. D'ailleurs le concept *mens* est parfois compris en ce sens par saint Augustin.

Ainsi qu'il appert de la conclusion, cette définition de la vie heureuse est regardée comme exacte ¹⁶). Que la vie heureuse relève de l'activité intellectuelle est si évident, qu'un examen plus poussé sur ce thème est superflu. Pour tout néoplatonicien, l'acte de la connaissance est l'expression suprême de l'existence humaine. Plus difficile est de répondre à la question : que signifie *vivere secundum rationem* ? Définir cela est le but principal de ce dialogue. Comme l'enquête se déroule sur le plan de l'activité cognitive, la vérité fait partie de l'enquête. La vie cognitive est orientée vers la vérité et trouve sa perfection dans la connaissance de la vérité. L'erreur est l'antipode de la vérité. L'enquête est d'abord concentrée sur cet aspect négatif de la connaissance. Quiconque erre ne vit pas selon la raison et n'est par conséquent pas heureux ¹⁷). Qu'errer doive être défini comme ne jamais atteindre la vérité semble impossible à soutenir. D'ailleurs est heureux non seulement celui qui possède la vérité, mais encore celui qui cherche la vérité. De là le dilemme : ou bien nous définissons errer comme rechercher la vérité en vain et l'homme qui erre peut être heureux, ou bien cet homme ne peut être heureux et, par conséquent, errer doit être défini d'une autre façon ¹⁸). La dernière partie du dilemme est admise et ainsi l'on est arrivé à une nouvelle définition d'errer. Elle s'énonce comme suit : errer est prendre le faux pour le vrai. D'où il résulte que celui qui continue à chercher la vérité sans jamais la trouver ne peut errer,

p. 16. « Quis, inquam, dubitaverit nihil esse aliud hominis optimum quam eam partem animi, cui dominantem optemperare convenit cetera quaeque in homine sunt ? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest ».

¹⁶) *Contra academicos*, I, 9, 24 (GREEN p. 27).

¹⁷) *Contra academicos*, I, 4, 10 (GREEN p. 19).

¹⁸) *Contra academicos*, I, 4, 10 (GREEN p. 19).

puisque'il ne prendra jamais le faux pour le vrai ¹⁹). Comme définition provisoire de la « vie selon la raison », nous avons donc : Celui qui continue à chercher la vérité de tout son pouvoir, même sans la trouver, est heureux du fait qu'il vit selon la *ratio* ²⁰). Puisque, pour saint Augustin, seul le sage est heureux et vit selon la raison, la définition de la sagesse devra correspondre à celle du bonheur. La *sapientia* sera sous ce rapport la voie qui mène directement à la vérité, et elle ne sera pas la possession de la vérité ou la vérité même. Sage sera donc celui qui recherche la vérité de tout son pouvoir, même s'il ne l'atteint jamais ²¹). Cette définition de la sagesse se retrouve chez Carnéade et les autres Académiciens ²²). Augustin réfute cette définition, mais Licentius continue à la soutenir obstinément.

La définition de la sapientia chez Cicéron

Le dialogue est entré dans une impasse. Pour en sortir, Augustin suggère une nouvelle définition de la sagesse. Celle-ci est de Cicéron, qui la définit : La *sapientia* est la science des choses humaines et divines ²³). Les différents termes de cette définition sont soumis à un examen approfondi. D'abord, n'importe quel savoir n'est pas de la science. Pour mériter le nom de science, tout savoir doit satisfaire à certaines conditions. La compréhension de l'objet ne suffit pas encore pour avoir une science, mais cette compréhension doit être telle qu'on ne puisse se tromper et qu'aucune objection ne puisse l'ébranler ²⁴). Des exigences impérieuses sont posées à la science. Elle doit être une connaissance sûre et irréfutable.

La première partie de la définition se rapporte à l'aspect subjectif de la connaissance, la seconde est relative à l'objet de l'activité intellectuelle. Les choses humaines et divines en constituent

¹⁹) *Contra academicos*, I, 4, 11 (GREEN p. 20).

²⁰) *Contra academicos*, I, 4, 12 (GREEN p. 21). « Quam ob rem si et mea descriptio vera et secundum eam non errat ille, qui perfecte quaerit, quamvis non inveniatur veritatem, beatusque est ob eam rem, quod secundum rationem vivit ».

²¹) *Contra academicos*, I, 5, 14 (GREEN p. 22).

²²) *Contra academicos*, II, 5, 11 (GREEN p. 34).

²³) *Contra academicos*, I, 6, 16 (GREEN p. 23). « Non enim nunc primo auditis sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam ».

²⁴) *Contra academicos*, I, 7, 19 (GREEN p. 24). « Scientia enim non solum comprehensibilis sed ita comprehensibilis rebus constat, ut neque in ea quisquam errare nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat ».

l'objet. Par là que faut-il entendre ? Les choses divines ne sont pas précisées davantage, mais Dieu seul et tout ce qui a immédiatement et directement trait à Lui est visé ici. Les choses humaines ne sont pas les biens terrestres, mais la lumière de la prudence, la beauté de la tempérance, la force du courage et la sainteté de la justice ²⁵). Nous comprenons maintenant pourquoi la sagesse est appelée la science des choses humaines et divines, puisque, dans l'homme, la la vertu est divine ²⁶). Le divin est l'objet propre de la *sapientia* et l'humain seulement pour autant qu'il est uni au divin. L'homme ne possède pas la vertu de lui-même, mais elle est un don de Dieu. Et comme la vertu est une condition nécessaire pour la vie heureuse, et partant pour la *sapientia*, la définition requiert un certain complément et doit être formulée de la sorte : La *sapientia* est la science des choses humaines et divines, à savoir de celles qui touchent au bonheur de la vie ²⁷).

La définition finale de la *sapientia*

Jusqu'ici, nous avons deux définitions différentes de la *sapientia* puisque la première n'a pas été écartée. Nous tâcherons maintenant de fondre les deux en une. La première définition — heureux celui qui cherche résolument la vérité — pêche par excès en renfermant des éléments hétérogènes. Car la recherche de n'importe quelle vérité ne peut être appelée *sapientia*. La seconde définition — heureux celui qui possède la science des choses humaines et divines touchant le bonheur de la vie — exclut certains éléments essentiels à la *sapientia* et est par conséquent trop étriquée, vu que non seulement la possession mais aussi la recherche de la vérité rend l'homme heureux. D'où le besoin de concilier les deux définitions. Ainsi nous obtenons la définition suivante : La *sapientia* est aussi bien la possession des choses humaines et divines, pour autant qu'elles se

²⁵) *Contra academicos*, I, 7, 20 (GREEN p. 24). « Illa est humanarum rerum scientia, quae novit lumen prudentiae, temperantiae decus, fortitudinis robur, iustitiae sanctitatem ».

²⁶) *Contra academicos*, I, 8, 22 (GREEN p. 25). « In divinis, ait ille; nam virtus etiam in homine sine dubitatione divina est ».

²⁷) *Contra academicos*, I, 8, 23 (GREEN p. 26). « Quae si propterea tibi vitiosa visa est, quia complexa est eum, quem non possumus vocare sapientem, quaero, utrum eam probes, si sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum, quae ad beatam vitam pertineant ».

rapportent à la vie heureuse, que la recherche assidue de celles-ci ²⁸). La première partie de la définition, à savoir la possession de cette science, serait le propre de Dieu, tandis que la seconde, c'est-à-dire la recherche de cette science, serait le propre de l'homme. Le sage cherche donc la vérité, est heureux, détache son esprit des liens corporels, ne se laisse pas déchirer par les passions, mais, toujours calme, il s'applique à soi et à Dieu ²⁹). Se connaître soi-même et Dieu est l'objet propre de la recherche de la vérité. C'est précisément la tâche de la philosophie, car, au nom de la liberté que la philosophie promet de nous donner, le joug de l'*auctoritas* a été secoué ³⁰).

L'enquête sur la définition de la *sapientia* n'est point finie, mais nous pouvons déjà conclure que vivre selon la *ratio* inclut la recherche de la vérité. Si la recherche de la vérité suffit pour posséder la *sapientia*, alors nous sommes heureux : par contre, si nous devons posséder la vérité pour être heureux, cette possession implique, en tout cas, la recherche de la vérité ³¹). Dans la seconde partie de ce dialogue, la première définition de *sapientia* est écartée. Que la *sapientia* consiste uniquement dans la recherche de la vérité, c'est là l'opinion des Académiciens ³²). Il devient ainsi possible à saint Augustin d'établir la différence fondamentale entre la philosophie et la sagesse. Alors que la philosophie est une recherche de la sagesse, une étude de la sagesse et un désir de la connaître, la sagesse est au contraire un habitus, une possession permanente du sage ³³). L'Académicien doit ou bien donner son assentiment à la sagesse et connaître la sagesse, ou bien il n'est pas sage ³⁴). Même si l'homme sait que la sagesse consiste dans la recherche de la vérité, qui est introuvable, cette affirmation se vérifie. L'homme est donc en état de découvrir la vérité et la théorie de l'Académicien croule.

²⁸) *Contra academicos*, I, 8, 23 (GREEN p. 26). « Etenim ut jam ipse explicem definitione quod sentio, sapientia mihi videtur esse rerum humanarum et divinarum, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum sed etiam diligens inquisitio ».

²⁹) *Contra academicos*, I, 8, 23 (GREEN p. 26).

³⁰) *Contra academicos*, I, 3, 9 (GREEN p. 18). « Jam enim libertate, in quam maxime nos vindicaturam se philosophia pollicetur, jugum illud auctoritatis excussi ».

³¹) *Contra academicos*, I, 9, 25 (GREEN p. 28).

³²) *Contra academicos*, II, 5, 11 (GREEN p. 34).

³³) *Contra academicos*, III, 3, 5 (GREEN p. 47).

³⁴) *Contra academicos*, III, 14, 31 (GREEN p. 64).

Ceci nous oblige à formuler la définition finale de la sagesse en ces termes : La *sapientia* est la science des choses humaines et divines, possédée comme *habitus*, pour autant qu'elles se rapportent à la vie heureuse.

Meijer donne la différence suivante entre *sapientia* et *philosophia* : « Er bestaat geen wezenlijk verschil tussen *philosophia* en *sapientia*, maar wellicht mogen we zeggen : *philosophia* is die kennis per modum dispositionis, *sapientia* per modum habitus ; ofwel : *philosophia* en *sapientia* verschillen in graad van intensiteit als habitus » ³⁵). A notre avis, c'est une solution tant soit peu simpliste. Certes, saint Augustin appelle aussi bien la *sapientia* que la philosophie une discipline, une *scientia*, donc une connaissance sûre et irréfutable. En outre, les deux sciences ont, somme toute, le même objet. Toutefois, nous croyons voir une distinction fondamentale entre elles. La philosophie est l'étude, la recherche des choses humaines et divines, tandis que la *sapientia* en est la possession immuable. D'après saint Augustin, une science n'est pas nécessairement une possession totale, mais une compréhension lentement acquise de la vérité. La vie selon la *ratio* est la recherche de la vérité des choses humaines et divines, l'activité qui cherche et aboutit finalement à la *sapientia*, possession totale de la science des choses humaines et divines. La *ratio*, en tant qu'activité animée par un mouvement intérieur, fera place à l'*intellectus*, en tant que contemplation quiète de Dieu, et d'emblée l'âme possèdera la vie heureuse.

Nous pouvons donc nous rallier à l'avis de Postma qui dit : « Hoe hoog deze waarde der filosofie in deze phase voor Augustinus is, blijkt uit *De beata vita*. Het komt reeds duidelijk tot uiting in de terminologie in het prooemium : zij is voor ons de portus, terra optatissima, patria optatissima et solida gaudia, door haar kan men de terra, quae profecto una beata est, de beata vita bereiken. De wijsbegeerte moet niet om haar zelf beoefend worden, neen, wat voor de gehele hellenistische filosofie het centrale punt was, is dit even zeer voor Augustinus ; door de wijsbegeerte is de gelukzaligheid te bereiken » ³⁶). La philosophie est pour la *sapientia* ce que le moyen est au but. La valeur de la philosophie disparaîtra

³⁵) M. MEIJER, *De sapientia in de eerste geschriften van Sint Augustinus*, pp. 103-104.

³⁶) E. B. J. POSTMA, *Augustinus De beata vita*, Amsterdam, 1946, p. 174.

finale, de sorte que son caractère est provisoire. Elle est la voie menant à la béatitude et la *sapientia* ou béatitude une fois trouvée, sa tâche est accomplie.

Conclusions de la première partie

Dans le *Contra Academicos*, nous avons découvert une description de la tâche respective de la *ratio* et de la philosophie. C'est une tâche énorme que d'amener l'homme à la contemplation suprême à travers un procès intellectuel, lequel intervient profondément aussi dans la vie axiologique de l'homme, car il nous amène de fait à la béatitude. Le but de la vie humaine est de contempler, aimer et posséder la vérité suprême, et ce but est atteint grâce à la contribution de toutes les activités humaines où le procès intellectuel joue le rôle principal. L'élévation morale de l'homme demeure une condition nécessaire, absolue, et cette élévation morale s'opère conformément et parallèlement au développement de la connaissance intellectuelle.

L'identification des termes *ratio* et *mens* indique que *ratio* doit ici être pris au sens général. Les deux concepts indiquent tout simplement l'activité intellectuelle. Cette identification, nous la rencontrons non seulement entre *mens* et *ratio*, mais aussi entre *mens* et *intelligentia* ou *intellectus*. Quelques exemples suffiront à le montrer. En premier lieu, nous en trouvons deux confirmations dans le *De ordine*. Les impressions, que l'âme recueille par l'entremise des sens, ne peuvent nous donner la science, mais une simple opinion (*opinio*). La science se réalise par l'intelligence et vit dans l'esprit (*mens*)³⁷. La dépendance des sens fait que l'âme ne peut posséder de connaissance sûre et irréfutable des objets matériels, car, messagers de l'âme contemplative, les sens sont sujets à caution. La science peut seulement être atteinte par n'importe quelle activité intellectuelle, toujours indépendante des sens. Car, dans ce passage, les termes *intelligentia* et *mens* sont employés comme synonymes. Dans le même opuscule, il est dit que la perception sensible est une activité de l'intellect et non des organes corporels³⁸. Du fait que saint

³⁷) *Contra academicos*, III, 11, 26 (GREEN p. 61). « Sunt enim qui omnia ista, quae corporis sensu accipit animus, opinionem posse gignere confitentur, scientiam vero negant, quam tamen volunt intelligentia contineri remotamque a sensibus in mente vivere »

³⁸) *De ordine*, II, 2, 6 (GREEN p. 120).

Augustin indique, à diverses reprises, que la perception sensorielle est une activité de l'âme, il appert, de toute évidence, qu'*intellectus* doit être pris ici dans sa signification la plus large, à savoir comme activité directe et immédiate de l'âme humaine immatérielle.

Sol.

Dans les *Soliloquia*, cette opinion est exposée en plusieurs endroits. Augustin y souligne le but final de la vie : connaître Dieu. Dieu est l'objet propre de la connaissance humaine. Toutefois, ce but final ne peut être atteint par les sens, car il ne désire aucunement avoir une opinion de Dieu, mais une connaissance sûre et irréfutable. Ceci n'est réalisable que par l'*intelligentia*³⁹). Nous avons vu comment la tâche propre de la *ratio* ou de la *mens* est de posséder une science des choses humaines et divines. Pareille tâche revient à l'*intelligentia*. D'où la conclusion nécessaire que *mens* et *intelligentia* ont ici la même signification et la même portée. Dans le présent dialogue, saint Augustin se demande s'il conçoit les figures géométriques par l'âme ou bien par l'intellect. Dans sa réponse, il dit simplement que les sens ont assumé le rôle de navire, tandis que ces figures sont conçues par l'*intellectus* et développées dans les idées⁴⁰). Les sens nous mettent en contact avec les figures géométriques, mais ce rôle une fois rempli, l'activité s'exerce dans les idées, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas connues des sens mais de l'âme qui saisit ces figures comme *intellectus* ou *cogitatio*. *Intellectus* ou *cogitatio* ont ici la même signification, ce qui démontre à nouveau le caractère général du terme *intellectus*.

A notre avis, on peut donc tirer deux conclusions fondamentales de ces considérations. D'abord, il est suffisamment prouvé que les termes *ratio*, *mens*, *intellectus* et *intelligentia* sont employés en divers endroits dans un sens très général et par conséquent peuvent être intervertis. Ceci n'exclut pas que les mêmes termes peuvent changer de signification dans un autre contexte et, par conséquent, être pris dans un sens plus spécifique. Si nous nous bornons à cette signification générale, il apparaît aussitôt que ceux-ci ne peuvent être considérés nulle part comme facultés de l'âme. Toujours est-il que nous avons l'impression d'avoir affaire à des activités psychiques. D'ailleurs ceci se voit confirmé, lorsque nous voyons le terme

³⁹) *Soliloquia*, I, 3, 8 (ML 32, 873).

⁴⁰) *Soliloquia*, I, 4, 9 (ML 32, 874). « Imo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, et jam velut in solo positus coepi cogitatione ista volvere ».

cogitatio remplacer le terme *intellectus*. Sous aucun point de vue, la *cogitatio* ne peut être considérée comme une faculté, mais plutôt comme une activité de l'âme qui se déploie.

Les sens plus spécifiques de ratio et d'intellectus

La suite de notre exposé montrera que les termes *ratio* et *intellectus* ont, outre un sens général, un sens particulier. Le terme *ratio* a même plusieurs sens spécifiques. Ceux-ci sont plus difficiles à définir que ceux d'*intellectus*, quoique traités plus en détail.

La ratio comme mouvement intérieur

Pour point de départ de notre enquête, nous prendrons deux définitions du concept *ratio* tirées du *De ordine*. La première se résume comme suit : La *ratio* est le mouvement par lequel l'esprit analyse et synthétise les choses que nous apprenons ⁴¹⁾. Cette définition indique la puissance active et dynamique de l'esprit humain, grâce à laquelle l'homme comprend la réalité matérielle et spirituelle. Elle est à même d'analyser les choses dans leurs divers éléments et de les unir ensuite. Comme mouvement de l'esprit, la *ratio* est un guide qui nous permet d'atteindre et de comprendre Dieu, l'âme humaine et l'âme du monde. Tout homme possède ce guide, mais peu le suivent, car il est très difficile de se débarrasser des préoccupations matérielles, qui parlent plus aux organes corporels, et de rentrer en soi-même ⁴²⁾. Ainsi que nous l'avons vu, ce retour sur soi-même est nécessaire parce qu'une image de Dieu est présente en l'âme et que, par cette image, l'homme peut parvenir à Dieu. Suivre ce guide est une tâche énorme et toute d'efforts qui nécessite le détachement des préoccupations matérielles, afin de se donner entièrement au monde purement intelligible que nous trouvons en Dieu par l'intermédiaire de la connaissance de soi ⁴³⁾.

La seconde définition correspond adéquatement à la première,

⁴¹⁾ *De ordine*, II, 11, 30 (GREEN p. 135). « Ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi et conectendi potens, qua duce uti ad deum intelligendum vel ipsam quae aut in nobis aut usque quaque est animam rarissimum omnino genus hominum potest non ob aliud... ».

⁴²⁾ *De ordine*, II, 11, 30 (GREEN p. 135).

⁴³⁾ *Soliloquia*, II, 1, 1 (ML 32, 885); II, 15, 27 (ML 32, 932).

bien que nous donnant une image plus claire et une compréhension plus profonde de l'éminence de la structure et du but final de la *ratio*. L'âme, qui s'est adonnée complètement à la philosophie, se contemple d'abord. Par la connaissance de soi, elle est parvenue à la conclusion qu'elle possède la *ratio* ou plutôt qu'elle est la *ratio*, et que, dans la *ratio*, rien de mieux, rien de plus éminent que les nombres, ou encore que la *ratio* est un nombre. Lorsqu'elle a compris ceci, la *ratio* se décrit de la façon suivante : Je puis, par un certain mouvement intérieur et occulte, analyser et synthétiser les choses que je dois apprendre, et cette puissance, que je possède, s'appelle la *ratio* ⁴⁴). Le caractère actif et dynamique de l'esprit humain est considéré par saint Augustin comme une chose très occulte. Il l'appelle une puissance (*vis*) de l'âme. Cette puissance est le mouvement intérieur et occulte, ce qui indique une activité de l'âme ayant un caractère spécifique, et non une faculté pouvant déployer une certaine activité.

Au début de notre exposé, nous avons rapporté l'opinion de Jolivet qui voit dans la *ratio* une faculté de l'âme. Cette conception place l'auteur, dans sa traduction du *De ordine*, devant une difficulté qu'il semble ne pouvoir surmonter. En effet, Augustin dit ici que la *ratio* est un nombre. Comment est-ce possible quand on considère la *ratio* comme une faculté de l'âme. Aussi n'a-t-il pas trouvé mieux que de laisser intraduit ce bout de texte ⁴⁵). La difficulté s'évanouit lorsque nous partons sans préjugé. La *ratio* n'est point une faculté de l'âme mais une activité. Alors nous pouvons aussi bien dire « l'âme possède la *ratio* » que « l'âme est la *ratio* » ; ou encore « le nombre est le plus éminent dans l'âme » que « la *ratio* est un nombre ». Le nombre est en effet une compréhension des plus éminentes de l'âme humaine, c'est donc une *ratio* de l'âme, une activité cognitive.

Cette activité dynamique est appelée un mouvement intérieur ;

⁴⁴) *De ordine*, II, 18, 48 (GREEN p. 144). « Hunc igitur ordinem tenens anima jam philosophiae tradita primo se ipsam inspicit et, cui jam illa eruditio persuasit aut suam aut se ipsam esse rationem, in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris aut nihil aliud quam numerum esse rationem, ita secum loquitur: ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere vel conectere et haec vis mea ratio vocatur ».

⁴⁵) *De ordine*, II, 18, 48, dans *Œuvres de Saint Augustin*, 1^{re} série: *Opuscules*, IV: *Dialogues philosophiques*. 1. Problèmes fondamentaux. Texte de l'édition bénédictine, traduction et notes de R. Jolivet, Paris, 1939, pp. 444-445.

par là, elle se distingue de tout mouvement extérieur. En quoi celui-ci diffère de celui-là, saint Augustin ne le dit pas. Ne le sachant pas, il l'appelle un mouvement occulte. Ensuite, il indique le but de la *ratio*, lequel doit être obtenu par l'analyse et la synthèse, et qui consiste dans l'unité. Que la synthèse mène à une certaine unité, c'est évident assez, mais l'analyse comment peut-elle y parvenir ? Quand j'analyse, dit l'Evêque d'Hippone, je veux l'unité dans toute sa pureté ; quand je synthétise, je la veux dans toute son intégrité. Dans le premier cas, tous les éléments hétérogènes sont écartés de l'objet, tandis que dans le second, tous les éléments propres à l'objet sont assemblés dans une unité aussi parfaite que possible ⁴⁶).

Le but de la *ratio* est donc d'arriver à l'unité de l'objet aussi parfaitement que possible. Lorsque nous prenons en considération le fait que saint Augustin regarde Dieu comme l'unité la plus parfaite, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi il veut se connaître soi-même et, par la connaissance de soi-même, découvrir Dieu. Toute l'activité de l'âme spirituelle est donc orientée vers l'unité la plus parfaite, la vision de Dieu. Enfin, ce sera le degré d'unité de l'objet qui marquera le degré de perfection de l'activité intellectuelle. Plus l'unité de l'objet sera parfaite, d'autant plus sereine et parfaite sera la contemplation intuitive de l'esprit humain. D'où la conclusion finale du *De ordine* : Lorsque l'âme se sera réglée et ordonnée, quand elle sera rendue harmonieuse et belle, alors elle osera contempler Dieu, la source d'où émane toute vérité, le Père même de la vérité ⁴⁷). Par la *ratio*, l'âme atteindra son idéal, car le mouvement intérieur de l'esprit humain découvrira la pureté et l'intégrité de la vérité par l'analyse et la synthèse.

Il a été dit précédemment que la vie bienheureuse peut être atteinte non seulement par la raison, mais aussi par la foi. Cette dernière est même la voie indiquée pour la plupart des hommes. D'où saint Augustin dira que, désormais, l'âme sera amenée à une vie morale élevée et à la béatitude, non seulement par la raison

⁴⁶) *De ordine*, II, 18, 48 (GREEN p. 144). « Ergo et in discernendo et in conectendo unum volo et uno amo, sed cum discerno, purgatum, cum conecto, integrum volo ».

⁴⁷) *De ordine*, II, 19, 51 (GREEN p. 146). « Cum autem se composuerit et ordinarit atque concinnam pulchramque reddiderit, audebit jam deum videre atque ipsum fontem, unde manat omne verum, ipsumque patrem veritatis ».

mais encore par la foi ⁴⁸). Ce sont là deux voies qui mènent au même but. De même que la foi, la *ratio* n'est pas de caractère purement intellectuel, mais s'accompagne d'un perfectionnement moral, lequel conduit à la béatitude. Par l'analyse et la synthèse, mouvement intérieur de la *ratio* active et dynamique, l'âme parvient à la connaissance de Dieu, à l'union à Dieu par des conditions éminemment morales et à l'heureuse possession de Dieu.

La ratio en tant que regard de l'âme

Sol. Jusqu'à présent, la *ratio* a été considérée comme un mouvement intérieur et occulte de l'âme, qui donne à l'homme la connaissance de soi et de Dieu, unité absolue, puis l'union avec Dieu, union qui s'opère dans la béatitude. Dans les *Soliloquia*, ce thème est développé in extenso. Il appert de ce dernier opuscule que le terme *ratio* a aussi un sens plus restreint. La *ratio*, telle que saint Augustin l'enseigne là, promet de manifester Dieu à l'intelligence (*mens*) comme le soleil se manifeste à nos yeux ⁴⁹). Le soleil donne la lumière par laquelle les réalités matérielles deviennent visibles pour les organes du corps. Dieu, Lui, répand sa lumière surnaturelle sur les objets immatériels, afin de les rendre intelligibles à l'intelligence (*mens*) humaine ⁵⁰). Ceci est un genre de comparaison cher à saint Augustin. Comme le corps, l'âme aussi a ses yeux : ce sont les sens de l'âme avec lesquels l'esprit humain peut contempler intelligiblement les objets. Ces objets intelligibles, ou vérités des sciences, ressemblent, sous cet aspect, aux objets que le soleil éclaire et rend visibles.

A cette comparaison succède une description plus précise de la *ratio* dans l'ensemble de l'activité intellectuelle. La *ratio* est à l'intelligence (*mens*) ce que le regard (*aspectus*) est aux yeux. La possession des yeux ne peut être identifiée sans plus avec regarder (*aspicere*) et regarder, à son tour, est autre chose que voir (*videre*). Ce qu'il dit ici des yeux du corps, Augustin l'appliquera dans la suite à la connaissance intellectuelle. Pour pouvoir connaître, l'âme a nécessairement besoin de trois conditions : avoir des yeux dont

⁴⁸) *De ordine*, II, 19, 50 (GREEN p. 146). « Gradatim enim se et ad mores vitamque optimam non jam sola fide sed certa ratione perducit ».

⁴⁹) *Soliloquia*, I, 6, 12 (ML 32, 875).

⁵⁰) *Soliloquia*, I, 8, 15 (ML 32, 877).

elle puisse se bien servir, regarder et voir ⁵¹). Ces trois conditions nécessaires concernent le sujet connaissant, tandis que du côté des objets à connaître, l'influence illuminative de Dieu est indispensable pour permettre à l'esprit humain de les comprendre. Dans l'explication de ces conditions, saint Augustin les met en rapport avec des conditions morales, aussi bien nécessaires que les autres, c'est-à-dire avoir des yeux, regarder et voir. La connaissance suppose toujours chez saint Augustin un aspect moral et sans lui, elle ne peut parvenir à son plein épanouissement, car seul celui qui mène une vie morale élevée obtiendra la béatitude. La saisie intellectuelle, essence de la béatitude, en est le but final.

Voyons maintenant toutes les conditions de plus près. D'abord, pour connaître, l'âme doit avoir des yeux sains. Or l'œil sain de l'âme, c'est l'intelligence (*mens*), laquelle est affranchie et exempte de toute passion pour les choses périssables, pour les biens du monde matériel. Ici les conditions morales jouent déjà un grand rôle. Certes cet affranchissement doit s'opérer par la foi. Par la foi, on entend la pleine conviction que la santé morale est indispensable pour être en mesure de voir. Sans cette pleine conviction, on n'aurait pas le courage voulu pour réaliser la santé morale. Être pleinement convaincu de la nécessité de la guérison morale ne suffit pas. Désespère-t-on de cette guérison, on ne s'efforcera plus de l'obtenir. De là que l'espérance est la seconde condition morale pour guérir les yeux de l'âme. A ces deux conditions morales, vient s'ajouter une troisième. Quand on a la conviction que la guérison est nécessaire et qu'on a l'espoir de l'obtenir un jour, mais qu'on n'aime pas la lumière, objet final de notre connaissance, on ne la désire pas encore. Il n'y a aucun doute que la charité est la troisième condition morale pour la guérison de l'âme ⁵²). Attendu qu'Augustin ne considère pas l'intelligence (*mens*) comme une faculté psychique, il peut tout aussi bien parler de la guérison de l'âme que de celle de l'intelligence (*mens*). Sous ce rapport, il peut donc intervertir les deux termes. Si l'âme possédait des facultés distinctes, la guérison d'une d'elles ne rendrait pas la santé à

⁵¹) *Soliloquia*, I, 6, 12 (ML 32, 875). « Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est ut oculos habeat quibus jam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat ».

⁵²) *Soliloquia*, I, 6, 12 (ML 32, 876). « Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit deum suum videre, id est intelligere ».

l'âme, et l'on ne pourrait faire dépendre la santé de l'âme de celle de l'intelligence (*mens*).

La remarque suivante nous paraît judicieuse. Lorsqu'Augustin n'explique pas les différentes activités de l'âme en faisant appel à différentes facultés, la volonté et l'intelligence non plus ne peuvent être considérées comme deux facultés distinctes. Alors, on comprend aisément pourquoi ces conditions morales sont si intimement liées à la connaissance intellectuelle. L'âme de l'homme, qui au point de vue moral ne mène pas une vie honnête ne possède pas les aptitudes requises pour développer convenablement sa connaissance intellectuelle. Car sans l'œil intellectuel sain, c'est-à-dire sans la volonté orientée vers le bien, le monde intelligible ne pourra être atteint dans toute sa splendeur, et l'âme ne pourra jamais contempler la béatitude. C'est la même âme, qui avec ses activités multiples, tâche d'atteindre son but final : connaître, posséder et aimer Dieu. Toutes ces activités sont des relations inséparables d'une seule et même essence, l'âme.

Une fois les yeux sains, l'âme n'est pas encore pour cela à même de comprendre. Ces yeux sains doivent regarder les objets. Le regard de l'âme, c'est la *ratio*⁵³). Ce regard de l'intelligence ou de l'âme purifiée est conçu ici comme une activité de l'âme et non comme une faculté capable de déployer son activité. Alors qu'autrefois *ratio* avait un sens plus général, ici elle a une signification plus spécifique, c'est-à-dire le regard centré sur les objets. Ce regard existe aussi comme activité de l'âme impurifiée, mais dans ce cas, elle ne peut donner de connaissance sûre et irréfutable (*scientia*). Il subsiste même lorsque plus aucun objet n'y répond, ainsi que nous le verrons.

On serait peut-être enclin à croire que les conditions morales en question sont seulement nécessaires pour purifier l'âme de tout désordre moral et permettre par là l'épanouissement harmonieux de sa *ratio*. Rien de moins vrai. Car, activité de l'âme purifiée, la *ratio* doit nécessairement s'accompagner des mêmes conditions morales. Il lui est totalement impossible de tourner son regard vers la lumière, même en possédant des yeux sains, sans les trois conditions susdites. Car le but final de la *ratio* est de parvenir à la béatitude, laquelle consiste surtout dans la vision de Dieu, unité suprême.

⁵³) *Soliloquia*, I, 6, 13 (ML 32, 876). « Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat ? Ut aspiciat. Aspectus autem animae ratio est ».

Seulement lorsque nous sommes bien convaincus que l'objet de notre regard peut finalement nous donner la béatitude, nous orienterons notre regard sur cet objet. La foi demeure donc une condition morale nécessaire. L'espérance aussi est indispensable, car sans l'espoir d'arriver un jour au bonheur, nous ne sommes pas à même de tendre vers la béatitude. Enfin, la charité est requise parce que, par la charité, nous désirons voir l'objet et en jouir ⁵⁴). Ainsi nous constatons sur ce plan que les trois conditions morales n'ont encore rien perdu de leur importance. Elles sont aussi nécessaires que dans la purification de l'âme pour permettre un regard sain.

Ce regard aboutit à la vision de Dieu, qui en est la fin ⁵⁵). Nous constatons donc que la *ratio* n'est qu'une étape et un aspect dans notre ascension vers Dieu.

Toute l'activité de l'âme doit, en dernière instance, conduire à Dieu ; c'est une ascension seulement rendue possible par la cohésion de toutes les activités de l'âme. Par les trois vertus divines, les trois conditions morales nécessaires, la foi, l'espérance et la charité, nous pouvons affranchir notre âme des liens terrestres immondes, grâce à quoi elle est en état d'orienter, sans souci, son regard vers Dieu pour en jouir dans la possession de la contemplation.

La relation entre la ratio et l'intellectus

Nous voici enfin au point crucial de l'exposé : la relation entre la *ratio* et l'*intellectus*. Une fois la vision de Dieu acquise, dit saint Augustin, l'âme conserve son regard qui n'a plus d'objet vers où se porter. La perfection de la vertu est alors atteinte, car celle-ci consiste dans le fait que la *ratio* nous a mené au but final et par conséquent à la vie heureuse ⁵⁶). Ce passage des *Soliloquia* est assez compliqué, toutefois nous pouvons en savoir le sens exact grâce à l'ensemble de l'exposé. La *ratio* est d'une part un mouvement intérieur de l'âme, qui, par l'analyse et la synthèse, nous amène à l'unité pure et intégrale de l'objet : et d'autre part, le regard de l'âme. Evidemment, il y a une distinction entre les deux

⁵⁴) *Soliloquia*, I, 6, 13 (ML 32, 876).

⁵⁵) *Soliloquia*, I, 6, 13 (ML 32, 876). « Jam aspectus sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus ».

⁵⁶) *Soliloquia*, I, 6, 13 (ML 32, 876).

définitions, mais la première inclut la seconde, de sorte que la seconde doit laisser intacte la première. De là que la *ratio*, en tant que regard, ne peut être une orientation sur un objet saisi comme unité intégrale, mais doit être plutôt le regard d'un objet sous plusieurs aspects pour permettre peu à peu une compréhension complète de l'objet. La différence entre regarder et voir consiste précisément dans la manière de contempler l'objet. Regarder un objet est l'éclairer de divers côtés sans comprendre pleinement l'objet, tandis que la vision de l'objet est la compréhension intégrale de celui-ci. Par *ratio*, on entend, soit l'acte de regarder l'objet, soit le regard seul. Dans le premier cas, le regard est animé par le mouvement intérieur, dans le second, le mouvement intérieur se distingue du regard. D'ailleurs le regard ne cesse d'exister bien que n'ayant plus d'objet vers où se porter. En d'autres mots, l'objet à regarder n'existe plus quoique l'âme conserve toujours son regard. Bien que, généralement parlant, nous souscrivions aux mots de Huijbers : « Hij (Augustinus) ziet verstand en wil als acten en acten bestaan niet zonder object, waarnaar die acten uitgaan »⁵⁷⁾, son opinion ne peut s'appliquer tout à fait à la *ratio*. En effet, nous avons ici affaire à un sens de *ratio* qui n'est pas une activité au sens strict. La *ratio* est ici plutôt la capacité psychique de comprendre, ce qui ne veut pas dire qu'une faculté distincte de l'âme est visée ici⁵⁸⁾.

Dans le *De quantitate animae*, le terme *ratio* est soumis à un nouvel examen. Saint Augustin y précise davantage ce qu'il entend par *ratio* comme regard de l'âme. Il commence par distinguer entre *ratio* et *ratiocinatio*. L'esprit sain possède la *ratio* en permanence, laquelle doit nous amener du connu à l'inconnu. Mais un esprit sain ne déploie pas toujours son activité, même s'il possède toujours la *ratio*.

La *ratio* est en un certain sens le regard de l'esprit, tandis que la *ratiocinatio* est la recherche conduite par la *ratio*, c'est-à-dire, le mouvement du regard sur les objets à examiner. L'un est indis-

⁵⁷⁾ Th. HUIJBERS, *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus*, dans *Augustiniana*, 2 (1952), pp. 212-213.

⁵⁸⁾ Ceci est confirmé par l'auteur dans son article : *Zelfkennis en Godskennis*, dans *Augustiniana*, 4 (1954), p. 275. Mais nous ne pouvons être tout à fait d'accord avec lui là où il affirme que le terme *mens* a le même sens que *ratio*, en tant que regard de l'âme, même si *ratio* désigne plus l'activité et *mens* plus la substance de l'esprit. En effet, *mens* a aussi la signification d'activité intellectuelle prise au sens le plus large.

pensable pour chercher, l'autre pour voir ⁵⁹). La *ratio* est, pour ainsi dire, débarrassée de son mouvement intérieur. Ce mouvement intérieur est appelé maintenant *rationatio*. Ce regard est fait pour voir. Aussi peut-il déboucher dans la vision, dans la contemplation immobile. Mais il garde la possibilité d'être animé par un mouvement intérieur. Ce mouvement intérieur, la *ratio* le reçoit de la *rationatio*. Il est évident que la *rationatio* peut seulement s'exercer à base des objets, qui ne sont pas saisis dans leur totalité, ainsi l'âme seulement peut passer du connu à l'inconnu. Si l'objet tombe, la *rationatio* perd toute signification et la *ratio*, en tant que mouvement intérieur, disparaît. Nous débouchons alors dans une activité intellectuelle qui est contemplation intuitive de l'unité pure et intègre. Cette unité est supérieure ou inférieure suivant la perfection de l'objet. Par vision, nous n'entendons pas uniquement la vision de Dieu.

Déjà, nous avons vu que le regard de l'âme subsiste quand bien même il n'a plus d'objet vers où se porter. Ce regard aboutit donc à une vision, à une saisie contemplative de l'objet dans son unité intégrale. Cette activité de l'âme peut s'exercer seulement avec le concours du sujet contemplant et de l'objet contemplé. Or, si on supprime l'un des deux termes, impossible d'avoir une vision ⁶⁰). Le regard de l'âme est donc et nécessaire pour la *ratio* comme mouvement intérieur, et nécessaire pour la vision.

La vision même de Dieu est appelée *intellectus* par saint Augustin. Cet *intellectus* est une activité de l'âme, non pas un regard mais une vision, une contemplation de l'unité dans sa pureté et son intégrité, in casu l'unité suprême. Dans le *De ordine*, le terme a le même sens. « Chante de toute ton âme la louange de l'amour pur et sincère par quoi les âmes enrichies par les sciences et embellies par la vertu s'unissent à l'intellect par le moyen de la philosophie et non seulement évitent la mort mais encore jouissent du

⁵⁹) *De quantitate animae*, 28, 53 (ML 32, 1065). « Ut ratio sit quidam mentis aspectus, rationatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum ».

⁶⁰) *Soliloquia*, I, 6, 13 (ML 32, 876). « Jam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod jam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur ».

plus grand bonheur »⁶¹). Comme les sciences, la philosophie se réalise grâce à la connaissance de l'âme. Elle prépare l'intellect suprême ou la vie heureuse. La *sapientia* consistera donc dans une contemplation intuitive de l'unité pure et intégrale, Dieu. Cela seulement, c'est la vie heureuse telle que nous l'avons vu. Cet *intellectus* est le faite de la vision. Nous pouvons encore avoir une vision d'un degré inférieur. De fait, saint Augustin distingue entre voir et regarder. Regarder est le regard de l'âme animé par la *ratiocinatio*, tandis que voir est le même regard mais purifié de cette activité et uni à l'objet. Ce dernier est appelé *scientia*⁶²). Ici l'on contemple un objet qui forme une certaine unité mais pas l'unité suprême. La différence réside dans l'unité visée. La contemplation des objets intelligibles des sciences n'est que la vision d'une unité relative. La vision de Dieu est la vision de l'unité absolue, et seule celle-ci procure la vie heureuse. La contemplation de l'unité des sciences n'est qu'une étape dans l'ascension vers Dieu, l'unité suprême. Dans les deux cas, nous avons affaire à une vision, mais les visions diffèrent foncièrement parce que l'objet présente une profonde différence. La vision des objets intelligibles des sciences est amenée peu à peu à une unité plus grande, grâce au mouvement intérieur de la *ratio*, pour aboutir à la vision de l'unité englobant tout. *Ratio* et *intellectus* ne sont donc pas deux facultés de l'âme, mais deux activités distinctes et jamais séparées, sauf dans l'activité intellectuelle suprême où la *ratio* n'existe pas.

Lorsque Meijer prétend que : « *Ratio* en *intellectus* verhouden zich zo, dat de *ratio* altijd *auctoritas* insluit, terwijl *intellectus* *auctoritas* uitsluit », nous voyons aussitôt que ceci ne se révèle pas exact⁶³). Car saint Augustin nous donne deux voies pour venir des choses obscures à la clarté : la *ratio* et l'*auctoritas*. La philosophie promet de nous donner la compréhension par la *ratio*. Cette voie ne peut être suivie que par quelques-uns, bien qu'elle ait pour tâche de nous amener à Dieu, le principe suprême⁶⁴).

⁶¹) *De ordine*, I, 8, 24 (GREEN p. 111).

⁶²) *De quantitate animae*, 17, 53 (ML 32, 1065). « Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominamur ».

⁶³) M. MEIJER, *De sapientia in de eerste geschriften van Sint Augustinus*, pp. 61-64.

⁶⁴) *De ordine*, II, 5, 16 (GREEN p. 126). « Duplex enim est via, quam sequimur,

Or l'*auctoritas* le peut aussi, et ceci est précisément la voie de la plupart des hommes. Donc, l'*auctoritas* autant que la *ratio* peut nous amener à l'*intellectus* suprême, nous faire parvenir à la *sapientia*. Lorsque Meijer dit que la *ratio* inclut nécessairement l'*auctoritas*, il entend sans doute ce qui suit. Pour philosopher, nous devons nous appuyer soit sur la *ratio* soit sur l'*auctoritas*. Chronologiquement parlant, l'*auctoritas* précède, alors que logiquement, c'est la *ratio*, qui vient en tête. L'*auctoritas*, pour l'homme, doit ouvrir la voie à la philosophie et finalement à la *sapientia*, car il doit d'abord connaître la voie qui mène à la *sapientia* avant de la parcourir. Une fois sur cette voie, l'homme comprend que le chemin vers la sagesse est à la portée de la *ratio* ⁶⁵). L'*auctoritas* est donc une *conditio sine qua non* pour parvenir à la philosophie. On peut en dire autant de la *sapientia*. En effet, on arrive à la *sapientia* ou bien par la voie de l'*auctoritas* — et alors il va de soi que l'*auctoritas* est une condition nécessaire pour la *sapientia* — ou bien par celle de la *ratio* — et alors l'*auctoritas* l'est également, puisqu'on n'aboutit à l'*intellectus* que par la *ratio* —.

Une dernière fois, nous porterons notre attention sur les conditions morales. Celles-ci ont-elles encore un sens sur le plan de l'*intellectus* suprême ? La réponse à cette question résout également un problème disputé, à savoir si Augustin admet ou non la possibilité de la vision de Dieu ici-bas. Lorsque la vision est atteinte, selon l'Evêque d'Hippone, les trois conditions morales demeurent nécessaires. Et pourquoi ? Parce qu'en cette vie, les sens continuent à garder leur fonction. Certes, ils ne savent plus tromper l'âme, mais bien la rendre chancelante par des doutes. Les conditions morales sont encore nécessaires pour leur résister et les vaincre. Remarquons que ceci vaut uniquement pour la vie terrestre. Dès que l'homme sera uni à Dieu après son terrestre séjour, tout doute, toute erreur sera exclu et la foi et l'espérance perdront leur rôle. Seule la charité demeurera ⁶⁶). Cette distinction serait vide de sens, si Augustin admettait que la vision suprême en cette vie est impossible.

cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat... ».

⁶⁵) *De ordine*, II, 9, 26 (GREEN p. 133).

⁶⁶) *Soliloquia*, I, 7, 14 (ML 32, 877). « Alia vero tria, fides, spes et charitas, primo illorum trium et secundo semper sunt necessaria: tertio vero in hac vita, omnia; post hanc vitam, sola charitas ».

Les sens impropres de ratio

Une dernière conception de *ratio*, différant assez bien des précédentes, est soutenue par saint Augustin dans le *De immortalitate animae*. Le terme *ratio* a trois significations. D'abord *ratio* est appelée un regard de l'âme, par quoi elle est en état de contempler le vrai par ses propres moyens et sans recours au corps. Ensuite, elle est la contemplation même du vrai, indépendamment du corps. Enfin, la *ratio* est encore le vrai contemplé ⁶⁷). La première signification correspond à celle du *De quantitate animae*, où distinction est faite entre *ratio* et *ratio cinatio*. La *ratio*, en tant que *contemplatio*, est la contemplation de l'objet même, la vision de l'objet intelligible des sciences. Comme Augustin ne parle pas d'*aspicere* mais de *contemplare*, le terme *ratio* est employé là où il devrait employer *intellectus*. Finalement, le terme *ratio* sert encore à désigner l'objet de la *contemplatio*, le monde spirituel où se trouvent les réalités spirituelles qui sont l'objet de la connaissance intellectuelle ⁶⁸).

Conclusion

Ce qui précède a clairement démontré combien saint Augustin doit lutter pour trouver une terminologie appropriée à rendre les différentes activités de l'âme. La vision corporelle est une contemplation des objets sensibles; la *ratio* aussi est une contemplation mais des objets intelligibles; enfin, l'*intellectus* est encore une contemplation de l'intelligible trouvant sa perfection dans la contemplation de l'unité suprême. D'après lui, connaître n'est pas une construction conceptuelle partant de la réalité mais une saisie intuitive des objets. C'est l'âme humaine qui contemple et dans la connaissance sensible et dans la vision rationnelle et dans la vision intellectuelle. Ceci se trouve confirmé lorsque nous considérons les choses sous un autre point de vue.

La perfection de la connaissance intellectuelle ne dépend pas de la perfection de l'être qui intelli ge in actu, mais bien de celle

⁶⁷) *De immortalitate animae*, 6, 10 (ML 32, 1026). « Ratio est aspectus animi, quo per se ipsum, non per corpus verum intuetur: aut ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut ipsum verum quod contemplatur ».

⁶⁸) M. MEIJER, *De sapientia in de eerste geschriften van Sint Augustinus*, pp. 61-64.

de l'objet à connaître. On a cent fois plus de joie d'une compréhension de Dieu que de la compréhension de figures géométriques ; la différence ne dépend pas du sujet connaissant mais de l'objet contemplé. Que le ciel te paraisse bien plus magnifique que la terre, n'est pas dû au fait que tu le contemples avec tes yeux, mais parce que le ciel est bien plus magnifique que la terre ⁶⁹). Si nous considérons l'activité intellectuelle sous cet aspect, notre conception se voit pleinement confirmée. La vue sensible n'est pas une perception par le corps, mais une vision par l'âme au moyen des organes corporels en tant que messagers. En tant que messagers, les yeux peuvent être une source d'erreur ⁷⁰). Ainsi l'âme ne peut *percipere* les objets sensibles, mais bien les *capere* ⁷¹). La raison en est que les objets matériels sont extrinsèques au sujet percevant et qu'ils sont soumis au temps et à l'espace. Par conséquent, les objets de la perception sensible sont extrêmement variables ⁷²). L'unité de ces objets est si infime qu'ils ne peuvent nous donner une connaissance sûre et irréfutable, d'autant plus que les messagers ne sont pas sûrs. A proprement parler, la connaissance sensible n'est pas distincte de la connaissance intellectuelle. C'est la même âme qui, avec le même regard, voit aussi bien les objets matériels que les objets intelligibles. Cependant, les objets de la connaissance intellectuelle ne sont point liés au temps et à l'espace, ils sont invariables et résident dans le sujet connaissant. Ils possèdent une unité capable de fournir au sujet qui intelliye une connaissance sûre et irréfutable. C'est précisément le rôle de la *ratio* de saisir l'unité de l'objet et ainsi amener le sujet à l'*intellectus*. La connaissance suprême culmine dans la vision de l'unité englobant tout, Dieu. Ici, l'activité humaine atteint sa plus haute perfection en devenant une heureuse contemplation et un amour connaissant. Ainsi le but suprême est atteint à travers une complexité hiérarchiquement ordonnée d'activités.

⁶⁹) *Soliloquia*, I, 5, 11 (ML 32, 875). « Esto plus te ac multo plus quam de istis Deo cognito gavisurum, rerum tamen non intellectus dissimilitudine; nisi forte alio visu terram, alio serenum coelum intueris, cum tamen multo plus illius quam huius aspectus te permulceat ».

⁷⁰) *De ordine*, II, 11, 32 (GREEN p. 136).

⁷¹) *De immortalitate animae*, 6, 10 (ML 32, 1026). « Sed ea quae sensu capiuntur, extra etiam nos esse sentiuntur, et locis continentur, unde nec percipi quidem posse affirmantur ».

⁷²) *De immortalitate animae*, I, 1 (ML 32, 1021).

En conclusion, nous pouvons donc dire que le terme *ratio* est plurivoque :

1) Par *ratio*, on entend toute la connaissance intellectuelle qui conduit l'homme à la *sapientia*, à la contemplation de l'unité suprême et immuable.

2) La *ratio* est également le mouvement intérieur qui, par l'analyse et la synthèse, nous révèle l'unité de l'objet dans sa pureté et son intégrité.

3) Une autre signification de *ratio* est le regard de l'âme, la capacité de l'âme pour analyser et synthétiser.

4) La *ratio* peut encore signifier la contemplation du vrai et partant a le même sens qu'*intellectus*.

5) Enfin, *ratio* peut être aussi employée pour désigner les réalités intelligibles du monde spirituel.

Dans les deux derniers cas, nous avons affaire à une signification impropre de *ratio*. Le terme *ratio* se rapporte toujours à la connaissance scientifique et jamais à la *sapientia*.

Intellectus, par contre, a seulement deux significations :

1) *Intellectus* est pris moins strictement et a alors la même signification que *ratio* dans son acception la plus large.

2) *Intellectus* est aussi employé pour l'acte contemplatif par lequel l'âme voit et contemple le vrai. Cet acte peut seulement être réalisé par le concours du sujet connaissant et de l'objet à connaître.

Pour finir, nous voudrions encore insister sur le fait que *ratio* et *intellectus* ne sont jamais considérés par saint Augustin comme facultés distinctes de l'âme. Naturellement, nos conclusions sont provisoires, puisque notre exposé se borne aux six premiers dialogues philosophiques. En tout cas, dans ses écrits de jeunesse, aucun texte ne le suggère. Les termes sont employés presque exclusivement, de manière à indiquer une activité de l'âme. Du reste, quantité de textes deviennent incompréhensibles lorsqu'on réduit ces activités à deux facultés.

L. J. VAN DER LINDEN, O. E. S. A.