

LA SENTENCE XV DU "LIBER XXI SENTENTIARUM" (CPL 373) DE SAINT AUGUSTIN

Le tome XL de la patrologie latine comprend en appendice des oeuvres d'Augustin un court *Viginti unius sententiarum sive quaestionum liber unus*¹. Associé aux 83 *Questions*, mais considéré comme apocryphe et datant de la période médiévale, ce livre fut longtemps oublié et ignoré, jusqu'à ce qu'une récente étude de F. Dolbeau, se rapportant au poème constituant la sentence XVI², ne montre qu'un tel poème, de par sa métrique et son contenu doctrinal, ne pouvait être postérieur à 830, et appartenait donc nécessairement, ainsi que l'ensemble du recueil, au tout début de la période médiévale, voire à l'Antiquité tardive. Son hypothèse finale, après examen du *Liber*, consiste alors à penser que le livre des vingt et une sentences serait «la publication posthume de notes, qui émanent du cercle d'Augustin et de ses amis à Thagaste et qui n'ont pas connu de révision stylistique ou doctrinale.»³ Volontairement laissées en dehors du programme de publication des 83 *Questions*, elles auraient été retrouvées après la mort d'Augustin, et «rapprochées du *De diversis quaestionibus LXXXIII* en raison de leur contenu et de leur genre littéraire.»⁴ La date d'élaboration des sentences pourrait alors être située autour des années 388-391, les sentences constituant probablement un mélange de *responsiones*, de réflexions et de notes de lecture dont certaines seraient «à lire comme des "avant-textes", des idées à peine ébauchées qui ont trouvé ailleurs leur forme définitive.»⁵

Ce caractère hétéroclite des sentences, leur apparente indépendance mutuelle, assurent au *Liber* un aspect énigmatique, redoublé par le fait qu'il n'ait jamais été traduit ni véritablement commenté en raison du doute dont fut affectée jusque-là son origine.

Récemment, une nouvelle édition du texte latin fut établie par un second travail de F. Dolbeau, dont le but était de «fournir un document de

¹ PL, t. 40, éd. Migne, col. 725-732 = CPL 373.

² F. Dolbeau, «Un poème philosophique de l'Antiquité tardive: *De pulchritudine mundi*. Remarques sur le *Liber XXI sententiarum* (CPL 373)», *Revue des Études Augustiniennes*, 42, 1996, p. 21-43.

³ F. Dolbeau, *Un poème philosophique...*, p. 39.

⁴ F. Dolbeau, *Un poème philosophique...*, p. 39.

⁵ F. Dolbeau, *Un poème philosophique...*, p. 39-40.

travail, qui permettra aux historiens de la philosophie d'identifier les doctrines ou les ouvrages que reflètent les 21 "chapitres" de *sent.*⁶ C'est en nous appuyant sur ce texte que nous approfondirons ici la sentence XV. Après en avoir proposé une traduction, nous rechercherons ses sources philosophiques, afin de mettre au jour la façon dont Augustin pouvait articuler à ses propres idées celles des philosophies antérieures, que ce soit pour les approfondir, pour les assimiler à sa doctrine, voire pour s'en détacher. Ce point permettrait d'illustrer la méthode avec laquelle pouvait travailler l'auteur. En outre, il faudra essayer à travers cette analyse de dépasser l'apparent désordre que l'on remarque à la première lecture du *Liber* et dont la sentence XV est une illustration, traitant successivement de deux thèmes différents sans les enchaîner entre eux par un lien manifeste. C'est ce lien que nous tenterons d'explicitier en fonction des conséquences et des implications que chaque thème peut avoir sur l'autre, tout en envisageant une telle question sur un mode toujours hypothétique, vu l'inéluctable absence de vérification devant laquelle nous nous trouvons quant aux véritables intentions de l'auteur.

SENT. XV: *Tria sunt genera virtutum*⁷.

15a. *Primae civiles politicorum; purgatoriae, quibus exuitur anima a vitiis; exemplares, quae jam contemplanti menti imprimuntur a deo, ubi totum vivit, ubi totum semper vivit, ubi totum semper beate vivit.*

15b. *Intellegibilia, quae intelleguntur: Deus intellegibilis dicitur, quia intellegitur; intellectus, quia per se intellegit. Anima intellegibilis, quia intellegitur; intellectualis, quia et ipsa intellegit.*

SENT. XV: Les trois genres de vertus.

15a. Les premières sont les vertus civiles des politiques; les vertus purgatrices sont celles par lesquelles l'âme est purifiée de ses vices; les vertus paradigmatiques, celles qui sont imprimées par Dieu dans l'esprit déjà tourné vers la contemplation, là où vivent toutes choses, là où vivent pour toujours toutes choses, là où toutes choses, pour toujours, vivent heureuses.

15b. Les êtres intelligibles sont ceux qu'on "intelligé"⁸. Dieu est

⁶ Dolbeau, «Le *Liber XXI sententiarum* (CPL 373): Édition d'un texte de travail», p. 114, *Recherches Augustiniennes*, 30, 1997, p. 113-165.

⁷ Texte de l'édition Dolbeau, *Le Liber XXI sententiarum*..., p. 153.

⁸ Dans la philosophie tardo-médiévale, l'usage qui tend à s'imposer pour la séquence *intelligere-intellectus-intellectio* voudrait que l'on rende plutôt ce terme par le verbe "penser", de sorte que la traduction de la sentence 15b. pourrait être: «Les êtres intelligibles sont ceux qui sont pensés. Dieu est dit intelligible, parce qu'il est pensé, et

dit intelligible, parce qu'on l'intelligé, et Intellect, parce qu'il s'intelligé par soi. L'âme est dite intelligible, parce qu'on l'intelligé, et intellectuelle, parce qu'elle intelligé à son tour.

A) LA CLASSIFICATION DES VERTUS

Si toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité ont traité des vertus et en ont établi des classifications hiérarchisées, c'est pourtant sans équivoque possible que l'on peut rattacher la classification de notre sentence XV à la classification néoplatonicienne des vertus. Le premier texte auquel on pense lorsqu'on se demande comment Augustin connaissait cette tripartition est évidemment le *Περὶ τῶν ἀρετῶν*⁹ de Plotin. Les vertus y sont exposées dans un ordre de valeur croissant, des vertus inférieures, ou du moins en exercice dans le genre de vie le moins élevé pour Plotin, celui de la vie active, aux vertus suprêmes, déployées lorsque l'âme, au sommet de son ascension purificatrice et contemplative, s'assimile avec son principe divin.

Une telle classification entre dans le contexte platonicien de la fuite des maux d'ici-bas¹⁰ par une conversion nous rendant semblable à Dieu autant qu'il nous est possible, c'est-à-dire en devenant juste, pieux, prudent. Plotin définit la vertu par la ressemblance avec Dieu: il considère les vertus selon la similitude qu'elles engendrent entre l'âme et Dieu. Ainsi les *vertus civiles* sont au plus bas degré de la hiérarchie, car elles impliquent des conditions de vie inférieures, qui ne sont pas réalisées en Dieu. Elles sont destinées à nous rendre meilleurs en mettant de l'ordre en nous, en imposant limites et mesure à nos désirs et à nos passions, en nous délivrant enfin de nos erreurs. Toutes les vertus émanent des principes divins bien que les êtres intelligibles n'aient nul besoin de vertu: à l'état de modèles en Dieu, ces éléments ne sont pas des vertus; ils le deviennent en prenant l'état d'images en nous, recevant le vestige de la perfection idéale. Mais pour Plotin la purification est encore nécessaire à l'union de l'âme et du Bien, la vertu étant le résultat de l'acte de la conversion vers le

Intellect, parce qu'il [se] pense par soi. L'âme est dite intelligible, parce qu'elle est pensée, et intellectuelle, parce qu'elle pense à son tour.» Nous préférons cependant traduire *intelligere* par le néologisme "intelliger", qui conserve davantage l'aspect intellectuel des actes de pensée dont il est ici question, et garde une référence plus évidente et plus directe à l'intellect lui-même, à la différence de la généralité de la pensée qui se déploie aussi bien dans les actes de la mémoire ou de l'imagination.

⁹ Plotin, *Ennéades* I, 2, [19], Paris, Les Belles Lettres, trad. É. Bréhier, 1960.

¹⁰ Cf. Platon, *Théétète*, 176 a, Paris, Garnier, trad. E. Chambry, 1963.

principe. Le résultat de l'activité est donc plus parfait que l'activité même, il est contemplation et empreinte des objets intelligibles dans l'âme. C'est le rôle des *vertus purificatrices* que de détacher l'âme du corps en supprimant toutes les affections et les passions venues des impressions extérieures, dans la partie rationnelle comme dans la partie irrationnelle de l'âme. Lorsque la raison domine les mouvements de la sensibilité, l'être devient semblable à Dieu, étant un dieu lui-même. Sagesse et prudence consistent alors à contempler les êtres que possède l'Intellect, car dans l'Intellect, la sagesse et la prudence ne sont pas des vertus mais sont des *exemplaires de vertus*, des vertus en soi ou des idées de vertus, dont les vertus de l'âme dérivent et qu'elles imitent. A l'image des êtres intelligibles qui vivent en Dieu, le sage peut ainsi être heureux d'un bonheur impassible et permanent, puisque c'est là-haut qu'il tourne ses regards, qu'il prend son modèle, sa règle de vie, son bien. Ainsi Dieu n'est présent qu'à ceux qui peuvent le recevoir et qui sont disposés de manière à entrer en contact avec lui grâce à la ressemblance entre eux et lui.

Assurément, c'est donc bien la pensée de Plotin qui est à l'origine de la classification exposée au début de la sentence XV. Cependant, la classification néoplatonicienne des vertus, si elle fut instituée par Plotin, ne fut qu'esquissée par lui, en comparaison de la systématisation que devait en donner Porphyre dans la sentence 32¹¹. La concision et la brièveté de l'exposé d'Augustin rendent évidemment délicat le jugement qui voudrait affirmer que la sentence XV témoigne d'une influence plus porphyrienne que plotinienne, d'autant plus que le disciple reste lui-même très proche de son maître. Il s'en distingue toutefois par l'ajout d'un élément qui se retrouve dans la sentence XV: le génitif "*politicorum*" complétant et qualifiant plus précisément les vertus civiles. Celles-ci modèrent les passions, mais consistent aussi, pour Porphyre, à tenir compte, dans l'action, de la règle établie. Aussi sont-elles appelées "politiques", parce qu'elles visent à assurer union et communauté avec notre prochain. Porphyre rajoute donc l'idée que les vertus inférieures sont dites politiques parce que l'homme est un animal social, ce qui ne se trouvait pas dans les *Ennéades*. L'introduction de la "règle établie pour l'action" et de la vie politique, publique et commune, donne un aspect plus pratique à ce premier genre de vertus, puisqu'il renvoie finalement à l'accomplissement des devoirs de la vie sociale selon la prudence et la justice. Le terme "*politicorum*", qu'Augustin prend soin de préciser alors qu'il ne décrit la classification néoplatonicienne que par deux phrases brèves allant à

¹¹ Porphyre, *Sent.* 32, éd. Mommert, p. 17-25. Cf. aussi à ce sujet: J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964, p. 381-382.

l'essentiel, laisse donc penser que les textes à l'origine directe de la sentence XV pourraient être aussi bien ceux de Porphyre que de Plotin. Les deux auteurs auraient pu être lus par Augustin, qui reprend des aspects précis caractéristiques de l'un ou de l'autre. Si le point précédent rapprochait par exemple Augustin de Porphyre, le suivant l'en éloigne, pour ramener la sentence XV vers le traité des *Ennéades*. Car si Plotin et Augustin énumèrent trois genres de vertus, Porphyre, quant à lui, en distingue quatre: les vertus civiles, purgatrices, théorétiques et exemplaires. Or la nuance, d'une part entre vertus purgatrices et intellectuelles (ou contemplatives), d'autre part entre intellectuelles et exemplaires, n'apparaît qu'implicitement chez Plotin. Chez Porphyre au contraire elle est explicite et clairement mentionnée dans la sentence 32. La différence entre les deux philosophes reste mince; elle provient du fait qu'ils considèrent les vertus à la fois dans leur activité et dans le résultat de leur activité, Porphyre rangeant alors sous des genres distincts l'activité de la purification par les vertus, et le résultat, c'est-à-dire les vertus de l'âme une fois purifiée. C'est pourquoi il distingue une troisième espèce de vertus au-dessus des politiques et des purificatrices: les vertus de l'âme exerçant une activité purement intellectuelle, celles de l'âme qui se tourne vers l'Intellect et qui en est remplie, et qu'on peut nommer *vertus contemplatives* ou *théorétiques*. C'est le degré le plus élevé des vertus qui appartiennent encore au domaine de l'âme alors entièrement purifiée. La séparation de l'âme et du corps est achevée, l'"*apatheia*" parfaite règne et exclut toute passion, puisque la finalité de ces vertus est pour l'âme d'agir sans même avoir l'idée de se dégager des affections, afin de pouvoir rentrer tout entière en elle-même et de diriger son activité vers l'intellect.

C'est ainsi qu'on parvient au quatrième genre de vertus, celui des vertus paradigmatiques, qui se trouvent dans l'intellect et appartiennent à son essence. Elles sont supérieures aux vertus de l'âme et sont les modèles que les vertus de l'âme imitent. «Car l'intellect est ce en quoi toutes choses se trouvent simultanément à titres de modèles», conclut Porphyre en une formule qui retrouve de façon significative l'expression «*ubi totum semper vivit*» de la sentence XV d'Augustin. La finalité de ces vertus, qui s'exercent non pas tournées vers l'intellect, mais en union avec l'essence même de l'intellect, est alors pure activité, et si l'homme qui agit en se tournant vers l'intellect est un dieu, «celui qui vit selon les vertus paradigmatiques est père des dieux.»¹²

¹² Porphyre, *sent.* 32. Cf. aussi sur ce thème la *Lettre à Marcella*, 16 (Paris, Les Belles Lettres, trad. E. Des Places, 1982) : Porphyre rappelle qu'honorer Dieu de la manière la plus excellente se fait en lui assimilant notre esprit. Cette assimilation s'opérera par la vertu, «car seule la vertu tire l'âme en haut vers l'être qui lui est connaturel. »

Augustin reprit abondamment le thème néoplatonicien de la remontée vers le principe par une conversion due aux vertus purificatrices¹³. C'est l'âme du sage, parfaitement purifiée par la pratique des vertus et désormais unie à Dieu, qui mérite le nom de sage¹⁴. Pour lui aussi, nul ne peut trouver Dieu s'il ne s'est d'abord purifié: «Pour le voir comme il pourra être vu et pour nous unir à lui, nous nous purifions de toute souillure des péchés et des mauvaises convoitises.»¹⁵ Or cet effort de purification est décrit, entre autre, dans le *De quantitate animae*, selon des degrés qui rappellent avec une similitude remarquable les étapes de la purification porphyrienne¹⁶. Pour Augustin, l'âme doit en effet

Ainsi l'âme du sage «se modèle sur Dieu, voit Dieu constamment, est constamment unie à Dieu », et le sage est bienheureux parce que Dieu «le prend en tutelle ». On retrouve dans cette dernière phrase la triade progressive de la sentence XV: «*ubi totum vivit, ubi totum semper vivit, ubi totum semper beate vivit.* » Précisons toutefois que la phrase extraite de la *Lettre à Marcella* est elle-même la citation "d'un sage" de l'Antiquité dont l'identité n'est pas précisée.

¹³ Cf. Augustin, *De ordine*, I, VIII, 23, dans *Dialogues philosophiques*. I. *Problèmes fondamentaux*, BA 4, trad. R. Jolivet, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1939: «*Quid est converti, nisi ab immoderatione vitiorum, virtute ac temporantia in sese attolli?*»

¹⁴ Augustin, *De ordine*, II, II, 6, 9-10: «*Anima sapientis perpurgata virtutibus et jam cohaerens Deo, sapientis etiam nomine digna est.*»

¹⁵ Augustin, *De Civitate Dei*, X, III, 2, 17-19, BA 34, trad. G. Combès, Paris, Etudes Augustiniennes, 1959: «*Ad hunc videndum, sicut videri poterit, eique cohaerendum ab omni peccatorum et cupiditatum malarum labe mundamur.* »

¹⁶ Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 73-76, *Dialogues philosophiques*. II. *Dieu et l'Âme*, BA 5, trad. P. De Labriolle, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1939. Dans son livre *L'Intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustin*, (Paris, Études Augustiniennes, 1966), p. 257-258, O. du Roy justifie le rapprochement que l'on peut faire entre les quatre derniers degrés de l'ascension décrite dans le *De quantitate animae* et les quatre degrés de la purification porphyrienne, en montrant que les sept étapes d'Augustin pourraient en réalité se diviser quant à leurs sources en deux influences distinctes: les trois premiers degrés, l'âme organisatrice du corps, la sensation et la pensée, seraient la reprise d'une hiérarchie de Varron, tandis que les suivants rejoindraient les descriptions néoplatoniciennes de Plotin et Porphyre: «L'ascension consistera à se retirer du corps pour monter à Dieu. Elle se fera en sept étapes qui vont détailler cet itinéraire plotinien grâce à divers emprunts qu'il nous faudra analyser. Ce texte est encore un exemple frappant du génial syncrétisme d'Augustin: les trois premiers degrés sont probablement varroniens, les quatre suivants sont néoplatoniciens, et le schéma septenaire est peut-être inspiré également de Varron. (...) Les quatre [derniers] degrés paraissent inspirés soit du traité plotinien *Sur les vertus* (Enn. I, 2), soit de sa paraphrase porphyrienne dans les sentences. Aucun élément ne permet de trancher, à notre avis; et Augustin, toujours si libre dans l'utilisation de ses modèles, a parfaitement pu s'inspirer de tous les deux.» Le problème des sources du *De quantitate animae* retrouve ainsi celui que nous avons soulevé quant aux sources de la sentence XV. La description que nous donnons dans notre développement sur l'ascension vers Dieu n'envisage que les quatre derniers degrés de la hiérarchie septenaire, spécifiquement néoplatoniciens et en rapport avec la sentence XV.

commencer à se préférer à son propre corps ainsi qu'aux biens matériels, et plus elle les méprise, plus elle s'abstrait des souillures pour se fortifier et devenir pure. Cette lutte pénible, cet effort contre les séductions du monde, sont qualifiés par Augustin de très "beau" comportement, ce qui montre qu'à l'exemple de Porphyre, il considère l'activité de purification comme vertueuse en elle-même, avant qu'elle ait atteint son résultat. Dans l'oeuvre difficile de purification, l'âme se confie de plus à Dieu, qui l'aide et la soutient comme il soutient l'univers. Une fois libérée de toute souillure et de toute tâche, l'âme se tient en elle-même, pleine de joie et abandonnée des tourments: c'est l'état de pureté, le résultat de l'activité distinct de celle-ci, car «autre chose est de travailler à la pureté, autre chose de la posséder; autre chose d'agir pour devenir intact, quand on s'est souillé, autre chose, de ne plus admettre désormais d'être souillé.»¹⁷ C'est à ce degré-là que l'âme conçoit totalement sa grandeur, et peut alors se diriger vers Dieu, vers la contemplation de la Vérité, récompense de son labeur. Cette contemplation de ce qui "est" est la plus haute et la plus parfaite des visions de l'âme, c'est aussi le dernier et le meilleur degré de son comportement. Car il faut non seulement tourner un regard droit et serein sur ce qu'il faut contempler, mais aussi conserver, maintenir cette pureté. Or un esprit de droiture ne saurait être renouvelé dans l'âme et persister si le coeur n'a pas été préalablement purifié, «si la pensée ne s'est pas libérée de toutes les passions et de la fange des choses périssables.»¹⁸ Ce degré de la contemplation de la vérité, comme pour les vertus théorétiques de Porphyre, est le séjour où conduisent les degrés inférieurs. L'âme connaît la joie et la jouissance du Bien suprême et véritable, elle participe de la sérénité et de l'éternité, «ubi totum semper beate vivit». Augustin reconnaît d'ailleurs que cette ascension progressive de l'âme n'est pas une innovation philosophique de sa part: «Tout cela, conclut-il, de grandes, d'incomparables âmes l'ont dit.»¹⁹ L'énigmatique pluriel peut désigner Platon comme Plotin ou Porphyre, pour lesquels on connaît l'admiration d'Augustin. Mais on doit reconnaître que le thème des progrès spirituels puis du retour de l'âme en sa patrie, c'est-à-dire en son principe, s'est imposé comme fortement associé à l'oeuvre de Porphyre, en

¹⁷ Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 74, 7-10: «Aliud est enim efficere, aliud tenere puritatem; et alia prorsus actio qua se inquinatam redintegrat, alia qua non patitur se rursus inquinari.»

¹⁸ Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 75, 23-26: «Spiritus rectus (...) non instauratur: nisi prius cor mundum fuerit, hoc est, nisi prius ipsa cogitatio ab omni cupiditate ac facere rerum mortalium sese cohibuerit et eliquaverit.»

¹⁹ Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 76, 7-9: «Dixerunt haec quantum dicenda esse iudicaverunt, magnae quaedam et incomparabiles animae.»

particulier au *De regressu animae*, qu'Augustin connaissait puisqu'il le cite dans le *De Civitate Dei*²⁰. De façon générale et à la suite des travaux de P. Courcelle²¹, confirmant l'influence de la lecture des livres néoplatoniciens en traduction latine, spécialement sur la composition de certains *Dialogues philosophiques*, on a pu conclure qu'Augustin avait lu, lors de sa conversion, au moins une oeuvre de Porphyre. P. Courcelle identifie cette oeuvre au *De regressu animae*, dont il décèle la trace dans le *Contra Academicos* et le *De beata vita*²².

Le premier paragraphe de la sentence XV, bien que néoplatonicien, rejoint donc également les thèmes de la philosophie augustinienne. D. Doucet²³ établit d'ailleurs un rapprochement entre les trois degrés de vertu de la hiérarchie porphyrienne et les trois degrés de l'amour que l'on décèle dans le *De ordine*²⁴, par l'intermédiaire, précisément, du rôle moral de purification des vertus. Après l'amour sensuel, trompeur pour l'âme car contraire aux fins de sa nature, vient le second degré de l'amour, choisi par les âmes qui désirent vivre selon la partie rationnelle de leur être. Il peut être qualifié d'amour "mixte", qui «ajoute à la contemplation de la beauté le désir de la perpétuité dans la génération.»²⁵ Il est déjà un degré de purification, que D. Doucet fait correspondre au second degré des vertus néoplatoniciennes, les vertus purificatrices, qui détachent l'âme du sensible par la domination de la partie rationnelle. Enfin, le troisième degré de l'amour, l'amour pur et vrai, est réservé aux âmes ayant achevé leur purification morale et intellectuelle grâce à l'accomplissement du cursus des disciplines libérales. Ces âmes, par la philosophie, deviennent aptes à s'unir avec l'intellect: c'est l'accomplissement du second degré, le troisième degré néoplatonicien qui correspond à l'achèvement de la purification et à la pure contemplation intellectuelle. Ainsi, les trois degrés de l'amour correspondent non seulement aux trois degrés de vertus, mais aussi aux trois sortes d'âmes qui les exercent, c'est-à-dire aux trois qualités de vie possibles pour l'âme. Si l'amour sensuel laissait l'âme errante et enchaînée dans l'indigence malade de ses passions, si l'amour mixte soulevait l'âme pour la mettre en route vers sa "patrie", la préparant ainsi à

²⁰ Cf. notamment Augustin, *De Civitate Dei*, X, XXIX, 449 ou X, XXXI, 454.

²¹ P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948, et *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1950.

²² P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 167 avec la note 2.

²³ D. Doucet, «L'époux des âmes. Porphyre, Ambroise et Augustin: *De bono mortis* 14-20; *De ordine* I, 8, 24.», *Revue des Études Augustiniennes*, 41, 1995, p. 231-252.

²⁴ Augustin, *De ordine*, I, 8, 24, cité dans D. Doucet, *L'époux des âmes...*, p. 233.

²⁵ P. Hadot, Plotin, *Traité* 50, Paris, Cerf, 1990, p. 227.

la vie heureuse par le bonheur terrestre, l'amour pur lui permettra de jouir de la vie parfaitement heureuse d'une manière stable et totale, dans l'union avec l'intellect et l'immortalité divine. C'est pourquoi les trois degrés qualitatifs de la vie représentent «le fruit de l'activité vertueuse: vivre, vivre heureux, vivre la béatitude.»²⁶ Nous retrouvons ainsi la progression de la sentence XV: «[Deus] *ubi totum vivit, ubi totum semper vivit, ubi totum semper beate vivit.*», ce qui témoigne bien qu'Augustin, s'il cite les néoplatoniciens, avait à l'esprit présentes ses propres idées, qu'il parvenait à mêler, sous forme de conséquence ou d'achèvement, aux idées de ses prédécesseurs.

Puisque nous avons fait allusion aux disciplines libérales et à la philosophie dans leur rôle purificateur, rappelons, avant de quitter le thème de la hiérarchie des vertus, que les néoplatoniciens faisaient interférer ce schéma des étapes du progrès spirituel avec celui de la division des parties de la philosophie, dont la première étape était constituée par l'éthique et la logique, la deuxième par la physique et les mathématiques, la troisième, par l'époptique, ou la théologie²⁷. Ainsi, on peut dire que la première étape du progrès spirituel était selon cette théorie la pratique des vertus "politiques", c'est-à-dire l'accomplissement des devoirs de la vie sociale selon la prudence, la justice, le courage et la tempérance. Après cette indispensable préparation, qui répondait à la partie éthique de la philosophie, on pouvait s'élever au niveau des vertus cathartiques, qui correspondaient à un mouvement de détachement du corps: on passait ainsi de la μετριότητα à l'ἀπάθεια. Ce niveau correspondait à la partie physique de la philosophie qui avait pour but de détacher l'âme du monde sensible. Enfin l'on atteignait les vertus théorétiques, lorsque l'âme suffisamment détachée du corps pouvait se tourner vers l'Intellect divin et le contempler. Ce niveau était évidemment analogue à la théologie ou à l'époptique. Tous ces niveaux de vertus avaient, comme on l'a vu, leur modèle dans les vertus propres à l'Intellect divin, les vertus paradigmatiques. Le programme d'études était donc en même temps une "*ascensio mentis ad Deum*" où l'on passait par les étapes de la voie purgative, de la voie illuminative et de la voie unitive. Les parties de la philosophie étaient conçues comme les étapes d'un chemin intérieur à parcourir, les phases d'une évolution et d'une transformation à réaliser. Elles correspondaient donc à un effort, une recherche, menant à la sagesse, et c'est pourquoi Sénèque précisait déjà: «Il n'y a pas de philosophie sans

²⁶ D. Doucet, *L'époux des âmes...*, p. 243.

²⁷ Cf. sur ce thème: P. Hadot, «La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, p. 201-223.

vertu, ni de vertu sans philosophie; la philosophie est l'étude de la vertu, mais par la vertu même (...), et c'est grâce à elle-même que la vertu s'atteint.»²⁸

Cette interaction entre les degrés de vertus et les progrès philosophiques était une constante dans la philosophie antique et tardo-antique. Augustin lui-même la reprendra dans une perspective chrétienne, mais en l'attribuant d'abord à Platon:

Qu'il suffise pour l'instant de rappeler qu'aux yeux de Platon le bien suprême consiste à vivre selon la vertu, ce qui n'est accessible qu'à celui qui a la connaissance de Dieu et tâche de l'imiter: il n'y a pas d'autre source de bonheur. Aussi n'hésite-t-il pas à dire que philosopher, c'est aimer Dieu dont la nature est incorporelle. D'où il suit que l'homme épris de sagesse (car c'est cela le philosophe) ne devient heureux que lorsqu'il commence à jouir de Dieu²⁹.

Remarquons le parallélisme et l'implication réciproque entre le fait d'être vertueux et de parvenir à Dieu, entre le fait d'être vertueux et celui d'être philosophe, enfin entre le fait d'être philosophe et celui de jouir de Dieu. La vertu comme résultat de l'activité n'est accessible qu'à l'homme purifié par la philosophie, en même temps que la philosophie, comme résultat en acte d'une conversion de mode de vie, n'est accessible qu'à l'homme vertueux, donc sage. C'est la réunion des deux qui est alors condition du bonheur, c'est-à-dire jouissance de Dieu, vision du Bien. On peut donc dire que l'un des aspects de la vertu est d'«apprendre à vivre de façon philosophique»³⁰, c'est-à-dire se tourner vers la vie intellectuelle et spirituelle, réaliser une conversion qui met en jeu toute l'âme, toute la vie morale.

Ainsi la purification spirituelle de l'âme par les vertus purgatrices rejoint le rôle de la philosophie que Platon définissait comme un exercice, un apprentissage de la mort, destiné à découvrir le moi pur par sa séparation d'avec le corps. La sentence XV est donc liée en général à une

²⁸ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, tome IV, XIV, 89, 8, 3-5, 11-12. Paris, Les Belles Lettres, trad. H. Noblot, 1962: «*Nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. (...) Ad virtutem venit per ipsam.*» (traduction Belles Lettres modifiée.)

²⁹ Augustin, *De Civitate Dei*, VIII, VIII, 333: «*Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse secundum virtutem vivere et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem nec esse aliam ob causam beatum; ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum, cujus natura sit incorporealis. Unde utique colligitur tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum frui Deo coeperit.*»

³⁰ Expression de L. Brisson, «Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon», *Les Études philosophiques*, 1993, n°4, p. 480.

orientation morale, puisqu'elle rejoint l'un des exercices spirituels visant à opérer la conversion du moi vers l'intériorité véritable, vers l'Être et l'Un, par une transformation radicale de soi, un acte d'ascèse et de détachement, impliquant la transformation de son mode de vie en une vie philosophique donc vertueuse, vertueuse, donc philosophique.

B) LES ÊTRES INTELLIGIBLES

Nous avons vu à la fin du premier paragraphe le rôle purificateur de la philosophie, permettant de nous unir à l'intellect et de le contempler. Il s'agit donc d'une ascension tant morale qu'intellectuelle, et l'on peut en conclure que la contemplation de l'Être divin devient par là connaissance de cet Être. Augustin reconnaît d'ailleurs l'arrivée à la vision de la Vérité³¹ dans ce dernier état de l'âme. Autrement dit, c'est une fois arrivée "là-haut" que Dieu lui devient intelligible et qu'elle peut le concevoir, la connaissance des intelligibles exigeant, depuis les néoplatoniciens, l'union avec l'intellect. Une telle conséquence de l'ascension purificatrice pourrait alors permettre de voir un lien direct entre le premier et le second paragraphe de la sentence XV, puisque ce dernier définit précisément les différents sens en lesquels l'âme et Dieu nous sont intelligibles, c'est-à-dire les différentes façons selon lesquelles nous pouvons les concevoir. Ainsi, Dieu est compris comme "intelligible" et "intellect", tandis que l'âme est comprise comme "intelligible" et "intellectuelle". Augustin retrouve ici le thème initial des *Soliloques*, qui est aussi la question principale à laquelle doit s'attacher la philosophie: «Connaître Dieu et l'âme: voilà ce que je désire.»³²

On trouvait déjà dans les *Ennéades* une hiérarchie des différents êtres intelligibles, qui introduisait des distinctions identiques à celles de la sentence XV, avec cette différence que si l'âme pouvait aussi pour Plotin être dite intelligible et intellectuelle, l'Intellect ne désignait pas quant à lui l'une des conceptions possibles de Dieu ou de l'Un, mais un être intelligible distinct du Premier, dérivant et participant de lui tout en étant situé au degré ontologique inférieur, alors que pour Augustin c'est l'âme qui, bien qu'inférieure à Dieu, représentera la substance la plus proche et la plus à l'image de Dieu. Ainsi, alors que l'ontologie d'Augustin comptera deux êtres intelligibles, l'Intellect devenant inclus en Dieu lui-

³¹ Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 76, 1-3: «Jamvero in ipsa visione atque contemplatione veritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est.»

³² Augustin, *Soliloques*, I, II, 7, 5-7, BA 5: «Deum et animam scire cupio.»

même, l'ontologie de Plotin se distribue en une hiérarchie triadique: Dieu, ou l'Un Bien, principe dont dérive toute réalité; l'Intellect, qui possède deux fonctions hiérarchisées et inséparables: la vision unitive et sans forme du Bien, et la vision intellectuelle des formes. Enfin l'âme, qui n'atteint l'unité que par l'intermédiaire de l'Intellect et en s'identifiant au Bien par la partie la plus haute de cet Intellect³³.

Pour Augustin, l'intelligibilité et l'Intellect sont directement deux aspects de Dieu. Dieu est intelligible en tant que principe: il est l'être suprême, auteur de tout ce qui existe, source de la sagesse, de la vérité³⁴ et de la lumière intelligible qui rend elle-même tout le reste intelligible³⁵. Cependant, de la même façon que l'Un néoplatonicien, Dieu, en tant que principe et lumière ineffable, reste lui-même "incompréhensible"³⁶ et "mystérieux"³⁷ pour les intelligences. C'est pourquoi pour pouvoir être pensé, Dieu s'est également fait Intellect. Une thématique identique se retrouve chez Marius Victorinus, qui décrit dans l'*Adversus Arium* la nécessité et l'engendrement de l'Intellect: Dieu, possédant à la fois le penser et la pensée, est d'emblée penser qu'il est et il se pense lui-même en pensant³⁸. Or quand il se pense, il se pense par sa forme. Cette forme, le Fils de Dieu, fut engendrée par le principe pour que de l'être, vivre et penser soient engendrées existence, vie et intelligence³⁹, puisque Dieu lui-même et en soi, «personne ne l'a jamais vu.»⁴⁰ Or cette forme, cette pensée aussi se pense elle-même, et par son propre mouvement: elle est

³³ Cf. notamment Plotin, *Enn.* VI, 7, [38], Paris, Les Belles Lettres, trad. É. Bréhier, 1936.

³⁴ Augustin, *Soliloques*, I, I, 2, 17-18: «*Deus pater veritatis, pater sapientiae, (...) pater intelligibilis lucis...*»

³⁵ Augustin, *Soliloques*, I, VIII, 15, 13-15: «*Ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi.*»

³⁶ Augustin, *Soliloques*, I, XIII, 23, 5-6: «*Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium.*»

³⁷ Augustin, *De beata vita*, IV, 35, BA 4: «*Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit.*»

³⁸ M. Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 27, 5-7, dans *Traité Théologique sur La Trinité I*, éd. Henry-Hadot, Sources Chrétiennes, Paris, 1960, p. 580: «*Si intellegere vel intelligentia deus est, cum intellegit deus, se ipsum intellegit.*»

³⁹ M. Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 28, 1-3: «*Verum quoniam imaginem dei filium dicimus dei genita est enim forma ut, ab eo quod est esse, vivere, intellegere, gigneretur exsistentia, vita, intellegentia.*»

⁴⁰ M. Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 28, 5-6: «*Necessario per formam intellegitur deus. Nam ipsum nemo vidit unquam.*»

donc intelligence⁴¹, selon une explication qui rejoint la sentence XV: «*Intellectus, quia per se intelligit.*» Victorinus conclut alors: «Et c'est le Fils, c'est le *Logos*, le Fils engendré, parce qu'il est autre que Dieu et pourtant venant de Dieu, (...) étant alors image du Père, en qui [il] était et en qui [il] est toujours.»⁴²

On retrouve chez Augustin cette idée que l'Intellect fils de Dieu possède tous les attributs "nommables" de Dieu. Ainsi Dieu est cause de la Sagesse et de la Vérité, mais la Sagesse et la Vérité de Dieu sont précisément identifiées au Fils de Dieu⁴³, Dieu représentant alors, par rapport à elles, la mesure suprême dont elles procèdent et avec laquelle elles coïncident en étant parfaites⁴⁴. C'est en outre par cette mesure qu'elles se connaissent, que l'Intellect se connaît, de sorte qu'il ne peut y avoir vérité sans mesure ni mesure sans vérité⁴⁵. Ainsi, Dieu n'a pas de priorité temporelle par rapport à ce dont il est cause, c'est-à-dire sa propre sagesse et sa propre vérité: «S'il ne fut jamais sans être Père, jamais il ne fut sans Fils.»⁴⁶ Le Fils a donc été engendré comme égal au Père; ils sont une seule et même chose, une unique substance.

Mais pour Augustin, ce sont précisément la Sagesse et la Vertu de Dieu qui peuvent faire connaître le Père à l'âme, ce qui explique alors pourquoi «Dieu est intelligible». Si «l'Intellect se connaît par soi», c'est aussi par l'intermédiaire de ce même Intellect tourné vers son principe que la vertu de Dieu peut nous unir à Dieu et nous y faire adhérer, parce que nous serons d'abord conformes au Fils en tant que Sagesse et Vertu. C'est en effet cette Sagesse qui fournit les règles universelles de la vertu à tous les hommes, règles d'après lesquelles ils jugeront de la conduite la plus

⁴¹ M. Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 28, 11-16: «*Cum autem ipsa intelligentia intellegit quod sit intelligentia - necessario enim sequitur ut et se intellegat intelligentia - veluti exiens a semet ipsa, se intellexit fecitque se extra, quod foris est, intellegendo se, id est motu suo. Unde est haec foris intelligentia.*»

⁴² M. Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 28, 16-17, 19-20: «*Et hic est filius, hic est λόγος, natus filius, quia alius a deo, de deo tamen, (...) patris in quo et ipsa fuit atque est semper, imago exsistens.*»

⁴³ Augustin, *De beata vita*, IV, 34, 3-4, 7-8: «*Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam. (...) Sed quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem?*»

⁴⁴ Augustin, *De beata vita*, IV, 34, 9-11: «*Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta convertit.*»

⁴⁵ Augustin, *De beata vita*, IV, 34, 15-17: «*Modus veritate cognoscitur. Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit.*»

⁴⁶ Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, quest. 16, *Mélanges doctrinaux*, BA 10, trad. G. Bardy, J.-A. Beckaert et J. Boutet, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1952: «*Si Patrem sempiternum esse inest Deo, nec fuit aliquando non Pater, nunquam sine Filio fuit.*»

sage à tenir⁴⁷. Autrement dit le Fils, comme Lumière de la Vérité, éclaire les véritables biens, nous donne la connaissance et la possession du Souverain Bien⁴⁸. «Donc, quiconque vient à la mesure suprême par la Vérité est heureux. C'est là, pour l'âme, posséder Dieu, c'est-à-dire jouir de Dieu.»⁴⁹

Comme chez Plotin, c'est donc par et dans l'Intellect que l'âme peut s'unir à Dieu et le contempler, mais à la différence du néoplatonisme, le Bien et l'Intellect constituent pour Augustin une seule substance, un seul être intelligible. C'est pourquoi lorsque nous sommes unis à Dieu par l'intermédiaire du Fils, nous sommes en réalité unis au Bien sans intermédiaire. Entre Dieu et le corps, l'âme occupe dans la création un rang à la fois angoissant et privilégié: au plus proche de la nature sensible vers laquelle elle peut choisir de se tourner pour sa perte, elle est également, par la possession de la raison et de l'intelligence, l'être le plus proche de Dieu et le plus à son image:

L'être qui intelliige Dieu est uni à Dieu. Or l'âme raisonnable intelliige Dieu, car elle intelliige ce qui est immuable et qui n'admet nul changement. (...) Ce qui est immuable est évidemment supérieur à ce qui ne l'est pas, et rien n'est supérieur à l'âme raisonnable sinon Dieu. (...) L'âme raisonnable s'y unit par l'intellection⁵⁰.

Ainsi l'esprit humain, formé sans l'intermédiaire d'aucune substance par la Vérité même, a été créé à l'image, à la ressemblance de Dieu, étant capable de connaître la Vérité par l'intelligence. On comprend ainsi, par

⁴⁷ Augustin, *De libero arbitrio*, II, 9, 27, *Dialogues philosophiques*. III. *De l'Ame à Dieu*, BA 6, trad. F. -J. Thonnard revue par G. Madec, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1941, 1976: «Malgré la multiplicité et la diversité des biens entre lesquels chacun peut choisir ce qu'il veut et en faire, en toute vérité et droiture, le bien suprême en le voyant et en le possédant pour s'en réjouir, il est néanmoins possible que la lumière même de la sagesse, dans laquelle ces biens peuvent être vus et possédés, soit unique et commune à tous les sages.»

⁴⁸ Augustin, *De libero arbitrio*, II, 13, 36: «Puisque c'est dans la Vérité que l'on connaît et que l'on possède le bien suprême et que cette Vérité est la Sagesse, regardons et possédons en elle le bien suprême et jouissons-en. Car il est heureux, celui qui jouit du bien suprême.»

⁴⁹ Augustin, *De beata vita*, IV, 34, 19-21: «*Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo frui.*»

⁵⁰ Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, quest. 54: «*Deo igitur junctum est quod intelligit Deum. Intelligit autem rationalis anima Deum. Nam intelligit quod semper ejusmodi est, neque ullam patitur mutationem. (...) Quod autem semper eodem modo est, melius profecto est quam id quod non ita est. Nec quidquam est melius rationali anima, nisi Deus. (...) Cui intelligendo anima rationalis jungitur.*» (traduction BA modifiée.) Cf. aussi *De quantitate animae*, XXXIV, 77, 4-6: «De même qu'on doit reconnaître que l'âme humaine n'est pas ce qu'est Dieu, de même on doit présumer que, dans toute la création, il n'est rien qui soit plus près de Dieu.»

cette ressemblance, pourquoi la sentence XV énonce un caractère identique à l'âme et à Dieu, celui d'être "*intelligibilis*". L'âme est intelligible à l'image de Dieu, son créateur, dont elle participe en se tournant vers lui. Mais du fait que toute similitude est à la fois dissimilitude, l'adjectif "*intelligibilis*" appliqué à l'âme ne peut pas avoir exactement le même sens qu'appliqué à Dieu.

Car l'âme, selon la sentence XV, est à la fois "*intelligibilis* et intellectuelle", termes qui se rapportent aux mots grecs *νοητός* et *νοερός*. La distinction habituelle veut que l'intelligible soit l'objet connu lui-même, perceptible par la seule intelligence, alors que l'intellectuel serait l'esprit qui comprend, le sujet qui connaît. Pour Augustin, le terme *intellectualis* s'applique, de même que *rationalis*, soit à tout sujet pourvu d'esprit, angélique ou humain⁵¹, soit à l'esprit lui-même⁵². Il s'agit donc bien, comme pour *νοερός*, de l'agent de la connaissance. Au contraire, le terme *intelligibilis* qualifie d'abord le monde des Idées platoniciennes, opposé au monde inférieur dit *sensibilis* ou *corporalis*⁵³. C'est en effet Platon qui répandit l'emploi de *νοητός* pour qualifier le *τόπος* ou le *γένος* des Idées, comme synonyme de *γινωσκόμενος*⁵⁴ et de *νοούμενος*⁵⁵. Mais il applique également *νοητός* aux Idées elles-mêmes, et non plus à leur ensemble⁵⁶. *Νοητός* revêt donc bien un sens passif, et qualifie un objet connu, selon sa nature d'adjectif. P. Hadot note chez les néoplatoniciens une infériorité ontologique du Connaisseur, ou Intellectuel, par rapport à l'Intelligible⁵⁷. L'Intelligible correspond au plan de l'Intelligence plotinienne, tandis que l'Intellectuel correspond au plan des âmes: celles-ci sont intellectuelles précisément parce qu'elles connaissent l'Intelligence, qui est elle-même un monde intelligible se connaissant immédiatement, alors que l'âme se connaît dans l'Intelligence⁵⁸.

⁵¹ Augustin, *Confessions* XII, 9, 9, 1, 4-5, BA 14, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1962, 1996: «*creatura intellectualis*.»

⁵² Augustin, *De natura et origine animae*, IV, 22, 36, CSEL 60, 414, 13-14: «*Mentem quippe nostram nisi rationale et intellectuale nostrum dicere non solemus*.»

⁵³ Augustin, *Contra Academicos*, III, 17, 37, 7-9, BA 4: «*Platonem sensisse duos esse mundos, unum intelligibilem (...), istum autem sensibilem*.» et *Confessions*, XII, 20, 29, 7-8: «*...fecit deus intelligibilem atque sensibilem vel spiritalem corporalemque creaturam*.»

⁵⁴ Cf. Platon, *République* VI, 509 b, tome VII, Paris, Les Belles Lettres, trad. E. Chambry, 1957.

⁵⁵ Cf. Platon, *République* VI, 509 d.

⁵⁶ Cf. Platon, *Sophiste*, 246 b, et *Timée*, 30 c, Paris, GF-Flammarion, trad. E. Chambry, 1969.

⁵⁷ Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tome I, p. 100, Paris, Études Augustiniennes, 1968.

⁵⁸ Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tome I, p. 101.

Pour Victorinus, cette infériorité du niveau intellectuel s'inscrit dans le contexte de la chute de l'âme, à savoir du mouvement de l'âme du "monde intelligible et intellectuel" au plan des "seulement intellectuels" puis au plan sensible. «Quand l'âme regarde vers le *νοῦς*, elle est pour ainsi dire le *νοῦς*, car là-bas toute vision est union.»⁵⁹ En effet, l'âme est un *logos*, puisqu'elle est placée au milieu, d'un côté, des esprits et des intelligibles, d'un autre côté, de la matière. Son *νοῦς* propre lui permet donc de se tourner vers les uns comme vers les autres. L'âme peut alors devenir divine, ou bien, si elle s'incline vers le bas et se détourne du *νοῦς*, c'est elle-même et son propre *νοῦς* qu'elle entraîne vers le bas: elle devient alors seulement intellectuelle, et non plus comme auparavant intelligible et intellectuelle.

On retrouve chez Augustin ce double caractère qu'a l'âme de pouvoir être à la fois intelligible et intellectuelle, avec la différence que l'intelligibilité qui lui est accordée n'est pas une potentialité. L'âme humaine, parce qu'elle possède l'intelligence et la raison, est toujours en même temps "*intelligibilis et intellectuale*"⁶⁰. Augustin va même jusqu'à identifier ces deux notions dans un passage du *De Genesi ad litteram*, passage qui, à la lumière de l'explication qu'en donne J. Pépin dans *Une curieuse déclaration idéaliste...*⁶¹, pourrait nous permettre de comprendre le sens proprement augustinien de la définition de l'âme énoncée dans la sentence XV, et notamment le sens du "*quia et ipsa intelligit*".

L'esprit est précisément vu par l'esprit. Ainsi, pouvant être vu, il est "intelligible", et pouvant voir, "intellectuel" (...). Aussi, mettant entre parenthèses cette très difficile question de savoir s'il existe une réalité qui soit seulement intelligible et qui n'intellige pas, nous employons maintenant "intellectuel" et "intelligible" dans le même sens⁶².

⁵⁹ Victorinus, cité dans P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tome I, p. 178.

⁶⁰ Augustin, *De quantitate animae*, XIV, 24, 11-12, 32-33: «Il n'est accordé qu'à un petit nombre de voir l'âme par l'âme même, autrement dit, que l'âme (*animus*) se voit elle-même. Or c'est par l'intelligence (*intelligentiam*) qu'elle voit. (...) ...l'âme humaine dont le regard (*aspectus*) le plus pénétrant, et presque le seul regard est la raison elle-même (*ipsa ratio*), par laquelle elle cherche à se trouver soi-même (*se invenire*)...»

⁶¹ J. Pépin, «Une curieuse déclaration idéaliste du "*De Genesi ad litteram*" (XII, 10, 21) de Saint Augustin, et ses origines plotiniennes ("*Ennéades*" 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2)», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 34, 1954, p. 373-400.

⁶² Augustin, *La genèse au sens littéral*, XII, 10, 21, 19-24, BA 49, trad. P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1972: «*Mens quippe non videtur nisi mente. Quia ergo videri potest, intellegibilis, quia et videre, intellectualis est secundum illam distinctionem. Quapropter sequestrata illa difficillima quaestione, utrum sit aliquid, quod tantum intellegatur nec intellegat, nunc intellectuale et intellegibile sub eadem significatione appellamus.*» (traduction BA modifiée.) Notre explication reprendra les grandes étapes de la démonstration de J. Pépin.

Les deux termes latins en présence dans ce texte sont exactement ceux de la sentence XV. Le problème que soulève alors leur identification vient de la réciprocité implicite qu'une telle identité semble impliquer: toute réalité qui recevrait l'un des adjectifs devrait aussi recevoir l'autre. Or si tout sujet intellectuel peut facilement être aussi objet intelligible, il est plus douteux que tout objet intelligible soit également sujet intellectuel. Autrement dit, il ne s'ensuit pas, du fait que l'intelligence est un intelligible, que l'intelligible soit une intelligence. J. Pépin suggère alors, à titre d'hypothèse, de revenir à l'influence qu'aurait pu avoir Plotin sur Augustin par sa doctrine de l'identification de l'intelligence et de son objet et sa démonstration de l'auto-connaissance de l'intelligence⁶³. La connaissance intellectuelle possède un caractère immédiat: elle connaît la vérité, sans aucun effort de poursuite ni risque d'oubli. Mais il serait absurde de prétendre que l'intelligence, à qui l'on reconnaît la connaissance d'autres intelligences qu'elle, s'ignore elle-même⁶⁴. L'intelligence, connaissant sa propre connaissance, ne peut penser sans penser qu'elle pense: penser et penser qu'on pense ne sont pas l'oeuvre de deux intelligences distinctes⁶⁵. Ainsi l'intelligence qui connaît qu'elle connaît ne peut s'ignorer elle-même, de sorte que l'auto-connaissance s'avère une propriété essentielle de l'intelligence. Cette auto-connaissance, seule l'intelligence a le privilège de l'exercer: l'intelligence n'est connue que par l'intelligence⁶⁶. Enfin, la connaissance de soi est totalitaire: l'intelligence se connaît tout entière, ce qui exclut qu'elle soit composée de parties dont l'une connaîtrait les autres, mais elle est aussi tout entière à se connaître, ce qui exclut qu'elle soit composée d'une partie connaissante et

⁶³ J. Pépin, *Une curieuse déclaration idéaliste...*, p. 380-381.

⁶⁴ Cf. Plotin, *Enn.* V, 3, [49], 1, 16-19, et Augustin, *De Trinitate*, IX, 3, 3, PL 42, 962: « *Aut si quisquam dicit ex notitia generali vel speciali mentem credere se esse talem, quales alias experta est (...), insipientissime loquitur. Unde enim mens aliquam mentem novit si se non novit Neque enim ut oculus corporis videt alios oculos, et se non videt; ita mens novit alias mentes, et ignorat semetipsam.* » Cité dans *Une curieuse déclaration idéaliste...*, p. 389.

⁶⁵ Augustin, *De Trinitate*, X, 3, 5, 976: « *Novit autem [mens] quid sit nosse. (...) Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit; hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur seipsam.* » Cité dans *Une curieuse déclaration idéaliste...*, p. 390.

⁶⁶ Augustin, *La genèse au sens littéral*, XII, 24, 50, 3-9: « *...illud mentis atque intelligentiae lumen, quo (...) ea cernuntur, quae neque sunt corpora nec ulla gerunt formas similes corporum, velut ipsa mens. (...) Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intellegendo conspicitur* » Cité dans *Une curieuse déclaration idéaliste...*, p. 391.

d'une partie connue⁶⁷. Il n'y a donc pas de différence dans l'intelligence entre le connaissant et le connu, ni entre l'acte de connaissance et son objet. Ainsi, il n'y a plus lieu d'opposer l'intelligence et l'intelligible, ni de prétendre qu'il y ait, dans le langage augustinien, un *intelligibile* qui ne soit pas en même temps *intellectuale*. Toute connaissance intellectuelle relève d'une triple identité dans la connaissance de soi: identité entre l'acte de connaissance (*νόσις*) et l'intelligible-objet (*νοητόν*), identité entre l'acte de connaissance et l'intelligence-sujet (*νοῦς*); enfin, identité résultant des deux précédentes, entre l'intelligence et l'intelligible, tous deux égaux à l'acte de connaissance. L'intelligence pense, par un acte identique à elle-même, l'intelligible qui n'est autre qu'elle-même; elle est à la fois le sujet, l'acte et l'objet, d'où l'identité nécessaire de l'intelligence et de l'intelligible⁶⁸.

Cependant, la fonction la plus haute de l'intelligence de l'âme n'est pas de se connaître elle-même, bien que cette caractéristique soit une de ses propriétés. Son activité doit être tout entière orientée vers la connaissance de l'intelligible divin, duquel elle participe par sa ressemblance à Dieu. Or en vue de cette contemplation, « l'âme a besoin de trois conditions: avoir des yeux dont elle puisse se bien servir, regarder, voir. Un oeil sain, cela équivaut à une intelligence exempte de toute souillure d'ordre physique, c'est-à-dire garantie, purifiée de toute passion pour les choses périssables. »⁶⁹ Autrement dit, l'âme ne peut voir et comprendre Dieu, le rendre *intelligibilis* au double sens de compréhensible et de compris, sans l'aide des vertus purificatrices, et c'est lorsque, grâce à elles, elle devient très pure, qu'elle est au plus proche de Dieu⁷⁰, parce qu'à son plus haut degré, la vertu de l'âme est imitation de la Vertu qu'est l'Intellect. Ainsi se précise le lien entre les deux parties de la sentence XV, le lien entre le rôle des vertus dans l'ascension vers le Principe et la distinction des sens du terme *intelligibilis*. Car si l'âme est un être intelligible à l'image et à la ressemblance de Dieu, cette ressemblance

⁶⁷ Augustin, *De Trinitate*, X, 4, 6, 976: « *Quid ergo dicemus An quod ex parte se novit [mens], ex parte non novit Sed absurdum est dicere, non eam totam scire quod scit. Non dico: Totum scit; sed quod scit, tota scit. Cum itaque aliquid de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit. Scit autem se aliquid scientem, non potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam.* » Cité dans *Une curieuse déclaration idéaliste...*, p. 392.

⁶⁸ Fin de l'explication s'appuyant sur le travail de J. Pépin.

⁶⁹ Augustin, *Soliloques*, I, VI, 12, 12-16: « *Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est ut oculos habeat quibus jam bene uti possit, ut aspiat, ut videat. Oculi sani mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium jam remota atque purgata.* »

⁷⁰ Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 70, 6-8: « *Deum cui mundissima proxima est et in quo habet summum atque bonum suum...* »

n'est pas donnée dès l'état de naissance de l'âme; elle est à acquérir, à conquérir par un effort intellectuel et moral, par une ascension des degrés de connaissance menant à la Vérité et des degrés de purification menant à la Vertu. Le septième degré de la hiérarchie du *De quantitate animae* consistait en la vision et en la contemplation de la Vérité, l'ascension morale s'achevait en récompense intellectuelle, mais il ne s'agissait déjà plus d'un "degré": c'était l'état de repos même de l'âme, auquel menaient les précédents degrés et dans lequel l'âme jouissait du Souverain Bien. Le dernier degré coïncidait ainsi avec la Vérité, retrouvant la hiérarchie néoplatonicienne des vertus dans laquelle le dernier degré représentait les vertus de l'Intellect lui-même, tandis que l'avant-dernier degré regroupait les vertus de l'âme qui regarde vers l'Intellect. On pourrait donc dire pour Augustin comme pour Plotin que seule la vertu nous rend semblable à Dieu, et que cette Vertu ou Sagesse se trouve au plus haut degré en Dieu, dans l'Intellect. La Vertu s'identifie au Fils, Vertu parce qu'il aime Dieu souverainement, et nous-mêmes ne serons vertueux que dans la mesure où nous aimerons Dieu souverainement, parce que c'est dans le Fils qu'on trouve la Charité qui est amour de Dieu et nous unit au Père. L'adhésion au Bien suprême apparaîtra donc comme l'oeuvre de la Sagesse et de la Vertu réalisée en nous par la Charité⁷¹. Car c'est la Charité qui, en nous sanctifiant, nous rendra conformes à la Vérité. C'est elle qui nous détourne du monde, qui nous sépare de lui pour que nous ne nous confondions pas avec ce qui est au-dessous de nous, et c'est elle qui nous rend semblables à Dieu⁷². On pourrait presque dire que la Charité tient pour Augustin le rôle des vertus purificatrices néoplatoniciennes chargées de nous détacher du sensible pour nous introduire aux vertus contemplatives, celles qui regardent la Vérité, ou l'Intellect, pour nous unir alors au Souverain Bien, pour jouir de Dieu ou de l'Un. Ainsi la triade hiérarchique des vertus rejoindrait les trois aspects de la participation béatifiante de l'âme à la Trinité. Les deux schèmes, le schème néoplatonicien et le schème chrétien, se retrouvent en ceci que seule l'âme purifiée peut progresser vers le

⁷¹ Cf. Augustin, *Soliloques*, I, VI, 12, 35-38: « Donc, en troisième lieu, la charité (*caritas*) est nécessaire (...) Sans ces trois vertus, il n'est donc pas de guérison pour l'âme, grâce à quoi elle puisse voir son Dieu, c'est-à-dire le comprendre. » Sur ce thème, voir aussi O. du Roy, *L'Intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustin*, chap. VII, p. 218 sq.

⁷² Cf. Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, I, 13, 22-23, dans *La Morale chrétienne*, BA 1, trad. B. Roland-Gosselin, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1949: « [Dieu] nous a prédestinés, en effet, (...) à devenir conformes à l'image de son Fils. C'est donc par la Charité que nous sommes conformés à Dieu, et que, conformés et configurés à lui et séparés de ce monde, nous ne sommes pas confondus avec les réalités qui doivent nous être soumises. »

Souverain Bien, et seule l'âme parfaitement pure peut en jouir. Pour Augustin comme pour Plotin, Dieu n'est présent qu'à ceux qui peuvent le recevoir et qui sont disposés de manière à entrer en contact avec lui. Ce niveau d'être supérieur auquel doit accéder l'homme se fonde sur l'exigence éthique d'un effort intellectuel et moral: l'âme, intelligible par participation, par similitude, ne peut atteindre l'Intelligible pur que par une conversion vers la Vérité, dans le même temps qu'elle doit se purifier des degrés d'êtres inférieurs pour se tourner vers la Vertu divine. La sentence XV peut donc être d'abord un appel à la purification, à l'exercice spirituel et à l'effort moral qui seuls nous feront progresser au plan de notre être, de notre vertu et de notre connaissance. L'exercice moral est un devoir, mais il est aussi un bien. La conversion volontaire de l'homme lui permet de participer à la simplicité et à l'immutabilité de Dieu, « en [qui] la vie n'est pas différente de la sagesse, de la béatitude, du repos, car il est vie, sagesse, béatitude, repos. »⁷³ C'est pourquoi l'effort vers les sommets du monde intelligible porte sa récompense en lui-même: il est l'activité droite et bonne ouvrant au résultat suprême: la contemplation de ce qui "est", l'aptitude à résider là-haut, être intelligible parmi les intelligibles, et à y résider dans la béatitude éternelle, puisque là seulement « *totum semper beate vivit.* » Comme le remarque O. du Roy, « Augustin passe insensiblement du thème plotinien de la ressemblance à Dieu ("*similis esse Deo*") à celle de la création selon la ressemblance ("*fecit ad similitudinem suam*"; "*ad ejus imaginem*"; "*ad cujus similitudinem facta est*"). »⁷⁴ Mais tout en affirmant le rôle indispensable du médiateur, Augustin conserve l'essentiel de la philosophie néoplatonicienne, à commencer par le but de cette philosophie: la sagesse constitutive d'immortalité⁷⁵. Car une fois trouvée la voie du salut, l'homme doit dépasser les moyens temporels qui s'intègrent à la médiation du Christ: l'Écriture et les sacrements, pour parvenir au Verbe même, à la *Ratio* éternelle.

Car tout ce qui commence et tout ce qui finit d'être ne trouve son commencement ou sa fin que quand la nécessité de ce commencement ou de cette fin est connue dans la *ratio* éternelle où rien ne commence ni ne finit. Elle est ton Verbe même qui est aussi le *principe*, car il *nous parle*. (...) Et il l'a fait entendre de l'extérieur aux oreilles des hommes pour qu'ils le croient, pour qu'ils le cherchent à l'intérieur d'eux-mêmes et le trouvent dans la vérité éternelle, là où, bon et seul maître, il instruit tous ses disciples... Or qui nous enseigne si ce n'est la vérité qui demeure (...) C'est pourquoi il est le principe,

⁷³ E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1969, p. 89.

⁷⁴ O. du Roy, *L'Intelligence de la Foi...*, p. 265.

⁷⁵ Cf. sur ce thème E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*.

car s'il ne demeurerait pas tant que nous errons, il n'y aurait pas de lieu où nous puissions retourner. Mais quand nous revenons de notre erreur, c'est bien grâce à la connaissance que nous revenons. Or il nous enseigne pour que nous ayons la connaissance, puisqu'il est le *principe* et qu'il nous parle⁷⁶.

Ainsi la foi et la philosophie s'impliquent mutuellement. Aucune des deux ne peut mener sans l'autre à la satisfaction du désir d'immortalité. Si pour Augustin la philosophie sans médiateur n'est qu'impuissance, la foi sans philosophie n'est que contradiction: le retour à la *Ratio* éternelle est un retour à la connaissance, "grâce à la connaissance" elle-même. C'est cette pénétration du donné de la foi par la sagesse humaine, la sagesse platonicienne, qui sera alors à même de définir « la seule philosophie parfaitement vraie. »⁷⁷

Arcachon

Delphine VYNS*

⁷⁶ Augustin, *Confessions*, XI, 8, 10, 14, BA 14, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1962, 1992: « *Quia omne quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit. Ipsum est verbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis.(...) Et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet... Quis porro nos docet nisi stabilis veritas? (...) Et ideo principium, quia, nisi maneret, cum nos erraremus, non esset quo rediremus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus docet nos, quia principium est et loquitur nobis.* »

⁷⁷ Cf. Augustin, *Contra Academicos*, III, 19, 42, BA 4: « *Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur, multis quidem saeculis multisque contentioneibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina.* »

* Je remercie Denis Moreau pour la relecture de ce texte et Dominique Doucet pour les conseils, l'attention et l'intérêt qu'il a constamment portés envers mon travail.

Résumé: La sentence XV du *Liber viginti unius sententiarum*, laissé en dehors du programme de publication des 83 *Questions* en raison de son caractère hétéroclite et inachevé, renferme l'intérêt de témoigner de la culture et des réminiscences néoplatoniciennes d'Augustin: le premier paragraphe reprend le traité 19 des *Ennéades* sur la classification hiérarchique des vertus; le second, la distinction entre les termes grecs *νοητός* et *νοερός*. Mais s'il est pénétré de l'esprit de la doctrine plotinienne, Augustin l'assimile et la rend dans son propre langage, chargé de christianisme et d'influences scripturaires. Le second paragraphe se sépare nettement de l'ontologie plotinienne pour identifier en Dieu le Principe et l'Intellect, le Père et le Fils. Les deux paragraphes, qui apparaissent à première vue juxtaposés l'un à l'autre sans être reliés par des raisons doctrinales, se rejoignent et se complètent pourtant en ce que l'ensemble de la sentence semble nous inviter à devenir semblables au Principe par une progression tant morale qu'intellectuelle, qui s'avère être une conversion et une ascension vers le Bien. Sans avoir la clarté, l'aspect achevé d'un ouvrage destiné au public, la sentence XV pourrait témoigner, à l'image de l'ensemble du *Liber*, des maximes et des sentences élaborées pour répondre à l'exigence quotidienne et libératrice de renforcement de la maîtrise de soi, mélangeant pour cela certains thèmes favoris ou omniprésents dans les préoccupations d'Augustin.