

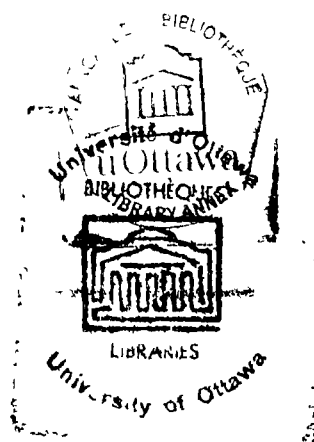
LA PREUVE AUGUSTINIENNE
DE L'EXISTENCE DE DIEU

par

Paul Plamondon, o.m.i.

Thèse présentée
à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention
du doctorat civil
en philosophie (Ph.D.)

Ottawa, 1957.



UMI Number: DC53616

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform DC53616
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

RECONNAISSANCE

Nous tenons à remercier tous ceux qui nous ont aidé et spécialement notre directeur de thèse, qui a orienté et révisé ce travail en ne ménageant ni son temps ni ses encouragements.

INTRODUCTION

"La philosophie, au dire de saint Augustin, envisage une double question: l'une concerne l'âme, l'autre, Dieu. La première fait que nous nous connaissions nous-mêmes; la seconde, que nous connaissions notre origine." — "Cujus [philosophia] duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus, altera, ut originem nostram¹."

Quelle meilleure façon, en effet, d'apprendre tant soit peu sur Dieu sinon en passant par l'âme: "J'ai souvent remarqué, en effet, [...] que la notion de Dieu exclut absolument toute idée de corps, comme aussi la nature de l'âme, car l'âme est de tous les êtres celui qui se rapproche le plus de Dieu²."

Poursuivant la même idée dans un autre dialogue, saint Augustin demande à son interlocuteur: "Tu dis bien que c'est l'âme et Dieu que tu veux connaître? — C'est là tout mon souci. — Et rien de plus? Quoi! ne veux-tu pas embrasser la Vérité? — Comme si je pouvais sans elle connaître

¹ De Ordine, II, xviii, 47; PL, t. 32, col. 1017.

² "Animadverti enim cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima: nam id est unum in rebus proximum Deo." (De Beata Vita, I, 4; PL, t. 32, col. 961.

ce que je cherche: Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere³."

Tel est, dans ses lignes maîtresses, le fond de la doctrine philosophique de saint Augustin: connaissance de l'âme et connaissance de Dieu; connaissance des deux par la vérité.

Le problème de l'existence de Dieu ne fera pas exception à ce principe général: vérités possédées par une raison humaine, vérités qui postulent, en conséquence, l'existence de Dieu comme seule explication suffisante. C'est donc que la preuve de l'existence de Dieu chez saint Augustin est au fond le problème vital de la Vérité. En cela, l'auteur se montre identique à lui-même et, pour tout dire, ses écrits refont l'itinéraire qu'il a lui-même suivi dans sa conversion à Dieu.

Longtemps retenu par la vie des sens et des plaisirs, il revient finalement à lui-même: "Et inde admonitus redire...⁴" Et que rencontre-t-il? Son âme. Et dans cette première étape de son retour, c'est aussitôt le problème de la vérité qui le frappe: peut-on arriver à une certitude? Il y répond par son premier écrit, le Contra Academicos.

³ Solil., I, xv, 27; PL, t. 32, col. 883.

⁴ Conf., VII, x, 16; PL, t. 32, col. 742.

Mais, affirmer la possibilité d'une certitude, voire admettre l'existence de certitudes et les justifier, sont deux choses. Saint Augustin ne saurait admettre que les sens soient porteurs de vérités: son expérience passée le pousse à un scepticisme à l'égard de la connaissance sensible, d'autant que, inspiré par le courant néo-platonicien, c'est vers le haut et non vers le créé qu'il recherche l'origine de la vérité.

Puisque de la part des sens aucune vérité n'est possible, mais que c'est là plutôt la source de tant d'erreurs, il ne reste plus qu'à chercher dans la raison. Or, cette raison, qui constitue le sommet de la création, ne saurait justifier la possession de la vérité. Ces règles, ces lois, ces mesures qui forcent l'assentiment de ma raison ne peuvent s'identifier avec elle et donc doivent lui être supérieures. Mais, plus haut, c'est Dieu. On comprend, dès lors, le cri du saint Docteur: "Deum et animam scire cupio", — connaître Dieu, connaître l'âme, mieux connaître Dieu par l'âme! On voit aussi comment tout le nerf de la preuve en question se centre autour des deux pivots: l'âme, ou la raison humaine, et Dieu.

Le point à l'étude dans cette thèse est celui de l'existence de Dieu et cette preuve qui passe par la vie de l'esprit, preuve qui est caractéristique de saint Augustin. Mais, une fois qu'on l'a bien parcourue, on se rend compte que, au fond, c'est le problème de la vérité et qu'il est

impossible de le dissocier de celui de l'illumination qui nous met en contact avec cette Vérité qui explique tout et le Maître Intérieur qui est une conséquence de l'illumination. Pour saint Augustin, en effet, c'est un seul et même problème: d'où vient dans la raison humaine l'existence de vérités? La réponse que l'auteur en donne, c'est de Dieu. Comment donc alors arriverons-nous à connaître cette vérité? Saint Augustin répondra encore: par Dieu. C'est pourquoi nous serons amenés à examiner soigneusement tous ces aspects du problème dont l'essentiel se situe de la raison à Dieu, notamment l'explication de la vérité dans la raison humaine.

C'est, on le voit déjà, plus qu'une métaphysique, c'est en même temps une psychologie que renferme cette preuve et, en plus, une morale et une mystique qui la couronnent: l'insuffisance dans l'ordre de l'être amène celle du connaître et du vivre.

Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est, aliunde discendo, percipere curaremus; et noster amor a nobis profectus, et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo fruereur ullo indigeret: nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem; ipsum etiam ut beati simus, suavitatis intimae largitorem⁵.

⁵ De Civitate Dei, XI, 25; PL, t. 41, col. 339.

Pour rester fidèle à la pensée de saint Augustin, nous avons cru bon de prendre comme division l'âme ou la raison humaine et Dieu: la raison est le sommet de la création et Dieu seul explique la présence en nous du contenu qui la dépasse. Comme on le soupçonne, le problème de la vérité est à la base de tout, car, pour reprendre le mot du saint Docteur, "Comme si je pouvais sans la vérité connaître Dieu et l'âme!"⁶ Mais, comme toute étude sérieuse d'un auteur doit s'appuyer sur ses propres affirmations, nous avons fait précéder l'élaboration philosophique d'une analyse de textes d'où nous construisons une doctrine augustinienne de l'existence de Dieu par les vérités éternelles. Pour confirmer notre interprétation, nous faisons appel à l'autorité de saint Bonaventure. Nous avons cru bon aussi d'établir une comparaison entre saint Thomas et saint Augustin sur le point qui nous occupe, pour déceler l'orientation de chacun. Enfin nous donnons un relevé d'autres preuves chez saint Augustin rentrant dans les schémas classiques et nous discutons la valeur qu'il leur accorde.

⁶ Solil., I, xv, 27; PL, t. 32, col. 883.

PREMIERE PARTIE

LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN DANS LES TEXTES

Nous lisons quelque part dans les lettres que saint Augustin écrit à Evodius, désirant des explications sur la preuve de l'existence de Dieu:

D'ailleurs, si vous voulez bien relire ce qui depuis longtemps vous est connu, ou du moins ce qui vous a été connu, (car vous avez oublié peut-être mes écrits sur la Grandeur de l'âme et sur le Libre Arbitre qui ne sont que le produit de nos entretiens d'autrefois), vous pourrez éclaircir vos doutes sans avoir besoin de moi [...] Vous avez aussi le livre sur la Vraie Religion; si vous repassiez ce livre avec attention, vous ne diriez jamais que Dieu est forcé d'exister par la raison...¹

Ce texte laisse à entendre que pour saint Augustin les références fondamentales en ce qui concerne notre problème sont: le De Libero Arbitrio et le De Vera Religione; nous laissons de côté le De Quantitate Animae, qui répond à une autre question d'Evodius. A ces deux textes principaux, nous ajoutons des extraits complémentaires du même auteur tirés de ses autres écrits; nous les grouperons sous des titres pas trop rigides et ils apporteront à leur manière un complément aux écrits de base sur notre sujet.

¹ Epist. CXII, n. 2; PL, t. 33, col. 705.

CHAPITRE PREMIER

LES TEXTES FONDAMENTAUX:

DE LIBERO ARBITRIO ET DE VERA RELIGIONE

§ 1. De Libero Arbitrio¹

Le De Libero Arbitrio constitue le texte fondamental pour le problème qui nous occupe; aussi convient-il de nous y arrêter d'abord. Cette oeuvre a pour but de nous montrer Dieu comme auteur de tout bien et d'expliquer le problème du mal. Le livre premier a démontré que la nature du péché prouve qu'il vient du libre arbitre de l'homme. C'est au livre deuxième que nous trouvons notre exposé. En voici un résumé aussi bref que possible.

Première section: La raison au sommet du créé. — La première section a pour but de placer la raison au sommet du créé: saint Augustin fait admettre la trilogie être-vivre-connaître; puis, à l'intérieur du connaître, il distingue trois degrés: la connaissance du sens externe, du sens intime, de la raison; il établit que la raison l'emporte sur les deux autres pour conclure que vraiment c'est elle qui est au sommet de la création.

¹ De Libero Arbitrio, l. II; PL, t. 32, col. 1239-1270.

Partant d'une vérité évidente, il fait accepter le fait de l'existence. En effet, même si on se trompait là-dessus, il n'en demeurerait pas moins que l'on ne pourrait se tromper si l'on n'existait pas. Mais, pour savoir l'évidence de l'existence, il faut vivre: ce qui fait une deuxième vérité. Enfin, je comprends que je suis et que je vis, et voilà une troisième évidence. De l'être, du vivre et du connaître, le meilleur sans conteste est le connaître; là-dessus, aucune discussion. Celui, en effet, qui possède les trois est meilleur que celui qui n'en possède que deux. Or le vivant existe, mais ne comprend pas, telles les bêtes; quant à la pierre, elle est, mais n'a pas la vie ni l'intelligence. De même pour le cadavre, il est, mais ne vit pas et comprend encore moins; il faut donc conclure que la meilleure des trois choses est celle que possède l'homme avec les deux autres, à savoir, l'intelligence.

La connaissance étant admise comme ayant la primauté sur l'être et la vie, tentons d'établir une hiérarchie dans ce domaine. Nous constatons que nous possédons des sens externes: la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, ayant pour objets respectivement la couleur, le son, l'odeur, la saveur et le mou et le dur. On doit aussi admettre certains objets qui sont propres au sens qui nous en informe et d'autres qui sont communs à plusieurs. A part ces sens corporels, il existe une autre faculté que l'auteur nomme le

sens intime ou intérieur, auquel les cinq sens externes rapportent toutes leurs connaissances; ce sens est différent de la raison, car on le trouve chez les animaux. Grâce à ce sens, tous les objets, non seulement de la vue, mais aussi de l'ouïe et des autres sens corporels, sont ou bien recherchés et saisis par les animaux ou bien évités et rejetés.

Mais il faut, en outre, affirmer l'existence de cette autre faculté qu'on appelle la raison. C'est elle qui distingue entre eux ses serviteurs et les objets qu'ils lui présentent, qui reconnaît encore ce qui la sépare d'eux, et qui affirme sa prédominance sur eux. L'auteur résume toute son argumentation par ce texte:

Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporali, per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eandem ipsam notam fieri, et scientia contineri...²

Voyons maintenant quelle hiérarchie nous pouvons établir. Le sens externe est meilleur que son objet, car l'objet de la vue, par exemple, est dans la catégorie de l'être seulement, tandis que l'œil entre dans la catégorie du vivant; c'est donc la raison donnée plus haut que le vivant est meilleur que le non-vivant.

² Ibid., c.iv, n. 10; col. 1246.

Mais on ne saurait appliquer le même principe, quand il s'agit d'établir une hiérarchie entre le sens intime et le sens externe, car les deux sont vivants. On ne peut non plus donner comme raison que l'un connaît l'autre; autrement, l'intelligence serait supérieure à Dieu qu'elle connaît. C'est bien plutôt parce qu'il est guide et juge des sens externes. Or, il ne reste pas de doute que celui qui juge est meilleur que l'objet dont il juge.

Et maintenant, pourquoi la raison serait-elle meilleure que le sens intime? Sinon pour le même motif; car, pour tous les objets qui lui sont inférieurs, les corps, les sens corporels et le sens intime, n'est-ce pas la raison qui nous déclare comment l'un est meilleur que l'autre et combien elle-même les surpasse tous; ce qu'elle ne pourrait faire si elle ne les jugeait. Or, dans la nature humaine, on ne peut rien trouver qui soit supérieur à la raison. C'est donc que celle-ci est la réalité supérieure de l'homme et, comme l'homme est le roi de la création, la raison humaine est le sommet du créé. Tel était le but de cette première section.

Mais, avant de procéder plus avant, il convient de savoir si un être supérieur à la raison est Dieu; et c'est là qu'une discussion s'engage entre Augustin et son disciple Evodius. Augustin veut démontrer l'existence et la prééminence sur notre raison d'un être qui, de ce fait, sera Dieu; Evodius hésiterait à l'appeler ainsi, car il lui semble

convenable d'appeler Dieu non pas celui auquel la raison humaine est inférieure, mais celui auquel personne n'est supérieur.

Et, à ce point, on ne voit pas bien en apparence comment les deux interlocuteurs en viennent d'accord, car ils semblent rester tous deux sur leurs positions: Augustin veut démontrer l'existence d'un être supérieur à la raison et Evodius, de son côté, recherche un être qui n'a pas de supérieur. Mais le problème se résout si l'on considère ce qui a été dit précédemment, à savoir: si l'on ne trouve rien au-dessus de notre raison sinon l'éternel et l'immuable, nous serons forcés de l'appeler Dieu. Or un tel être ne saurait avoir de supérieur. Si donc, comme le propose Augustin, on trouve un être supérieur à la raison, cet être ne peut être qu'éternel et immuable et, comme tel, ne saurait avoir de supérieur.

Deuxième section: Dieu seul être supérieur à la raison créée. — Cette deuxième partie débute par ce qui semble, de prime abord, un hors-d'oeuvre. Il s'agit d'une discussion sur les qualités opposées de "privé" ou "individuel" et de "commun" ou "universel". L'auteur prépare ainsi son matériel pour la discussion à venir. Après une longue digression sur des objets propres qui ne peuvent être objets que d'un sens individuel et sur d'autres que les sens de plusieurs peuvent posséder en même temps, comme le soleil pour la vue, il

conclut par cette définition qu'il utilisera dans la suite: "Il faut entendre par "propre" et "d'ordre privé" ce que chacun de nous possède seul, qu'il perçoit seul en soi-même et qui appartient en propre à sa nature; par "commun" et "d'ordre public" ce qui, sans aucune destruction ni changement, est perçu également par tous ceux qui en ont la sensation³." De plus, certains objets sont détruits ou changés, comme la nourriture par le goûter; d'autres peuvent demeurer inchangés, comme le soleil que mon oeil ne change pas, même s'il le regarde.

Les nombres et leurs lois. — Parmi les objets que tous ceux qui raisonnent voient en commun, chacun par sa propre raison, son propre esprit, objets visibles qui se livrent à tous sans être transformés par l'usage de ceux qui s'en servent, comme l'aliment, incorruptible en son intégrité, on remarque la loi de la vérité des nombres. Cette loi, que les uns perçoivent plus facilement que d'autres, et certains, point du tout, se livre néanmoins également à tous ceux qui peuvent la saisir, n'étant nullement transformée si on la considère, ni ruinée si on ne la considère pas.

Ces nombres que j'ai pu percevoir par les sens corporels, ce n'est pas par ces derniers que j'aurais pu en

³ Ibid., c. vii, n. 19; col. 1251.

percevoir la loi de la division ou de l'addition, par exemple. Car, ce que j'atteins par le sens, comme le ciel, j'en ignore la durée future, tandis que 7 et 3 ont toujours fait 10 et le feront toujours, aucun doute là-dessus. Même le nombre n'est pas tiré du sens. En effet, tout nombre reçoit son nom du nombre de fois qu'il possède l'unité. Et la vraie notion d'unité ne se conçoit pas par le sens. Tout corps possède plusieurs parties et, en ce sens, n'est pas purement et vraiment un, et si nous dénombrons tant de parties, c'est en fonction de l'unité. Si nous ne percevons pas l'unité par le sens, nous ne percevons aucun nombre, du moins, aucun de ceux que nous percevons par l'intelligence.

Et l'auteur continue subtilement à nous énumérer les lois des nombres pour conclure:

Par ces preuves et beaucoup d'autres semblables, tous ceux qui raisonnent et à qui Dieu a donné de l'esprit [...] doivent avouer que la loi et la vérité des nombres échappent au domaine des sens corporels, qu'elles sont invariables et sûres et s'offrent universellement aux regards de tous ceux qui réfléchissent⁴.

La sagesse et ses lois. — Le même raisonnement s'applique à la sagesse. D'abord, la sagesse n'est rien autre que la vérité où l'on voit et possède le souverain bien. Or, tous les hommes désirent posséder le souverain bien et le voir, quoique certains diffèrent sur l'objet de

⁴ Ibid., c. viii, n. 24; col. 1253.

ce bien. Mais, de toute façon, il existe une sagesse ou des sages et tous les hommes veulent être heureux. Cette vérité unique que l'on vient d'affirmer n'est pas le lot d'un seul, mais chacun le voit dans sa pensée; c'est donc une chose qui est commune à plusieurs. Ainsi d'autres vérités, telles que "il faut étudier la sagesse", "il faut vivre selon la justice", etc. Tous peuvent contempler ces vérités et personne ne peut se les approprier pour lui seul. Ces principes que nous nommons "règles" et "foyers" de vertus appartiennent à la sagesse et, en les appliquant à la direction de notre vie, nous vivons avec sagesse. Saint Augustin résume son exposé par ces lignes:

Donc, autant ces règles des nombres, dont les lois et la vérité se présentent immuablement et universellement à tous ceux qui les regardent, sont vraies et immuables, autant aussi sont vraies et immuables ces règles de la sagesse[...] communes à tous les esprits capables de les considérer⁵.

Si nous cherchons maintenant à établir une comparaison entre la sagesse et le nombre, nous devons affirmer, selon l'auteur, qu'il est difficile de dire si la sagesse vient du nombre ou vice versa, mais tous deux sont vrais d'une immuable vérité; c'est là l'essentiel.

Rapport des vérités à la raison. — Sur le point d'entreprendre l'étape la plus importante de la preuve,

⁵ Ibid., c. x, n. 29; col. 1257.

saint Augustin résume sa pensée: il faut affirmer l'existence de la vérité immuable contenant tous ces objets immuablement vrais. Elle est autant mienne que celle d'autres raisons; elle se présente universellement à tous les contemplateurs de la vérité, lumière secrète et publique à la fois. Il rappelle à Evodius que des objets que nous percevons universellement par les yeux ou d'autres sens n'appartiennent pas à la nature de nos yeux, mais sont communs comme objets de sensation. De même, pour les choses que nous percevons par notre propre esprit, chacun pour soi, il nous est impossible de les identifier. Par là se trouve écartée la première hypothèse. Nos esprits ne s'identifient pas à la vérité; autrement, deux personnes ne pourraient contempler la même vérité en même temps.

Reste à savoir si cette vérité est supérieure, égale ou inférieure à nos esprits. Elle ne saurait être inférieure; autrement, nous pourrions en juger, comme nous jugeons des corps. Au contraire, nous formons nos jugements d'après ces règles intérieures de la vérité que nous voyons en commun. Si nous affirmons, par exemple, que les choses éternelles sont préférables aux temporelles, ou bien 7 et 3 font 10, nous ne disons pas qu'il doive en être ainsi, mais constatons seulement qu'il en est ainsi: "non examinatur corripit, sed tantum laetatur inventor⁶."

⁶ Ibid., c. xii, n. 34; col. 1259.

Elle n'est pas non plus égale; autrement, elle deviendrait changeante. En effet, nos esprits tantôt la voient davantage, tantôt moins, tantôt pas du tout. La vérité, au contraire, demeure toujours égale, qu'on la considère ou non. De plus, c'est d'après elle que nous jugeons même nos propres esprits, mais nous ne pouvons d'aucune façon la juger. Il reste donc qu'elle est supérieure et plus excellente.

Et saint Augustin conclut immédiatement: je t'avais promis de te prouver l'existence d'une réalité plus noble que notre esprit et que notre raison: c'est la Vérité. N'y a-t-il pas plus grand bonheur que de jouir de l'inébranlable, immuable et très excellente Vérité?

En démontrant l'existence d'une réalité supérieure à nos esprits, Augustin a démontré Dieu, si, comme l'insinuait Evodius, il n'y a rien au-dessus. L'auteur avait repris qu'il lui suffisait de faire cette démonstration, car soit qu'il y ait une réalité supérieure, alors c'est elle qui est Dieu, sinon, c'est la Vérité elle-même qui est Dieu. De toute façon, Dieu existe.

Après sa preuve, il explique la métaphore du soleil de l'esprit:

Cette vérité nous montre tous les biens qui sont de vrais biens, parmi lesquels les hommes, selon le degré de leur intelligence, en choisissent un seul ou plusieurs pour en jouir. Or, entre ceux qui, dans la lumière du soleil, arrêtent volontiers leur vue sur un objet pour se réjouir de le regarder, il en est peut-être dont les yeux sont plus vigoureux, plus

sains et plus puissants, et ceux-là ne regardent rien plus volontiers que le soleil lui-même, par qui sont illuminés tous les autres objets où les yeux plus faibles trouvent leur jouissance; il en est de même pour le regard d'un esprit vigoureux et fort: après avoir considéré avec pleine certitude un bon nombre de vérités immuables, il se porte vers la Vérité elle-même, de qui toute vérité reçoit sa lumière, et, s'attachant à elle, il oublie, pour ainsi dire, tout le reste, jouissant en elle seule de toutes les vérités à la fois. Car tout ce qui charme dans les vérités particulières tient évidemment son charme de la Vérité elle-même⁷.

L'auteur termine en ajoutant un apport de la Révélation. Cette Vérité elle-même est devenue homme, elle a conversé avec les hommes: "Si vous demeurez en ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous délivrera⁸."

Cette vérité nous apporte en même temps le bonheur, car nul n'est en sécurité quand il craint de perdre son bien; mais la vérité et la sagesse, nul ne les perd contre son gré, ou ne s'en sépare qu'en aimant les choses inférieures. Ce bien, au contraire, tous le possèdent également.

Pour qui l'aime et se tourne vers elle, pour tous, elle est présente et éternelle, en aucun lieu et partout. Elle avertit du dehors et enseigne au dedans, rend meilleurs ceux qui la voient et nul ne peut l'améiindrir. Nul n'en peut juger et, sans elle, nul ne peut juger.

⁷ Ibid., n. 36; col. 1260-1261.

⁸ Joan, viii, 31-32.

Commentaires

Il semble curieux, de prime abord, que maître et disciple ne s'entendent pas sur la définition à donner à Dieu. Pour Augustin, il semble que Dieu soit l'être supérieur à la raison humaine; pour Evodius, au contraire, on ne devra admettre comme Dieu que l'être qui n'a pas de supérieur. Augustin conclut la discussion en disant que Dieu est l'être supérieur à la raison, ou, s'il a un supérieur, cet autre sera Dieu. De toute façon, on aura prouvé l'existence de Dieu. On pourrait dire que, strictement, il n'est pas sûr que ce soit l'être au-dessus de la raison qui soit Dieu. Or, c'est tout ce que l'argumentation prouve et, aussitôt, l'auteur fait l'éloge de la Vérité qui, d'après lui, est Dieu. Il semblerait donc qu'il manque un lien logique dans cette argumentation. Au fond, c'est plutôt une mesure de dialectique. Car, au-dessus de l'Eternel et de l'Immuable, il ne peut rien y avoir de supérieur. De plus, au-dessus de la raison, on ne peut rien trouver que d'éternel et d'immuable; c'est donc que les deux s'identifient. Prouver un être supérieur à la raison humaine, c'est donc, par le fait même, prouver Dieu.

Saint Augustin ne semble pas mettre assez de distinction entre les vérités possédées par la raison et la Vérité. En fait, dès qu'il a prouvé que les vérités dépassent la raison humaine, sa preuve est achevée. Sans plus, il parle

de la Vérité et l'identifie à Dieu. Même quand il discute des relations des vérités avec l'esprit, il parle déjà de la vérité, alors qu'il devrait normalement parler des vérités. On s'explique mal pourquoi il passe des vérités à la Vérité. Mais, plus loin dans le De Libero Arbitrio, il explicite le principe qui le fait agir ainsi, et qui n'est autre que le principe de participation: "... après avoir considéré avec pleine certitude un bon nombre de vérités immuables, il [l'esprit vigoureux] se porte vers la Vérité elle-même, de qui toute vérité reçoit sa lumière, et, s'attachant à elle, il oublie, pour ainsi dire, tout le reste, jouissant en elle seule de toutes les vérités à la fois⁹." En parlant donc de vérité, il englobe dans un concept générique toutes les vérités possédées par la raison, sans inclure, par le fait même, leur unification dans la seule Vérité. Il s'agit bien plutôt de toutes les vérités en tant que participées.

Nous reviendrons plus longuement sur ce texte, qui sert de cadre à la deuxième partie de la thèse. Pour le moment, disons que c'est peut-être le seul texte qui a spécifiquement pour but explicite de prouver l'existence de Dieu et qui traite la question pour elle-même.

⁹ De Libero Arbitrio, II, xiii, 36: PL, t. 32, col. 1260.

D'autres textes étudient le même problème, tel celui du De Vera Religione; nous les analyserons dans la suite comme extraits complémentaires. Le texte du numéro 36 est très révélateur, en ce qui concerne la doctrine augustinienne de l'illumination. C'est la métaphore du soleil: comme le soleil naturel fait voir à l'oeil les corps visibles, ainsi l'illumination, ou le soleil des esprits, rend intelligibles à l'esprit les vérités immuables. Toutes les fois qu'il aborde ce problème, soit dans le De Magistro, soit ailleurs, Augustin ne se départit pas de cette métaphore. Même si ce soleil divin est identique pour tous, tous ne comprennent pas également; car la lumière est mesurée évidemment à la capacité intellectuelle d'un chacun.

La contemplation de la Vérité dont il est ici question, est de l'ordre de la contemplation purement naturelle, espèce d'intuition, et ne va pas jusque dans l'ordre de la mystique, comme dans l'extase d'Ostie, quoiqu'elle puisse servir de degré pour y parvenir avec la foi surnaturelle. Cette illumination est toujours présente à nos esprits, même si nous en détournons nos regards intérieurs et ne nous en séparons que volontairement.

Cette illumination n'est pas d'ordre créé, puisque c'est le Verbe même qui est le Maître intérieur; mais les vérités qu'il éclaire sont évidemment participées en nos esprits. C'est pourquoi, si nous pouvons contempler ce Soleil

de nos esprits, nous ne pouvons le voir tel qu'il est en cette vie, mais nous pouvons tout de même en avoir une certaine intuition, en ce sens que nous le découvrons au sommet de notre esprit, comme la vie de notre propre vie. C'est pourquoi la preuve de l'existence de Dieu n'est, en somme, que l'analyse de notre acte de connaître et l'explication augustinienne de la vérité du jugement vrai.

§ 2. De Vera Religione¹⁰

Après avoir traité de l'autorité comme moyen donné à l'homme pour son salut, le De Vera Religione parle de la raison. Le problème posé est de savoir jusqu'où peut aller la raison dans son ascension du visible à l'invisible et du temporel à l'éternel.

La première démarche est celle de la beauté des choses créées. Cette beauté du firmament, cette disposition des astres, l'éclat de cette lumière, l'alternance des jours et des nuits, ces germes générateurs d'espèces sans nombre, tous ces êtres enfin ont leur caractère propre et leur nature. Mais cette nature n'est pas faite uniquement pour exercer ma curiosité; au contraire, elle doit m'élever graduellement vers les réalités impérissables et incorruptibles.

¹⁰ De Vera Religione, c. XXIX-XXXVII; PL, t. 34, col. 145-152.

Et, dès lors, se pose pour moi la question du vivant que je suis, moi qui ai conscience de tous ces phénomènes; je me vois composé de corps et d'âme. Cette âme, si elle confère la vie au corps, doit être plus que lui, car "c'est une loi de nature que la substance vivante ait priorité sur la substance sans vie¹¹".

Par ailleurs, les animaux sans raison, eux aussi, jouissent de ce privilège, à savoir: vivre et sentir. Aussi, l'excellence de l'âme humaine vient-elle non seulement de ce qu'elle sent, mais surtout de ce qu'elle juge. "Illud in anima humana praestantissimum est, non quo sentit sensibilia, sed quo judicat de sensibilibus¹²." Car, à tout prendre, les bêtes ont souvent des sens plus affinés que les nôtres, leur odorat étant plus développé, leur vue plus perçante, leur ouïe plus sensible, etc. "L'être qui juge est supérieur à la chose dont il juge¹³." D'autant plus que l'être humain juge non seulement des objets sensibles, mais des sensations elles-mêmes. Ainsi, l'oeil me présentera toujours une rame brisée dans l'eau; la raison saura que, à cause de la différence d'air, la rame m'apparaît brisée mais ne l'est pas.

¹¹ Ibid., c. XXIX, n. 52; PL, t. 34, col. 145.

¹² Ibid., n. 53.

¹³ Ibid.

Donc, du non-vivant, du vivant sensible et du vivant raisonnable, c'est le dernier qui l'emporte.

Mais le vivant raisonnable a-t-il un supérieur? Non, s'il se donne à lui-même la norme de ses jugements. Nous sommes forcés d'admettre que la raison est changeante, tantôt instruite et tantôt inapte, en autant qu'elle est plus familière avec un art, une science, une doctrine. Il ne s'agit pas de l'art acquis par expérience, mais de l'art qui s'acquiert par réflexion. Ce dernier savoir, relevant de la vérité, vaut beaucoup mieux que le premier qui dépend de l'exécution technique. Ce qui plaît dans l'art, c'est l'harmonie qui assure intégrité et beauté; cette harmonie veut l'égalité et l'unité réalisées par la ressemblance s'il s'agit de symétrie, ou la proportion dans le cas des dissemblances. Or cette unité et harmonie, à proprement parler, ne se trouvent pas dans les corps qui changent et ne sont pas simples en eux-mêmes. Alors que toute oeuvre belle, fruit de la nature ou de l'art, évolue dans le temps et l'espace, l'égalité et l'unité, que l'homme seul connaît et par lesquelles il juge de la beauté sensible transmise par les sens, n'occupent pas d'espace et ne sont pas soumises au temps. Cette norme de tous les arts, toutefois, étant absolument immuable et l'esprit humain étant soumis à l'erreur, "satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur"¹⁴.

¹⁴ Ibid., c. XXX, n. 56; col. 147.

Il est évident que notre esprit est dépassé par une loi, que l'on nomme la vérité. Cette vérité ne saurait être autre que Dieu, car là se trouve la vie première et l'essence première, où se trouve la sagesse première. Et cette sagesse, c'est l'immuable vérité, norme de tous les arts et art de l'artiste tout-puissant.

Je ne puis juger cette réalité. Je porte mon jugement sur les choses qui me sont inférieures; mais, pour en juger, je dois prendre appui sur une réalité qui me dépasse. C'est pourquoi, si je puis m'affirmer supérieur aux réalités inférieures que je juge, je ne puis en aucune façon m'établir juge de ce par quoi je juge. Cette réalité, la Révélation nous le dit, c'est le Verbe de Dieu.

Et, après avoir fait la critique de la sensation qui est cause d'erreur précisément du fait qu'elle ne peut juger, il explique comment c'est par la participation à la Vérité suprême que toutes choses sont vraies. Ce qui trompe l'âme, c'est de rechercher le vrai en s'éloignant de la Vérité et, dans la création, de préférer l'oeuvre à l'artiste et à l'art.

Commentaires

Si l'on met ce texte en comparaison avec le De Libero Arbitrio, on constate que c'est une preuve que l'auteur a en vue, même s'il ne l'affirme pas. C'est, en somme, le même processus, sauf que dans l'autre écrit, le but est plus

explicite et la dialectique plus élaborée. Son point de départ est ici l'ordre universel qui règne dans les choses. De là, il s'élève à la vie sensible, puis à la vie intellectuelle, qu'il dépasse par le principe de régulation par lequel ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé.

Jusque là, tout semble logique. Mais, ayant atteint les vérités que possède la raison sans s'identifier avec elles, l'auteur conclut ou du moins passe immédiatement à Dieu. Il est vrai que, comme nous l'avons mentionné, il donne des principes qui justifient son affirmation plus loin, mais il ne semble pas s'en servir pour passer des vérités à la Vérité et à Dieu. Là encore, il faut admettre une certaine intuition chez l'auteur qui le fait conclure des vérités à Dieu sans sentir le besoin de le prouver. Mais, pour qui est tant soit peu familier avec ses écrits, il peut parfaire l'argumentation par les principes énoncés et qui se résument à dire que toute vérité reçoit sa vérité de la Vérité unique. Mais alors, comme dans le De Libero Arbitrio, ce principe sert bien plus à descendre de la Vérité aux choses, qu'à y monter. Mais il doit être sous-entendu dans l'ascension vers Dieu. C'est d'ailleurs le seul qui puisse, en définitive, expliquer l'unification des vérités en Dieu. Il identifie aussi la Vérité, l'Être et l'Unité en Dieu.

Même si la preuve est plus élaborée dans le De Libero Arbitrio, cet extrait n'en offre pas moins des points de vue

complémentaires intéressants, notamment, une certaine analyse de la beauté des choses de la nature, point qui manque dans le texte précité. Ici, toute la nature est brièvement étudiée et l'auteur veut donner en même temps des principes d'ordre moral, à savoir que la nature ne doit pas tant être pour nous un objet de curiosité qui nous empêche de monter, mais comme un degré pour aller de l'oeuvre d'art à l'artiste divin.

Toute la nature lui apparaît comme un chef-d'oeuvre, que la raison humaine est seule à pouvoir saisir. Cet art, qui consiste, pour l'homme, à lire dans le livre de la nature, vaut bien plus que l'art humain, qui découle d'une certaine dextérité, surtout si l'artiste ne peut dire et juger de son oeuvre d'après les lois de l'harmonie.

Somme toute, c'est un texte assez complet, qui forme, avec le De Libero Arbitrio, la charpente de toute la preuve. Les autres extraits qui suivront ne veulent que compléter ceux-ci avant d'entreprendre une discussion de tout l'ensemble dans la deuxième partie.

CHAPITRE DEUXIEME

TEXTES COMPLEMENTAIRES

Voici la division que nous avons adoptée pour grouper ces extraits: certains textes appuient davantage sur l'aspect du monde extérieur, d'autres sur l'analyse de la vie, d'autres sur l'intériorisme, d'autres insistent sur la vérité des nombres, enfin les derniers appuient sur les rapports entre les vérités et Dieu. La question 45 des 83 questions résume brièvement la preuve et nous la citons pour conclure le paragraphe.

§ 1. Textes appuyant sur le monde extérieur.

1. In Ps. 41¹

Saint Augustin commente le verset du psaume 41: Ubi est Deus tuus? Il se met à la recherche de Dieu, pour arriver, si c'était possible, non plus seulement à croire en lui, mais à le voir ou, du moins, à s'en faire une faible idée.

Il voit l'oeuvre de Dieu, mais il n'en voit pas l'auteur. Il se souvient pourtant du mot de l'Apôtre disant que les perfections de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses oeuvres. Il considère donc la terre et voici sa méditation:

¹L'narr. in Ps. 41, n. 6-8; PL, t. 36, col. 467-469.

Grande est la beauté de la terre: mais elle a été faite par quelqu'un. Merveilleuse aussi, ces semences et ces germinations; mais elles ont toutes un auteur. Quand je découvre l'immensité des mers qui enserrant les continents, je suis saisi d'étonnement et d'admiration, et je cherche l'ouvrier.

Je regarde au ciel la splendeur des astres; l'éclat de ce soleil d'où jaillit la lumière indispensable à l'homme, et cette lune si douce à contempler dans les ténèbres de la nuit! merveilles que toutes ces choses et vraiment dignes de nos louanges; elles ont même de quoi nous jeter dans la stupeur, car déjà elles dépassent la terre et nous font monter jusqu'au ciel. Mais, ma soif ne s'arrête pas encore là.

A elles mon admiration, mes louanges; mais ma soif, je la réserve pour Celui qui les a faites².

Il considère maintenant son propre être: "Je reviens à moi-même". Saint Augustin se voit composé de corps et d'âme; l'âme commande, le corps sert. L'âme est supérieure, et c'est par elle qu'il peut faire ces considérations. Pourtant, c'est au moyen de son corps qu'il a pu contempler toutes les merveilles de la création. C'est, en effet, par les yeux qu'il a admiré toutes ces beautés, mais celui qui voit par eux est à l'intérieur. Car, si l'âme est préoccupée à autre chose, c'est en vain que les yeux restent ouverts, et ce n'est pas avec ces yeux qu'il peut s'en faire une idée.

Mais certaines choses ne peuvent se percevoir par les sens, car ce qu'il voit ainsi est tout intérieur. Ainsi, la sagesse et la justice sont au dedans de nous-mêmes, et c'est

² Ibid., n. 6; col. 467.

par la pensée que nous jouissons de sa beauté. Même si les yeux sont dans les ténèbres, il y a quelque chose que voit l'esprit, lequel gouverne le corps en qui il habite, et cela, il ne le perçoit pas avec les sens. Cette connaissance est plus élevée que celle que pourrait lui donner son "serviteur" le corps. En effet, l'esprit se voit lui-même par lui-même et, pour lui, se connaître c'est se voir.

Pourtant, son Dieu, qui ne peut être vu que par l'âme, ne saurait être vu comme l'âme. C'est pourquoi l'âme est en quête d'une vérité immuable et d'une substance absolument parfaite, et tel n'est pas notre esprit. Celui-ci progresse et recule; il sait et ignore; il se souvient et oublie; tantôt veut, tantôt ne veut pas. Cette mutabilité est incompatible avec Dieu. D'après sa définition, en effet, Dieu est un être immuable³.

Augustin admettra que, après avoir cherché son Dieu dans les créatures visibles et mortelles et ne le trouvant pas, tentant de se faire une idée de sa substance à l'instar de la sienne, il sent que son Dieu est quelque chose qui dépasse son âme: "C'est là, dans cette région qui dépasse mon âme qu'habite mon Dieu."

³ "Si dixero mutabilis esse Deum insultabunt mihi qui dicunt: Ubi est Deus tuus?" (Ibid., n. 7; col. 469).

Commentaires

L'intérêt de ce passage réside surtout dans l'analyse du monde extérieur; c'est pourquoi il faut citer ce texte. On y voit comment, quand il se déploie entièrement, l'itinéraire qui mène à Dieu doit inclure ce stade du monde extérieur.

On objectera peut-être que la preuve n'est pas complète; en un sens, c'est très exact. Après avoir analysé longuement les beautés de la nature, être revenu en lui-même, avoir admis la supériorité de l'âme sur le corps, avoir constaté le caractère instable de notre connaissance, saint Augustin conclut que Dieu est au-dessus de notre âme, car Lui, Il est immuable. Ce dernier point n'est pas développé; mais il faut l'éclairer à l'aide des autres textes. Il faut se rappeler, en outre, qu'il commente un psaume et répond à une objection des impies: Où est ton Dieu? Or, sa réponse est que son Dieu est dans une demeure au-dessus de son âme et que l'âme ne peut le concevoir à l'instar de sa propre substance qui est instable même dans sa partie supérieure, à savoir: son esprit.

Cette lacune admise, il faut avouer que le passage suit l'itinéraire habituel: stade du monde sensible très développé, intériorisme, supériorité de l'âme sur le corps, caractère instable de nos connaissances, enfin Dieu au sommet qui dirige, gouverne et conduit. On voit aussi que la

préoccupation de prouver Dieu par la cause efficiente n'est pas étrangère à saint Augustin. Cette preuve, il l'admet, puisqu'il admet la création; mais, comme nous aurons l'occasion de le dire au terme du travail, pour lui, aucune preuve n'est plus efficace que celle qui passe par l'esprit; et même celle que l'on pourrait convenir d'appeler par la causalité efficiente n'est, en définitive, qu'un échelon de la grande preuve. L'idée enfin qu'il se fait de Dieu est celle de l'immuable et c'est cette immutabilité de Dieu qui, en définitive, rend compte de la vérité stable dans un esprit changeant.

2. Les Confessions⁴

"Qu'est-ce que j'aime, ô mon Dieu, en vous aimant?" C'est ainsi que commence cette élévation vers Dieu qui fait un si grand appel à la mémoire.

Qu'est-ce que Dieu? Ce n'est ni un corps, ni une grâce périssable, ni l'éclat de la lumière, ni les mélodies. Et pourtant, c'est une lumière, une voix, une nourriture, un parfum que j'aime en aimant Dieu, mais c'est tout cela en mon être intérieur où resplendit une lumière non limitée par une étendue, ni par le temps.

⁴ Conf., l. X, c. vi-xxv, n. 8-36; PL, t. 32, col. 782-840.

J'interroge la terre, la mer, les abîmes et les formes rampantes de la vie et tous de me répondre: nous ne sommes pas ton Dieu, cherche plus haut. De même le vent, l'air et ce qui l'habite, le ciel, le soleil, la lune et les étoiles, et j'ai reçu la même réponse. Alors, à tous ces êtres aux portes de ma chair, j'ai demandé de me parler de mon Dieu. Et ils ont répondu: "C'est lui qui nous a faits. C'était par ma contemplation même que je les interrogeais, et leur réponse, c'était leur beauté⁵."

Me tournant alors vers moi, je découvre que je suis homme, possédant corps et âme. Le meilleur est certes celui du dedans, à qui les courriers du corps ont rendu compte et qui présidait et jugeait, tandis que les sens interrogeaient la nature créée. C'est donc que mon âme est supérieure, car les animaux peuvent voir ces mêmes phénomènes, mais ne peuvent contempler, à travers les créatures, les invisibles réalités de Dieu saisies par l'intelligence. Ces réalités, en effet, ne répondent qu'à ceux qui peuvent les juger, et qui comparent cette voix du dehors avec la vérité qu'ils portent en eux. Mon âme est donc meilleure que mon corps, puisqu'elle le vivifie et ma raison, meilleure que mes sens, puisqu'elle les juge. "Mais mon Dieu est pour moi la vie de

⁵ Ibid., n. 9; col. 783.

ma propre vie⁶."

Mais cet être au sommet de mon âme, quel est-il? Il est "la vie de ma vie" et c'est pourquoi, à l'aide de mon âme elle-même, je dois m'élever à lui. Je franchirai donc la vie par laquelle je vivifie le corps, et la sensation par laquelle je puis entrer en contact avec le visible; en tout cela, je ressemble aux animaux.

Me voici à la mémoire: c'est d'abord la mémoire qui conserve des perceptions sensibles classées par espèces et qui sont entrées chacune par leur messenger: yeux, oreilles, narines, bouche et corps. Et ainsi je puis repasser les impressions des autres sens accumulées en moi. On rencontre une mémoire d'ordre intelligible. Cette mémoire renferme les rapports, les lois des nombres et des mesures, non imprimés en moi par les sens. Saint Augustin appelle la mémoire d'une comparaison un peu commune: l'estomac de l'esprit⁷. A la mémoire aussi appartiennent les différents états d'âme, les quatre passions: désir, joie, crainte, tristesse, qui ne relèvent pas du corps. La mémoire a donc comme objets soit des corps sensibles qu'elle se représente, soit des notions qu'elle se remémore, soit des états d'âme qu'elle garde sans que l'âme n'en soit présentement affectée.

⁶ Ibid., n. 10.

⁷ Ibid., c. xiv, n. 21; col. 788.

Il faut dépasser même la mémoire pour atteindre Dieu: car la mémoire est aussi, en un sens, le lot des animaux, qui se souviennent des sensations et des états d'âme qu'ils ont eus. Dieu serait-il hors de ma mémoire ou l'aurais-je perdu comme un objet que l'on recherche? Mais, s'il s'agit d'un oubli total, je ne pourrai le trouver. Au fond, quand je cherche Dieu, c'est une vie de bonheur que je cherche⁸. Et si je cherche une vie de bonheur, serait-ce que j'aurais été autrefois heureux? Cependant, une vie de bonheur, c'est ce que tout le monde recherche. Quand nous nommons le bonheur, tous se portent vers une réalité, même si plusieurs se méprennent sur l'objet de ce bonheur. Ce n'est pas quelque chose de matériel, et non plus comme les nombres que, une fois connus, nous ne cherchons plus à saisir. Au contraire, même si nous ne savons ce qu'est le bonheur, nous n'en continuons pas moins à tendre vers lui jusqu'à son obtention. Ce n'est pas un souvenir de sensations, ni un souvenir d'état d'âme, mais tous le désirent.

Au fond, vivre heureux, c'est vivre en une joie qui a sa source en la vérité et non en l'erreur. Où les gens ont-ils eu la connaissance de ce qu'est la vie heureuse, sinon en la vérité? et c'est cette idée de la vérité, qu'ils

⁸ Ibid., c. xx, n. 29; col. 791.

ont en leur mémoire, qui leur fait désirer le bonheur qui n'est autre que la joie dans la vérité. S'ils ne la recherchent pas toujours, c'est que d'autres objets les attirent davantage. Ainsi, même le pécheur sera heureux, à condition de trouver "en l'unique vérité par qui sont vraies toutes choses"⁹ la source de sa joie.

C'est donc en ma mémoire que j'ai trouvé mon Dieu. Trouver la vérité, ce fut trouver mon Dieu, Vérité en soi. Où se trouve-t-il en ma mémoire? Dieu n'est pas un corps, ni une modalité de la vie, ni comme mon âme en sa substance, car tout cela change et Dieu demeure sans changement par-dessus tout. Mais où était Dieu avant que je me tourne vers lui? sinon en lui-même, par-dessus moi? Car la Vérité préside partout aux consultations de tous et répond sur des objets disparates à toutes les consultations. Tu étais en moi et moi dehors, et je me ruais dehors sur tes ouvrages. Tu étais avec moi sans que je fusse avec toi, tenu loin de toi par tes ouvrages qui, à moins d'être par toi, ne seraient rien. "J'ai tardé à t'aimer, beauté si ancienne et si neuve, j'ai tardé à t'aimer..."¹⁰

Voilà la substance du livre X des Confessions. Quelques réflexions s'imposent sur ce texte.

⁹ Ibid., c. xxiii, n. 33; col. 793-794.

¹⁰ Ibid., c. xxvii, n. 38; col. 795.

Commentaires

Il me semble que nous avons là tous les éléments d'une preuve dont le but est de chercher ce qu'est Dieu. Passant par tout le créé, l'âme et la mémoire trouvent Dieu dans le souvenir de l'idée de bonheur, autrement dit, dans la poursuite de la vérité qui n'est autre que Dieu. Pratiquement tous les éléments de la preuve s'y trouvent: une certaine notion de Dieu, une analyse détaillée du monde créé, le mouvement vers l'âme, et la montée comme par degrés de l'âme à Dieu.

L'analyse de l'âme offre ceci de particulier qu'elle se fait par la mémoire. En effet, après avoir dépassé les "fenêtres" de l'âme que sont nos sens extérieurs, l'auteur entreprend une étude détaillée de la mémoire. Toutes les pages qui suivent semblent, de prime abord, confuses. Ceci provient, sans doute, du fait que cette doctrine de la mémoire a beaucoup évolué chez l'auteur et qu'il ne distingue pas assez les différentes sortes de mémoires. Il y parle de la mémoire qui conserve les sensations et que nous pourrions dénommer mémoire sensible, à condition d'en faire un acte de l'âme avec tout ce que cela signifie pour Augustin, chez qui la doctrine scolastique de l'union substantielle de l'âme et du corps n'est pas acceptée comme telle. La mémoire a aussi comme rôle de lui rappeler ses états d'âme et l'existence de son âme; elle désignera même le contact permanent

de l'intelligence avec les idées divines participées en notre âme¹¹. Il se sert du terme mémoire pour signifier que c'est en elle que l'âme découvre la vérité¹². La mémoire, entendue en ce sens, contient donc toutes les notions que l'on ne peut acquérir par les sens, puisqu'elles sont incorporelles, toute la connaissance réflexive de l'âme sur elle-même et sa connaissance de Dieu présent à tout et spécialement à elle-même. Comme elle n'y peut toujours penser, on peut, dans un sens, dire que, quand elle s'y tourne, elle les connaît et s'en souvient. Et ceci n'implique pas nécessairement une préexistence.

Parmi ces notions qui se trouvent dans la mémoire, on peut signaler l'idée de bonheur; et c'est par là que l'âme s'élèvera vers Dieu, par cette idée de bonheur que l'on retrouve en tous, même si l'objet diffère de l'un à l'autre. Et ce bonheur, c'est la joie dans la vérité; et, comme la Vérité n'est autre que Dieu, désirer le bonheur, c'est désirer jouir de la Vérité, laquelle se trouve comme imprimée au fond de la mémoire. Cette vérité que je trouve en moi est différente de moi, car elle est immuable et moi, je suis changeant. Cette Vérité préside à ceux qui l'interrogent.

¹¹ Retract., I, viii, 2; PL, t. 32, col. 594.

¹² Conf., X, xi, 18; PL, t. 32, col. 784.

C'est, en somme, le même itinéraire, sauf que, ici, Augustin "a pris pour chemin d'ascension la ligne de notre activité, réglée par l'idée de la béatitude; arrivé à cette règle, il l'identifie avec la Vérité, et il se réjouit d'avoir trouvé Dieu¹³."

Il est clair que l'on rencontre une forte teinte de réminiscence platonicienne et, sur ce point, saint Augustin a subi une évolution; nous ne sommes pas prêt à dire qu'il a, dès le début, professé cette doctrine; mais il a peine à ~~sortir~~ des expressions qui pourraient s'interpréter en ce sens.

§ 2. Textes appuyant sur l'analyse de la vie.

1. De Doctrina Christiana¹⁴

Chacun s'efforce de trouver une idée de Dieu à sa manière, qui le monde lui-même; qui un être lumineux que, par une fiction, il porte à l'infini; qui un être humain "sous le trait physique où il semble exceller. Ceux qui, par leur intelligence, n'admettent qu'un Dieu, le mettent au-dessus de toutes les natures visibles et corporelles, ainsi que de toutes les natures intelligibles, spirituelles et muables." Mais

¹³Ch. Boyer, S.J., Arch. de Philosophie, p. 121.

¹⁴De Doctrina Christiana, I, c. viii-x, n. 8-10;
PL, t. 34, col. 22-23.

Leu

tous sont d'accord pour dire que Dieu est au-dessus de tous les êtres. Puisque tous conçoivent Dieu comme un être vivant, il faut donc, pour le trouver, considérer la vie.

Etre-vivre-connaître. — L'homme, considérant les êtres, les classe en vivants et non-vivants, et il donne sa préférence au vivant sur le non-vivant. Même dans cette forme corporelle vivante, peu importe son éclat, sa puissance et sa beauté, on distinguera le corps de la vie elle-même. Et, du fait que l'âme anime le corps, elle en tire sa supériorité.

Mais la vie elle-même a ses degrés: végétative comme les arbres, sensitive comme les animaux, et intellectuelle comme l'homme; et ceci forme une gradation ascendante qui place la vie intellectuelle au premier rang. En outre, on constate que la vie intelligente est muable et c'est pourquoi on se voit forcé d'admettre, au-dessus, une vie immuable qui jamais ne déraisonne, toujours raisonnable, la Sagesse même. Car, même le sage concédera qu'il ne l'a pas toujours été; la Sagesse, au contraire, l'est toujours.

De plus, si les hommes ne voyaient de quelque manière cette Sagesse, ils ne mettraient pas avec une telle assurance "la vie immuablement sage au-dessus de la vie muable". Cette règle de la vérité, par laquelle ils proclament cette prééminence, ils la voient immuable et "pas ailleurs qu'au-dessus de leur propre nature", se voyant eux-mêmes muables. Qui ne

voit pas cette lumière est comme un aveugle en plein soleil, auquel ne sert de rien l'éclat de sa lumière."

Commentaires

Voilà, dans l'essentiel, l'argumentation. On peut signaler les points saillants de ce texte comme apport à la preuve.

L'auteur y discute plus longuement la notion de Dieu: tous conçoivent Dieu comme un être vivant et tous aussi s'efforcent d'en arriver à un être qui n'a rien de meilleur ou de plus haut que lui. Mais ils sont mus par des biens divers: les uns relevant de la sensibilité, les autres de l'intelligence. Dans le premier cas, ils prendront un dieu à portée de leurs sens, le monde, ou une forme quelconque; dans le second cas, ils le mettront au-dessus de toute intelligence muable. Mais tous combattront pour la primauté de Dieu et personne n'admettra un être meilleur au-dessus de lui. Voilà pour la définition de Dieu.

Un autre apport intéressant est l'analyse de la vie elle-même, où on tentera de découvrir Dieu. Et là, on revient au tracé du De Libero Arbitrio. Augustin divise d'abord les êtres en vivants et non-vivants, donnant sa préférence au vivant sur l'autre; il ne donne pas le motif de son choix; il sous-entend le principe d'intégration: la vie inclut l'être. Dans l'étage de la vie, après avoir distingué le corps de l'âme, il accorde sa préférence à l'âme, principe

animateur et vivificateur. Il énumère les trois degrés de la vie: végétative, sensitive et intellectuelle, et accorde la primauté à cette dernière qui comprend et juge les précédentes. Enfin, la mutabilité de la sagesse dans la raison humaine le force à admettre une vie immuable au-dessus de lui, vie qui règle son esprit et que celui-ci voit au-dessus de sa nature même. C'est là un texte à retenir:

Quam si non viderent, nullo modo plena fiducia vitam incommutabiliter sapientem commutabili vitae anteponerent. Ipsam quippe regulam veritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem vident; nec uspiam nisi supra suam naturam vident, quandoquidem se vident mutabiles¹⁵.

Le texte du De Doctrina Christiana semble donc apporter des éléments importants: une meilleure définition de Dieu, une analyse complémentaire de la trilogie être-vivre-connaître, une esquisse à grands traits de la relation raison-vérité-Dieu.

2. La Question 54¹⁶

Dans cet extrait, saint Augustin commente et tente de justifier le texte du psaume 72 "Mihi adhaerere Deo bonum est"¹⁷. Voici un peu son argumentation.

¹⁵ Ibid., n. 8.

¹⁶ De Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 54; PL, t. 40, col. 38.

¹⁷ Ps. 72, v. 28.

Il énonce d'abord deux principes: tout ce qui existe est immuable ou non, et tout principe animateur est transcendant à tout corps, car tout principe vital transcende ce qu'il vivifie et nul ne doute que le corps ne soit vivifié par l'âme.

De plus, les êtres sont ou bien corps, ou bien âme, ou bien supérieurs à elle. En effet, au-dessous du corps, on ne saurait rien admettre, car en supposant la matière dont le corps est fait, cela ne serait rien, n'ayant aucune forme pour le déterminer.

En outre, entre corps et âme, pas d'intermédiaire; autrement, quel serait-il? Ou bien cela recevrait vie de l'âme, ou la lui donnerait, ou n'en ferait rien; ou les trois mêmes hypothèses pour le corps. Or, ce qui reçoit vie de l'âme est corps et ce dont le corps reçoit la vie, c'est l'âme. Si quelque chose donne la vie à l'âme, cela lui est supérieur et le corps lui-même ne donne la vie à rien. Et ce qui ne reçoit ni ne donne la vie n'est rien du tout ou est supérieur au corps et à l'âme. "Sed utrum quid tale sit in rerum natura, alia quaestio est¹⁸." Donc, rien entre le corps et l'âme, qui soit supérieur au premier ou inférieur au second.

¹⁸ De Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 54; PL, t. 40, col. 38.

Par ailleurs, ce qui est supérieur à tout principe animateur, c'est Dieu¹⁹, et qui le conçoit lui est uni. Car ce que l'on conçoit est vrai et non pas tout ce que l'on croit est vrai. Les vérités qui se dérobent aux sens et à l'intelligence sont objets de foi, non de raison. Donc l'être qui conçoit Dieu lui est uni. L'âme raisonnable conçoit Dieu. Pourquoi, sinon parce qu'elle conçoit ce qui est immuable et n'est pas soumis au changement? Or le corps, dans le temps et l'espace, et même l'âme raisonnable, tantôt sage, tantôt insensée, subissent le changement; mais l'être qui demeure toujours le même est évidemment supérieur à ce qui ne l'est pas et rien n'est supérieur à l'âme raisonnable sinon Dieu. En concevant quelque chose d'immuable, c'est Dieu qu'elle conçoit, Dieu qui est la Vérité et à laquelle s'unit l'âme par la connaissance, bien suprême de l'âme. Ainsi se trouve justifié le texte scripturaire.

Commentaires

Augustin se place dans le domaine de l'être animé et, plus précisément, de l'homme corps et âme. Il délaisse les réalités extérieures dont il n'a pas à se préoccuper pour le

¹⁹ Dans les Révisions: "Ubi quod dixi: "Quod autem est omni anima melius, id Deum dicimus", magis dici debuit: "Omni creato spiritu melius." Retract., I, xxvi, 2; PL, t. 32, col. 627.

but proposé. On remarquera l'idée directrice de l'argumentation: l'immutabilité et le principe de régulation de la vie ou de la forme qui l'emporte sur la matière, le corps.

Dans le cas de l'homme, cette vie est forme du corps et connaissance, voire connaissance raisonnable; elle est soumise aux fluctuations, le corps à celles du temps et de l'espace, l'âme passant de la sagesse à la sottise.

Dieu, lui, demeure toujours, et l'immuable est mieux que le muable. Par ailleurs, l'âme raisonnable est le sommet du créé, et qu'y a-t-il de supérieur à elle, sinon Dieu? Or Dieu et l'immuable, c'est le même. Ainsi donc, toutes les fois que l'esprit conçoit une vérité immuable, son jugement vrai implique l'existence de Dieu.

On pourrait objecter que l'ange est supérieur à l'âme raisonnable sans être Dieu, mais la correction des Révisions annulerait l'objection et, de plus, le même raisonnement vaudrait, en ce sens que l'intelligence angélique est soumise au changement, elle aussi, passant d'une connaissance à l'autre. Ainsi, ce texte des 83 Questions nous donne, en substance, l'argumentation augustinienne de l'existence de Dieu suivant l'itinéraire du De Libero Arbitrio, négligeant l'étape de l'univers créé pour la réalité humaine — corps et âme — et de là, par la raison en possession de la vérité immuable, en arriver à Dieu.

L'argumentation fait aussi appel au principe d'identité: une chose ne pouvant pas être et ne pas être sous le même point de vue.

Le texte établit, en plus, une hiérarchie ascendante à quatre degrés: le corps, l'âme, la vérité immuable et Dieu.

La définition de Dieu est à retenir: ce qui est supérieur à tout principe animateur, c'est Dieu. Il rectifie dans les Révisions: "ce qui est meilleur que tout esprit créé — omni creato spiritu melius²⁰", sans doute pour englober aussi les esprits angéliques qui ne sont pas principes animateurs ni Dieu et sont, toutefois, supérieurs à l'homme, étant formes incorporelles.

Dans le domaine du vrai, il établit une distinction entre le vrai d'ordre naturel et à portée de raison et le vrai surnaturel, objet de foi. L'âme raisonnable, elle, admet Dieu parce qu'elle conçoit l'immuable. Cet immuable qu'elle possède par sa raison, n'a sa source ni dans le corps ni dans l'esprit.

Une phrase nettement augustinienne serait à retenir en terminant le commentaire sur ce texte:

Donc, lorsqu'elle conçoit une entité immuable, sans aucun doute, c'est Lui qu'elle conçoit. Et

20 Ibid.

c'est la Vérité elle-même; et l'âme raisonnable s'y unit par la connaissance²¹.

Voilà, il nous semble, un trait fort de la psychologie augustinienne. En effet, par l'acte de connaître, l'âme raisonnable s'unit à Dieu. Elle s'unit à Lui, car Dieu-Vérité illumine son esprit et la fait participer à la vérité immuable qui ne peut venir de la créature changeante et la force à admettre l'existence de Dieu, la vie de sa propre vie.

Selon Augustin, l'intelligence humaine pense toujours Dieu; mais, en cela, elle accomplit une action que, pendant longtemps, elle ne connaît pas; elle fait enfin effort pour transformer sa pensée primitive très confuse, en une pensée convenablement claire: c'est dans cet effort que consiste la preuve de l'existence de Dieu²².

Deo junctum est quod intelligit Deum. Intelligit autem rationalis anima Deum. Nam intelligit quod semper ejusmodi est²³.

²¹ "Cum igitur intelligit aliquid quod semper eodem modo sese habet, ipsum sine dubio intelligit. Haec autem est ipsa veritas, cui [...] intelligendo anima rationalis jungitur." De Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 54; PL, t. 40, col. 38.

²² J. Martin, Saint Augustin, p. [99].

²³ De Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 54; PL, t. 40, col. 38.

§ 3. Textes appuyant sur l'intériorisme.

1. Les Confessions²⁴

Ce texte des Confessions n'est pas une preuve, mais nous montre comment c'est au sein de sa propre pensée que saint Augustin a découvert la vérité et Dieu lui-même. En voici un court résumé.

Le premier pas, pour lui, fut de rentrer en lui-même: "Et inde admonitus redire ad memetipsum et intrare in intima mea duce te²⁵." Et avec cet oeil de mon âme qui est ma raison, par-dessus celle-ci je vis une lumière sans changement; non pas cette lumière commune, comme celle que tout oeil charnel peut voir; non plus une lumière qui eût tout recouvert sous sa grandeur; ni comme l'huile sur l'eau ou le ciel par-dessus la terre; mais par-dessus moi comme l'auteur de mon être, et moi, son ouvrage. Connaître la vérité, c'est connaître cette lumière, et c'est en même temps connaître l'éternité. J'aurais plus facilement douté de ma vie que de l'existence d'une vérité visible à l'intelligence à travers les êtres créés. Ne serait-ce donc rien que la vérité parce qu'elle ne s'étend pas dans l'espace?

²⁴ Conf., VII, x, n. 16-17; PL, t. 32, col. 742-743.

²⁵ Ibid., n. 16; col. 742.

Quant aux choses qui sont en-dessous, je conclus qu'elles non plus n'existent pas absolument, car elles ne sont pas vous qui seul êtes immuablement; pourtant, elles existent en un sens, car elles viennent de vous.

Commentaires

Que nous apporte cet extrait? Pas une preuve de l'existence de Dieu, mais l'itinéraire suivi par Augustin et dont il se servira par la suite pour établir sa preuve. Voici quelques points intéressants à signaler.

Tout d'abord, l'intériorisme, c'est-à-dire cette démarche que l'on rencontre constamment, qui va de l'extérieur à l'intérieur et de l'inférieur au supérieur. Il l'affirme également dans les Soliloques: "Noverim me, noverim te"²⁶. C'est au-dedans de lui qu'il découvrira Dieu.

Il parle d'une lumière dont il cherche à définir la nature. Inspiré par les autres extraits, nous voyons qu'il parle de la vérité qui éclaire sa raison du Soleil des esprits. Ce n'est pas une lumière comme le soleil naturel, ou comme une lumière plus brillante d'ordre spatial, mais une lumière sans changement, par-dessus sa raison, comme l'auteur de son être; en d'autres termes, cette vérité qui éclaire son intelligence, c'est Dieu.

²⁶ Solil., II, 1, 1; PL, t. 32, col. 885.

Ce texte est un peu l'histoire de sa conversion d'une vie des sens à une vie plus rationnelle, mais elle demeure dans l'ordre naturel.

2. La vision d'Ostie²⁷

Un autre extrait que nous nous bornons à signaler rapidement, car il s'agit bien plus d'une extase mystique, c'est la vision d'Ostie.

En compagnie de sa mère, Augustin médite à Ostie et, épanchant leurs deux âmes, la mère et le fils parcourent degré par degré toutes les choses corporelles, puis ils parviennent à leurs âmes et à la vérité; et, tout en parlant de cette Sagesse éternelle, ils l'atteignent comme dans une extase.

Nous sommes là dans une extase mystique, mais il est intéressant de signaler que l'itinéraire suivi par Augustin ne diffère en rien dans ses degrés inférieurs de l'ascension par laquelle il va d'ordinaire du créé à la Vérité incréée, quoique, ici, le terme de son ascension soit d'ordre surnaturel et mystique et dépasse de beaucoup la méditation purement philosophique.

²⁷ Conf. IX, x, n. 24-25; PL, t. 32, col. 774-775.

Il convient, à ce propos, de signaler trois aboutissements possibles de l'ascension vers Dieu chez saint Augustin: ou bien la recherche est d'ordre purement philosophique et nous en arriverons ainsi simplement à la certitude de l'existence de Dieu et à quelques vérités connexes sur sa nature; ou bien la recherche a pour mobile l'amour de Dieu et aboutira alors à une contemplation religieuse, qui sera souvent la contemplation acquise d'un esprit habitué à la méditation d'ordre naturel, mais favorisée par le secours divin; enfin, à cette contemplation acquise pourra succéder la contemplation infuse comme à Ostie²⁸.

§ 4. Textes appuyant sur la vérité des nombres.

1. De Musica²⁹

En abordant l'étude du sixième livre, l'auteur s'excuse d'avoir tout dit sur les rythmes appartenant aux espaces temporels; car cet ouvrage n'avait été entrepris que pour nous aider à nous arracher, sous la conduite de la raison, "sans hâte et comme par degrés, des sens corporels et des littératures charnelles auxquelles il leur est difficile de

²⁸ Ch. Boyer, S.J., Essais sur la doctrine de saint Augustin, p. 293.

²⁹ De Musica, l. VI, c. 1-xvii, n. 1-59; PL, t. 32, col. 1161-1194.

ne pas s'attacher; et cela pour que, par amour de l'immuable vérité, ils se fixent en Dieu, seul Maître de toutes choses, qui dirige les activités de l'esprit humain sans l'intermédiaire d'aucune créature³⁰."

La première partie analyse les harmonies de l'âme et leurs degrés. Dans l'âme, nous découvrons, en face des harmonies corporelles du son et des paroles, toute une gamme d'harmonies dans les sensations, la mémoire, la raison. Nous sommes invités à gravir ces degrés en nous détachant progressivement du sensible. A cette occasion, il nous expose sa théorie, doctrine de la connaissance sensible, qu'il reprendra et complétera plus tard pour y montrer une image de la sainte Trinité³¹.

Saint Augustin distingue cinq espèces de rythmes: les premiers, nombres du jugement; les seconds, nombres préférés; les troisièmes, nombres entendus; les quatrièmes, nombres de mémoire; les cinquièmes, nombres sonores. Il établit ensuite la supériorité du premier groupe sur les autres, car il ne pourrait juger les autres sans exceller sur eux. C'est, en somme, le critère de primauté qu'il établit.

³⁰ Ibid., c. I, n. 1; col. 1161.

³¹ De Trinitate, l. XI, c. 1, n. 1; PL, t. 42, col. 983.

S'il nous a paru avec raison que le sens du plaisir, s'il n'était lui-même imprégné d'harmonies, ne pourrait nullement accueillir les intervalles bien mesurés et rejeter leur suite confuse, nous devons pareillement admettre que la raison, planant au-dessus de ce sens du plaisir, serait incapable, sans posséder elle-même certaines harmonies plus pures, de juger des harmonies qui lui sont inférieures³².

La raison a séparé tous ces rythmes [...] et elle a reconnu qu'elle-même ne pourrait ni observer toutes ces choses, ni les distinguer, ni les dénombrer convenablement sans posséder en elle certains rythmes et, les appréciant à la manière d'un juge, elle a placé ces derniers [les rythmes corporels] au-dessus des autres d'ordre inférieur³³.

Notre place à nous dans l'univers se situe entre les choses corporelles qui nous sont inférieures et celles qui nous sont supérieures et qui ne sont rien d'autre que celles où réside "la souveraine, l'inébranlable, l'immuable, l'éternelle égalité³⁴."

Où donc se trouve cette égalité dont la contemplation nous fait désirer que certains corps ou mouvements corporels soient égaux? Certes pas dans le corps, mais dans l'âme ou au-dessus d'elle. De plus, il faut admettre que certaines harmonies passagères sont l'oeuvre d'autres harmonies stables. Et ce n'est pas là simple disposition dans l'âme de

³² De Musica, VI, ix, n. 24; PL, t. 32, col. 1177.

³³ Ibid., c. x, n. 25.

³⁴ Ibid., c. xi, n. 29; col. 1179.

l'artiste; autrement, qui n'aurait jamais eu cette disposition ou l'aurait oubliée, ne pourrait juger la beauté des harmonies. Il n'en est pas comme du mot Italia, par exemple, dont la première syllabe, autrefois brève de par la volonté de certains hommes, est devenue longue de par la volonté arbitraire de certains autres. Mais, que 1 et 2 fassent 3 et que 2 soit le double de 1, aucun parmi les vivants, ni parmi les morts, ni parmi nos descendants, ne pourra le changer. Et ainsi des autres nombres. Celui qui ignore ces lois, où les apprendra-t-il, sinon en se tournant vers son intérieur? Or ces nombres sont éternels quant à leurs lois; mais qui pourra leur communiquer quelque chose d'éternel et d'immuable, hormis Dieu, le seul Eternel et Immuable?³⁵

Rien ne peut surpasser l'éternelle Egalité, et rien ne peut l'égaliser; l'âme, qui lui est inférieure, admet l'existence de cette immuable égalité et se reconnaît changeante, tantôt considérant cette égalité et tantôt autre chose, et c'est ainsi qu'elle produit ces variétés du temps, que l'on ne rencontre pas dans les choses immuables et éternelles.

³⁵ "Unde ergo credendum est animae tribui quod aeternum est et immutabile nisi ab uno aeterno et incommutabili Deo?" Ibid., c. xii, n. 36; col. 1183.

Commentaires

Même si Augustin n'a pas l'intention d'établir une preuve stricte, c'est quand même, au fond, le même problème: il recherche la source de ces harmonies qu'il trouve dans la nature et dans les arts. Cette source, c'est Dieu lui-même dont les êtres participent, mais il parvient à son but en analysant les lois des nombres, reflets de l'éternelle Égalité, et rejoint ainsi en le complétant l'itinéraire du De Libero Arbitrio. Son but est de nous mener à Dieu à travers toutes ces harmonies, celles de la poésie, de la musique et des autres arts, harmonies qui tirent leur charme des rythmes et des symétries. Tous ne sont pas artistes, mais tous, s'ils ont un jugement droit, peuvent apprécier une oeuvre ou, du moins, en voir certaines harmonies qui ne sont pas simples dispositions d'artistes. On peut changer la longueur de telle syllabe dans un mot, mais les lois des nombres ne peuvent évoluer: 1 et 2 feront toujours 3, hier, aujourd'hui et demain.

C'est un des rares endroits où saint Augustin exprime son principe de participation, par lequel on passe des vérités possédées par la raison à Dieu. Il convient de le retenir: "Qui peut communiquer à l'âme quelque chose d'éternel et d'immuable, sinon Dieu, le seul Éternel et Immuable?" Dans le De Libero Arbitrio, il exprime ce principe et l'explique, mais alors la preuve est terminée.

Ici, l'argumentation est très subtile, mais en même temps originale: l'auteur monte à Dieu uniquement par les lois des nombres, ce qu'il fait rarement ailleurs.

2. De Ordine³⁶

Le sujet se résume à ceci: tout dans la nature se ramène à l'unité, au nombre dans la nature et à la raison. On est meilleur parce qu'on connaît l'harmonie; l'homme est supérieur à l'animal en sachant ce qu'il fait.

Après avoir traité du problème de l'ordre, il applique sa méthode au cas concret de l'âme humaine. L'âme qui s'est déjà livrée à la philosophie se considère elle-même; elle admet posséder la raison, et, dans la raison, elle admet ne trouver rien de meilleur ni de plus puissant que les nombres.

Saint Augustin élabore une définition de la raison, qui sera plus tard simplifiée par saint Thomas:

Ego quodam meo motu interiore et occulto, ea quae discenda sunt possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur³⁷.

³⁶ De Ordine, l. II, c. xvii.-xx, n. 47-51; PL, t. 32, col. 1017-1019.

³⁷ Ibid., n. 48; col. 1017. Saint Thomas dira: "Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo" (I, q. 85, a. 5).

Que divise-t-on et que compose-t-on, sinon l'unité et, dans un cas comme dans l'autre, c'est l'unité qu'on aime. Pour qu'une pierre soit telle, il faut que toutes ses parties concourent à l'unité; ainsi de l'arbre, ainsi de l'animal. Mais si l'unité se rencontre partout dans la nature, il reste que l'homme seul la connaît. Ainsi, je construis une maison d'après un plan; je vaudrais mieux qu'elle, puisque je la construis. Mais l'oiseau en fait autant avec son nid. Ce qui m'en distingue, c'est mon âme raisonnable. Non que l'hirondelle ne fasse son habitat avec harmonie, mais à la différence que je suis meilleur parce que je connais l'harmonie. Ce qui me rend supérieur aux animaux, ce n'est pas l'instinct, mais ma nature raisonnable.

L'homme pourtant est mortel; le nombre ne l'est pas. Le rapport de 1 à 2 est le même que de 2 à 4 et cela, même si le monde entier croulait. Et Augustin tire une leçon morale: si ce monde est mortel, si moi je suis immortel, ce par quoi je suis appelé mortel n'est pas à moi; quittons donc ce qui est inférieur pour le supérieur, ce qui est mortel pour l'immortel. Une fois que l'âme se sera réglée et ordonnée, elle pourra contempler Dieu, la source même d'où découle toute vérité, le Père de la Vérité lui-même.

L'extrait a pour but de montrer que tout se ramène à l'unité et que l'homme, par sa raison, est le roi de la création, parce que seul il connaît cette unité. Son devoir

est de le reconnaître et de se tourner vers le Dieu de toute unité qui en est la source.

Appliqué à la preuve, ce texte s'arrête à mi-chemin: le nombre dans ses lois est immortel, la raison aussi, mais l'homme est mortel, du moins, dans son corps. Ce par quoi il vaut, c'est ce qui l'unit aux choses qui ne périront jamais, la vérité des nombres qui s'unifient en Dieu.

3. De Doctrina Christiana³⁸

Dans son deuxième livre de la Doctrine chrétienne, venant à parler de l'utilité de la science des nombres, saint Augustin établit le raisonnement suivant.

Quant à la science des nombres, il est évident pour tous qu'elle n'est pas d'invention humaine. Car il n'en est pas d'eux comme du mot Italia, par exemple, dont la première syllabe de brève est devenue longue par la volonté de Virgile. On n'en pourra dire de même du chiffre 9, qui est le carré de 3, qui contient une fois et demie 6 et n'est pas divisible par 2. Donc, soit comme lois numériques ou comme lois des figures, des sons ou d'autres mouvements, les nombres ont des règles immuables non inventées, mais découvertes par des hommes ingénieux.

³⁸ De Doctrina Christiana, II, xxxviii, n. 56-57; PL, t. 34, col. 61-62.

Quiconque se servira de cette science pour se pavaner pourra s'appeler savant, mais non pas sage. Le sage, lui, cherchera d'où découle la vérité des idées pressenties vraies et d'où procède la vérité et même l'immutabilité des choses immuables selon lui. Et ainsi, passant de l'aspect des corps à l'intelligence de l'âme, il admettra sans peine son caractère muable. Tantôt instruite, tantôt ignorante, l'âme se trouve entre la vérité immuable qui la dépasse et les autres êtres muables qu'elle transcende. Alors, si elle refuse de se porter vers la louange et l'amour de ce Dieu unique, elle pourra se vanter d'être savante, mais non pas sage.

Commentaires

Ce texte suggère quelques réflexions et nous donne des éléments intéressants.

Le but de la discussion n'est pas de prouver Dieu, mais de montrer en quel sens peut être utile la science des nombres. Aussi, saint Augustin se place-t-il aussitôt dans la nature du nombre qui est de posséder une vérité immuable indépendant de la raison. Les nombres possèdent des lois que le savant n'a pas inventées; ces lois fondent l'harmonie des figures, des sons, des mouvements, Cette harmonie, source de beauté, n'est pas d'invention humaine; en cela, le savant doit admettre qu'il fait figure de découvreur. Il n'est pas en son pouvoir de faire que le carré de 3 ne soit 9. Il lui faut donc s'incliner devant ces lois qui ne dépendent pas de

son arbitraire, comme le mot Italia, dont la première syllabe est devenue longue de par la volonté de Virgile.

On trouvera cette argumentation par les lois du nombre en d'autres endroits, notamment dans le De Musica, ou le De Libero Arbitrio. Saint Augustin y attache une importance surprenante, qui s'explique, croyons-nous, par un mouvement exagéré en faveur du symbolisme du nombre. Saint Augustin dit dans ce même ouvrage: "Numerorum etiam imperitia multa facit non intelligi, translate ac mystice posita in Scripturis³⁹".

Quant à savoir si une preuve uniquement construite sur les lois du nombre aboutirait au même résultat, nous nous prononcerions dans l'affirmative, en autant que ces lois immuables fondant la beauté et l'harmonie des êtres fussent connues par la raison.

Faisant une distinction entre ces lois qui règlent la beauté des êtres et ces êtres eux-mêmes changeants, saint Augustin monte à sa raison, qui constate ces lois et se prononce sur leur vérité pour se reconnaître lui-même instable dans sa connaissance et remonter ainsi vers l'immuable qui le transcende et qui est Dieu d'où tout procède.

³⁹ Ibid., II, xvi, n. 25; col. 48.

§ 5. Textes appuyant sur les rapports
entre les vérités et Dieu.

1. De Trinitate⁴⁰

La discussion se porte d'emblée sur l'âme raisonnable. En se connaissant et s'aimant, l'âme ne connaît ni n'aime un être immuable; autre est ce qu'on affirme de son âme individuelle par une prise de conscience, autre est la définition de l'âme humaine en ce qu'elle a de générique et de spécifique. Dans le premier cas, je crois à l'affirmation du prochain; dans le second, je reconnais et j'approuve la vérité énoncée; en ce dernier cas, en effet, je vois dans la vérité même ce qu'autrui peut y contempler également. La première connaissance évolue dans le temps, la seconde subsiste éternelle et immuable. Cette dernière, d'ailleurs, n'est pas la synthèse de plusieurs connaissances individuelles, mais une intuition de l'inviolable vérité.

Sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis, mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat⁴¹.

Si, à l'aide d'images corporelles provenant des sens et pénétrant dans ma mémoire, je me représente des objets réels ou imaginaires et que je porte un jugement droit sur

⁴⁰ De Trinitate, libri XV, IX, vi-vii, 9-12; PL, t. 42, col. 965-967.

⁴¹ Ibid., vi, 9; col. 966.

ces objets, c'est encore en faisant appel à des règles tout autres, règles immuables qui transcendent l'esprit humain, que je puis approuver ou rejeter, "aliis omnino regulis supramentem nostram incommutabiliter manentibus..."⁴²

Quand je compare les murs de Carthage, que j'ai vus, et que j'imagine ceux d'Alexandrie, que je n'ai pas vus, le jugement que je porte s'affirme au-dessus des images sensibles, il n'est pas confondu avec les images matérielles et sensibles; des règles de soi incorruptibles lui donnent sa fermeté.

Semblablement, on me parle d'un héros qui force mon admiration. Désirant le connaître, j'entre en relation avec lui. Mais, dans la conversation, il m'avoue sur Dieu des choses que je ne puis admettre. Mon admiration se tourne en pitié devant ses erreurs. Dans l'homme, rien de changé, mais mon opinion sur lui a changé. C'est toutefois un même amour qui se détourne de la jouissance pour tendre à la bienveillance, et ce revirement est commandé par l'immuable et transcendante justice, "incommutabili desuper justitia jubente"⁴³. C'est le même idéal de vérité stable et immuable qui me le faisait apprécier qui me le fait maintenant désirer s'améliorer.

⁴² Ibid., vi, 10.

⁴³ Ibid., n. 11; col. 967.

L'arc, que j'ai vu à Carthage, qui a frappé mes sens et se trouve en ma mémoire par une imagination, est d'ordre sensible. Mais le jugement que je porte sur lui ne l'est pas; c'est d'après la vérité éternelle que perçoit l'intuition de l'âme raisonnable: "Itaque de istis secundum illam judicamus et illam cernimus rationalis menti intuitu⁴⁴."

Les choses présentes, nous les touchons par les sens; les absentes, conservées dans la mémoire, nous rappelons leurs usages.

Mais, autre est l'imagination corporelle, la vision corporelle des choses corporelles, autre l'appréhension de la pure intelligence au-dessus de l'oeil de l'esprit, des lois et de la raison ineffable de leur beauté⁴⁵.

Dans cette éternelle vérité, d'après laquelle ont été créées toutes les choses du temps, nous voyons avec le regard de l'âme la forme qui sert de modèle à notre être, qui sert de modèle à tout ce que nous faisons, en nous ou dans les corps, quand nous agissons selon la vraie et droite raison⁴⁶.

Grâce à cette éternelle vérité, nous avons eu, nous, la vraie connaissance des choses, qui en est comme le verbe,

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ "Aliter figurantes animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes; aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes". Ibid.

⁴⁶ "In illa igitur aeterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus." Ibid., n. 12.

verbe conçu par amour de la créature ou du Créateur, c'est-à-dire de la nature changeante ou de la vérité immuable.

Plus loin, parlant du verbe engendré par la connaissance, l'auteur dira que ce verbe engendré par la connaissance de Dieu lui est inférieur, appartenant à une nature inférieure à l'Être suprême.

Commentaires

Saint Augustin tente de nous faire comprendre que les vérités génériques et spécifiques qui sont immuables sont distinctes des vérités de fait comme les faits de conscience; nous ajoutons foi à ces dernières, mais nous portons un jugement quand on nous affirme quoi que ce soit sur les premières; cette vérité est universelle. Dans le De Libero Arbitrio, il établit un raisonnement à peu près semblable pour démontrer que la vérité n'est pas identique à la raison. L'une évolue dans le temps, l'autre est éternelle et immuable.

C'est en faisant appel à ces règles immuables, règles au-dessus de mon esprit, que je me prononce sur les objets que mon imagination se représente. Ainsi des murs de Carthage et d'Alexandrie, du héros dont j'ai une fausse bonne opinion et de l'arc de Carthage. Toujours, le jugement que je porte est au-dessus des images matérielles et sensibles et il reçoit sa fermeté de règles de soi incorruptibles.

Viget et claret desuper iudicium veritatis, ac
sui juris incorruptissimis regulis firmum est: et si
corporalium imaginum quasi quodam nubilo subtexitur,

non tamen involvitur atque confunditur⁴⁷.

In mente autem mea mutata est utique ipsa existimatio, quae de illo aliter se habebat, et aliter habet: idemque amor ab intentione perfruendi ad intentionem consulendi, incommutabili desuper justitia jubente deflexus est. Ipsa vero forma inconcussae ac stabilis veritatis, et in qua fruere homine bonum eum credens, et in qua consulo ut bonus sit, eadem luce incorruptibilis sincerissimaeque rationis et meae mentis aspectum, et illam phantasiae nubem, quam desuper cerno, cum eundem hominem quem videram cogito, imperturbabili aeternitate perfundit⁴⁸.

Ces citations montrent à l'évidence que la lumière de la vérité confère à l'esprit la certitude et que la cause de nos erreurs provient de ce que la lumière ne donne pas à l'esprit, c'est-à-dire l'opinion que nous nous formons des autres personnes et des choses.

Il importe aussi de bien distinguer trois points: les choses d'ordre sensible, objets du sens ou de l'imagination, l'intelligence et les raisons éternelles par lesquelles la raison humaine juge de tout, même du sensible. Et c'est dans cette éternelle Vérité qui a présidé à toute la création que nous voyons avec notre esprit la forme servant de modèle à notre être et à notre agir, notamment les vérités des nombres et de la sagesse.

⁴⁷ Ibid., n. 10; col. 966.

⁴⁸ Ibid., n. 11; col. 967.

2. De Trinitate⁴⁹

Saint Augustin délimite ce qu'il appelle la frontière entre l'homme extérieur et l'homme intérieur. Est du domaine de l'homme extérieur tout ce qui nous apparente aux animaux: le corps, la vie végétative, la vie sensitive, les images des corps perçues et fixées dans la mémoire et représentées par le souvenir. En tout cela, aucune différence avec l'animal, sauf l'attitude droite du corps humain, qui nous avertit, au dire de l'auteur, que nous devons nous fixer vers les biens supérieurs.

Relève du domaine de l'homme intérieur, et donc de la raison dans sa fonction pratique, cette part de nous-mêmes tournée vers l'action et le temporel; elle dérive de cette substance rationnelle de l'âme, qui nous relie à la vérité intelligible immuable. Cette fonction, toutefois, ne brise pas l'unité de la faculté, mais elle se trouve déléguée au temporel.

C'est, toutefois, à une fonction plus haute de la raison qu'il appartient de juger des réalités corporelles d'après des lois incorporelles et éternelles. Si celles-ci n'étaient pas au-dessus de l'âme humaine, elles ne seraient pas immuables; mais, si elles n'avaient aucun lien avec cette part de nous-mêmes qui leur est soumise, nous ne pourrions pas juger des réalités corporelles d'après elles. Or nous

⁴⁹ De Trinitate, l. XII, c. 1-iv, n. 1-4; PL, t. 42, col. 997-1000.

jugeons des réalités corporelles d'après cette loi des dimensions et des figures, dont notre esprit connaît la persistante immutabilité⁵⁰.

Ces dernières lignes sont intéressantes. Voici quelques réflexions qu'elles nous suggèrent.

La preuve développée ailleurs doit passer par la raison supérieure seule en contact avec les lois incorporelles et éternelles. Le point de départ de la preuve devra donc se trouver dans une vérité nécessaire, matérialisée, si l'on veut, dans un être créé, mais connue par cette raison supérieure. Une simple vérité de fait est dès lors insuffisante pour baser l'argumentation.

L'auteur affirme, de plus, que, si ces vérités n'étaient au-dessus de l'âme humaine, elles ne seraient pas immuables. Pourquoi? L'auteur ne l'explique pas, mais le motif en est sous-entendu: c'est que la raison est changeante, tantôt sage, tantôt non sage. Si ces lois n'étaient au-dessus de la raison, ceci équivaldrait à dire qu'elle en subit les mêmes caractères; ce qui est faux.

⁵⁰ "Sed sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit." Ibid., c. ii, n. 2; col. 999.

Saint Augustin établit par ailleurs un lien, un contact "his nisi subjungeretur aliquid nostrum"⁵¹ entre notre raison et ces vérités, qui nous permet de juger des réalités corporelles. De quelle nature est ce lien, il ne le précise pas.

Trois éléments sont donc à souligner dans ce passage: la preuve fait appel à la raison supérieure, cette raison est inférieure aux vérités immuables, mais elle a, avec elles, un contact qui lui permet de juger des réalités corporelles.

3. De Libero Arbitrio⁵²

L'âme humaine est en connexion naturelle avec les exemplaires divins dont elle dépend. Aussi, lorsqu'elle dit: "Ceci vaudrait mieux que cela", si elle dit la vérité et voit ce qu'elle dit, elle le voit dans ces exemplaires auxquels elle est reliée⁵³. Qu'elle croie donc que Dieu a fait tout ce que sa raison douée de vérité lui montre qu'il aurait dû faire, même si elle ne le voit pas parmi les choses réalisées; car, si elle ne pouvait voir le ciel de ses yeux, et que, pourtant, elle concluait par sa raison douée de vérité

⁵¹ Ibid.

⁵² De Libero Arbitrio, III, v, n. 13; PL, t. 32, col. 1277.

⁵³ "Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexe rationibus, cum dicit, melius hoc fieret quam illud". Ibid.

qu'une chose pareille aurait dû être faite, elle devrait croire à son existence, même sans la voir de ses yeux. Où verrait-elle, en effet, par la pensée que cette créature aurait dû être faite, sinon dans ces exemplaires selon lesquels tout a été fait? Quant aux choses qui ne s'y trouvent pas, personne ne peut les concevoir avec vérité, dans la mesure même où elles sont dépourvues de vérité."

Ce bref extrait nous apporte deux éléments: la connexion naturelle avec les raisons éternelles, les exemplaires divins dont elle dépend et qu'elle voit reflétés en son esprit.

D'après saint Augustin, cette connaissance est tellement certaine que, même à supposer qu'elle ne voit pas le ciel de ses yeux, charnels, si l'âme humaine concluait par sa raison douée de vérité — ratione vera — qu'une telle chose dût exister, elle devrait en admettre l'existence, si tant est que cette science est infallible et immuable. Il n'en faut pas conclure que l'on forcerait ainsi le monde à exister par la vigueur de la raison, mais que la lumière divine ne pourrait nous amener à conclure à son existence si, de facto, une telle chose n'existait pas.

§ 6. Texte traitant des Idées divines:
la Question 46⁵⁴

Saint Augustin explique d'abord son vocabulaire: ideae, formae, species sont synonymes; rationes correspondrait à "logoi" et désigne la même réalité, quoique le terme soit moins bien choisi⁵⁵.

Voici la définition que l'auteur donne des idées:

Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriuntur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit⁵⁶.

L'auteur indique ensuite quelle connaissance nous pouvons avoir de ces idées:

Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente, quasi quadam facie vel oculo suo interiori vel intelligibili⁵⁷.

⁵⁴ De Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 46; PL, t. 40, col. 29-31.

⁵⁵ Ibid., n. 2; col. 30.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

Toutes choses ont été créées selon des lois: "restat ut omnia ratione sint condita. [...] Singula igitur propriis sunt creata rationibus⁵⁸."

Ces rationes sont dans l'intelligence divine.

Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse.

... Non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et ejusmodi atque incommutabiles manent quarum participatione fit ut sit quidquid est quoquomodo est⁵⁹.

Enfin, l'âme surpasse toute créature: "Sed anima rationalis inter eas quae sunt a Deo conditae, omnia superat⁶⁰."

C'est là, en résumé, la doctrine de saint Augustin sur les idées: elles sont les archétypes des choses et l'âme raisonnable peut participer à sa connaissance, et d'autant plus que ses dispositions morales seront meilleures. Ces idées résident en l'intelligence divine et sont vraies absolument et, si la raison humaine peut avoir un certain contact avec elles, c'est que parmi le créé elle est la réalité supérieure.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., col. 30-31.

Résumé: La Question 45⁶¹

Ce texte est d'un grand intérêt par sa concision, tout en donnant les lignes essentielles de l'argument.

Saint Augustin reconnaît d'abord la raison comme le sommet du créé: "mens enim humana de visibilibus iudicans, potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem"⁶². Le principe invoqué pour justifier sa supériorité, c'est qu'elle juge du visible. Or elle ne saurait le faire, si elle lui était inférieure ou égale.

Il admet ensuite la vérité comme supérieure à la raison, du fait que celle-ci est soumise au changement.

Quae tamen [mens] cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem invenit supra se esse incommutabilem veritatem"⁶³.

Puis il identifie la vérité à Dieu, auquel il s'unit en connaissant la vérité: "atque ita adhaerens rest ipsam [...] beata efficitur, intrinsecus inveniens etiam omnium visibilium creatorem atque dominum"⁶⁴.

Enfin, il conclut que nous devons mettre de côté cette recherche du sensible, que l'on ne découvre que

⁶¹ De Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 45; PL, t. 40, col. 28-29.

⁶² Ibid., n. 1; col. 28.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

péniblement; à moins de rechercher à travers le créé la trace du divin Artiste:

Nisi ex eorum quae foris sunt pulchritudine, inveniatur artifex qui intus est, et prius in anima superiores deinde in corpore inferiores pulchritudines operatur⁶⁵.

On notera que l'auteur signale la présence de Dieu au-dedans de nous-mêmes: "... inveniatur artifex qui intus est"⁶⁶. En effet, la raison qui atteint la vérité n'atteint rien d'autre que Dieu lui-même. C'est pourquoi saint Augustin insiste tellement sur la nécessité pour l'homme de rentrer en son intérieur pour y découvrir Dieu au sommet de sa raison.

En outre, dans la plupart de ces textes, Augustin identifie vérité et Dieu. Ce passage est habituellement trop vite franchi, nous y reviendrons dans la deuxième partie⁶⁷.

⁶⁵ Ibid., col. 28-29.

⁶⁶ Ibid., col. 29.

⁶⁷ Il ne s'agit pas d'une preuve traitée pour elle-même, mais d'une page contre la prétendue science des mathématiciens de son temps.

DEUXIEME PARTIE

ELABORATION PHILOSOPHIQUE:

VALEUR DE LA PREUVE

Introduction

La preuve de saint Augustin gravite autour de deux pôles qui justifient la division de cette deuxième partie, la raison et Dieu: la raison, sommet du créé; Dieu, seule explication de nos vérités. Le problème de base: la vérité. Comme confirmatur de notre interprétation, nous apportons l'autorité de saint Bonaventure.

CHAPITRE PREMIER

LA RAISON: SOMMET DU CRÉE

§ 1. Définition de Dieu

(Augustin veut prouver l'existence de Dieu. Mais, au préalable, une notion de Dieu lui est requise, non pas une définition complète ou quidditative de Dieu, mais un certain concept de l'objet de sa recherche.)

L'auteur tente un premier essai: un être qui non seulement existe mais dépasse la raison. Or cette définition ne satisfait pas l'interlocuteur de saint Augustin. On ne serait peut-être pas aussi sûr d'atteindre Dieu en trouvant seulement un être supérieur à la raison; en effet, il pourrait se trouver des intermédiaires, esprits sans corps et, de ce fait, supérieurs à la raison, tels les anges, qui ne seraient pas Dieu.

C'est pourquoi des précisions s'imposent: (un être non seulement supérieur à la raison, mais qui n'admet pas de supérieur.) En fait, on atteindra le même but avec un être supérieur à la raison à condition toutefois que cet être possède les caractères d'immutabilité et d'éternité qui sont le propre de l'être qui n'admet pas de supérieur et qui, en ce cas, se

trouve être Dieu lui-même¹.

Il ne serait pas superflu, semble-t-il, de comparer ce point de départ de la preuve de l'existence de Dieu avec celui de saint Anselme et de Descartes.

On connaît l'argumentation anselmienne: Dieu est quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand. Or ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand ne saurait être que dans l'intelligence, car autrement on pourrait imaginer un être qui, en plus d'être dans l'intelligence, existerait en réalité, ce qui est impossible. Donc il existe un être et dans l'intelligence et dans la réalité et cet être c'est Dieu².

¹ "Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam in sa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? E. Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior.

A. ... Sed, quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere? ... Quae si nullo adhibito corporis instrumento ... sed per seipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur." De Libero Arbitrio, l. II, c. vi, n. 14; t. 32, col. 1248.

² "Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit ... et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re." Proslogion, c. II, Texte et traduction par Alexandre KOYRE, p. 12-13.

Si on place cette argumentation sur le plan strictement philosophique, il est certain que la preuve restera inopérante. Il est bon de noter que le but de saint Anselme est moins de convaincre un athée que de montrer au croyant l'erreur de celui qui nie Dieu. Aussi est-ce moins une argumentation philosophique qu'une méditation contemplative imprégnée de foi et de charité. Le concept que saint Anselme a de Dieu suppose pratiquement la connaissance de son existence vue comme par intuition. Aussi place-t-il l'idée de Dieu dans une catégorie à part, celle de l'être dont le concept n'admet rien d'imparfait et donc l'existence qui est une perfection. A la base de son argumentation, il faut mettre la foi vivante et l'expérience religieuse qui en est comme le fruit. C'est ce qui explique que cette dialectique sera reprise par de profonds esprits comme saint Bonaventure et donnera lieu à de belles élévations mystiques et religieuses.

Comparons maintenant le point de départ de saint Anselme avec celui de saint Augustin. On aura noté qu'Augustin déclare dans le De Libero Arbitrio que Dieu est connu comme l'être le plus grand qui soit; cependant, il faut bien réaliser la portée de cette définition dans les deux cas. Pour lui, cette définition est une précision sur l'objet de sa recherche et se rattache davantage à sa conclusion qu'à sa majeure; pour saint Anselme au contraire, cette définition se rattache à la majeure et suppose déjà prouvée l'existence de

Dieu par d'autres moyens plus intuitifs tels que notés plus haut.

La majeure de l'argumentation chez saint Augustin est très réaliste: Dieu est l'Être supérieur à la raison possédant les caractères d'immutabilité et d'éternité; aussi la conclusion bénéficie-t-elle de cette notion de Dieu. Saint Anselme y voit celui dont on ne peut rien concevoir de plus grand. Philosophiquement parlant, il s'enferme dans une notion.

De plus, l'argument de saint Augustin a une valeur proprement philosophique et cela indépendamment de l'acte de foi posé au début plutôt comme un dispositif moral. Pour saint Anselme, au contraire, l'argument ne vaut que dans la perspective tracée par sa synthèse personnelle. On connaît d'ailleurs la réfutation classique de l'argument pour autant qu'il se place sur le terrain purement rationnel:

Dato quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari "illud quo majus cogitari non potest", non tamen sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest³.

Descartes, au contraire de saint Anselme, se met sur le plan de la raison; il donne sa preuve en passant d'une

³ S. THOMAS, C.Gent., l. I, c. xi; De Verit., q. 10, a. 12; I Sent., d. 1, q. 3, a. 2.

notion tellement parfaite, celle de substance, qu'elle ne puisse venir de lui ou de l'idée claire et distincte qui implique nécessairement l'existence de Dieu. On le voit, dans les deux cas, il s'enferme dans l'ordre purement logique et ne saurait aboutir qu'à une notion de Dieu, non pas à son existence. Saint Augustin prend comme base une notion de Dieu si l'on veut, notion acceptée par son interlocuteur, mais une fois la notion admise, il passe à l'existence de vérités présentes à l'esprit humain et déborde l'ordre proprement logique pour passer à un domaine ontologique. Dès le point de départ, les deux dialectiques se séparent et cette division ne fait que s'accentuer à mesure que l'argumentation progresse. On peut reprendre à peu près la même argumentation contre Malebranche. Ce qui fait dire à Maritain à propos de ces philosophes:

Les Méditations touchant la philosophie première ressemblent au Le Trinitate comme une chambre noire à l'oeil du poète; le spiritualisme "engageant et hardi" de Descartes, le cogito cartésien (qui a une toute autre portée que le "si fallor sum"), l'argument ontologique, la théorie des idées-tableaux, de la pensée-substance; la théophilosophie de Malebranche, l'ontologisme, l'occasionalisme, la vision en Dieu, loin d'être des formes le moins du monde authentiques du spiritualisme augustinien, ne sont que des résidus de sa désagrégation rationnelle⁴.

⁴ J. MARITAIN, Degrés du Savoir, p. 596.

§ 2. Preuve rationnelle

La deuxième démarche qui s'impose à l'esprit est celle de déterminer dans quelle sphère évolue la dialectique augustinienne en ce qui concerne l'existence de Dieu. Avons-nous affaire à une preuve rationnelle, avons-nous à traiter avec une envolée mystique de quelque sorte? Quels sont, en bref, les rapports de la foi et de la raison et pouvons-nous constituer une philosophie augustinienne que l'auteur accepterait?

Mais ici, dès l'abord, une réserve s'impose: saint Augustin n'a pas écrit d'oeuvres uniquement philosophiques, même ses dialogues que l'on est convenu d'appeler philosophiques parce qu'il s'efforce de justifier par la raison l'existence de Dieu, le rôle du maître intérieur, l'immortalité de l'âme et d'autres points de doctrine, sont remplis d'élévations mystiques et font souvent appel à la foi. Ainsi au début du De Libero Arbitrio, il exigera d'Evodius un acte de foi, non certes pour s'exempter de prouver Dieu, mais pour que le disciple songe davantage à trouver Dieu pour le goûter que pour arriver à une certitude rationnelle; au début des Soliloques, une prière d'une remarquable élévation indique déjà dans quelle atmosphère va se développer l'élaboration philosophique. Aussi veut-on parler d'un système philosophique construit pour lui-même en fonction d'un objet rationnel,

indépendant d'une théologie et d'une mystique, il est clair que saint Augustin n'a écrit rien de tel; si occasionnellement il aborde certaines questions à la lumière de la raison, il faut avouer que la préoccupation d'un système rationnel aux articulations bien agencées déborde les cadres de ses soucis personnels. L'auteur n'a pas l'intention de conduire son élève dans l'unique sphère philosophique pour l'unique plaisir et la singulière jouissance de contempler une vérité qu'il peut atteindre par la raison: son but en abordant ces problèmes consiste à mener l'âme des choses créées à Dieu, l'unique objet de toute vraie béatitude. Tout dans sa doctrine se subordonne à cette optique.

Si, au contraire, on veut parler d'une base rationnelle soutenant sa doctrine, il est clair que saint Augustin a une philosophie et une philosophie véritable à la condition toutefois d'abstraire:

les préoccupations philosophiques se subordonnent constamment chez lui à la constitution d'une doctrine spécifiquement chrétienne ... Tout dans sa pensée est orienté vers les fins morales et surnaturelles. Sa philosophie n'est que l'armature ou le cadre de sa pensée proprement religieuse: tout se passe comme si Augustin ne la considérait pas comme valant par elle-même et pouvant se soutenir seule. Non pas qu'il exclut formellement l'idée d'une doctrine purement rationnelle: si une philosophie "séparée" lui paraissait à la fois une impossibilité et une impiété, du moins il nous semble qu'il ne s'opposerait pas en principe à une certaine autonomie de la recherche rationnelle ... Il faut donc se résigner à abstraire la philosophie d'Augustin de l'ensemble de sa doctrine, mais en se gardant soigneusement de l'isoler du contexte théologique qui lui donne sens et valeur ...

On peut donc proposer une philosophie qui restera si l'on veut du point de vue de l'histoire une abstraction mais en tout cas une abstraction fondée⁵.

Mais cette abstraction offre des dangers, notamment celui de vouloir enfermer dans des cadres rigides et parfois préparés d'avance une doctrine si peu faite pour la systématisation. C'est ainsi que le problème de l'existence de Dieu, celui des vérités, de l'illumination et du Maître intérieur, sont tellement connexes qu'il est pratiquement impossible d'en exposer un sans devoir aussi élucider les autres.

Pour le cas qui nous occupe ici, à la question de savoir si la dialectique qui mène du monde extérieur à Dieu en passant par l'âme, se place sous un angle rationnel ou non, Saint Augustin répondrait sans ambages que la raison seule peut arriver à Dieu avec ses secours ordinaires sans une intervention spéciale de la foi. Mais alors, pourquoi tant insister sur la nécessité de croire au début de sa preuve? Il faut comprendre l'auteur: "Crede ut intelligas".

S'il exige un acte de foi préalable, ce n'est pas que la raison ne puisse parvenir à Dieu, mais elle est certes en moins bonne posture pour l'atteindre que celle du croyant; d'autant que les philosophes, l'expérience personnelle le lui a enseigné, ont eu tant de mal à monter jusqu'à Dieu et l'ont conçu avec tellement d'erreurs sur son existence comme sur sa nature, qu'il semble que, après la chute originelle, le moyen

⁵ R. JOLIVAT, Lieu, Soleil des esprits, p. xv-xvii.

le plus rapide pour connaître Dieu, c'est une raison déjà illuminée par la foi.

Aussi bien, puisqu'il s'agit moins de prouver Dieu que de le trouver et de le goûter, quelle intelligence sera en meilleure posture pour ce faire que celle du croyant. En ce cas, en effet, les dispositions morales auront leur rôle à jouer, non pas tant dans la valeur intrinsèque de la preuve qui vaut par elle-même indépendamment de l'acte de foi exigé, mais pour le but poursuivi par l'auteur.

L'acte de foi vient donc au début pour disposer l'interlocuteur à adhérer à Dieu de tout son être et en écartant les doctrines erronées qui pourraient l'éloigner du but; il n'entrera donc pas dans la majeure de la proposition ni dans la mineure, du moins comme soutien interne; à la fin de la démonstration, l'acte de foi aidera à trouver et à goûter Dieu, source de joie et de bonheur.

Comme le note monsieur Gilson:

... se demander si la raison seule peut ou ne peut pas atteindre certaines vérités sans le secours de la foi, c'est poser une question qu'Augustin résoudrait sans nul doute par l'affirmative et sa réfutation purement philosophique du scepticisme suffirait à le prouver.⁶

D'ailleurs, saint Augustin affirme nettement dans une lettre à Consentius:

⁶ E. GILSON, Introduction à l'étude de s. Augustin, p. 56.

Dieu est loin de haïr en nous ce en quoi il nous a créés meilleurs que les autres êtres animés. Loin de nous, dis-je, d'imaginer que nous devons croire pour n'avoir pas à recevoir ou à demander la raison, alors que nous ne pourrions même pas croire si nous n'avions pas des âmes raisonnables⁷.

On comprend dès lors le sens profond du "Crede ut intelligas": Crois afin de mieux comprendre et de mieux goûter Dieu, but ultime de la sagesse béatifiante.

Au fond, le problème est un peu de savoir quels sont les rapports entre foi et raison chez l'auteur⁸.

Au tout début de sa conversion, Augustin affirme les deux sources de nos connaissances religieuses: la raison et l'autorité: "Nulli dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis⁹." Cette doctrine est confirmée dans le De Ordine et ailleurs¹⁰. De la raison ou de la foi, qui a priorité dans la connaissance? Les deux, ce semble, mais à différents points de vue. Avant toute foi, la raison doit indiquer non la vérité des dires du témoin mais ses titres de créance; en effet, "nul ne croit quelque chose avant d'avoir jugé cette chose digne de créance¹¹." Saint

⁷ Epist. CXX, c. I, n. 3; PL, t. 33, col. 453.

⁸ MORTALIE, Augustin, dans D.T.C., col. 2337-2341.

⁹ Contra Academicos, III, xx, 43; PL, t. 32, col. 957.

¹⁰ De Ordine, II, ix, 26; PL, t. 32, col. 1007.

¹¹ "Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum." De Praedest. Sanct., II, 5; PL, t. 44, col. 962-963.

Augustin dit, en effet, dans une de ses lettres:

Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi non possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem¹².

Et l'auteur d'ajouter finement:

Il ne faut pas attendre que toutes les difficultés soient résolues avant de se mettre à croire "quae non sunt finienda ante fidem, ne finiatur vita sine fide"¹³.

De plus, dans l'acte de foi, la raison conserve cette vision claire de l'autorité du témoignage: "Sed cogitat omnis qui credit, credendo cogitat, et cogitando credit"¹⁴. Au contraire, pour l'intelligence intime du mystère, c'est la foi qui précède: "nisi credideritis non intelligetis", tel est le texte de prédilection de saint Augustin. Une fois l'intelligence du croyant soumise, la raison peut rechercher des convenances, des raisons pour appuyer les vérités de foi. Augustin se trouve ainsi être un précurseur de saint Anselme, qui amènera le "fides quaerens intellectum", la foi qui cherche à mieux saisir.

En somme, foi et raison sont en intime connexion, comme l'auteur l'affirme dans un de ses sermons:

¹² Epist. CXX, I, 3; PL, t. 33, col. 453.

¹³ Epist. CII ad Deogratias, n.38; PL, t. 33, col. 386.

¹⁴ De Praedest. Sanct., II, 5; PL, t. 44, col. 963.

Quamvis enim, nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum, tamen ipsa fide qua credit, sanatur ut intelligat ampliora. Alia enim sunt, quae nisi intelligamus, non credimus; et alia sunt, quae nisi credamus, non intelligimus.¹⁵

En ce qui concerne la démonstration de la foi, le rôle de l'apologiste est de donner les titres de l'autorité qu'il invoque et de repousser les objections¹⁶. Mais, à la base de toute démonstration, saint Augustin suppose comme établie la connaissance de la providence divine et toute preuve de la révélation par les miracles exige dûment prouvée rationnellement l'existence de Dieu et le gouvernement du monde par lui: "Si enim Dei providentia non providet rebus humanis, nihil est de religione satagendum¹⁷." On voit donc que l'argumentation qui aboutit à Dieu ressort pleinement de la raison avec ses secours ordinaires, mais qu'une ascension plus rapide et plus sûre est offerte à celui qui s'aide de la foi. D'ailleurs, saint Augustin donne dans le De Vera Religione deux moyens pour arriver à la connaissance de Dieu, la raison et pour le croyant, la foi.

¹⁵ Sermo LVIII in Ps. 118, n. 3; PL, t. 37, col. 1552.

¹⁶ "Adversus incredulos hactenus defendenda, ut vel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur vel eis ostendatur, quantum potest, primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere." De Libero Arbitrio, III, XXI, 60; PL, t. 32, col. 1301.

¹⁷ De Utilitate Credendi, n. 34; PL, t. 6, col. 89.

§ 3. Existence de la vérité et de la certitude

Malgré l'atmosphère de foi où semble baigner toute cette preuve, l'auteur n'a pas le moins du monde l'intention d'en atténuer l'élément rationnel. Ce sont des arguments évidents qu'exige son disciple Evodius et c'est bien ce qu'entend donner Augustin. C'est ce qui le pousse à laisser en suspens toutes les vérités qu'il avait jusque là admises.

C'est un peu le doute sceptique initial que doit comporter, au dire de M. Gilson¹⁸, toute preuve augustinienne de l'existence de Dieu. Au fait, il a une certaine importance, si l'on se rappelle que c'est par la vérité que passera l'itinéraire vers Dieu. Or cette vérité, il faut en établir l'existence et la cognoscibilité.

On sait qu'il n'est pas strictement requis de posséder un grand nombre de vérités. A la rigueur, une seule suffirait.

Dans le Contra Academicos,¹⁹ le problème de la vérité est traité ex professo; c'est à ce dialogue que renverra toujours Augustin dans la suite. Dans son idée, il semble donc que le problème ait eu sa vraie solution dans ce traité. Il entreprend d'abord de refuter les sceptiques sur le terrain

¹⁸ E. GILSON, op. cit., p. 15.

¹⁹ Contra Academicos, PL, t. 32, col. 905 sq.

théorique: ils sont pris à leurs propres pièges, car ils affirment comme une vérité qu'on ne puisse affirmer rien avec vérité — ce qui est déjà affirmer une vérité. Même sur le terrain pratique, cette position ne laisse pas d'être insoutenable: car, ne pouvoir juger, c'est ne pouvoir agir, car en agissant, nous affirmons toujours quelque chose d'une certaine façon.

De plus, ces gens se posent comme docteurs de la sagesse. Position étrange que celle qui prétend enseigner la sagesse en affirmant que l'homme est condamné à l'ignorance. Enfin, tous s'accordent sur certaines maximes dans l'ordre moral. Il existe donc une sagesse supérieure à nous et indépendante de notre esprit.

Si la sagesse existe, est-elle connaissable? Il le faut bien, car tous ressentent la nécessité d'arriver à un absolu dans tous les ordres. Le monde de l'expérience tout d'abord nous apporte des vérités, du moins la vérité de son existence.

Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensus falluntur? Numquam rationes vestrae ita vim sensum refellere potuerunt, ut convinceretis nihil nobis videri, nec omnino ausi estis aliquando ista tentare; sed posse aliud esse ac videtur, vehementer persuadere incubuistis." 20

20 Contra Academicos, III, xi, 24; PL, t. 32, col. 946.

On doit, en outre, admettre bon nombre de vérités indépendantes de son état physique. Ainsi, les vérités mathématiques, les propositions disjonctives, etc. Bref, il faut affirmer non seulement la possibilité de la certitude, mais aussi le fait que nous puissions parvenir à cette certitude.

Il est un cas typique de cette certitude; c'est celui du cogito. Et il est à remarquer que ce n'est pas un exemple isolé chez saint Augustin. On le retrouve dans le De Libero Arbitrio, le De Vera Religione, le De Duabus Animabus, l'Enchiridion, le De Trinitate et le De Civitate Dei²¹.

On peut, dès à présent, noter ceci: le cogito augustinien affirme des évidences réelles qui s'imposent à l'esprit notamment les données immédiates de la conscience; il est bon de remarquer que le cogito se présente parfois sous forme abrégée, comme le fait de douter ou même de se tromper, qui inclut nécessairement un fait de conscience. De plus, le cogito, chez Augustin, implique une relation de l'intelligence avec le monde intelligible: ce n'est pas un acte de pensée vide de contenu; quelle est cette relation? Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin.

²¹ De Libero Arbitrio, II, iii, 7; PL, t. 32, col. 1243-1244. De Vera Religione, XXXIX, n. 73; PL, t. 34, col. 154-155. De Duabus Animabus, n. 13; PL, t. 42, col. 103-104. Enchiridion, XX, n. 7; PL, t. 40, col. 212-213. De Trinitate XV, xii, 21; PL, t. 42, col. 1073-1074.

En outre, saint Augustin envisage plutôt son cogito comme un fait que comme un principe de déduction; d'autant plus que la vérité chez lui n'est pas une création de l'esprit, bien plutôt une mesure et une règle au-dessus de sa pensée, car il pense la vérité.

Le philosophe bien connu de la Renaissance, Descartes, que l'on a surnommé le père de l'idéalisme, aborde lui aussi sa philosophie par un cogito. Peu importe l'origine de sa trouvaille, on peut dire qu'il n'est pas aussi heureux dans son élaboration philosophique. On notera sans effort quelques points de convergence avec saint Augustin. Il s'agit, en effet, pour les deux penseurs de trouver une vérité indubitable qui puisse soutenir leur philosophie et, se tournant vers l'intérieur d'eux-mêmes, ils trouvent la même évidence du moi pensant qui leur donne une vérité connue immédiatement et intuitivement, indépendamment de l'expérience sensible. Saint Augustin dira par exemple: "Qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum si fallor²²." Descartes pourra répliquer: "Je pris garde que, pendant que je voulais aussi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose²³." Ou bien: "Haud dubie igitur

²² De Civitate Dei, XI, xvii; I L, t. 41, col. 340.

²³ R. DESCARTES, Discours de la méthode, 4^e partie, au début.

ego etiam sum si me fallor²⁴."

Autre point de convergence: ne rien préjuger de la recherche dans les deux cas, mais tenter de sauvegarder l'accord final de l'intelligence avec son objet.

Descartes dira: "ne recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle²⁵". Saint Augustin, de son côté: "Nunc autem, servata semper moderatione pie gravitatis, nihil credere de re obscura tenere debemus²⁶".

Toutefois, les motifs diffèrent. Descartes s'appuie sur l'autonomie de la raison et le droit absolu d'examen qu'elle confère; Augustin accentue l'impérieux devoir pour la raison de se soumettre par avance à son objet. Elle doit aimer, au dire de ce dernier, la vérité plus que ses propres idées, de peur d'en venir à nier l'évidence: "ne forte quod postea veritas patefecerit ... propter amorem nostri erroris oderimus²⁷". Selon Descartes donc, acte de légitime indépendance; chez saint Augustin, amour de la vérité.

Descartes, en outre, tend à s'isoler par la pensée pour ne pas s'égarer hors de soi; il ne s'occupe que de

²⁴ IDEM, Meditatio secunda, ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 25, II, 7-8.

²⁵ IDEM, Discours de la méthode, 2^e partie.

²⁶ Le Genesi ad litteram, II, xviii, 38; PL, t. 34, col. 280.

²⁷ Ibidem.

l'individu, du sujet pensant. Augustin, en véritable apôtre, propose un doute qui tend à garantir la charité.

Quid? ipsa divina eloquia Domini nonne palpantur potius ... quid sentiendum sit quam definitum aliquid fixumque sentimus? Et ea cautio, cum plena sit, multo melior est quam temeritas adfirmandi²⁸.

Dans la discussion, il interviendra avantageusement, car il n'est qu'un moyen de concilier deux opinions que si les deux personnes qui les soutiennent consentent à céder, en d'autres termes, se mettent en doute.

Nemo nostrum dicat se jam invenisse veritatem: sic eam quaeramus quasi ab utrisque nesciatur. Ita enim diligenter et concorditer quaeri poterit si nulla temeraria praesumptione inventa et cognita esse credatur²⁹.

Somme toute, c'est moins un procédé philosophique qu'une disposition religieuse; c'est le rempart du coeur modeste contre les impatiences de la raison et ses suffisances.

Mais, en plus de ces motifs, d'autres divergences sont à signaler. Ainsi, chez Descartes, c'est la première vérité sur laquelle toutes les autres sont fondées; pour saint Augustin, au contraire, c'est une vérité parmi les vérités. Pour Descartes, c'est le type de l'idée claire et distincte, innée et intuitive, garantie par l'infailibilité divine qui l'y a déposée; c'est sur ce modèle qu'il concevra

²⁸ Epist. XCV, n. 4; PL, t. 33, col. 353.

²⁹ Epist. Fundamenti, III, 4; PL, t. 42, col. 175.

les autres idées claires et distinctes, telles celles d'infini et d'étendue, et de là conclut à l'existence de Dieu et du monde externe. Aussi l'idée claire et distincte possède-t-elle une vérité infaillible, les sens au contraire ne jouissant d'aucune valeur scientifique: ce qui place le point de départ cartésien dans un climat nettement innéiste et idéaliste.

Pour saint Augustin, au contraire, nous avons affaire à une vérité parmi les vérités, qui ne sont pas innées en nous mais que nous saisissons intuitivement. Ce n'est pas la seule vérité possible; l'intelligence humaine peut saisir la vérité du cogito et d'autres objets intelligibles; elle peut interpréter les données sensibles et celles du monde externe où se reflètent les vérités éternelles. C'est pourquoi on doit affirmer que la preuve augustinienne qui fonde aussi la doctrine de l'auteur se base sur l'évidence des vérités du monde externe et de ses perfections et sur celles de l'âme qui connaît ce monde et ses lois, ainsi que sur les vérités de sa conscience: le point de départ est franchement réaliste. Nous voyons par là que le cogito présuppose déjà des connaissances objectives préalables tandis qu'en climat cartésien, c'est du subjectif qui sert de fondement à tout l'édifice. Aussi, le résultat est-il idéaliste et sans valeur extramurale pour Descartes.

La discussion du Contra Academicos aboutit à la conclusion que la vérité existe de même que la certitude. Quelles sont donc ces vérités que nous pouvons atteindre? Le monde de l'expérience oblige à quelques certitudes comme la réalité de l'univers sensible: qu'il y ait erreur quant à leur nature, la chose peut être possible, mais dès lors que nous ne connaissons que des apparences, il faudrait tout de même affirmer que ces apparences existent; car l'affirmation de l'existence du monde extérieur est l'affirmation de ce que nous voyons et, dans cette mesure où nous le voyons. A moins d'affirmer que je suis dans le sommeil et, même là, il faudrait prouver que ce que je vois dans le sommeil est impossible.

L'ailleurs, si cette réalité peut être sujette à discussion, je trouve toute une série de vérités absolument indépendantes de mon état physique, telles les affirmations disjonctives. Ainsi, ce monde qui m'apparaît sera ou éternel ou non éternel, qu'il a eu un commencement ou pas de commencement. Il sera aussi toujours vrai qu'un monde et six mondes, donneront toujours sept mondes. Du moins, on concédera que les vérités mathématiques sont à l'abri d'erreur, car elles ne postulent pas d'expériences préalables: sept et trois font dix aujourd'hui, hier et toujours. De même, la nature et les propriétés du cercle et du triangle transcendent l'espace et le temps.

Dans le domaine de l'action, d'autres vérités impliquent une certitude. Ainsi, rendre à chacun ce qui lui appartient, préférer l'éternel au temporel sont des certitudes toujours vraies, même si aucun esprit ne les considère au moment précis où je parle. Et dans l'ordre esthétique, on peut constater de semblables évidences: telle la beauté, que nous percevons et qui implique comme principe le nombre, se trouve dans la nature des choses et tel être sera beau, aucun compte tenu du fait que je le connaisse ou non.

Enfin, d'autres réalités sont objets de perception, comme l'existence de soi et les réalités qui en découlent comme être, vivre, connaître.

Mais, de toutes ces vérités, pouvons-nous monter à Dieu? En d'autres termes, peut-on prendre n'importe laquelle de ces affirmations comme base pour nous élever jusqu'à Dieu par l'argument augustinien? Il nous semble que non. Tout d'abord, ce dialogue du Contra Academicos a un but bien précis, celui de réfuter les Académiciens qui tentaient de prouver l'inexistence de la vérité et l'impossibilité conséquente de la connaître. Or Augustin prouve que, au contraire, il existe un certain nombre de vérités évidentes à toute intelligence sincère. Le dialogue a donc atteint son but. Mais, quand il s'agira de l'ascension vers Dieu en passant par la vérité, il faudra, de toute évidence, prendre comme base les vérités de fait, celles qui affirment l'existence du monde

extérieur, et de la conscience de soi n'offriront pas de base suffisante pour soutenir l'ascension vers Dieu, non qu'elles soient sujettes au doute, mais parce que leur affirmation ne contient pas un caractère de nécessité exigeant un recours à un agent supérieur.

Cette étape de la preuve augustinienne laisse deviner que pour Augustin le problème de la vérité constitue le nerf de la preuve. Autrement, comment expliquer toute l'insistance qu'il y met; il y a plus, en effet, dans cette démarche qu'une expérience personnelle. En fait, si la vérité n'existe pas, Dieu n'existe pas, car ce sont les vérités qui, par leur caractère de nécessité, de stabilité et d'éternité, vont postuler l'existence de Dieu. Et comme la vérité ne saurait venir des sens, elle exige un illuminateur et un maître intérieur.

On le voit, tout dans l'augustinisme se tient et sa preuve est autant le problème de l'illumination et du maître intérieur que celui des vérités et de l'existence de Dieu. Aussi, ne faut-il pas se surprendre de le voir tant insister sur le fait de leur existence et de leur cognoscibilité. Cela est si vrai, qu'en un certain sens on pourrait dire que saint Augustin est moins préoccupé de prouver l'existence de Dieu que de rendre raison de l'existence des vérités, ce qui, au fond, revient au même.

§ 4. Le monde externe

Ayant établi le fait de l'existence et de la cognoscibilité de la vérité, saint Augustin va entreprendre son ascension vers Dieu. Et ce sera par le monde externe qu'il débuttera, si l'on désire un itinéraire complet. C'est dans le texte important de l'Enarratio in Is. 41, déjà cité, que nous apparaît clairement l'ordre d'une preuve augustinienne qui part du sensible.

{ L'univers, tel que le conçoit Augustin, est une matière imprégnée d'intelligibles par les idées divines: il se résout en ordre, mesure et nombre; l'univers est donc intelligible pour la pensée capable de le connaître comme tel. Cet univers est entièrement organisé selon le plan des idées divines d'où il tire ordre, forme et fécondité et sans lesquelles le monde cesserait d'exister. C'est pourquoi la création est ordonnée suivant des degrés: } "aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit³⁰".

Aussi, peut-on dire qu'une chose n'est ce qu'elle est que par participation aux idées divines; on peut s'en faire une idée en considérant comme les êtres sont uns, beaux et vrais dans la mesure où ils participent des caractères propres aux idées divines. (ainsi on trouve l'unité dans la nature.)

³⁰ De Civitate Dei, XII, 2; PL, t. 42, col. 350.

Même si en un certain sens aucun corps n'est foncièrement un en autant qu'il est divisible, il n'en reste pas moins vrai qu'à un certain point de vue on y retrouve une certaine unité. L'arbre, par exemple, ne serait pas arbre si toutes ses parties n'étaient pas arbre et ainsi des autres êtres créés. En conséquence, on peut dire que tout être que l'on considère se présente à nous comme constitué par des nombres, des rapports, des proportions, des égalités, des convenances qui lui donnent sens et intelligibilité et qui sont l'essai de la créature dans son imitation du Créateur et du Verbe Divin.

On peut affirmer la même chose du beau. Qu'il s'agisse en effet du beau dans la nature ou dans l'art, si une image répond exactement à l'archétype, elle sera belle et on lui donnera le nom de species. Nous retrouvons cette ressemblance dans toutes les beautés participées et notamment dans la nature. C'est donc l'ordre, l'harmonie et la proportion qui engendrent la beauté. Tout l'univers nous parle de beauté, précisément parce que chacun de ses êtres offre une certaine similitude de parties entre eux et que chacun aussi se réfère à l'unité créatrice. Ce qui vaut pour les êtres dans l'univers vaut aussi pour les créations de l'art.

Que si l'on envisage l'aspect de vérité, on aboutira à la même conclusion. Les êtres impliquent en eux une certaine vérité ou fausseté; en effet, un être sera vrai pour autant qu'il sera lui-même. Les choses ne sont que par les

Idées divines et elles ne seront vraies que pour autant qu'elles réaliseront leur être. <C'est pourquoi le Verbe de Dieu peut être dit la forme de tout existant et Ressemblance du Père; il répand sur l'univers l'être, l'unité, la beauté et la vérité>

<C'est donc dire que l'univers tient sa consistance de sa participation à l'Être divin et la nature devient les vestiges de Dieu où se reflètent comme dans un miroir les perfections divines. Notre rôle est donc de tenter de retrouver dans cet univers créé les traces qui nous ramèneront de l'oeuvre à l'Ouvrier.> Toute cette mystique va d'ailleurs inspirer les augustiniens du moyen âge.

Mais pour le but qui nous intéresse, on comprendra dès lors pourquoi saint Augustin entre le monde extérieur comme un moment de sa preuve. <En effet, si tout l'univers nous parle de Dieu et si les êtres sont intelligibles pour qui veut les comprendre, il est facile d'admettre que l'analyse du monde extérieur que nous retrouvons quand Augustin élabore sa thèse au long constitue une étape de sa preuve. C'est une ascension que nous parcourons pour aboutir à Dieu. Or cette montée part précisément du point qui semblerait nous en détourner. Pour autant que nous considérons les choses comme des vestiges et des traces de l'Unité, de la Beauté et de la Vérité divines, nous serons amenés comme naturellement vers notre intelligence et nous parachèverons notre montée

vers Dieu. C'est en ce sens, nous semble-t-il, qu'il faut intégrer dans la preuve augustinienne l'aspect du monde extérieur. Nous aurons occasion de discuter plus loin si ces participations chez la créature des perfections divines peuvent constituer des preuves par elles-mêmes sans passer par la pensée humaine qui les connaît.

Pour l'instant, contentons-nous d'illustrer notre avancé par les textes qui incluent explicitement le passage par la raison humaine. Ainsi le psaume 41 résume cette étape en quelques lignes:

Je considère la terre et j'admire sa beauté;
j'admire les merveilles des semences et des générations,
je contemple l'immensité de la mer et la magnificence des astres;
j'admire ces beautés, je les loue, mais j'ai soif de celui qui les a faites.

Et l'auteur reprend sa marche vers la pensée pour monter ensuite à Dieu: "Redeo ad meipsum...³¹"

Les Confessions abondent de semblables textes qui analysent les beautés du monde extérieur.

J'ai interrogé la terre et elle m'a répondu:
Ce n'est pas moi, ton Dieu. Cherche plus haut que nous.
Alors j'ai dit à tous les êtres qui entourent les portes de mes sens:
Parlez-moi de mon Dieu puisque vous ne l'êtes pas, dites-moi quelque chose de lui.
Et ils m'ont crié de leur voix puissante:
C'est lui qui nous a faits. C'était par ma contemplation même que je les interrogeais, et leur

³¹ "... haec miror, haec laudo: sed eum qui fecit haec sitio" Enarr. in Ps. 41, n. 7; PL, t. 36, col. 468.

réponse, c'était leur beauté. Alors me tournant vers moi-même...³²

Dans l'extase d'Ostie, où se mêlent évidemment les vues de foi et les dons de Sagesse et d'Intelligence, on retrouve tout de même le cadre qui a servi de jalon à l'ascension philosophique:

Et alors, parcourant degré par degré toutes les choses corporelles, et le ciel même, d'où le soleil, la lune, les étoiles répandent sur la terre leur clarté, nous montions, méditant, célébrant, admirant vos oeuvres au-dedans de nous-mêmes³³.

Enfin, dans le De Musica, on trouve dans un style plus élaboré l'analyse de l'harmonie dans la nature.

Dis-moi, je te prie, que pouvons-nous aimer sinon les belles choses? Or ces belles choses plaisent par leur harmonie dans laquelle nous recherchons l'égalité; car on ne la trouve pas seulement dans cette beauté que saisit l'oreille et qui réside dans les mouvements des corps; mais aussi dans les formes visibles où l'on place plus couramment la beauté³⁴.

Et il entre graduellement en son intérieur pour juger ces harmonies.

◁ Ces textes suffisent pour montrer que la preuve inclut ce stade du monde extérieur, stade qui ne serait pas à la rigueur nécessaire: une seule vérité possédant les caractères de stabilité et d'immutabilité suffirait à prouver Dieu.

³²Confess., X, vi, 9; PL, t. 32, col. 783.

³³ Ibid., IX, x, 24; col. 774.

³⁴ De Musica, VI, xiii, 38; PL, t. 32, col. 1183-1184.

Que si l'on veut savoir pourquoi saint Augustin pose ce jalon dans sa preuve, on pourrait répondre qu'il se propose de faire en notre compagnie un itinéraire où psychologiquement il nous prend au degré où nous sommes dans le contact avec la nature créée pour nous amener graduellement du sensible à l'intelligible et à Dieu. D'ailleurs, l'univers augustinien est imprégné d'intelligibles. Il n'y a donc pas lieu de s'égarer en contemplant sa beauté, puisque d'elle-même elle nous pousse de par son propre mouvement dans l'intime de nous-mêmes. En outre, ceci confirme que dans cette preuve l'idée centrale est celle de vérité, dont il faut rendre compte, vérité participée dans les choses, connue dans l'intelligence, personnalisée en Dieu.

Une autre raison qui explique que l'auteur va vers le monde extérieur, c'est que cet univers créé est imprégné d'intelligibles, de lois, de normes fixes qui postulent un Etre ordonnateur et vérité. Je connais, moi homme, ces vérités qui imprègnent la nature créée, mais d'où me viennent ces vérités? Ma raison en serait-elle la source? Par où il semble évident que l'idée centrale de la pensée augustinienne, c'est la vérité et la recherche de sa source. Il établit l'existence de vérités au point de départ; il en découvre des fragments dans la nature; il revient vers lui-même, chercheur en quête de vérité. Se découvrant complexe dans ses facultés, il procède à une hiérarchie dans ses puissances pour en

arriver à la raison, réalité supérieure de l'homme et qui connaît la vérité. S'identifierait-elle à la vérité? Serait-elle source de vérité?>

§ 5. Intériorisme

< On aura remarqué dans trois des textes ci-haut mentionnés que, après la contemplation de la beauté et de l'ordre de la nature, l'auteur continue toujours pratiquement sa marche par le retour sur son âme. C'est un point caractéristique de la preuve augustinienne, ce que l'on a appelé l'intériorisme chez saint Augustin.

Ainsi, dans le Commentaire au Psaume 41, après avoir contemplé la nature, l'auteur continue: "Redeo ad meipsum..." Dans les Confessions, même analyse du monde qui se termine par: "Alors me tournant vers moi-même..." Enfin, dans l'extase d'Ostie: "nous montions, méditant, célébrant vos oeuvres au-dedans de nous-mêmes³⁵".

On peut signaler d'autres textes qui illustrent le même point de vue. Dans les Soliloques, par exemple, "Deum et animam scire cupio", "Et inde admonitus redire ad memetipsum intravi in intima mea duce te". Et finalement, dans le Commentaire au Psaume 145:

³⁵ Enarr. in Ps. 41, n. 7; PL, t. 36, col. 468; Conf. X, vi, 9; PL, t. 32, col. 783; ibid., IX, x, 24; col. 774.

... anima animadvertit quasdam suas inferiores partes perturbari motibus saecularibus, et cupiditate quadam terrenorum desideriorum ire in exteriora, relinquere interiorem Deum: revocat se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora³⁶.

◀ Ce retour qu'Augustin effectue sur soi-même, sur son âme, s'explique, car l'homme est le "roi de la création". Aussi est-ce l'être à dépasser si l'on veut parvenir au sommet du créé. L'auteur y est amené pour deux motifs principaux, à ce qu'il semble. D'abord, psychologiquement, il a longtemps erré hors de la voie et a réalisé la vanité des choses et des plaisirs créés; son itinéraire vers l'âme est donc en fait l'histoire de sa propre vie. Ce point de vue est abondamment considéré dans les Confessions, comme le laissent deviner les illustrations ci-dessus.

Une autre raison, plus profonde celle-là, qui amène Augustin vers lui-même, c'est que, au point de vue ontologique, les réalités créées n'offrent pas d'appui solide pour remonter à Dieu, sauf leur ressemblance à Dieu, ainsi que les lois et règles qui les régissent. Encore là, une intelligence est requise pour les connaître. D'où le passage des choses à l'âme humaine et finalement à Dieu.

Il est à remarquer que toutes les preuves qui, dans la pensée d'Augustin, ont vraiment valeur passent par l'âme. ▶

³⁶ Solil, I, 11, 7; PL, t. 32, col. 872; Conf., VII, x, 16; PL, t. 32, col. 742; Enarr. in Ps. 145, n. 5; PL, t. 37, col. 1887.

On retrouve peut-être là une méthode plus concrète, nous dirions plus humaine, pour remonter à Dieu que dans le thomisme.

« Dieu, ce n'est pas pour lui-même qu'on le prouve; c'est la source de la béatitude humaine; c'est tout l'homme qui le recherche et le trouve comme celui qui est plus intime à soi que soi-même, qui est la vie de sa vie. »

Les diverses facultés chez saint Augustin

La preuve augustinienne passe par la connaissance. Aussi conviendrait-il d'énumérer les diverses facultés et leur rôle dans la psychologie de l'auteur³⁷.

Dans la terminologie employée pour désigner les facultés, on rencontre les termes anima et animus, souvent comme synonymes, quoique anima désignerait plus strictement le principe de vie et s'emploiera préférablement de l'homme et de l'animal. Pour la plante, on trouvera le terme vita. Le terme animus serait plutôt réservé à l'âme dans sa réalisation la plus haute, là où règne l'intelligence. Toutefois, cette terminologie n'est pas absolument stricte, mais elle peut s'appliquer dans la plupart des cas.

Dans le domaine fonctionnel, le De Genesi ad litteram³⁸ énumère trois degrés: sensus, spiritus, mens. Par le

³⁷ Cf. R. JOLIVET, op. cit., p. [201]-209.

³⁸ De Genesi ad litt., XII, xxiv-xxv, 50-52; FL, t. 34, col. 474-476.

terme sensus on comprend les sens extérieurs en contact avec les sensibles et le sens intérieur ou intime, sensus interior, qui ne perçoit pas seulement les objets que lui transmettent les sens externes, mais ces sens eux-mêmes. Quand on parle de connaissance sensible dans la preuve, on entend sensus. La notion de spiritus correspondrait peut-être à notre imagination, à condition d'en enlever l'idée du sensible, car elle a pour fonction de former et de dissocier les similitudes des corps qui, en tant que pure activité de l'âme, sont incorporelles. Ce terme renfermerait les similitudes corporelles formées par l'âme quand le sens "informe" l'âme; la phantasia qui reproduit une image antérieurement formée et que garde la mémoire en l'absence de l'objet; tandis que le phantasma est l'image formée d'éléments arbitraires mais irréels. A noter que le terme spiritus se retrouve parfois pour désigner le mens.

Le mens, c'est le sommet de l'âme, raison discursive, d'où résulte la science, la connaissance certaine regardant les choses sensibles. En autant qu'elle est vouée à l'action, on la dénommera ratio inferior; si, au contraire, elle est tournée vers la contemplation, on l'appellera ratio superior. Or celle-ci, à sa limite, est l'intellect ou l'intelligence, faculté de l'éternel et de l'immuable et du pur intelligible sur lequel tombe la lumière illuminatrice. >

La mémoire

Le problème de la mémoire chez saint Augustin est un de ceux qui offrent le plus de difficultés, surtout parce que sur ce point l'auteur semble avoir évolué, professant peut-être un certain innéisme nativiste au début de ses écrits. On peut de toute façon distinguer chez lui une mémoire du passé qui comprendrait toutes les similitudes des choses corporelles (imagines, phantasiae, similitudines corporales) formées par le jeu de la sensation, espèce de "conservatoire" qui pourrait s'appeler "mémoire sensible", à la condition que l'on entende par là non une faculté contenant des similitudes non identiques aux impressions reçues par les organes des sens, mais formées d'elles et donc spirituelles.

Mais Augustin distingue aussi la mémoire du présent qui contient toutes les notions portant sur des objets entièrement incorporels et donc qui ne viennent pas des sens, tout ce que l'âme sait d'elle-même quand elle y revient et tout ce qu'elle connaît de Dieu, présent en tout et spécialement en elle. Comme l'âme possède tout cela toujours en elle, mais à son insu, on peut dire que dès lors qu'elle s'élève à les connaître en un certain sens, elle se souvient: et c'est là la mémoire du présent. A noter qu'il s'agit avant tout de distinctions fonctionnelles et que la terminologie n'est jamais définitive chez saint Augustin.

Cette simple énumération nous aidera à nous identifier en cours de route dans la preuve. Puisque l'argumentation suit le chemin de nos connaissances, il faut de toute évidence pouvoir s'orienter dans cette psychologie.

§ 6. La trilogie "être-vivre-connaître"

A partir de ce moment, c'est l'itinéraire du De Libero Arbitrio que nous retrouvons³⁹. (Il a fait admettre la trilogie "être-vivre-connaître" comme vérité indubitable.) Il s'agit maintenant d'en établir la hiérarchie et saint Augustin n'hésitera pas un instant pour affirmer que la connaissance l'emporte. (On peut dire que de l'âme à Dieu on monte par deux degrés principaux, dont le premier établit la prééminence de la pensée et le second, la suréminence absolue de la vérité.)

Dans l'ordre de la nature, la pensée est un sommet et dans les trois ordres — réel, vital, intellectuel, — le plus parfait ne surpasse l'inférieur qu'en le contenant. La plénitude fait l'excellence. C'est ce qu'on pourrait appeler, en empruntant une terminologie précise, la primauté de nature de la pensée sur l'être et la vie.

³⁹ On le retrouve aussi dans De Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 51, n. 2; PL, t. 34, col. 81; De Trin., X, x, 13; PL, t. 42, col. 980-981.

Mais c'est aussi dans l'ordre de l'opération qu'il faut reconnaître la supériorité de la pensée, une primauté d'énergie compréhensive⁴⁰.

< On n'a en effet qu'à repasser les sens extérieurs pour voir comment la raison est de beaucoup plus pénétrante qu'eux qui n'atteignent dans chaque objet que les qualités propres ou communes auxquelles ils sont adaptés. Ils s'ignorent et réagissent à leur insu. Le sens intérieur l'emporte sur les premiers: plus étendu et plus maître de soi que ceux-ci, il perçoit les sensations et, n'en ayant que des notions singulières et confuses, ne va peut-être pas jusqu'au sentiment distinct de sa propre réalité.

La raison possède, au contraire, la double prérogative de rassembler toutes choses dans l'unité de la science et de se posséder dans l'identité de la conscience, privilège qui manque aux sens externes et au sens intérieur.

Par la voie de gradation, elle s'est enrichie du bagage de connaissance intermédiaire; elle jouit, de plus, d'éléments qui lui échappaient et affirme par le fait sa prédominance. >

⁴⁰ Louis de MONDADON, De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu, dans Recherches de science religieuse, mars-avril 1913, p. 148.

En un certain sens, on peut dire qu'il n'y a pas seulement primauté, mais transcendance. Et comme le fait remarquer le P. de Mondadon:

Fuissance de connaître n'entraîne pas nécessairement précellence d'être: mais la suprématie de l'un apparaît au pouvoir d'agir sur l'autre. Est donc premier, non ce qui perçoit relativement au perçu, sinon l'homme par l'exercice de l'intelligence l'emporterait sur la sagesse, mais ce qui commande, relativement au dépendant⁴¹.

A reprendre de façon plus détaillée cette étape qui aboutit à la primauté de la raison dans la trilogie "être-vivre-connaître" et, à l'intérieur du connaître, dans la trilogie "sens externe - sens interne - raison", on constate quels sont les principes qui servent de base à la démonstration. Ce sont des principes qui sont clairement exposés dans les écrits de saint Augustin.

La première étape est franchie par une gradation ascendante, mieux intégrante. De deux choses, il faut en effet considérer comme supérieure celle qu'il suffit de poser pour poser l'autre; or il est certain que le vivant doit d'abord être; le second terme implique donc le premier et lui est supérieur. Mais, chez le vivant, il y a deux principes à considérer: le corps et l'âme. Lequel des deux l'emportera? Nul doute que ce sera l'âme, car ce qui vivifie est supérieur à ce qui est vivifié. Restent les deux éléments "vivre" et

⁴¹ Op. cit.

"connaître". Il faut en dire autant du premier. La connaissance intègre la vie en la surpassant. On voit des vivants privés de connaissance. L'inverse serait faux. Et partant, le connaissant l'emporte sur la vie et sur l'être. > Ainsi, c'est le principe d'intégration qui sert de cheville à toute la dialectique, principe que l'on pourrait formuler ainsi: "le moins est dans le plus éminemment".

Ce principe a servi à établir la hiérarchie dans les degrés de l'être. Dans l'ordre de l'opération, nous ferons appel au principe de subordination: "l'inférieur est régi par le supérieur". La connaissance est multiple: nous avons la trilogie "sens externe - sens interne - raison". Comment établir la hiérarchie du connaître? En invoquant le principe plus haut mentionné. Il est évident que le sens externe est supérieur à son objet, car c'est un fait établi plus haut que ce qui connaît l'emporte sur ce qui est seulement. Mais quand on atteint le sens interne, il devient dangereux de fonder la supériorité du second en invoquant le principe que la faculté de connaître est supérieure à son objet, car nous serions obligés d'admettre que l'intelligence l'emporte sur la sagesse ce qui est manifestement faux⁴².

⁴² "Si enim dixeris, quia ille istum sentit, non te credo inventurum regulam qua jure possimus, omne sentiens melius esse quam id quod ab eo sentitur, ne fortassis ex hoc etiam cogamur dicere, omne intelligens melius esse quam id quod ab eo intelligitur. Hoc enim falsum est; quia homo
(suite à la page suivante)

Le principe qui doit établir la hiérarchie, c'est que "ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé⁴³". En d'autres termes, c'est le principe de subordination. Il nous servira à établir la supériorité du sens intime sur le sens extérieur: ce dernier juge du premier, il lui est donc supérieur⁴⁴. C'est encore en invoquant le même principe que l'on pourra parvenir à établir la supériorité de la raison sur le sens externe et sur le sens interne. En effet, la raison juge le sens et se juge elle-même, c'est le sommet de la connaissance⁴⁵. Mieux, c'est le sommet du créé. Pour atteindre Dieu, il faudra le dépasser. C'est pourquoi saint Augustin prend toujours cet itinéraire pour atteindre Dieu⁴⁶.

⁴² (suite) intelligit sapientiam, et non est melior quam ipsa sapientia" De Libero Arbitrio, II, v, 12; PL, t. 32, col. 1247.

⁴³ "... nulli autem dubium est eum qui iudicat, eo de quo iudicat esse meliorem" Ibid.

⁴⁴ "Illum sensum interiorem de istis corporis sensibus iudicare cum eorum et integritatem probat et debitum flagitat quemadmodum et ipsi corporis sensus de corporibus iudicant, assumptes in eis unum tactum rejicientemque contrarium" Ibid.

⁴⁵ "... namque in iis ipsis quae infra eam [rationem] sunt, id est in corporibus et in sensibus corporis et isto interiore sensu quomodo sit aliud alio melius, et quam sit illis praestantior ipsa, quae tandem, nisi ipsa renuntiat quod profecto nullo modo possit, nisi de his ipsa iudicaret" Ibid., vi, 13; col. 1248.

⁴⁶ "... quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possit quod sit in natura hominis ratione sublimius" Ibid.

Ainsi, parcourant tout le créé, nous en sommes arrivés à la raison, le degré supérieur dans la nature. Il faudra le transcender pour atteindre Dieu.)

CHAPITRE DEUXIEME

RAISON ET VERITE

§ 1. Explications sur la vérité

Tout au long de la preuve déjà analysée, on est frappé par le thème constant qui revient sous la plume de l'auteur: la vérité. Aussi est-ce avec grand soin qu'il s'empresse d'établir l'absurdité du scepticisme et l'existence de la vérité, non moins que sa cognoscibilité. Dans l'analyse qu'il fait du monde externe au stade inférieur de son argumentation, le point frappant est encore que l'univers reflète les idées divines; mais, et c'est là qu'il nous projette vers l'intérieur de nous-mêmes, la nature ne peut connaître par elle-même cette oeuvre du Créateur qu'elle exprime pourtant si bien par sa beauté; c'est pourquoi il faut regarder au-dedans de nous-mêmes pour découvrir ces puissances qui nous mettent en contact avec les vérités. Mais quelle est au juste, pour Augustin, l'idée qu'il se fait de la vérité?

On peut dire qu'il admet une vérité dans les choses et qu'il la définirait comme dans le De Vera Religione: "[Veritas est] quae ostendit id quod est¹"; ce serait, si l'on veut, la vérité entendue au sens ontologique. Mais,

¹ De Vera Religione, XXVI, 66; PL, 6. 34, col. 151.

remarquons-le immédiatement, ce n'est pas de là que provient la vérité possédée par l'esprit humain. En effet, cette vérité nous serait alors transmise par les sens inférieurs et, pour Augustin, des sens on ne peut attendre aucune vérité. Si donc il est vrai que l'univers possède une vérité, c'est en autant qu'elle est une matière imprégnée d'intelligibles par les idées divines. Mais c'est par Dieu que nous connaissons la vérité. C'est pourquoi la vérité que l'on est convenu d'appeler logique, celle qui est possédée par l'intelligence, est une participation de cette lumière divine ou, plus précisément, c'est la lumière divine qui éclaire nos raisons et par laquelle nous jugeons. Cette affirmation permet de justifier une autre définition d'Augustin: "Veritas est secundum quam de inferioribus judicamus²". En Dieu, l'ordre logique et ontologique s'identifient, ce qui permet d'affirmer qu'en Lui le monde intelligible, c'est sa nature, et que l'être de Dieu, c'est la Vérité. C'est cette Vérité qui imprègne cette matière extérieure d'intelligibles et c'est à cette lumière qu'est éclairée la raison humaine.

Mais, dans notre cas, la vérité qui pose le problème est cette vérité possédée par la raison, le problème du jugement vrai. En nous inspirant de la définition de l'auteur, on pourrait dire que la vérité entendue en ce sens, c'est une

² De Vera Religione, XXXI, 57; PL, t. 34, col. 147.

réalité qui s'impose à l'esprit avec une telle force qu'elle exige son assentiment spontané.

On reconnaît généralement à cette vérité des caractères bien précis: universalité, nécessité, immutabilité.

Universalité d'abord. Les corps sont inégalement aptes à la perception, comme par exemple, la saveur des mets qui n'est goûtée que par celui qui les prend; ainsi des autres sens. S'il est vrai que l'oeil a une capacité plus grande et se trouve en conséquence le plus parfait des sens, il demeure lui aussi limité. Tous ne peuvent voir en même temps le même objet, la limitation de lieux et de temps en restreint la perception. La vérité, au contraire, peut être perçue par tous en même temps.

Nécessité ensuite et c'est un caractère sur lequel insiste l'auteur. Qu'il s'agisse des nombres ou des règles de la sagesse, on observe ce point identique: 7 et 3 font 10, cela est une nécessité; devant ce calcul, je ne juge pas, je constate simplement qu'il en est ainsi et qu'il doit en être ainsi. La même chose s'impose devant les règles de la sagesse: il faut faire le bien, éviter le mal; cette vérité ne sort pas de mon esprit, elle possède un caractère qui s'impose à ma raison.

Enfin immutabilité ou éternité. Car la vérité ne change pas. Les corps évoluent; tel être existait hier et aujourd'hui n'est plus. Les vérités ne suivent pas le cours

du temps, ni son usure: tel énoncé comme "il faut rechercher la sagesse" conserve toute sa force aujourd'hui comme il y a mille ans.

Donc, trois caractères sur lesquels est charpentée l'argumentation de la preuve: la vérité possède ces notes d'universalité, de nécessité et d'immutabilité.

Énumération des vérités

Au nombre des vérités que nous pouvons atteindre se trouve le monde de l'expérience comme l'existence de l'univers extérieur, les affirmations disjonctives, les vérités mathématiques, les vérités de l'ordre de l'action et d'ordre esthétique, finalement des réalités objets de perception comme être, vivre, connaître. Nous avons discuté ces problèmes à l'occasion du problème de la certitude.

De toutes ces réalités, seules celles qui possèdent les caractères ci-haut mentionnés servent à la preuve. Dans le De Libero Arbitrio, les vérités mathématiques et les lois de la sagesse sont utilisées. Nous avons dans le De Musica une argumentation qui s'attache aux harmonies esthétiques, reflets des harmonies supérieures et divines.

On peut noter qu'entre les lois des nombres et les lois de la sagesse se trouve une petite distinction. Les deux sont vraies parce qu'universelles, nécessaires et immuables; toutefois, les lois des nombres ont un rapport direct

avec les corps que, pour ainsi dire, elles mesurent. C'est pourquoi ces lois sont inférieures aux lois de la sagesse, éloignées de tout contact avec la matière. Mais Augustin leur préfère les lois du nombre le plus souvent pour établir sa preuve, car leur vérité est plus à la portée de tous.

Origine de la vérité

Après avoir établi l'existence de la vérité au début de la thèse dans la réfutation des Académiciens, après avoir exposé la définition de cette vérité, en avoir énuméré les caractères non moins que leurs espèces, surgit à l'esprit le problème de l'origine de cette vérité. Et il nous semble que, ici, on peut assez facilement prendre une tangente qui risque de déformer la preuve et de lui ôter toute sa valeur et sa caractéristique propre; car le problème de l'existence de Dieu est, pour Augustin, en même temps celui de la vérité nécessaire et de l'illumination qui est, somme toute, sa raison explicative. Si donc on recherche non pas l'origine de la vérité mais l'origine du concept, on se pose un problème qui, en fait, divise les commentateurs de saint Augustin, mais qui n'est pas la question en cause. Pour suivre l'auteur et pénétrer sa pensée, il faut entrer dans cette perspective et rechercher la réponse à la question qu'il se pose: l'explication du jugement vrai. Mais le jugement vrai, il faut bien l'admettre, n'opère pas à vide, il a un contenu. D'où vient-

il? Ainsi sommes-nous amenés à distinguer deux problèmes dans cette preuve, celui de l'origine de nos connaissances d'une part, et celui qui constitue le fond de la preuve, le problème de la certitude ou de la vérité.

§ 2. Le problème psychologique de la vérité

Nous n'entendons pas régler ici le fond du problème, car il nous semble que sur ce point la position de saint Augustin est quelque peu flottante. Nous voudrions tout de même indiquer en quel sens il convient d'en chercher la solution.

Le fond du problème doit être cherché dans la conception que saint Augustin se fait de l'union du corps et de l'âme. Cette question conditionne en même temps notre connaissance sensible et intellectuelle.

1. Union du corps et de l'âme

Au fond, si la doctrine de la connaissance diffère chez saint Augustin et saint Thomas, c'est qu'ils ne s'entendent pas non plus sur le mode d'union entre l'âme et le corps. Chez saint Thomas, on le sait, l'union est substantielle et dès lors la connaissance se fait par mode d'abstraction du sensible à l'intelligible. En effet, l'objet de l'intelligence doit être du même ordre que son être, donc une quiddité imprégnée de matière, si l'on peut dire.

Pour saint Augustin, au contraire, l'union n'est pas substantielle et le terme d'union accidentelle ne lui rend pas justice non plus, car elle ne forme pas deux êtres ou une unité amoindrie. L'âme n'est pas dans le corps comme sa forme, mais comme le pilote en son navire. Qu'est-ce à dire, sinon que c'est l'âme qui agit, le corps lui servant d'intermédiaire, de messenger, de fenêtre, de serviteur, un navire qui conduit à bon port et qui est congédié.

Quel sera le rôle de l'âme? Ce sera d'abord de vivifier le corps.

Haec igitur primo, quod cuius animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat³.

Elle lui donnera ensuite son unité: "... colligit in unum atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit⁴."

Elle lui assurera une alimentation harmonieuse qui sauvegardera la proportion de ses membres et veillera à la croissance et à la génération.

... alimenta per membra aequaliter, suis cuique redditis, distribui facit; congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo⁵.

1074. ³ De Quantitate Animae, XXXIII, 70; PL, t. 32, col.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

Si l'on dépasse ce degré qui nous assimile aux bêtes, nous verrons les merveilleux effets de l'âme sur la connaissance sensible:

Sed haec etiam homini cum arbustis communia videri queunt: haec enim dicimus vivere, in suo vero quidque illorum genere custodiri, ali, crescere, gignere videmus atque fatemur. Ascende itaque alterum gradum, et vide, quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur⁶.

Ces merveilleux effets ne sont rien d'autre que l'âme qui connaît les choses par l'instrument du sens:

Anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum, et idem instrumentum sensus vocatur⁷.

L'unité que l'âme donne au corps, saint Augustin l'explique dans une lettre à Pascentius:

Et cum corpus et anima sit unus homo, quamvis corpus et anima non sint unum, neque enim ejusdem naturae est exterior cujus interior, quia exterior cum nuncupato corpore dicitur homo, interior autem in tota rationali anima intelligitur: utrumque tamen simul non homines duo, sed unus dicitur⁸.

Augustin s'en tient à cette formule. Quoiqu'il n'admette pas d'union substantielle, il ne considère pourtant qu'un seul homme, une seule opération.

⁶ De Quantitate Animae, XXXIII, 70-71; PL, t. 32, col. 1074.

⁷ De Trinitate, XI, ii, 2; PL, t. 42, col. 986.

⁸ Epist. 238 ad Pascentium, II, 12; PL, t. 33, col. 1042.

Dans un autre endroit du De Quantitate Animae, il définit l'homme par l'âme, substance complète:

Nam mihi videtur esse substantia quaedam
rationis particeps, regendo corpori accommodata⁹.

Que cette définition comporte certaines difficultés pour l'union¹⁰, peu importe; c'est, en somme, un problème secondaire à ses yeux; l'important est d'affirmer la supériorité de l'âme sur le corps. En cela, il suit l'inspiration nettement platonicienne, et saint Thomas n'avait certes pas tort de dire qu'il l'avait suivie en autant que le permettait la foi chrétienne.

Cette supériorité de l'âme sur le corps, saint Augustin l'affirme à plusieurs reprises et il explique, en outre, comment une telle conception de l'union peut permettre à l'âme de se tenir au courant des activités du corps:

[anima] simplicior est corpore, quia non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est: et ideo cum fit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet¹¹.

La raison qui pousse Augustin à donner une telle doctrine est motivée par les relations de l'âme au corps d'une

⁹ De Quant. Animae, XIII, 22; PL, t. 32, col. 1048; De Moribus Ecclesiae, I, xxvii, 52; PL, t. 32, col. 1332.

¹⁰ De Moribus Ecclesiae, IV, 6; PL, t. 32, col. 1313.

¹¹ De Trinitate, VI, vi, 8; PL, t. 42, col. 929.

part et aux Idées divines d'autre part. Elle doit, en effet, servir d'intermédiaire, de trait d'union entre le corps et les Idées divines.

En effet, si elle [l'âme] ne lui livre pas la forme qu'elle reçoit du Souverain Bien, c'est donc que le corps n'est pas formé par elle; et s'il n'est pas formé par elle, ou bien il n'est pas formé du tout, ou bien il reçoit sa forme aussi immédiatement que l'âme. Mais il est formé corps, et s'il recevait sa forme aussi immédiatement que l'âme, il serait ce qu'est l'âme. Car ce qui fait la différence, et la supériorité de l'âme, c'est qu'elle reçoit cette forme de plus près [que le corps]. Le corps la recevrait d'aussi près, s'il ne la recevait de l'âme, puisqu'aussi bien il la recevrait sans aucun intermédiaire. Or entre la Vie suprême — Sagesse et Vérité immuable — et ce qui est vivifié en dernière ligne, c'est-à-dire, le corps, on ne trouve rien que l'âme vivifiante¹².

Le problème, on le voit, n'est pas simple et nul mieux qu'Augustin n'en percevait le mystère. Ce mystère d'une nature spirituelle unie à un corps pour l'animer est d'autant plus énigmatique que c'est l'homme que nous sommes qui en est le sujet:

Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendí ab homine potest, et hoc ipse homo est¹³.

Une telle conception de l'union entre le corps et l'âme ne peut s'accommoder d'une doctrine de l'abstraction;

¹² De Immortalitate Animae, XV, 24; PL, t.32, col.1033.

¹³ De Civitate Dei, XXI, x, 1; PL, t. 41, col. 724-725. .

trois systèmes s'offrent alors: innéisme, ontologisme, illuminisme. On verra qu'Augustin s'oriente définitivement vers le troisième.

2. Rôle des sens

Le problème de la connaissance sensible est, au fond, celui de la formation des idées et conséquemment celui du contenu de la vérité. Et c'est pourquoi il intéresse notre preuve. Ou les idées proviendront du contenu sensible universalisé par le moyen de l'intellect agent, ce sera la théorie de l'abstraction, ou Dieu accordera, à l'occasion des impressions sensibles, des idées toutes formées des choses, théorie de l'occasionalisme.

D'une part, le père Boyer incarne l'école de la conciliation entre saint Thomas et saint Augustin, notamment dans l'interprétation de la question XI du De Veritate, mais il oublie d'autres textes où saint Thomas montre la divergence de vues entre saint Augustin et lui-même: "Augustinus autem Platonem secutus ... Aristoteles per aliam viam processit"¹⁴.

D'autre part, le père Portalie incarne un certain innéisme modéré¹⁵. Dans quelle voie exactement s'oriente saint Augustin?

¹⁴ De Spirit. Creat., a. 10, ad 8.

¹⁵ PORTALIE, Augustin, dans D.T.C., col. 2336 sq.

Une vérité absolument évidente pour qui étudie tant soit peu notre auteur, c'est qu'il est dans le courant platonicien: c'est là le fondement de sa doctrine. Or dans une telle doctrine, la vérité ne vient pas des sens. Mais alors, à quoi sert la sensation? Elle n'est pas cause de quelque manière comme chez saint Thomas "materiae causa"; elle n'est pas pure occasion comme l'affirme Malebranche ou Platon s'il s'agit d'occasion de se ressouvenir, et pourtant elle est nécessaire à la connaissance du monde créé visible. On pourrait donc dire qu'elle est condition "sine qua non".

A noter aussi la conception singulière que saint Augustin se fait de la sensation: celle-ci en effet est bien plus l'affaire de l'âme que celle des sens: c'est une action qu'exerce l'âme.

En effet, ce n'est pas le corps, c'est l'âme qui sent par l'entremise du corps, simple messenger qu'elle emploie pour savoir ce qui se passe au dehors et se le figurer en elle-même¹⁶.

Aussi est-il plus exact de dire que la sensation est une action de l'âme par le moyen du corps. " ... sentire non est corporis, sed animae per corpus¹⁷".

¹⁶ De Gen. ad Litt., XII, xxlv, 51; PL, t. 34, col.475.

¹⁷ Ibid., III, v, 7; col. 282.

Que si l'on demande la raison de cette définition, saint Augustin répondra que l'inférieur ne saurait agir sur le supérieur. Pas de communication du corps à l'âme, donc pas d'abstraction; par ailleurs communication des substances de l'âme au corps, puisque l'âme étant simple est tout entière présente en chacune des parties, donc pas d'ontologisme qui exigerait une connaissance du monde de l'univers en Dieu.

Mais une vérité est certaine, le corps et l'âme sont nécessaires à la sensation: "Fit enim in sensu, quae neque sine corpore est, neque sine anima¹⁸."

Le sens est un messenger, une fenêtre de l'âme, un informateur, un canal, un navire qui conduit à bon port et qui est congédié, un instrument passager des impressions matérielles¹⁹.

0 La présence de l'âme est requise pour la sensation, car autrement il y aurait passion mais non sensation; ainsi la vue, l'odorat, l'ouïe, etc. seraient modifiés mais il n'y aurait pas de connaissance, car le sens ne peut se replier sur lui-même.

¹⁸ De Trinitate, XI, 11, 5; PL, t. 42, col. 988.

¹⁹ De Gen. ad litt., XII, xxiv, 51; PL, t. 34, col. 475; Sermo LXV, iv, 5; PL, t. 38, col. 428; De Gen. ad litt., VIII, xxv, 47; PL, t. 34, col. 391; Solil., I, iv, 9; PL, t. 32, col. 874; De Ordine, II, xi, 31; PL, t. 32, col. 1009; De Trinitate, X, xii, 19; PL, t. 42, col. 984.

Dans le De Trinitate, saint Augustin démontre que dès le début d'une sensation, trois choses sont nécessaires qui y forment comme une trinité de la sensation: la forme du corps perçu, son image imprimée au sens, c'est la vision ou information du sens, et la volonté qui applique le sens à l'objet sensible et tient la vision fixée sur lui²⁰, ce que saint Augustin appelle l'attention vitale. Mais cette information n'a pas le sens aristotélicien; c'est bien plutôt un message adressé à l'âme pour la formation de similitudes corporelles ou la perception des idées. Car c'est là un point de sa doctrine qu'au moment où le sensible frappe le sens, l'âme forme dans l'imagination, que saint Augustin appelle esprit parfois, une similitude de la chose dans laquelle n'existerait pas de connaissance sensible et cela se fait simultanément comme il l'affirme dans le De Genesi ad litteram:

Car la vision sensible ne saurait exister sans la vision spirituelle: au moment où les organes reçoivent une impression d'un corps, il se grave dans l'âme une empreinte qui, sans être le corps lui-même, en est la représentation; supprimez cette opération, le sens qui nous livre la réalité extérieure n'existe plus. En effet, ce n'est pas le corps, c'est l'âme qui sent par l'entremise du corps, simple messenger qu'elle emploie pour savoir ce qui se passe au dehors et se le figurer en elle-même. La vision sensible ne peut donc avoir lieu sans la vision spirituelle; elles sont simultanées et pour les distinguer, il faut s'abstraire des sens; on retrouve alors dans l'esprit l'image de ce qu'on voyait par les yeux. La vision spirituelle

²⁰ De Trinitate, XI, 11, 5; PL, t. 42, col. 987-988.

au contraire peut avoir lieu même sans la vision sensible, par exemple, quand l'image d'un corps apparaît en son absence, ou qu'elle se modifie au gré de la fantaisie, ou même qu'elle apparaît en dépit de la volonté. A son tour la vision spirituelle a besoin pour être contrôlée du concours de la vision rationnelle, qui en est tout à fait indépendante²¹.

Saint Augustin fait intervenir la mémoire dans la connaissance sensible, laquelle unit les divers moments d'une même sensation. Ainsi, si je prononce un mot, entre la première syllabe et la dernière, se place un intervalle qui lui-même est divisible à l'infini. Pour être perçu comme un tout, la mémoire doit intervenir. Autrement, on aurait des modifications corporelles, mais sans perception et aucune connaissance²².

Au fond, le problème de la connaissance sensible a sa racine profonde dans la conception d'inspiration platonicienne que saint Augustin se fait des rapports entre l'âme et le corps et de la suréminence de la première sur le second. L'âme ne saurait être passive d'aucune façon dans la connaissance pour saint Augustin. C'est vers le haut qu'elle doit tendre, si elle veut se grandir; si elle incline vers le bas, elle s'amointrit:

oportet enim animam et regi a superiore et regere inferiorem. Superior illa solus Deus est, inferius illa solum corpus, si ad omnem et totam animam intendas ... Quare intenta in Iominum

391. ²¹ De Gen. ad litteram, XII, xxiv, 51; PL, t.34, col. 1174.

²² De Musica, VI, viii, 21; PL, t. 32, col. 1174.

intelligit aeterna ejus, et magis est magisque est etiam ipse servus in suo genere per illam. Neglecto autem Domino intenta in servum carnali qua ducitur concupiscentia, sentit motus suos quos illi exhibet, et minus est²³.

L'ordre d'une connaissance qui vient du sensible sera donc, en résumé, le suivant: à partir de la forme corporelle jusqu'à la forme produite dans le regard intérieur de l'imagination, on trouve quatre formes qui naissent l'une de l'autre progressivement: de la forme du corps perçu naît la forme produite dans le sens; de là la forme produite dans la mémoire; de celle-ci enfin la forme produite dans le regard intérieur de celui qui se représente cet objet. Et c'est la volonté, l'attention vitale, qui relie ces divers moments de la connaissance sensible.

On trouve là deux visions, l'une de celui qui perçoit, l'autre de celui qui se représente quelque chose et pour que celle-ci soit possible, naît dans la mémoire, issue de la vision du sens, une sorte de similitude vers laquelle se tourne le regard intérieur, comme dans la perception l'oeil se tourne vers l'objet²⁴.

Au reste, toute cette doctrine de la connaissance sensible chez saint Augustin demeure assez flottante et inachevée. Un point, toutefois, reste acquis: pour tout ce qui

²³ De Musica, VI, v, 13; PL, t. 32, col. 1170.

²⁴ De Trinitate, XI, ix, 16; PL, t. 42, col. 996-997.

concerne la connaissance du monde extérieur, la connaissance sensible est nécessaire. A quel degré l'est-elle? C'est ce qu'il n'est pas toujours facile de déterminer. On peut tout de même dire, en résumé:

... quemadmodum animus intellectualis ad intelligibilia sua videnda a sensu admonetur potius quam aliquid accipit²⁵.

Et cette remarque du disciple Nébridius à son maître exprimerait assez bien que chez saint Augustin le sensible joue un rôle extrinsèque, alors que chez saint Thomas il joue un rôle intrinsèque. C'est pourquoi on doit affirmer que la sensation vient du dedans chez le premier et qu'elle atteste d'avantage l'existence de l'âme qui la produit que du corps qui est une condition nécessaire de sa production.

Explication psychologique

Si l'auteur est amené à une telle doctrine de la sensation, cela s'explique à plusieurs points de vue. Saint Augustin suit le sillon platonicien et néo-platonicien dans la doctrine de la connaissance. Or dans une telle doctrine, c'est d'en haut que viennent les idées, non des sens. Par contre, un danger menace une telle orientation: l'idéalisme. Moins raccroché au réel inférieur, il devra accentuer fortement son attache au réel supérieur et personnel, Dieu. Ni

²⁵ Epist. VI ad Augustinum, n. 2; FL, t. 33, col. 68.

Platon, ni Malebranche n'y parviendront, ni ceux qui ont mal interprété saint Augustin.

Autre motif qui explique la démarche de saint Augustin, c'est qu'il fut si longtemps arrêté par cette vie des sens qu'il en est venu à douter de leur valeur et, selon lui, la source de nos erreurs en provient. Le sens voit un bâton rompu dans l'eau et la raison se prononce dans le même sens; alors que le bâton n'est pas tel mais est perçu comme tel, ce qui est très différent.

Naturellement porté à accorder davantage à Dieu et moins à l'homme dans la connaissance, il diminue le rôle des sens au profit de l'âme et de l'Illuminateur divin.

Au terme de cette analyse de la connaissance sensible, nous arrivons à cette affirmation très accentuée chez saint Augustin: rien ne vient à l'âme du dehors. D'où la sensation atteste davantage l'action et la présence de l'âme et les idées des réalités non corporelles doivent lui venir du dedans.

3. Origine de nos connaissances intellectuelles

Le problème de l'origine de nos connaissances intellectuelles est celui qui offre le plus de difficultés, car saint Augustin n'a pas suffisamment distingué le problème de la vérité de celui de son contenu; par ailleurs, il affirme souvent que c'est dans la lumière divine que nous voyons ces

lois par lesquelles nous jugeons de tout; en d'autres endroits, sous l'influence évidente d'une certaine réminiscence platonicienne, il semble professer un certain innéisme. Tous ces points rendent obscure l'explication de l'origine de nos connaissances intellectuelles.

Il est certain que les sens ne peuvent causer d'aucune façon des espèces en notre raison, nous venons de voir pourquoi. Par ailleurs, en ce qui concerne la connaissance du monde extérieur, leur rôle est indispensable. Mais, même là, les similitudes corporelles, qu'elle forme en elle-même en réponse à l'appel des impressions sensibles, c'est de son propre fond qu'elle les produit:

Imagines eorum [corporum] convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae²⁶.

Et d'est pourquoi on peut dire que ces formes sont déjà spirituelles, entendues au sens d'intérieures,

Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque judicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat, praestare suam naturam ei naturae de qua judicat²⁷.

Quant aux notions de choses purement intelligibles, l'âme étant incorporelle peut, en jetant un regard sur elle,

²⁶ De Trinitate, V, v, 7 (Cité par R. Jolivet, op. cit. p. 135, n. 1.

²⁷ De Vera Religione, xxxi, 57; FL, t. 32, col. 57.

se connaître et avec elle ce qui est de son domaine spirituel, les règles immuables de toutes choses qu'elle verra à la clarté de cette lumière divine illustrant son esprit. C'est en ce sens qu'on lit dans le De Trinitate: "Semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea"²⁸. Et nous rencontrons dans les Confessions: "la mémoire renferme aussi les rapports, les lois innombrables des nombres et des mesures"²⁹. Or rien de tout cela ne fut imprimé en nous par les sens. De même dans le De Genesi ad litteram:

L'intelligence en effet n'est aperçue que par un effort de l'intelligence. Ainsi en est-il de la joie ... bref de toutes les vertus qui nous rapprochent de Dieu, enfin de Dieu lui-même principe, cause et centre de tout.

L'esprit [imagination], où s'impriment non les corps mais les images des corps, est donc un principe de visions inférieures à celles de la raison, dont la lumière sert à distinguer entre elles ces visions inférieures et tout ensemble à découvrir les idées qui ne sont ni les corps ni les représentations des corps; par exemple la raison elle-même, les vertus, ou les vices que l'on condamne si justement chez les hommes³⁰.

Saint Augustin rejette formellement, du moins, dans ses écrits ultérieurs, la réminiscence platonicienne et tout innéisme en ce sens.

²⁸ De Trinitate, IX, iii, 3; PL, t. 42, col. 963.

²⁹ Conf., I, xii, 19; PL, t. 32, col. 767.

³⁰ De Genesi ad litteram, XII, xxiv, 50; PL, t. 34, col. 474.

Par ailleurs, il admet que c'est dans l'âme qu'elle découvre les lois, notions, principes, etc. et que c'est aussi dans la lumière divine qu'elle les voit, qu'elles sont imprimées en sa mémoire, et il n'admet pas de vision dans les Idées éternelles en cette vie. Il nous semble donc être dans la ligne de sa pensée d'affirmer que la mémoire, qui n'est autre ici que l'âme présente à elle-même, possède en elle comme une capacité de voir ces notions à la lumière du soleil divin et qu'elles y sont comme en germe. L'intelligence les y lit quand le soleil divin frappe l'esprit.

Origine de l'idée

Les sens ont un rôle à jouer en ce qui concerne le monde extérieur et les vérités qui s'y rapportent. Si l'on parcourt les textes de saint Augustin, une première affirmation s'impose d'elle-même, c'est la nécessité de la connaissance sensible pour la connaissance du monde extérieur et des vérités qui s'y rapportent:

*Sens itaque humana prius haec quae facta sunt,
per sensus corporis experitur eorumque notitiam
pro infirmitatis animae modulo capit*³¹.

La preuve en est que celui à qui manque un sens, se voit incapable d'obtenir d'ailleurs les sensations qui s'y rapportent. Le sensible comme tel ne pénètre pas dans l'âme,

³¹ De Genesi ad litteram, IV, xxxii, 49; PL, t. 34, col. 316.

mais par sa présence en l'organe, il sollicite l'âme à former activement les similitudes corporelles et à se tourner vers la lumière en laquelle elle connaît les intelligibles. Saint Augustin nous dit en effet que

... la vision sensible ne peut donc avoir lieu sans la vision spirituelle; elles sont simultanées, et pour les distinguer, il faut s'abstraire des sens; on retrouve alors dans l'esprit l'image de ce qu'on voyait par les yeux³².

En somme, c'est un rôle de messenger, d'instrument passager ou de canal qu'a joué le sens.

Les sens ont joué pour moi dans ce cas [de la connaissance de la ligne ou de la sphère] le rôle d'un navire. Une fois qu'ils m'ont conduit à l'endroit que je voulais atteindre, je les ai congédiés; et, descendu à terre, si j'ose dire, j'ai commencé à rouler ces questions dans ma pensée³³.

Si le sens est nécessaire pour nous mettre en contact avec le sensible, il ne peut en aucune façon former en nous les vérités qui s'y rapportent:

Cum ergo interiores oculi judices sint oculorum exteriorum, isti autem illis quodam officio nuntiandi et ministerio famulentur, multaue illi videant quae isti non vident, nihil isti videant, unde non illi tamquam praesides judicent³⁴.

³² De Genesi ad litteram, XII, xxiv, 50-51; FL, t. 34, col. 474-475.

³³ Soliloq., I, iv, 9; FL, t. 32, col. 874.

³⁴ Epistola 147 ad Paulinam, XVII, 42; FL, t. 33, col. 615.

Illud autem unde videtur in anima haec similitudo corporis, nec corpus est, nec similitudo corporis; et unde videtur, et utrum pulchra an deformis sit judicatur, profecto est melius quam ipsa quae judicatur. Haec mens hominis et rationalis animae natura est³⁵.

Aussi ne peut-on pas admettre le terme d'abstraction entendu au sens aristotélicien de passage du sensible à l'intelligible. Que si l'on veut entendre par là une certaine dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre, la chose va de soi, mais cette dépendance est tout extrinsèque et non plus condition intrinsèque comme chez saint Thomas.

Il n'en reste pas moins vrai toutefois que le contenu des sensations vient du dehors.

Si nous n'avons pas nos idées en partant du sensible, peut-être pourrions-nous les voir en Dieu. Apparemment, il semblerait que la solution conviendrait à la doctrine augustinienne qui entre deux solutions possibles d'un même problème incline toujours vers celui qui accorde davantage à Dieu et moins à la créature. Ceci rendrait aussi compte de nombreux textes, qui, pris matériellement du moins, parlent de vision et d'intuition des idées en Dieu.

Il dit, par exemple, à la question 46 sur les Idées divines:

³⁵ De Civitate Dei, VIII, v; PL, t. 41, col. 230.

Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiori atque intelligibili³⁶.

Ailleurs, il parle d'une vision:

"Sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat³⁷.

Et même d'une vision dans les Idées divines:

In illa aeterna veritate, ex qua . . . facta sunt omnia . . . visu mentis aspicimus³⁸.

Au fond, il s'agit bien plus d'une métaphore, comme nous le dirons en traitant de l'illumination, car voir les Idées en Dieu, ce serait voir Dieu tout simplement. Et ailleurs, saint Augustin distingue clairement deux intellects et deux vérités, ce qu'il ne pourrait faire si nous avions une vision de Dieu:

Ipsae lux tua et veritas tua: haec nomina duo, res una. Quid enim aliud lux Dei, nisi veritas Dei, aut quid veritas Dei, nisi lux Dei³⁹.

D'autres textes rejettent clairement l'hypothèse d'une vision en Dieu. Dans le De Genesi ad litteram, il affirme:

³⁶ De Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 46, n. 2; PL, t. 50, col. 29-30.

³⁷ De Trinitate, IX, vi, 9; PL, t. 42, col. 966.

³⁸ Ibid., vii, 12; col. 967.

³⁹ Enarratio in Ps. 42, n. 4; PL, t. 36, col. 478.

Propinquior nobis est qui fecit, quam multa quae facta sunt. In illo enim vivimus et movemur et sumus: istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis quoniam corporalia sunt; nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sint, etiamsi non ea videamus per corporis sensus⁴⁰.

La lettre 147 qu'il écrit à une correspondante est d'ailleurs toute consacrée à ce problème et ne laisse aucun doute à ce sujet; elle est intitulée De Videndo Deo et se résume à ceci: nous ne voyons pas Dieu, nous y croyons. Ainsi il affirme:

Nous savons qu'on peut voir Dieu, puisqu'il est écrit: Heureux ceux qui ont le coeur pur, parce qu'ils verront Dieu! Peut-être n'aurais-je pas dû dire: Nous savons, mais: nous croyons; car nous n'avons jamais vu Dieu avec les yeux du corps comme la lumière du jour, ni avec les yeux de notre esprit, comme la foi par laquelle nous croyons aux Écritures qui l'enseignent...

Car personne n'a jamais vu Dieu, de la même manière que les choses visibles, que nous connaissons par nos sens; et s'il est arrivé qu'il ait été vu ainsi, ce n'a été que sous une forme choisie par sa volonté, tandis que sa nature demeurerait immuable et voilée. Maintenant peut-être quelques anges le voient comme il est; mais nous-mêmes nous le verrons tel, lorsque nous serons devenus leurs égaux⁴¹

⁴⁰ De Gen. ad litt., V, xvi, 34; PL, t. 34, col. 333.

⁴¹ "Scimus posse Deum videri, quoniam scriptum est: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Matth. v, 8). An forte non debui dicere: Scimus; sed, Credimus: quoniam Deum nec corpore aliquando vidimus, sicut hanc lucem; nec mente, sicut ipsam in nobis, qua id credimus, fidem; sed tantum quia scriptum est in ea Scriptura cujus fideles sumus, quod verum sit minime dubitamus? Epist. CXLVII ad Paulinam, V, 12; PL, t. 33, col. 601.

"Quia sicut videntur ista visibilia, corporis sensibus nota, Deum nemo vidit unquam: quoniam si aliquando eo modo

Cette affirmation de la lettre 147 est résumée dans une phrase typiquement augustinienne: "De tous les êtres visibles, le plus grand est le monde; de tous les invisibles, le plus grand c'est Dieu. Nous voyons le monde, nous croyons Dieu⁴²."

Ensuite, pour bien faire comprendre toute sa pensée, il commentera le texte de saint Paul "Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme, alors nous verrons face à face". Que si nous voulons savoir ce que signifie "voir dans un miroir", on peut au moins affirmer que dans un miroir on ne voit qu'une image. Il distingue ensuite que nous voyons per speculum et non a specula, c'est-à-dire pas d'une éminence d'où nous verrions les objets lointains:

Ibi quippe speculum ubi apparent imagines rerum, a specula de cujus altitudine longius aliquid intuemur, etiam sono verbi distat omnino; satisque apparet Apostolum a speculo, non a specula dixisse "gloriam Domini speculantes"⁴³.

Il affirme dans le De Trinitate que la sagesse est une substance immatérielle, lumière en laquelle nous voyons

⁴¹ (suite) visus est, non, sicut ista natura videtur, sed voluntate visus est; specie qua voluit apparens, latente natura atque in se incommutabiliter permanente. Eo autem modo quo videtur sicuti est, nunc fortasse videtur a quibusdam Angelis: a nobis autem tunc ita videbitur, cum eîs facti fuerimus aequales." Ibid., IX, 22; col. 606-607.

⁴² "Visibilium omnium maximus est mundus; invisibilium omnium maximus est Deus. Sed mundum esse conspiciamus, Deum esse credimus." De Civitate Dei, XI, iv, 1; PL, t. 41, col. 319.

⁴³ De Trinitate, XV, viii, 14; PL, t. 42, col. 1068.

tout ce que ne voient pas les yeux de chair.

Incorporalem substantiam scio esse sapientiam,
et lumen esse in quo videntur quae oculis carna-
libus non videntur...⁴⁴

De ce texte et de celui de la lettre à Pauline, il ressort clairement ce qui suit: nous ne voyons pas Dieu tel qu'il est, privilège qui fait le bonheur des élus; mais nous nous en faisons une image à l'instar de ce que nous sommes et ainsi qu'en un miroir nous contemplons celui qui nous a faits. En effet, nous le découvrons en notre esprit dans ces vérités immuables qui nous éclairent et par lesquelles nous jugeons de tout.

Saint Augustin, quand il nous parle de la connaissance rationnelle, nous affirme qu'elle ne nous vient ni des corps, ni des représentations des corps dans le spiritus ou imagination⁴⁵. Peut-être ces idées nous viendraient-elles d'une certaine réminiscence provenant d'une existence antérieure, ainsi que l'entendait Platon.

Or sur ce point, on constate une évolution dans la pensée de saint Augustin, quoiqu'il ne nous semble pas prouvé qu'il ait jamais admis la préexistence des âmes comme l'entendait Platon et que connaître n'était autre chose que se souvenir de choses déjà apprises dans une existence

⁴⁴ De Trinitate, XV, viii, 14; PL, t. 42, col. 1068.

⁴⁵ De Gen. ad litt., XII, xxiv, 50; PL, t. 34, col. 474.

antérieure. Les textes du De Trinitate, d'ailleurs, sont formels sur ce point. S'il en était ainsi, dit-il en substance, il faudrait admettre que tous furent géomètres en leur première vie parce qu'ils sont capables de répondre sur les questions ayant trait à cette science⁴⁶. D'ailleurs, saint Augustin se demande pourquoi cette doctrine ne serait vraie que des idées intelligibles et non des choses corporelles:

Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam, etiamsi ejus ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus nullus potest, nisi quas isto videt in corpore constitutus, aut eis quae noverant indicantibus credidit, seu litteris cujusque seu verbis?⁴⁷

Craignant que ses premiers écrits ne prêtent flanc à mauvaise interprétation, il affirme dans ses Revisions:

In quo libro, illud quod dixi "omnes artes animam secum attulisse mihi videri, nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari", non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur, animam vel hic in alio corpore, vel alibi sive in corpore, sive extra corpus, aliquando vixisse, et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse⁴⁸.

⁴⁶ De Trinitate, XII, xv, 24; PL, t.42, col.1011-1012.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Retract., I, viii, 2; PL, t. 32, col. 594.

Item quodam loco dixi quod "disciplinis liberalibus bene eruditi..." Sed hoc quoque improbo: credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos eorum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverunt aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visus est⁴⁹.

Ce que Platon nous apporte comme indéniable, c'est cette affirmation que la vérité ne saurait venir de nous; l'homme ne fait pas la vérité, il la trouve; et cet énoncé, saint Augustin le fait sien tout en niant la préexistence de l'âme qui expliquerait ses idées.

Saint Augustin va même plus loin: il nie que nous ayons connu des choses en Adam ou au moment de la création. Parlant du souvenir de Dieu, il affirme que nous nous ressouvenons de Dieu:

Non quia hoc recordatur, quod eum noverat in Adam, aut alibi alicubi ante hujus corporis vitam, aut cum primum facta est ut insereretur huic corpori: nihil enim horum omnino reminiscitur; quidquid horum est, oblivione deletum est⁵⁰.

Il est vrai que les expressions que notre auteur emploie pourraient s'interpréter dans leur sens matériel comme de l'innéisme, hypothèse qui n'est pas écartée, mais outre que cette solution n'est pas prouvée, il faut faire la part

⁴⁹ Retract., I, iv, 4; PL, t. 32, col. 590.

⁵⁰ De Trinitate, XIV, xv, 21; PL, t. 42, col. 1052.

du vocabulaire et admettre que ceci irait un peu contre le caractère actif de l'âme en toute connaissance, énoncé souvent affirmé chez lui. D'ailleurs, on trouvera difficilement cette expression d'innéisme, et cette tournure d'esprit pourrait s'expliquer en ce sens que la connaissance est innée parce qu'elle s'oppose à l'empirisme aristotélicien et pour autant que cette connaissance est une vérité, elle réclame l'action des vérités éternelles comme explicatif. Au fond, ce qui est inné chez lui, c'est cette aptitude naturelle de l'intellect à connaître la vérité moyennant l'illumination: en ce sens puisque c'est au-dedans de nous que nous trouvons la vérité, on peut bien affirmer qu'elle est innée, ce qui ne veut pas dire nécessairement que les idées le sont.

Ce qui semble inciter à admettre chez saint Augustin une doctrine de l'innéisme, c'est sans conteste l'intervention de la mémoire dans nos connaissances. Quand il affirme par exemple qu'elle contient les rapports, les lois des nombres, etc., tout laisserait croire que ces idées lui sont innées. Il ne faut pas s'y méprendre car la mémoire chez lui n'a pas absolument le même sens que pour nous aujourd'hui. En effet, ce n'est pas qu'un conservatoire des idées, outre que cette fonction intervient; mais la mémoire a aussi comme rôle de conserver les divers moments d'une même sensation où avec l'attention vitale par laquelle la volonté applique la faculté de connaître à son acte, elle forme une trinité dans

l'ordre sensible.

Pour éviter toute ambiguïté, disons que saint Augustin distingue nettement deux sortes de mémoire, celle qui nous est commune avec les animaux et celle qui nous en distingue.

*Memoria tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus vel imaginariis visis, quae phantasiarum nomine voluisti; ego aliud existimo*⁵¹.

*Memoria hominis et maxime illa quam pecora non habent qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerit*⁵².

Mais ce n'est pas le sens qui doit nous retenir ici. Jusqu'à un certain point, en ce qui concerne l'origine de l'idée, on pourrait la traduire par des termes modernes de subconscient ou d'inconscient, ce à quoi nous ne prêtons pas attention mais que nous pouvons connaître au-dedans de nous. C'est donc tout ce que nous savons: "... memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitamus"⁵³. C'est même plus, c'est l'âme elle-même: "Hic vero cum animus sit etiam ipsa memoria..."⁵⁴; c'est une prise de conscience de l'âme par elle-même, par laquelle on peut dire qu'elle se souvient d'elle-même: "L'âme se connaît comme si, pour elle-même,

⁵¹ Epist. VII, I, 1; PL, t. 33, col. 68.

⁵² De Trinitate, XV, xxiii, 43; PL, t. 42, col. 1090.

⁵³ Ibid., xxi, 40; col. 1088.

⁵⁴ Conf., X, xiv, 21; PL, t. 32, col. 788.

elle était la mémoire d'elle-même" "... tamquam ipsa sit sibi memoria sui"⁵⁵ "... quoniam sui quoque meminit animus..."⁵⁶

Aussi, est-il difficile en ce cas de distinguer la mémoire de soi et l'intelligence de soi qui, en somme, s'identifient:

... ac per hoc difficile in ea dignoscitur memoria sui et intelligentia sui. Quasi enim non sint haec duo, sed unum duobus vocabulis appelletur...⁵⁷

Une telle conception de la mémoire peut facilement fausser l'interprétation des textes qui, pris matériellement, ont une forte teinte en ce sens, surtout quand il parle de notions contenues dans la mémoire.

S'ensuit-il qu'il faille admettre d'emblée l'innéisme des idées chez saint Augustin? Il faudrait d'abord savoir ce qu'il entend par une notion et voir si cela correspond à notre concept. S'il parle, par exemple, de la notio impressa boni, il dira "secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus"⁵⁸. De même pour la notion de béatitude ou de sagesse: celle selon laquelle "scimus fidenter et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle", ou "per quam unusquisque nostrum si interrogetur,

⁵⁵ De Trinitate, XIV, vi, 8; PL, t. 42, col. 1042.

⁵⁶ Conf., X, xxv, 36; PL, t. 32, col. ~~1254~~1255.795.

⁵⁷ De Trinitate, X, xii, 19; PL, t. 42, col. 984.

⁵⁸ De Libero Arbitrio, II, ix, 26; PL, t. 32, col. 1254-1255.

velitne esse sapiens ... se velle respondet"⁵⁹ Or il semble bien que sa notio ne soit pas nécessairement réductible au concept, car il parle de l'âme qui perçoit par les sens du corps les notions des objets corporels. "Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit..."⁶⁰ Il semble donc qu'il faille l'entendre au sens de toute connaissance quelle qu'elle soit et d'où qu'elle provienne.

De plus, il parle d'impression en nous de notions: "sapientiae notionem ... habemus in mente impressam" ou "mentibus tamen nostris impressa est notio beatitudinis"⁶¹ "... nisi esset nobis impressa notio ipsius boni"⁶². Mais il parle aussi du créé en qui est imprimée la loi du nombre: "Itaque quoniam de corporibus facile judicamus, ... quibus impressos numeros infra nos esse cernimus..."⁶³ Il est donc difficile de tabler sur la terminologie de saint Augustin pour affirmer l'innéisme. Il y a de l'inné en lui, à savoir la lumière de son intelligence, la lumière illuminatrice de

⁵⁹ De Libero Arbitrio, II, ix, 26; PL, t. 32, col. 1254-1255.

⁶⁰ De Trinitate, IX, iiii, 3; PL, t. 42, col. 963.

⁶¹ De Libero Arbitrio, II, ix, 26; PL, t. 32, col. 1254-1255.

⁶² De Trinitate, VIII, iiii, 4; PL, t. 42, col. 949.

⁶³ De Libero Arbitrio, II, xi, 31; PL, t. 32, col. 1254.

Dieu qui confère la certitude, l'intelligible qui ne pénètre pas du dehors, mais il n'en faut pas conclure, malgré les apparences, qu'il ait en lui des idées toutes formées.

L'esprit humain, en tant que faculté, est incliné vers le vrai et la recherche. C'est une tendance de nature, Saint Augustin affirme qu'en un sens elle se souvient de la vérité qu'elle recherche. De même pour le bien qui est une tendance innée de la volonté, puisqu'il en est la nature profonde. Ce désir du bonheur est donc lui aussi inné et, quand il l'explicité, on peut dire qu'en un sens il s'en souvient; et le bonheur, c'est la joie dans la vérité. Ce sont donc toutes des connaissances ou notions confuses que l'esprit en un sens tire de sa mémoire. On le voit, ce ne sont pas des idées toutes formées.

De même, quand il parle de la mémoire qui contient les notions intelligibles, "memoria hominis ... qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint"⁶⁴, il s'agit bien plus de démontrer que les intelligibles ne proviennent pas du sensible mais de l'esprit lui-même.

Il nous dit aussi en quel sens nous nous ressouvenons de Dieu: non pas pour l'avoir déjà connu autrefois en Adam, ni ailleurs avant cette vie, ni au moment de la création en

⁶⁴ De Trinitate, XV, xxiii, 43; PL, t. 42, col. 1090.

vue de l'union au corps, "Sed commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur⁶⁵".

La mémoire contient ce qui est saisi par l'intelligence et ceci ne provient pas du dehors, car ce que nous saisissons par l'intelligence est en nous et non du dehors: "Mais ce qui est saisi par l'intelligence est au-dedans de nous-mêmes, et ici voir et avoir c'est tout un⁶⁶".

Parce que les textes disent in quo continentur, il ne faut pas conclure que les idées se trouvent dans la mémoire toute faites, car parlant de l'illumination, il dit aussi in quo videntur et il est bien clair que nous ne voyons pas les idées en Dieu.

D'ailleurs, il ne nous semble pas conforme à la doctrine augustinienne de l'âme de la voir passive dans la formation de ses idées en ce sens qu'elles lui arriveraient toutes formées en lui. Comme il l'affirme, nous ne chercherions pas à connaître "nisi breviter impressam cujusque doctrinae haberemus in animo notionem⁶⁷". D'où provient cette

⁶⁵ De Trinitate, IV, xv, 21; PL, t. 42, col. 1052.

⁶⁶ "Sensu enim corporis quaecumque attingimus forinsecus nobis offeruntur: et ideo licet quoque res alienas oculis cernere, cum earum vel ejus generis nos nihil habeamus. Quod autem intellectu capitur, intus apud animum est: nec id habere quidquam est aliud, quam videre." De Util. credendi, XIII, 28; PL, t. 42, col. 85.

⁶⁷ De Trinitate, X, 1, 1; PL, t. 42, col. 971.

notion? Pas du sensible évidemment, car l'idée se déclare irréductible à toute origine sensible. C'est que l'esprit possède une idée générale de la beauté corporelle, du fait qu'il a vu nombre de beaux corps et qu'il a en lui une lumière qui lui permet de lire la beauté dans ceux-ci:

... quia generaliter novit corporum pulchritudines, ex eo quod plurimas vidit, et inest intrinsecus unde approbetur, cui forinsecus inhiatur⁶⁸.

C'est que, au fond, il est impossible de séparer l'idée vraie de l'idée tout court, car l'idée en tant que telle contient une essence nécessaire pour laquelle connaissance est requise la lumière régulatrice de Dieu. Car toute idée affirme implicitement une vérité et, pour sa connaissance, Dieu doit intervenir. Le passage de la connaissance confuse d'une chose à l'idée claire que nous avons, se fait par la lumière de l'esprit, qui, comme nous le dirons, remplit un rôle formel, un rôle de règle sans contenu et ne suppose pas un accroissement matériel de nos connaissances comme le serait une vision des idées en Dieu.

⁶⁸ De Trinitate, X, 1, 1; FL, t. 42, col. 971. Cf: "Aut enim jam genere notum habet quod amat, idque nosse expectit, etiam in aliqua re singula vel in singulis rebus, quae illi nondum notae forte laudantur, fingitque animo imaginariam formam qua excitetur in amorem. Unde autem fingit, nisi ex iis quae jam noverat?" Ibid., ii, 4; col. 974. "Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum." Conf., X, xxiii, 33; FL, t. 33, col. 794.

Il emploie toutes ces expressions à tendance innéiste pour montrer, contrairement à ce que plusieurs philosophes de son temps croyaient, que ce n'est pas du dehors que nous viennent les intelligibles, mais au-dedans de nous-mêmes.

Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentioni facile occurrant⁶⁹.

Toutes les notions qui portent sur des objets entièrement incorporels, tout ce qui regarde l'âme et Dieu, tout cela l'âme le possède d'une certaine manière en elle-même, puisqu'elle peut le susciter à sa pensée; c'est pourquoi on peut dire qu'il est continuellement présent à l'âme et quand cela porte sur sa pensée, elle s'en souvient, entendu au sens de la mémoire du présent chez saint Augustin.

Aussi, ces notions, peut-on dire que la pensée les forme en elle-même:

Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. ... ergo ~~et~~ semetipsam per seipsam novit quoniam est incorporea⁷⁰.

C'est ainsi qu'elle lira dans le sensible les règles et lois des nombres moyennant la lumière divine intérieure et que sa

⁶⁹ Conf., X, xi, 18; PL, t. 32, col. 787.

⁷⁰ De Trinitate, IX, iii, 3; PL, t. 42, col. 963.

mémoire contiendra toutes ces notions:

Item continet memoria numerorum dimensionum rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit⁷¹.

Par elle-même, elle lira par introspection dans son âme:

Proinde restat ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur ... Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam⁷²

Quant à Dieu, nous pourrons aussi expérimenter sa présence, puisqu'il est dans notre âme et qu'il est la vie de notre propre vie, plus intime à nous que nous-mêmes:

Noli ergo Deum cogitare in locis: ille tecum est, talis qualis fueris ... Secedis in cor tuum, ibi meditaris: ille corde tuo interior est⁷³.

Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est⁷⁴.

Interior intimo meo et superior summo meo⁷⁵.

Ita etiam Te, vita vitae meae⁷⁶.

Nos yeux ne peuvent découvrir les fondements de la terre, mais celui qui les a posés est tout près de notre intelligence⁷⁷.

⁷¹ Conf., X, xii, 19; PL, t. 32, col. 787.

⁷² De Trinitate, XIV, vi, 8; PL, t. 42, col. 1041-1042.

⁷³ Enarr. in Ps. LXXIV, 9; PL, t. 36, col. 952.

⁷⁴ Conf., X, vi, 10; PL, t. 32, col. 783.

⁷⁵ Ibid., III, vi, 11; col. 688.

⁷⁶ Ibid., VII, 1, 2; col. 733.

⁷⁷ "Ignota enim sunt fundamenta terrae oculis nostris et qui fundavit terram, propinquat mentibus nostris." De Gen. ad litt., V, xvi, 34; PL, t. 34, col. 333.

On peut donc dire que la raison, par sa lumière, peut découvrir les incorporels tels l'âme et ses facultés, les vertus et les vices, son intelligence, Dieu lui-même:

... la raison dont la lumière sert à découvrir les idées qui ne sont ni les corps ni les représentations des corps: par exemple la raison elle-même, les vertus ou les vices que l'on condamne si justement chez les hommes. L'intelligence, en effet, n'est aperçue que par un effort de l'intelligence. Ainsi en est-il de la joie ... bref de toutes les vertus qui nous rapprochent de Dieu, enfin de Dieu lui-même, principe, cause et centre de tout⁷⁸.

En somme, l'âme est active dans ses connaissances et elle peut par elle-même connaître une foule d'objets, notamment les incorporels, par introspection et Dieu lui-même; quant aux notions, elle peut aussi les former par elles-mêmes à l'avertissement des sens et elle lit dans le sensible l'intelligible; mais dès que ces notions prennent un caractère de nécessité et d'immutabilité, l'âme a besoin de la lumière intérieure divine. Comme saint Augustin ne distingue pas le problème de l'idée de celui de l'idée vraie, il fait intervenir Dieu comme explicatif de notre jugement vrai sans donner l'origine de son contenu de façon claire et précise.

78 "... illud mentis atque intelligentiae lumen, quo et ista inferiora dijudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum; velut ipsa mens et omnis animae affectio bona, cui contraria sunt ejus vitia, quae recte culpantur atque damnantur in hominibus. Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intelligendo conspicitur? Ita et charitas, gaudium, ... et caetera hujusmodi quibus propinquatur Deo ... et ipse Deus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia..." De Gen. ad litteram, XII, xxiv, 50; PL, t. 34, col. 474.

En effet, le caractère propre de l'universel et de l'idée, c'est de s'imposer à l'esprit: or ceci provient des raisons éternelles chez saint Augustin. Ainsi, je vois ce qu'est mon âme et je dis ce que doit être une âme: dans le premier cas, ma faculté suffit à connaître par introspection; dans le second, l'illumination divine a dû intervenir: "Et aliter justitia in veritate incommutabili, aliter in anima justi⁷⁹."

Comme tout cela est intérieur à nous-mêmes, il n'est que naturel de lui entendre dire en se servant d'expressions qui auraient un tout autre sens chez Platon, qu'apprendre ce n'est en somme que se ressouvenir, c'est-à-dire tourner notre regard intérieur vers ce que nous possédons déjà. Aussi quelle merveille que cette mémoire: oui, mais alors c'est, au fond, l'âme elle-même en autant qu'elle sert de théâtre à toutes ces connaissances et pour autant qu'elle est, dans sa partie la plus haute, le mens, point d'application des vérités éternelles qui confèrent à toutes ces notions leur caractère de nécessité et d'immutabilité.

⁷⁹ De Civitate Dei, XI, xxix; PL, t. 41, col. 343.

§ 3. Le problème ontologique de la vérité

Les idées ne sauraient nous venir du sens; la vérité, encore moins. Sur ce point, saint Augustin est formel: le sens ne saurait être porteur de vérité.

Les raisons qu'il en donne se résument à deux: du côté de l'objet à connaître, l'immutabilité et, du côté du connaissant, l'infailibilité. Ces deux aspects sont exposés brièvement dans ses 83 Questions, à la question 9¹.

L'objet du sens corporel, c'est le créé instable et tout ce qu'atteint le sens est mobile:

Omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur: velut cum capilli capitis nostri crescunt, vel corpus vergit in senectutem, aut in juventam efflorescit, perpetuo id fit, nec omnino intermittit fieri. Quod autem non manet, percipi non potest: illud enim percipitur quod scientia comprehenditur, comprehendí autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis².

La raison profonde pour laquelle saint Augustin refuse la vérité au sensible, c'est que l'instable ne peut être perçu et l'on ne peut saisir ce qui évolue continuellement. Sans doute, on trouve dans le créé un élément de stabilité, à savoir la participation de l'être, du beau, du bien et du

¹ De Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 9; PL, t. 40, col. 13-14.

² Ibid.

vrai, mais cet élément de stabilité n'est pas objet du sens, la raison seule peut le découvrir dans le sensible à l'avertissement des différents sens.

Même à supposer que le créé soit stable comme certains le prétendent pour les astres ou le soleil, le sensible n'engendre pas l'infailibilité, condition essentielle pour la vérité du sujet connaissant. Les sens en effet sont souvent causes d'erreur et de fausseté.

*Illud certe nemo est qui non cogatur fateri, nihil esse sensibile quod non habeat simile falso, ita ut internosci non possit*³.

Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, tout ce dont nous avons la sensation physique, même si actuellement cela ne tombe pas sous le sens, excite en nous des images de la même manière que si c'était présent comme dans le sommeil ou l'hallucination. En ces cas, les images proviennent-elles des sens ou de l'imagination, c'est ce que nous ne pouvons pas alors discerner.

*Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur, non est iudicium veritatis constitutum in sensibus*⁴.

La conclusion en est donc de se détourner du sensible pour se porter vers les intelligibles et vers la lumière divine toujours immuable et qui engendre toujours en nous la

³ Ibid.

⁴ Ibid.

certitude et l'infailibilité:

Quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et ejusdem modi est, quae non habet imaginem falsi, a qua discerni non possit, tota alacritate converti⁵.

En somme, si l'on y prête bien attention, la connaissance sensible nous avertit de nous détourner du créé pour nous porter vers la raison et Dieu.

Si l'on compare la doctrine de saint Bonaventure dans le De Scientia Christi, on notera que les deux raisons pour lesquelles il exige la connaissance dans les raisons éternelles "ut regulans et motiva", pour la connaissance certitudinale, c'est précisément pour conférer l'immutabilité de la part de l'objet à connaître et l'infailibilité au sujet connaissant.

Cognitio certitudinalis esse non potest nisi sit ex parte scibilis immutabilitas et ex parte scientis infallibilitas⁶.

On pourrait apporter plusieurs autres textes complémentaires en ce sens; ils veulent tous prouver ces deux assertions, l'immutabilité de la part de l'objet, l'infailibilité de la part du sujet: ces deux conditions manquent à la connaissance sensible et donc elle ne saurait être source de

⁵Ibid.

⁶ De Scientia Christi, q. 4, t. V, p. 374.

vérité.

En ce qui concerne l'instabilité et la mutabilité des créatures, c'est un thème courant chez saint Augustin. Il le traite surtout dans les Confessions pour nous ramener du créé à nous-mêmes et à Dieu. D'ailleurs tout le but des Confessions est de montrer le chemin suivi par lui pour aller à Dieu. Le Créateur a laissé des vestiges de sa grandeur dans l'univers créé et l'homme l'y découvre par sa raison alors même que les sens tentent de l'en éloigner. Ainsi au livre 7 des Confessions, considérant les êtres, il affirme:

Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet⁷.

Et pourquoi le ciel et la terre doivent-ils admettre leur création, sinon parce qu'ils changent et varient:

Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur⁸.

C'est, au fond, la mutabilité des êtres qui force l'esprit à rechercher au delà du sens la vérité qui est immuable.

Quant à la fausseté souvent engendrée par la connaissance sensible, on n'aura pas de peine non plus à trouver des textes nombreux en ce sens. Ainsi, dans le De Genesi ad

⁷ Conf., VII, xi, 17; PL, t. 32, col. 742.

⁸ Conf., XI, iv, 6; PL, t. 32, col. 811.

litteram:

L'âme est souvent dupe des images, non parce qu'elles sont fausses, mais parce qu'elle se fait illusion à elle-même: elle prend l'apparence pour la réalité... On se trompe donc en croyant que ce qui se passe se passe aussi dans la réalité⁹

Les exemples de ce genre sont nombreux: sur l'eau, on croit voir marcher les objets immobiles sur le rivage; les astres en mouvement nous semblent immobiles; un bâton dans l'eau paraît brisé et bien d'autres cas semblables.

Autre source d'erreur, on identifie souvent les objets qui ont même son, même couleur, même odeur. C'est pourquoi il faut appeler les autres sens à notre aide et surtout la raison qui distingue ce que ces sensations contiennent de vrai.

Dans les visions spirituelles (c'est-à-dire pour saint Augustin, imaginatives), on prend souvent les images pour des corps ou on attribue à des corps qu'on n'a pas vus des supposées qualités.

La vision rationnelle seule est incompatible avec l'erreur: car si l'on comprend, on est dans le vrai, si l'on n'est pas dans le vrai, on ne comprend pas...¹⁰

Au fond, le sens ne trompe pas en tant qu'il communique ses impressions à l'âme, mais celle-ci se trompe quand

⁹ De Gen. ad litt., XII, xxv, 52; PL, t.34, col. 475.

¹⁰ Ibid.,

elle prend ces impressions pour la vérité, laquelle le sens ne saurait engendrer. Car, en somme, les yeux ne trompent pas par eux-mêmes, ils ne font que transmettre à l'âme leurs impressions, ainsi que tous les autres sens. Si quelqu'un pense que la rame est brisée parce qu'elle se trouve dans l'eau et qu'elle se répare parce qu'on l'enlève, ce n'est pas que son sens soit mauvais *messenger*, mais sa raison est mauvais juge. Somme toute, l'oeil a raison en un sens car il n'est pas fait pour autre chose que pour voir; mais l'âme a tort, elle qui a reçu l'esprit et non pas l'oeil pour percevoir la beauté souveraine. Elle se trompe parce qu'elle prend pour objet les impressions, qui ne peuvent lui transmettre la vérité car elles ne les portent pas en elles¹¹.

Dans le De Civitate Dei, il réproouve ceux qui attribuent au sens la vérité:

... absit ut his comparandi videantur, qui posuerunt iudicium veritatis in sensibus corporis, eorumque infidis et fallacibus regulis omnia quae discuntur metienda esse cepserunt, ut epicurei, et quicumque alii tales...¹²

Le problème de la vérité par le sens, ne se pose pas pour les vérités ayant trait à la sagesse; au contraire, quand nous envisageons la vérité et la loi des nombres, on

¹¹ De Vera Religione, XXXIV, 62; PL, t. 34, col. 149-150

¹² De Civitate Dei, VIII, vii; PL, t. 41, col. 232.

croirait, de prime abord, que la vérité vient du sens, car elle est imprimée dans les corps: "... de corporibus... quibus impressos numeros infra nos esse cernimus..."¹³ Mais, dans le dialogue cité, il rejette cette hypothèse: les nombres ne sont pas imprimés dans notre esprit par les sens, car c'est par la lumière de l'esprit que je redresse celui qui, en calculant une addition ou une soustraction, me dénonce un résultat faux. Ce que me fournissent les sens peut durer un certain temps, mais je sais que 7 et 3 font 10 et non seulement maintenant, mais toujours. Et c'est cette inaltérable vérité qui est commune à moi et à tous ceux qui raisonnent.

... septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc sed etiam semper; hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinante esse communem¹⁴.

Il faut même dire que les nombres mêmes ne sont pas tirés des sens corporels, car je ne perçois pas l'unité dans les corps. En effet, cet objet étant un corps, il a par là même d'innombrables parties. Et si je ne perçois pas l'unité par les sens corporels, je ne percevrai aucun nombre par ces sens, car ils sont tous formés de l'un.

Ubi cumque autem unum noverim, non utique per corporis sensum novi; quia per corporis sensum non novi nisi corpus, quod vere pureque unum non esse

¹³ De Libero Arbitrio, II, xi, 31; IL, t. 32, col. 1258.

¹⁴ Ibid., viii, 21; col. 1252.

convincimus. Porro si unum non percepimus corporis sensu, nullum numerum eo sensu percepimus, eorum dumtaxat numerorum quos intelligentis cernimus¹⁵.

La loi des nombres encore moins n'est pas saisie par les sens: car elle participe d'une immutabilité qui ne peut venir des sens.

Non enim illum ullo sensu corporis omnes numero attingit; innumerabiles enim sunt: unde ergo novimus per omnes hoc esse ... nisi in luce interiori conspiciatur, quam corporalis sensus ignorat?¹⁶

On ne peut donc affirmer que la vérité des nombres, comme toute vérité d'ailleurs, puisse originer du sens ou des choses et que nos sens l'y découvrent. Car des sens on ne saurait attendre aucune vérité. Soumis au changement, leurs objets ne sauraient prêter matière à une connaissance immuable ou science. Et il est évident que nous ne l'en tirons pas alors même que nous faisons appel aux sens pour la manifester. Ce n'est pas au-dessous de la raison qu'il faut chercher l'explication des vérités que possède la raison.

Puisqu'il ne faut attendre aucune vérité de la part des sens, pourrons-nous davantage en obtenir l'explication dans la raison humaine? Le dialogue du Contra Academicos nous a amenés à deux conclusions: la vérité existe et peut être connue par l'esprit humain; d'autre part, nous avons

¹⁵ De Lib. Arb., II, viii, 22; PL, t. 32, col. 1252.

¹⁶ Ibid., 24; col. 1253.

déjà comme acquis que la raison est la réalité supérieure créée. Il importe donc de préciser les rapports des vérités avec la raison. C'est ce que fait saint Augustin, en particulier dans le De Libero Arbitrio.

Il analyse les nombres et leurs lois. C'est un fait que la vérité du nombre se présente à tous ceux qui raisonnent.

Ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est, ut omnis eam computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere. ... cum tamen ipsa aequaliter omnibus se praebet valentibus eam capere; nec cum eam quisque percipit in sui perceptoris quasi alimentum vertatur atque mutetur; nec cum in ea quisque fallitur, ipsa deficiat, sed ea vera et integra permanente, ille in errore sit tanto amplius, quanto minus eam videt¹⁷.

De plus, comme nous l'avons vu, le sens n'imprime pas le nombre en mon esprit, lequel nombre d'ailleurs n'est pas tiré du sens, encore moins sa loi saurait-elle être perçue par lui. La conclusion en est que le rapport et la vérité des nombres ne sont pas du ressort des sens corporels, qu'ils demeurent invariables et sans altération, et que la vision en est commune à tous ceux qui raisonnent.

Fuis vient le tour de la sagesse. Mais d'abord il faut s'entendre sur la définition de celle-ci: la sagesse n'est autre chose que la vérité où se contemple et se possède le souverain bien. "Num aliam putas esse sapientiam nisi

¹⁷ De Lib. Arb., II, viii, 20; PL, t. 32, col. 1251.

veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum?¹⁸ Cette notion de bonheur était imprimée dans notre esprit, car c'est par elle que nous savons et exprimons avec confiance notre volonté d'être heureux; de même, avant d'être sages, nous avons, imprimée dans nos esprits, la notion de la sagesse; notion par laquelle tout homme à qui l'on demande s'il veut être sage, répond sans ombre de doute qu'il veut l'être.

Cette lumière de la sagesse est-elle une et commune à tous comme la loi des nombres? Il faut l'admettre. Ainsi certaines vérités telles l'existence d'une sagesse, nécessité de l'étudier, nécessité d'être juste, primauté de l'incorrup- tible sur le corruptible, de l'éternel sur le temporel, sont des vérités communes à tous; ce sont là des maximes vraies et immuables et qui appartiennent en commun à la contemplation de ceux qui peuvent les saisir par leur raison et leur esprit.

Satis enim est quod istas tamquam regulas et quaedam lumina virtutum, et vera et incommutabilia, et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis, qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspicerere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis¹⁹.

Or ces maximes font partie de la sagesse, puisque plus on les applique à la conduite de la vie, plus on s'y conforme et plus on agit sagement. Or tout ce qui se fait

¹⁸ De Lib. Arb., II, ix, 26; PL, t. 32, col. 1254.

¹⁹ Ibid., x, 29; col. 1256.

sagement ne peut à bon droit être réputé en dehors de la sagesse.

Manifestissimum est igitur omnes has, quas regulas diximus et lumina virtutum ad sapientiam pertinere: quandoquidem quanto magis quisque ad agendam vitam eis utitur, et secundum haec agit vitam, tanto magis vivit facitque sapienter; omne autem quod sapienter fit, non potest recte dici a sapientia esse separatum²⁰.

Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernantibus, praesto esse dixisti; tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, easque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis²¹.

Quant à établir un rapport de supériorité entre sagesse et nombre, on peut dire que Dieu

a donné le nombre à toutes choses, même aux moindres et à celles qui se trouvent à l'extrémité des êtres; car les corps aussi possèdent leurs nombres, bien qu'ils soient au dernier rang parmi les choses²².

Quant à la sagesse, il n'est pas donné à toute créature de l'avoir, ni les corps, ni les âmes seulement sensibles ne l'ont, seulement l'homme peut avoir la sagesse. Aussi parce que nous jugeons les corps au-dessous de nous, bien qu'ils aient en eux cette loi des nombres, nous jugeons cette

²⁰ Ibid., col. 1257.

²¹ Ibid.

²² Ibid., xi, 31; col. 1258.

réalité inférieure. Tandis que, au contraire, comme nous le verrons, les nombres sont supérieurs à la raison elle-même et demeurent immuables dans la vérité elle-même. Il importe d'ailleurs peu de savoir si le nombre vient avant la sagesse ou vice versa, l'important est que tous deux soient vrais:

"... illud certe manifestum est utrumque verum esse, et incommutabiliter verum...²³"

Nous avons donc analysé les richesses de la vérité, règles des nombres, règles de la sagesse, La raison affirme des vérités: quel rapport faut-il établir entre ces vérités affirmées par l'esprit humain et l'esprit humain lui-même? Nous avons démontré comment les vérités n'appartiennent à personne en particulier, mais se présentent à tous ceux qui possèdent la raison. C'est là leur caractère d'universalité. Les vérités ne sont jugées par personne; au contraire, ce sont elles qui jugent tout: c'est là leur caractère de règle. Enfin les vérités ne sont pas soumises au changement; elles participent de l'éternel: c'est là leur caractère d'immuabilité.

Nous allons maintenant, à l'aide de ces principes, montrer quels sont les rapports entre vérité et raison. Quatre hypothèses sont possibles: ou les vérités seront identiques à la raison, ou elles seront inférieures, ou elles seront égales, ou elles seront supérieures.

²³ Ibid., n. 32.

Sont-elles identiques? Nous avons établi l'existence de la vérité et affirmé qu'elle se présente à tous ceux qui voient les vérités immuables. Or, d'une chose qui appartient en commun à tous ceux qui raisonnent et comprennent, pourratt-on dire qu'elle est propre à la nature de quelqu'un d'entre eux? Il faut donc conclure que ce sont des réalités distinctes de l'esprit.

Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam²⁴.

La distinction entre la vérité et la raison est affirmée dans les §3 questions:

Aliud autem anima est, aliud veritas. Nam veritas falsitatem nunquam patitur, anima vero saepe fallitur²⁵.

C'est donc l'immutabilité de la vérité et le caractère changeant de l'âme qui nous fait conclure à une distinction entre les deux et qui, ensuite, nous fera admettre la supériorité de l'une sur l'autre. L'argumentation du De Libero Arbitrio porte surtout sur le caractère d'universalité de la vérité: celle-ci est connue à tous; la raison, au contraire, est privée.

²⁴ De Libero Arbitrio, II, xii, 33; PL, t. 32, col. 1259.

²⁵ De Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 1; t. 40, col. 11.

Sont-elles inférieures? Mais si les vérités étaient inférieures, la raison pourrait à volonté porter des jugements sur elles, comme elle en porte sur les corps et sur elle-même. Or il n'en est pas ainsi. Nous ne jugeons pas des vérités: "Non examiner corripit, sed tantum laetatur inventor²⁶." Nous ne disons pas que 7 et 3 doivent faire 10, nous constatons bien, au contraire, avec joie notre découverte. Bien plus, c'est à l'aide des vérités que nous jugeons. Saint Augustin fait ici appel au principe de régulation invoqué plus haut pour établir que les vérités ne peuvent être inférieures à la raison, puisqu'elles jugent celle-ci, ce que ne peut faire la raison vis-à-vis d'elles. Or ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé. La raison n'est donc pas supérieure aux vérités. Par le caractère de règle, les vérités l'emportent sur la raison.

Seraient-elles égales? Mais nous constatons tous les jours du progrès dans notre connaissance. Hier nous ignorions une chose que nous savons aujourd'hui et demain, nous en saurons davantage. Il est évident, par ailleurs, que les vérités sont toujours les mêmes; 7 et 3 feront toujours 10.

Non seulement la raison est changeante, mais elle se voit jugée par les vérités et ne peut pas à son tour les

²⁶ De Libero Arbitrio, II, xii, 34; FL, t. 32, col. 1259.

juger d'aucune façon. C'est au contraire dans la mesure où l'esprit se rapproche de cette lumière qu'il comprend²⁷.

De plus, il est hors de doute que l'immuable est supérieur au changeant et que, de ce fait, les vérités l'emportent sur la raison au point de se présenter à tous de façon universelle, à la manière d'une règle et avec une constance que ne possède pas l'esprit humain. C'est par le caractère d'immutabilité que les vérités se séparent de la raison.

Les vérités, n'étant ni identiques, ni inférieures, ni égales à la raison, doivent lui être supérieures. Nous avons donc atteint un sommet dans les vérités qui mesurent l'esprit humain, lesquelles vérités se composent de toutes les règles du nombre et de la sagesse.

Et maintenant que nous avons atteint jusqu'aux vérités qui dominent la raison, supérieures et distinctes d'elle, il nous faut continuer notre itinéraire, qui nous amènera à conclure que la vérité vient de Dieu, que les vérités sont une participation de la Vérité.

Mais, et c'est peut-être ici une des caractéristiques du génie de saint Augustin, arrivé à ce stage des vérités qui

²⁷"Quid quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam judicamus, cum de illa nullo modo judicare possimus? Dicimus enim "minus intelligit quam debet", aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere quantum propius admoveari atque inhaerere potuerit incommutabili veritati" De Libero Arbitrio, II, xii, 34; PL, t. 32, col. 1259.

règlent la raison, il lui semble qu'il a atteint la Vérité et Dieu, mieux le Verbe de Dieu. Et il termine par un éloge enthousiaste de celle-ci. Pour des esprits formés à la méthode rigoureuse du thomisme, c'est évidemment une étape trop vite franchie à notre gré. Alors qu'il s'attarde sur les degrés inférieurs, d'un seul trait il a déjà atteint le but. Au fait, il l'a atteint, mais en sous-entendant quelques intermédiaires que l'on peut, en complétant, reconnaître assez facilement, sous-entendus qu'il présuppose d'ailleurs. Ce dont il s'agit surtout dans cette étape, c'est d'unifier les multiples vérités que possède notre esprit, mieux, il s'agit d'en rendre raison.

Or seule la Vérité peut expliquer l'existence des vérités. Gilson note, en effet:

Toutefois, il est clair dès à présent que pour rester fidèle à l'esprit même de la preuve, on doit distinguer entre la Vérité et les vérités. Ce que nous atteignons, en atteignant ces vérités, c'est un contenu de notre raison qui ne peut s'expliquer du point de vue de la raison et qui nous oblige par conséquent à la transcender pour affirmer l'existence de la lumière qui l'éclaire: la Vérité subsistante, éternelle et immuable qui est Dieu. Tout ce que peut en cela notre pensée, c'est s'élever d'objets en objets jusqu'à la Vérité comme à son terme, bien différente en cela de cette Vérité même qui, elle, ne se cherche pas, parce que ce que la pensée humaine cherche, elle l'est²⁸.

²⁸ Etienne GILSON, Introduction à l'étude de s. Augustin, p. 23.

Monsieur Gilson appuie son affirmation sur le texte de saint Augustin dans le De Vera Religione:

Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illud ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem, cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit ... Confitere te non esse quod ipsa est; siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad ipsam quaerendo venisti...²⁹

Il nous faut donc distinguer entre les vérités et la Vérité, ou les deux modes d'être des vérités éternelles: l'un participé, l'autre absolu. En notre esprit, elles sont des participations et vivent sous les formes multiples des règles du nombre et de la sagesse. Dans le Verbe, dans la Source, elles vivent unifiées et simplifiées sous la forme parfaite de la Vérité divine. Des unes à l'autre, il faut s'élever moyennant le principe de raison d'être qui, dans le cas, est celui de la participation. En somme, tout ce qui n'est pas Dieu participe de lui sur les divers plans de l'existence, de la connaissance ou du bien; c'est donc un principe qui régit tous les êtres comme l'exemplarisme qui n'est en somme que la participation considérée dans les rapports entre Créateur et créatures: le premier est l'Exemplaire; les autres, des copies.

²⁹ De Vera Religione, XXXIX, 72; PL, t. 34, col. 154.

De façon générale, saint Augustin formule son principe: "Toute chose changeante doit recevoir sa perfection d'une perfection immuable³⁰." Voyons-en la formulation en ce qui concerne le domaine de la vérité. Dans le De Musica, il dira: "De quelle source vient donc à l'âme ce qui est éternel et immuable, sinon de l'unique éternel et immuable qui est Dieu?³¹" Dans ses 83 Questions, il se demande: "Utrum anima a se ipsa sit?" et énonce de plus près encore son principe "Omne verum a veritate verum est³²". Dans les Soliloques, il revient souvent sur ce principe qu'il formule de différentes manières: "Rien ne peut être vrai sans la vérité³³". "N'appelons-nous pas vérité ce par quoi toutes choses sont vraies?³⁴" Ou: "La vérité n'est-ce pas ce qui fait vrai

³⁰ De Lib. Arb., II, xvii, 45; PL, t. 32, col. 1265.

³¹ "Unde ergo credendum est animae tribui quod aeternum est et incommutabile, nisi ab uno aeterno et incommutabili Deo?" De Musica, VI, xii, 36; PL, t. 32, col. 1183.

³² In Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. 1; PL, t. 40, col. 11.

³³ "Nihil autem verum sine veritate" Solil., II, xv, 28; PL, t. 32, col. 898. "Ergo et illud fortasse concedis, nihil verum esse quod non veritate fiat ut verum sit." Ibid., xvii, 31; col. 900.

³⁴ "Siquidem veritatem eam dicimus qua vera sunt omnia in quantumcumque sunt, in tantum autem sunt in quantum vera sunt." De Immortalitate Animae, XII, 19; PL, t. 32, col. 1031.

tout ce qui est vrai³⁵. Parlant de la vision de Dieu dans le De Ordine, il dit:

Cum autem [anima] se composuerit et ordinaverit, ac concinnam pulchramque reddiderit, audebit jam Deum videre, atque ipsum fontem unde manat omne verum, ipsumque Patrem veritatis³⁶."

Héritier en cela de Platon, toute sa doctrine se fonde sur la participation et l'exemplarité. Les Idées divines sont les modèles qui ont servi à la création et la Vérité divine est la raison explicative des vérités dans l'esprit humain.

Nous aimerions citer deux passages plus élaborés où saint Augustin explique un peu la doctrine de la participation appliquée à notre preuve en question.

Le premier se trouve dans le De Libero Arbitrio et, quoique à ce moment du dialogue, la preuve est terminée et le principe sert plutôt à descendre de Dieu aux créatures, il n'en reste pas moins que le même principe s'applique parfaitement pour monter des créatures au Créateur.

Dans le texte du De Libero Arbitrio, saint Augustin compare l'homme qui contemple les objets matériels à la lumière du soleil et celui qui contempla les vérités à la lumière du Soleil des Esprits; mais si quelqu'un avait l'oeil

³⁵ Solil, xv, 29; PL, t. 32, col. 898.

³⁶ De Ordine, II, xix, 51; PL, t. 32, col. 1019.

assez vigoureux, il se porterait bien plus volontiers vers le soleil lui-même pour le contempler, car c'est de là que tout objet reçoit sa lumière; il en est de même pour l'esprit vigoureux et fort:

après avoir considéré avec pleine certitude un bon nombre de vérités immuables, il se porte vers la Vérité elle-même, de qui toute vérité reçoit sa lumière, et, s'attachant à elle, il oublie, pour ainsi dire, tout le reste, jouissant en elle seule de toutes les vérités à la fois. Car tout ce qui charme dans les vérités particulières tient évidemment son charme de la Vérité elle-même³⁷.

Un autre texte dans le même sens est celui du De Vera Religione. Il nous montre que les corps nous trompent dans la mesure où ils s'éloignent de l'unité. La vérité, au contraire, réalise pleinement cette unité, elle est unité, et cela c'est la vérité. L'illusion provient du fait que les objets imitent l'unité mais sans la réaliser; la vérité, au contraire, la réalise pleinement, lui est identique. Aussi l'appelle-t-on son Verbe et sa Lumière.

Tous les autres êtres peuvent être dits semblables à cette unité dans la mesure où ils sont, car dans cette même mesure ils sont vrais. Quant à elle, elle en est la parfaite image, et donc la

³⁷ "Sic fortis acies mentis et vegeta cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tanquam obliviscitur caetera, et in illa simul omnibus fruitur. Quidquid enim jucundum est in caeteris veris, ipsa utique veritate jucundum est." De Libero Arbitrio, II, xlii, 36; PL, t. 32, col. 1260-1261.

Vérité. C'est par la Vérité, en effet, que le vrai est vrai; comme c'est par la ressemblance que tout semblable ressemble. La vérité donc est forme des choses vraies, tout comme la ressemblance est forme des choses semblables. Aussi, puisqu'une chose est vraie dans la mesure où elle est et qu'elle est dans la mesure où elle est semblable à l'unité primordiale, c'est la suprême ressemblance du Principe qui est la forme de tout ce qui existe et aussi la Vérité, parce qu'elle n'offre aucune dissemblance³⁸.

Ces textes sont clairs et nous montrent à l'évidence comment des vérités participées nous allons à la Vérité par essence moyennant la participation. D'autant plus que ces deux textes sont tirés des deux passages fondamentaux sur lesquels nous avons étayé la preuve.

Mais quand il s'agit de la connaissance de la vérité, la participation augustinienne se fait moyennant l'illumination qui n'est rien d'autre que l'exemplarité sur le plan de la connaissance de l'esprit qui pense et connaît la vérité. Aussi entre-t-il dans le cadre de notre étude de dire brièvement en quoi elle consiste, car, en somme, la preuve augustinienne tire sa force de la valeur de la doctrine de l'illumination qui n'en est que l'explicitation.

³⁸ "Caetera illius unius similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt: haec est autem ipsa ejus similitudo, et ideo Veritas. Ut enim veritate sunt vera quae vera sunt; ita similitudine similia sunt, quaecumque similia sunt. Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium est. Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt; ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii; et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est." De Vera Religione, XXXVI, 66; PL, t. 34, col. 151.

Illumination

La doctrine de la participation amène saint Augustin à poser la Vérité comme seul explicatif de la connaissance nécessaire. Mais alors, il faut établir une relation entre cette Vérité éternelle et les vérités possédées par la raison. Or ce contact se fait par l'illumination: "Illuminatio nostra participatio Verbi est, illius scilicet Vitae quae lux est hominum³⁹." Il est amené à cette doctrine sous l'influence de Plotin et surtout par la concordance qu'il lui trouve avec l'Écriture, magis consonans Evangelio, notamment dans le prologue de saint Jean "et vita erat lux hominum ... erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in mundo⁴⁰". La doctrine de l'Illumination qui établit la relation entre les Idées divines et la raison humaine est la seule explication de la présence de vérités dans l'intellect créé si l'on tient compte de sa doctrine de la connaissance.

Quelle est au fond cette doctrine? Il faut admettre tout d'abord que c'est une métaphore. On la retrouve sous l'image d'une lumière, d'un soleil des esprits: "Lumen autem mentium esse dixerunt ad dicenda omnia...⁴¹". C'est en somme

³⁹ De Trinitate, IV, ii, 4; PL, t. 42, col. 889.

⁴⁰ Joan., I, 4 et 9.

⁴¹ De Civitate Dei, VIII, vii, PL, t. 41, col. 232; aussi ibid., X, ii; col. 291.

ce qui rend une chose manifeste. Comme le sens voit les objets illuminés par le soleil, ainsi l'esprit voit les vérités illuminées par ce soleil divin: "... menti hoc est intelligere, quod sensui videre"⁴². Comme le soleil est source de lumière, Dieu est source de vérité:

Dieu, Père de la Vérité ... Père de la lumière intelligible, Père de notre réveil et de notre illumination ... O Dieu-Vérité, source, principe, auteur de la vérité de tout ce qui est vrai ... Dieu-lumière intelligible, source, principe, auteur de la lumière intelligible dans tout ce qui brille de cette lumière⁴³.

Ce Soleil divin rend donc possible le jugement vrai comme le soleil rend visibles les objets matériels:

L'âme intellectuelle, par sa nature même, voit naturellement les réalités de l'ordre intelligible: elle les voit dans une lumière immatérielle comme l'oeil de chair avec la lumière corporelle voit les objets⁴⁴.

D'ailleurs, cette métaphore de la lumière, saint Augustin l'étend beaucoup plus loin que l'on pourrait croire, de prime abord. Pour lui, tout ce qui rend une chose manifeste est une lumière: ce sera la lumière du ciel, la lumière de la vie sensitive, la lumière rationnelle et enfin la lumière de la Vérité. Dans son livre inachevé de la Genèse, il parle des lumières créées, notamment celles que perçoivent les yeux

⁴² De Ordine, II, 111, 10; PL, t. 32, col. 999.

⁴³ Soliloq., I, 11, 2-3; PL, t. 32, col. 869-871.

⁴⁴ De Trinitate, XII, xv, 24; PL, t. 42, col. 1011.

du corps, tel le soleil, la lune, les étoiles, lumières qui éveillent⁴⁵ la sensibilité; il énumère aussi la lumière de la vie qui sent et peut discerner ce que les organes du corps présentent, et enfin la faculté de raisonnement, dont l'absence est considérée comme les ténèbres. La Vérité au contraire est cette lumière par essence qui communique à toute la création cette illumination: "Ergo quomodo in hoc sole ... facit intelligi⁴⁵".

Aussi faut-il écarter toute équivoque quand saint Augustin parle de lumière et ne pas confondre lumière d'intelligence et lumière divine; le panthéisme ne cadre nullement avec cette doctrine. Parlant de la lumière intérieure bien au-dessus de la lumière corporelle, l'auteur termine par ces mots: "et tamen etiam hoc lumen non est lumen illud quod Deus est; hoc enim creatura est, Creator ille; hoc factum, ille qui fecit⁴⁶."

Même affirmation dans le commentaire de saint Jean:

Hoc ergo discernite, aliud esse lumen quod illuminat, aliud esse quod illuminatur. Nam et oculi nostri lumina dicuntur ... sic mens nostra, quae est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam, nec ad justitiam poterit pervenire⁴⁷.

⁴⁵ De Genesi, liber imperf., V, 24; PL, t. 34, col. 228-229. Cf. aussi Soliloq., I, viii, 15; PL, t. 32, col. 877.

⁴⁶ Contra Faustum, XX, vii; PL, t. 82, col. 372.

⁴⁷ In Joan., tract. XXXIV, 3; PL, t. 35, col. 1658.

Sufficit enim sibi oculus ad non videndum, hoc est, ad tenebras; ad videndum vero lumine suo, non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus adiutorium clari luminis praebeatur⁴⁸.

Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad ejus imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri palpitat infirmitate, et munus valet. Inde est tamen quidquid intelligit sicut valet⁴⁹.

Une autre hypothèse à écarter est celle d'une vision en Dieu des vérités: ainsi que nous l'avons affirmé à propos du contenu de nos connaissances, de même ici, au sujet de la vérité, il est clair qu'il faut éloigner tout ontologisme du sens de l'illumination et pour les mêmes raisons car nous verrions la Vérité elle-même. On peut parler de vision de la vérité si l'on veut, mais à la condition de l'entendre au sens de voir en autant que cela nous est possible tant que nous vivons dans la foi. En effet, nous ne voyons pas la Vérité, mais puisque c'est par elle que nous voyons tout, il n'est pas faux de dire que nous la voyons d'une certaine façon. "... unde [vis interior animae] nosset ipsum incommutabile quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret⁵⁰."

⁴⁸ De Gestis Pelagii, III, 7; PL, t. 44, col. 324.

⁴⁹ De Gen. ad litt., XII, xxxi, 59; PL, t. 34, col. 479-480. Aussi dans le même sens In Joan., tract. II, 6-7; PL, t. 35, col. 1391-1392.

⁵⁰ Conf., VII, xvii, 23; PL, t. 32, col. 745.

Il ne faut pas conclure que nous voyons la vérité dans cette lumière, mais plutôt à cette lumière, comme nous ne voyons pas la création dans la lumière du soleil mais à sa lumière, moyennant sa lumière: "L'immuable vérité dont la lumière éclaire l'intelligence seule et lui sert à connaître toutes choses⁵¹."

Dans le même sens aussi en parlant de l'âme:

Lors donc qu'elle est ravie dans ces régions et que soustraite aux impressions de la chair, elle est en face de cette vision qu'elle contemple en dehors de l'espace, d'après le mode purement rationnel, elle aperçoit au-dessus d'elle cette lumière qui l'aide à découvrir tout ce qu'elle voit, même en elle, par l'intelligence⁵².

Enfin le texte classique des Confessions qui montre comment cette lumière est en nous sans être nous-mêmes:

Intravi et vidi qualicumque oculo animae mese supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum supra aquam nec sicut caelum supra terram, sed superior, quia ista fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam⁵³.

⁵¹ "Illud [lumen] quod in ipsa incommutabili veritate mens rationalis et intellectualis intuetur, eaque luce de his omnibus judicat." De Gen. ad litt., VIII, xxv, 47; PL, t. 34, col. 391.

⁵² De Gen. ad litt., XII, xxxi, 59; PL, t. 34, col. 479-480.

⁵³ Conf., VII, x, 16; PL, t. 32, col. 742.

On pourrait distinguer à cette illumination trois caractères: son rôle est normatif, son action est immédiate et naturelle à l'âme.

La raison première pour laquelle saint Augustin amène sa doctrine de l'illumination, c'est pour expliquer le jugement vrai. On peut y voir un indice, quand il se pose à la question 9 des 83 Questions, le rôle du sens. Sa question n'est pas de savoir si nous pouvons connaître par le sens, mais si la vérité s'explique par le sens. Toute la preuve de l'existence de Dieu d'ailleurs est centrée sur le problème de la vérité et du jugement et l'illumination qui est comme l'explication naturelle de la présence en nous de la vérité. Il faut dire toutefois que dans l'exposé de cette doctrine, des auteurs se sont souvent mépris soit pour découvrir l'équivalent de l'abstraction dans l'illumination, soit pour faire jouer à Dieu le rôle que l'intellect agent remplit chez saint Thomas: on peut citer dans cette ligne le Père Charles Boyer, s.j. et le Père Portalié. Le premier affirme qu'il importe peu d'avoir un intellect agent individué comme saint Thomas, ou Dieu qui remplit ce rôle dans chaque connaissance. Portalié, de son côté, affirme:

... notre âme ne peut atteindre à la vérité intellectuelle sans une influence mystérieuse de Dieu, ne consistant point à se montrer lui-même à nous (objective) mais à produire (effective) dans notre âme comme une image de ses vérités qui déterminent notre connaissance. En langage scolastique, le rôle que les aristotéliciens attribuent à l'intellect agent qui produit les "species impressae"

ce système l'attribue à Dieu: Lui, le maître, il parlerait à l'âme, en ce sens qu'il imprimerait cette représentation des vérités éternelles qui seraient la cause de notre connaissance. Les idées ne seraient pas innées comme dans les anges, mais successivement produites dans l'âme qui les connaîtrait en elle-même⁵⁴.

Cette interprétation semble ignorer que saint Augustin recherche non pas l'origine du concept mais l'origine de la vérité possédée par l'esprit et que, de toute façon, la vérité ne vient pas des sens. Pourquoi alors s'évertuer à trouver un succédané à l'intellect agent thomiste puisqu'on n'a pas besoin de transformer le sensible en intelligible. Ce qui rend avant tout nécessaire l'illumination, c'est qu'elle confère à l'intelligence ce caractère de vérité et de nécessité, de règle et de mesure. Bien des déviations seraient évitées à notre sens si on recherchait moins à rendre raison du concept, problème qui ne semble pas avoir préoccupé saint Augustin, que de la production de la vérité. A ceux qui concèdent une intuition dans les Idées divines, on leur oppose des textes tendant à prouver le rôle nécessaire des sensations: or celles-ci n'ont rien à voir avec la vérité de la pensée. D'autres rechercheront une doctrine de l'intellect agent et on leur répond qu'il ne saurait être autre que Dieu: et encore là la route est faussée car on recherche l'explication du concept et non de la vérité.

⁵⁴ PORTALIE, art. Augustin, dans D.T.C., col. 2336.

Que l'on repasse les textes où il parle de l'illumination et l'on verra qu'on ne peut les interpréter autrement que dans un rôle formel, règle sans contenu ayant pour but de conférer la certitude, règle qui nous lie.

Quand nous voyons l'un et l'autre que ce que tu dis est vrai, quand nous voyons l'un et l'autre que ce que je dis est vrai, où le voyons-nous, je te le demande: Assurément, ce n'est pas en toi que je le vois, ce n'est pas en moi que tu le vois. Nous le voyons tous les deux en l'immuable Vérité, qui est au-dessus de nos intelligences. Si nous sommes d'accord sur cette lumière du Seigneur, notre Dieu, pourquoi contester sur la pensée de notre prochain⁵⁵?

Nous voyons bien que le rôle de cette lumière est de conférer la vérité, quand nous lisons dans le De Trinitate que les méchants eux-mêmes pensent à l'éternité, qu'ils reprennent justement, louent justement. A quelles règles, se demande Augustin, se réfèrent-ils pour porter ces jugements? A nulle autre qu'à celles où ils voient comment chacun doit vivre même s'il n'en est pas ainsi pour eux. Où voient-ils ces règles c'est une autre question.

Fas dans leur nature, car c'est par l'âme que l'on voit de telles choses et que leur âme est changeante, ces règles étant immuables; ni dans une manière d'être de leur âme: ces règles sont règles de justice et eux-mêmes sont injustes. Elles sont donc inscrites dans le livre de cette lumière qu'on appelle la Vérité et c'est de là qu'elle passe dans le coeur de l'homme, "non migrando, sed tamquam

⁵⁵ Conf., XII, xxv, 35; PL, t. 32, col. 840.

imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in
ceram transit et annulum non relinquit.

Quant au pécheur, s'il n'accomplit pas son devoir, il se détourne d'une lumière qui le touche "... ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur"⁵⁶

Ceci permet à saint Augustin de distinguer une connaissance expérimentale et une autre, certaine: "... et aliter justitia in veritate immutabili, aliter in anima justi"⁵⁷. Il distingue aussi la connaissance par croyance de la connaissance sûre. Pour expliquer exactement sa pensée, saint Augustin compare ces deux dernières. Ainsi tel homme qui m'expose ses idées; je le crois, mais je n'ai aucun moyen de contrôle; se met-il à me parler de l'âme en général, de la pensée humaine: aussitôt mon point de vue change; s'il dit vrai, je l'approuve, sinon je nie. Dans le premier cas, l'illumination n'a pas à intervenir, dans le second, oui, car il ne s'agit plus de tel ou tel homme, mais de la pensée humaine en général, certitude qui ne peut me venir de l'expérience, car je n'ai pas vu la pensée de tous et l'expérience interne peut bien m'aider à me former une idée de l'âme, mais ne peut rendre raison de sa nécessité⁵⁸.

⁵⁶ De Trin., XIV, xv, 21; FL, t. 42, col. 1051-1052.

⁵⁷ De Civitate Dei, XI, 29; FL, t. 41, col. 343.

⁵⁸ De Trin., IX, vi, 9; FL, t. 42, col. 765-766.

Prenez un autre exemple, cité par Augustin lui-même d'ailleurs: j'ai vu les murs de Carthage et j'imagine ceux d'Alexandrie que j'ignore. Ma pensée peut suffire à le faire. Mais si je dis que je préfère les murs d'Alexandrie que je n'ai jamais vus à ceux de Carthage que j'ai vus, avec ce jugement de vérité a dû intervenir l'illumination divine pour conférer la certitude à mon esprit⁵⁹. Si considérant l'arc de Carthage, sa courbe me plaît, pour porter ce jugement, j'ai dû faire intervenir les vérités éternelles en mon esprit par l'illumination⁶⁰. Avec la lumière qui lui est propre, celle de son intelligence, l'âme est active à l'égard des connaissances; mais elle est passive à l'égard de la vérité du jugement pour l'élément formel de nécessité qu'implique toute vérité.

Comment s'opère cette action des vérités éternelles en nous? Saint Augustin affirme qu'elle est immédiate; il s'agit d'un contact qui sans nous laisser voir Dieu de la vision des bienheureux ni de la vision d'extase ou de prophétie ni de la lumière de la foi, laisse une certaine empreinte par laquelle nous pouvons juger, telle l'empreinte d'une bague dont le sceau n'émigre pas sur la cire mais laisse une trace

⁵⁹ De Trin., IX, vi, 10-11; PL, t. 42, col. 966-967.

⁶⁰ Le Vera Religione, XXX, 54-55; PL, t. 34, col. 145-147.

permettant de le reconnaître. C'est donc dire qu'elle ne passe par aucun intermédiaire créé, et que l'esprit, le mens, est le point d'application de l'illumination qui la met en contact avec les Idées divines. Le caractère immédiat de ce contact est fortement affirmé en divers endroits dans les écrits de saint Augustin. C'est le "nihil cadit medium inter mentem et Deum" longuement commenté au moyen âge.⁶¹ Ailleurs on a: "Humanis mentibus nulla natura interposita"⁶². "Natura intelligibilis ... connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus"⁶³. "Subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati"⁶⁴. "... [anima humana] nulli cohaeret nisi ipsi veritati"⁶⁵. Enfin le texte du De Utilitate Credendi:

Cum enim sapiens sit Deo ita mente conjunctus,
ut nihil interponatur quod separet, Deus enim est
veritas, nec ullo pacto sapiens quisquam est, si
non veritatem mente contingat...⁶⁶

C'est donc moins la vision directe de la Vérité que la liaison immédiate de l'âme à celle-ci, ce qui est bien différent.

⁶¹ De Div. Quaestionibus LXXXIII, q. 51, 2; PL, t. 40, col. 33.

⁶² De Musica, VI, 1, 1; PL, t. 32, col. 1161; De Div. Quaestionibus LXXXIII, q. 51, 4; PL, t. 40, col. 33.

⁶³ Retract., I, viii, 2; PL, t. 32, col. 594.

⁶⁴ De Trin., XII, iiii, 3; PL, t. 42, col. 999.

⁶⁵ De Gen. ad litt. lib. imperf., xvi, 60; PL, t. 34, col. 2413.

⁶⁶ De Util. Credendi, XV, 33; PL, t. 42, col. 88-89.

Nous recevons directement en nous la lumière d'en haut sans pourtant la contempler directement.

Cette lumière n'est pas le lot uniquement de la raison surnaturalisée, mais elle est d'ordre naturel. Elle ne requiert pas une disposition morale spéciale quoique celle-ci facilitera une meilleure compréhension et dans notre cas un itinéraire plus rapide pour prouver Dieu et de toute évidence pour le goûter. Le pécheur illuminé par cette *Vérité*, l'est dans l'ordre naturel, ce qui lui permet de voir ce qu'il devrait faire et de juger de la conduite d'autrui. Aussi saint Augustin affirme-t-il: "Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus⁶⁷, et dans le De Trinitate:

Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus⁶⁸.

Normative, immédiate, d'ordre naturel, tels sont les caractères qu'il nous faut reconnaître à cette lumière. Aussi voit-on avec évidence que "... l'âme raisonnable ou intellectuelle... ne peut être sa lumière à soi-même et n'éclaire que

⁶⁷ De Lib. Arb., III, v, 13; PL, t. 32, col.1227.

⁶⁸ De Trin., XII, xv, 24; PL, t. 42, col. 101B.

par la participation de la vraie Lumière⁶⁹."

Le Maître Intérieur

Faisant suite à l'illumination et comme pour l'expliquer, vient cette doctrine du maître ou de l'enseignement chez saint Augustin. Doctrine qui s'élabore avec le De Beata Vita, continuée dans les Soliloques, elle reçoit son complet achèvement dans le De Magistro qui lui est entièrement consacré⁷⁰.

Cette doctrine se résume à ceci: "In una schola communem magistrum in coelis habemus⁷¹." Comme il l'affirme, ce point de doctrine s'affirme dans toute approbation que nous donnons par un jugement certain:

Le seul fait d'approuver par un jugement certain l'homme qui nous avertit du dehors, qu'est-il autre chose, sinon l'attestation donnée par nous d'avoir pour précepteur une lumière intérieure⁷².

Cette lumière préside à ceux qui la consultent⁷³.

⁶⁹ "... satis ostenditur, animam rationalem vel intellectualem, ... sibi lucem esse non posse sed alterius veri luminis participatione lucrare." (De Civ. Dei, X, 11; PL, t. 41, col. 280.

⁷⁰ De Beata Vita, I, 35; PL, t. 32, col. 976; Solil., I, 1, 1-7; t. 32, col. 869-872; De Magistro, t. 32, col. 1193-1211.

⁷¹ Sermo 299, I; PL, t. 38, col. 1367; Sermo 23, II, 2; ibid., col. 155-156.

⁷² Epist. CXL Honorato, xxxvi, 85; PL, t. 33, col. 577.

⁷³ Conf., X, xxvi, 37; PL, t. 32, col. 795.

La thèse augustinienne est la suivante. En tout ce que nous comprenons ce ne sont pas les paroles du maître extérieur qui nous instruisent, mais c'est la vérité qui gouverne l'esprit lui-même au dedans, les mots jouant un rôle d'avertisseurs. Et celui que nous consultons ainsi, il n'est nul autre que le Maître Intérieur, Sagesse éternelle.

A tous il se révèle mais à chacun selon sa capacité et si nous nous trompons, ce n'est pas la faute de cette lumière intérieure, comme ce n'est pas à cause de la lumière extérieure si nous nous trompons: car l'une et l'autre nous montrent soit les vérités soit le visible dans la mesure de notre pouvoir.

Si nous consultons sur les couleurs, la lumière et sur les autres qualités corporelles les éléments de ce monde c'est-à-dire les corps sensibles et les sens, interprètes de l'esprit pour connaître ces objets; si par ailleurs sur ce que nous comprenons nous consultons la vérité intérieure, à quoi servent les mots sinon un son frappant nos oreilles.

Nous pouvons dire que nos perceptions sont ou sensibles ou intellectuelles. Dans le premier cas, si nous voyons ce qu'on nous dit, on ne nous apprend rien de neuf, si nous ne le voyons pas, on ne nous apprend rien non plus car nous croyons seulement ou ne croyons pas, mais de toute façon on ne nous instruit pas. On peut en dire autant pour ces images recueillies dans la mémoire, sauf qu'elles sont des expé-

riences passées.

Dans le cas des perceptions intellectuelles, nos paroles alors expriment ce que nous contemplons comme présent "dans cette lumière intérieure de la vérité qui inonde ce que nous appelons l'homme intérieur de clarté et de jouissance⁷⁴. Mais alors mon auditeur s'il voit ces mêmes choses dans son âme, connaît ces vérités par sa contemplation et non par mes paroles. Il contemple, je ne l'enseigne pas. Dieu lui dévoile intérieurement mais cet homme pourrait m'instruire des mêmes choses avant même que je parle; je ne l'ai donc pas instruit.

A quoi servent les interrogations dans l'enseignement sinon à remédier à la faiblesse du regard intérieur incapable de consulter cette lumière de l'âme sur l'ensemble du sujet, on l'y excite en l'interrogeant par parties.

Dans les vérités saisies par l'esprit, c'est en vain que celui qui ne les voit pas écoute celui qui les voit, hormi de croire en attendant de voir. Celui qui peut les voir est son intérieur, disciple de vérité, juge, en son extérior de celui qui parle. Ce dernier cas est fréquent: tel celui

⁷⁴ "Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur." De Magistro, XII, 40; PL, t. 32, col. 1217.

qui dit des choses de mémoire et qu'il ne comprend pas, ou ne croit pas, ou un lapsus linguae ou parce qu'un mot a deux acceptions ou qu'il est mal compris par l'organe auditif.

En un mot, qu'est-ce que l'enseignement? Quand les maîtres ont exposé toutes leurs sciences par les paroles ceux qui s'appellent disciples examinent en eux-mêmes si ce qu'on leur a dit est vrai, contemplant, ainsi selon leurs forces, la vérité intérieure.

De plus entre l'instant de la parole et celui de la pensée, nul intervalle: en effet aussitôt avertis par la parole extérieure, ils reçoivent aussitôt l'enseignement extérieur.

< C'est pourquoi, de conclure Augustin, n'appelons personne notre maître sur terre car nous n'avons qu'un Maître qui est dans les cieux, ce Maître qui nous fait donner par les hommes l'avertissement des signes extérieurs afin que nous retournant intérieurement vers lui nous recevions ses leçons.

La doctrine se résume donc à ceci: On ne nous apprend rien: le maître ne fait que nous avertir de tourner l'oeil de l'âme, la raison vers cette lumière intérieure qui est la Vérité.

Cette doctrine a reçu le nom d'illumination: dans l'explication qu'il en donne dans ses écrits rarement saint Augustin ne se départit de sa métaphore du Soleil ou de la

lumière intérieure. Et avec sa théorie de la sensation c'est la seule explication qui puisse demeurer réaliste: le recours à l'intervention de la Vérité divine subsistante.

L'illumination donne à la preuve de l'existence de Dieu son caractère réaliste et son explication dernière.)

Autrement mes jugements vrais auront beau me donner une certitude elles pourraient aussi bien s'expliquer par les Idées séparées, ou par l'idée claire et distincte ou par des catégories de mon esprit, toutes choses s'évadant dans l'idéalisme.

La preuve de l'existence de Dieu par les vérités ne peut avoir que deux orientations réalistes: dans une théorie de la sensation comme chez Augustin, par l'illumination; dans une théorie de la sensation comme chez saint Thomas, par l'abstraction. Avec cette différence toutefois que l'illumination augustinienne ne remplit pas le rôle d'intellect agent comme le croit Portalie⁷⁵ mais est exigé comme caractère normatif de vérité tandis que l'intellect agent est exigé pour universaliser le concept.

Nous avons démontré comment les vérités ne peuvent s'expliquer que par participation à une Vérité immuable et éternelle et que cette participation se fait dans le domaine

⁷⁵ PORTALIE, Augustin, dans D.F.C., loc. cit.

de l'esprit par l'illumination, ce à quoi s'applique le Maître Intérieur. Mais comment aboutissons-nous à Dieu?

De prime abord, aucun passage dans son oeuvre de rapports entre des deux termes Vérité et Dieu: il a prouvé l'existence de la Vérité, il a prouvé l'existence de Dieu. Comme un peu plus tôt, ayant prouvé l'existence de vérités, lois du nombre et de la sagesse, il aboutit aussitôt à l'existence de la Vérité sans qu'il semble à ce subtil penseur d'avoir dépassé les prémisses de son raisonnement. De fait il a sous-entendu presque entièrement tout le syllogisme qui doit aboutir moyennant le principe de participation à l'existence de l'unique Vérité. Ici, on est en présence d'une existence, la Vérité, seule explication possible des vérités de l'esprit humain; et que cherche-t-on à prouver, l'existence de Dieu.

Au fond, ce qu'il s'agit d'établir, c'est le lien entre ces deux natures. Quels sont les principaux caractères de la Vérité: le premier semble-t-il, est celui de l'immutabilité. Le Père Ch. Boyer affirme avec justesse que "Dans s. Augustin, le mot immuable accompagne si fréquemment celui de vérité, qu'il en est comme l'épithète de nature⁷⁶". Pour ne citer qu'un exemple, tiré du De Libero Arbitrio:

⁷⁶ Ch. BOYER, s.j., op. cit., p. 114.

Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem...⁷⁷

Or ce même caractère, saint Augustin l'affirme de Dieu dans le De Civitate Dei:

Quum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit...⁷⁸

Autre caractéristique de la Vérité, connexe avec l'immutabilité, son éternité. Parlant de la vérité du nombre, il affirme:

Au contraire, sept et trois font dix, non seulement maintenant, mais toujours; et jamais, d'acune façon, sept et trois n'ont cessé, dans le passé, et ne cesseront, dans l'avenir, de faire dix. Telle est donc l'incorrupible vérité du nombre...⁷⁹

Quant à l'éternité de Dieu, qui n'est en somme que l'immutabilité divine par rapport au temps, elle va de soi: "Aeternitas qua est immutabilis Deus"⁸⁰.

Une autre caractéristique qui revient souvent sous la plume d'Augustin quand il parle de la Vérité, c'est son

⁷⁷ De Lib. Arb., II, xii, 33; PL, t. 32, col. 1259.

⁷⁸ De Civit. Dei, XII, ii; PL, t. 41, col. 350.

⁷⁹ "... septem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem..." De Lib. Arb., II, viii, 21; PL, t. 32, col. 1252.

⁸⁰ De Trin., XV, v, 7; PL, t. 42, col. 1062.

caractère de règle qui force l'assentiment de la raison. Quand il démontre que la Vérité n'est pas inférieure à la raison, il donne comme raison:

Et nous formons ces jugements d'après ces règles intérieures de la vérité que nous voyons en commun; mais de ces règles personne ne juge d'aucune façon. Ainsi, lorsqu'on dit: Les choses éternelles sont préférables aux temporelles, ou bien sept et trois font dix, personne ne dit qu'il devrait en être ainsi, mais chacun constate seulement qu'il en est ainsi: nul ne corrige, à la façon d'un examinateur; mais on se réjouit seulement, comme d'une découverte⁸¹.

Au début du dialogue, Evodius affirme qu'il lui semble convenable d'appeler Dieu "non pas celui auquel ma raison est inférieure, mais celui auquel personne n'est supérieur"⁸².

En somme, si l'on reprend toute cette dialectique, on s'aperçoit que les caractères de la Vérité, sont ceux que l'on attribue à Dieu et qu'en conséquence, les deux s'identifient.

En effet, ce qui frappe Augustin, comme il le montre dans son itinéraire, c'est la mutabilité des choses; or nous dit-il dans son De Trinitate: "Dans l'ordre spirituel, dès qu'une chose nous apparaît soumise au changement, disons-nous

⁸¹ "... nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinatore corrigit, sed tantum laetatur inventor." De Lib. Arb., II, xii, 34; PL, t. 32, col. 1259.

⁸² "Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior." Ibid., vi, 14; col. 1248.

que ce n'est pas Dieu⁸³."

Ce qui vaut pour les choses spirituelles, vaut a fortiori pour les matérielles; malgré leur beauté, elles nous obligent à cause de leur instabilité à rechercher plus haut, vers l'immuable, objet de notre enquête.

Par ailleurs ce qui lui fera dire que le sens et la connaissance sensible sont d'une certaine façon inférieures c'est qu'ils sont soumis au temps: Dieu est éternel; il faudra dépasser ce monde pour atteindre Dieu.

La hiérarchie qu'il établit dans les degrés des êtres c'est en vertu de la loi de subordination qu'il l'établit. Ce qui est jugé ne peut être Dieu. Dieu sera donc supérieur à tout. Les êtres qui ne subsistent pas d'eux-mêmes, ne peuvent être Dieu. Dieu sera donc subsistant par soi.

Ainsi donc dans la notion de Dieu se retrouvent les caractères de subsistance par soi, d'éternité, d'immuabilité, de transcendance. Or ce sont précisément les caractères que l'on vient de reconnaître à la Vérité dont on a prouvé l'existence. La Vérité est donc Dieu, et puisqu'elle existe, Dieu lui-même existe. "Il n'y a pas à en douter, cette nature immuable qui est au-dessus de tout c'est Dieu⁸⁴."

⁸³ "In spiritualibus autem omne mutabile quod occurrerit, non putetur Deus." De Trin., VIII, 11, 3; PL, t. 42, col. 948.

⁸⁴ "Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam quae supra rationalem animam sit, Deus esse." De Vera religione, XXI, 57; PL, t. 34, col. 147.

Il le faut bien car "il n'est donc qu'un seul bien, simple, et par conséquent seul immuable, Dieu. Ce bien est le créateur de tous les autres biens, non simples et par conséquent muables⁸⁵."

Si Dieu est identique à la Vérité, il doit en conséquence être cet Illuminateur divin qui éclaire nos esprits car la lumière de notre raison ne saurait provenir d'ailleurs que de sa source.

Sic anima quiddam est quod intellectus vocatur. hoc ipsum quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiori. Jam superior illa lux, qua mens illuminatur, Deus est⁸⁶.

Et empruntant au monde sensible l'image de la lumière, il démontre dans les coliloques en quel sens Dieu est cet illuminateur de nos esprits:

Dieu est intelligible: intelligibles aussi sont ces démonstrations scientifiques, mais avec des différences capitales. En effet, la terre est visible, et aussi la lumière; mais la terre ne peut être vue, si elle n'est éclairée par la lumière. Pareillement ces démonstrations que nous livre la science, quiconque les comprend ne peut couter de leur absolue vérité; mais il faut croire qu'on ne saurait les comprendre, si elles ne recevaient les rayons d'un autre soleil qui leur est propre. Ainsi, comme dans le soleil on peut distinguer trois propriétés, à savoir qu'il existe, qu'il brille, qu'il éclaire, de même dans ce Dieu très caché que tu veux comprendre, on peut

⁸⁵ De Civit. Dei, XI, x, 1; PL, t. 41, col. 325.

⁸⁶ St. Joan. Evang., tract. XV, 19; PE, t. 35, col. 1517.

distinguer aussi trois attributs: il est, il est intelligible, il rend tout le reste intelligible⁸⁷.

Dans le De Beata Vita, un texte résume un peu tous ces aspects et les identifie avec Dieu:

Or un certain avertissement d'avoir à nous souvenir de Dieu ... s'écoule en nous de la source même de la vérité. Ce soleil mystérieux répand la lumière qui éclaire notre regard intérieur et c'est de lui que procèdent toutes les vérités que nous préférons, même lorsque nous tremblons de tourner hardiment vers lui des yeux encore malades ...; ce soleil se révèle à nous comme n'étant autre que Dieu, Etre parfait que nulle imperfection ne diminue⁸⁸.

La parité des attributs entre la Vérité et Dieu, nous amène à les identifier; mais c'était là une chose si évidente pour l'esprit intuitif d'Augustin qu'il ne s'est même pas donné la peine de le démontrer et c'est pourquoi, ayant prouvé une vérité supérieure à la raison, il fait l'éloge de cette vérité:

Voici devant toi la Vérité elle-même; embrasse-la, si tu le peux, qu'elle soit ta jouissance! Place tes délices dans le Seigneur, et il t'accordera les demandes de ton coeur. Car que demandes-tu davantage

⁸⁷ "Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi." Solil., I, viii, 15; PL, t. 32, col. 877.

⁸⁸ "Admonitio autem quaedam quae nobiscum agit ut Deum recordemur, ... de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit. Hujus est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum nulla degeneratione impediante perfectum." De Beata Vita, n. 35; PL, t. 32, col. 976.

sinon d'être heureux? Et quel plus grand bonheur que de jouir de l'inébranlable, de l'immuable et de la très excellente Vérité?⁸⁹

Nous allons donc à Dieu par la vérité participée et nous l'atteignons sous l'aspect de Vérité. Notre travail était de démontrer que Vérité et Dieu sont identiques et qu'en conséquence, Dieu et lumière de l'esprit le sont également, parce que les propriétés de l'un et l'autre le sont.

On peut remonter à Dieu en le considérant comme raison suffisante de l'Etre et du Bien, mais la preuve qui vaut pour Augustin est celle qui met Dieu comme règle de nos jugements vrais. En cela cette preuve se distingue de la 4a via thomiste qui place Dieu comme premier dans l'ordre du vrai; saint Thomas va même à admettre comme saint Augustin une présence de Dieu à l'esprit en tout acte de connaissance: "Omnia cognoscentia cognoscunt Deum implicite in quolibet cognito..." mais il ajoute en quel sens il faut l'entendre: "nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis"⁹⁰.

⁸⁹ "Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes, et fruire illa, et delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui (Psal. XXXVI, 4). Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate?" De Lib. Arb., II, xiii, 35; PL, t. 32, col. 1260.

⁹⁰ De Veritate, XXII, 2, ad 1m.

Pour le fond, cette affirmation est juste même pour saint Augustin, mais l'explication psychologique en est toute différente pour saint Thomas: en effet jamais ce dernier ne considère Dieu-Vérité comme règle immédiate de nos vérités participées et de nos jugements vrais. Aussi la preuve augustinienne est-elle difficilement réductible à celle de saint Thomas par les degrés du vrai.

Dieu n'est pas forcé d'exister, il est. Un des plus fidèles disciples de saint Augustin, Evodius, avait posé à ce dernier une objection tendant à démontrer que Dieu, d'après la doctrine du saint Docteur, était forcé d'exister par la raison, mais pas en fait.

L'évêque d'Hippone lui réplique dans une lettre:

Si vous repassiez le De Vera Religione, vous ne diriez jamais que Dieu est forcé d'être par la raison, et qu'en raisonnant on établit que Dieu doit exister. En effet, dans la raison des nombres que nous avons d'une façon certaine à notre usage quotidien, si nous disions: il faut que sept et trois fassent dix, nous ne parlerions pas avec sagesse; mais nous devons dire que sept et trois font dix. Je crois avoir assez montré, dans les livres précédemment cités quelles sont les choses dont on puisse dire avec vérité, qu'elles doivent être, qu'elles soient déjà ou ne soient pas. Ainsi l'homme doit être sage; s'il l'est, pour continuer à l'être; s'il ne l'est pas encore, pour le devenir. Mais Dieu ne doit pas être sage, il l'est⁹¹.

⁹¹ Lettre à Evodius, CLXII, n.2; PL, t. 33, col. 705.

C'est qu'en effet pour saint Augustin, on ne fabrique pas la vérité, mais on la trouve qui s'impose à l'esprit avec une force qui exige comme raison suffisante l'existence de la vérité.

Dans le sens de cette réponse, on rencontre des auteurs désireux de justifier Augustin de l'attaque de preuve conceptuelle ou ontologique qui inférerait de l'ordre logique l'ordre réel: leur effort est buable, car même de ce point de vue la preuve pourrait se justifier, précisément parce que l'Illumination et le Maître Intérieur mettent l'intellect en contact avec les Idées Divines où ordre de connaissance et ordre réel se confondent car l'Intelligence divine et son Etre s'identifient. Sans nier ce point de vue, il nous semble que c'est autrement qu'aboutit l'auteur: ce n'est pas de l'ordre des concepts, mais de celui du jugement vrai qu'il faut procéder. La raison formelle qui pose l'Illumination et finalement Dieu comme raison suffisante de la vérité de l'esprit c'est qu'il faut rendre compte qu'un esprit muable et instable puisse posséder une vérité immuable et éternelle.

Il nous semble aussi que cet effort dans le sens signalé dénote une tendance à faire jouer de quelque manière à l'Illumination un rôle plus ou moins rapproché de l'intellect agent thomiste, théorie que nous avons définitivement écartée car elle ne correspond pas à notre avis à la doctrine de saint Augustin sur la connaissance, nos idées ne venant pas

du sensible mais celui-ci concourant d'une certaine façon on autant qu'il avertit l'âme de se porter vers le sens pour produire en elle la sensation.

Le Père de Mondadon exprimerait cette tendance: il insinue la théorie de la gradation ascendante comme

le seul moyen d'éviter le paralogisme qu'il y aurait à brusquement induire de l'aperception du vrai conceptuel l'existence d'un absolu personnel. Au reste, le passage de l'un à l'autre se fait par l'intermédiaire de la causalité à laquelle on nous renvoie, quand on parle de lumière intelligible, et de maître intérieur⁹².

Vérité et Verbe de Dieu

Pour terminer cette ascension vers Dieu, reste à établir les rapports entre le Verbe dont parle si souvent saint Augustin et la Vérité qui est Dieu. La preuve est terminée déjà, Dieu existe; mais on veut en approfondir le point d'arrivée.

Eci deux items à envisager: le premier nous est donné par la foi: c'est que de fait la Vérité c'est le Verbe. Et l'on peut dire que la Révélation vient préciser là où l'esprit était parvenu avec son raisonnement. Il n'est pas non plus surprenant de voir saint Augustin mêler ici la foi à la raison. C'est une preuve rationnelle qu'il tente; mais

⁹² MONDADON, De la connaissance de soi à la connaissance de Dieu, dans Recherches de Science Religieuse, mars-avril 1913, p. 155.

une fois terminée cette preuve, il n'hésite aucunement à prendre les secours de la foi, d'autant que chez lui, si les deux points de vue sont clairement distincts, son oeuvre les unit étroitement au point de laisser le lecteur non averti un peu embarrassé. La Vérité c'est le Christ de nous affirmer saint Augustin. C'est le Verbe de Dieu, et la lumière qui illumine toutes choses⁹³, Principe et Sagesse unique, en laquelle résident les trésors immenses et infinis des choses intelligibles, en lesquels se trouvent toutes les raisons invisibles et immuables des choses même visibles et changeantes qui ont été faites par elles⁹⁴.

Autre point à signaler, c'est que dans le Verbe toutes ces vérités sont unifiées. C'est un peu si l'on veut le principe thomiste selon lequel les choses qui sont diversifiées dans les inférieurs sont unifiées dans le supérieur. De même ces vérités multiples qui mesurent les esprits ne sont qu'un reflet de cette Vérité qui est l'exemplaire et le reflet du Verbe, la Splendeur du Père où se trouvent réunies

⁹³"Datur intelligi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum ... Verbum ejus et Lux ejus." De Vera Religione, XXXVI, 66; PL, t. 34, col. 151.

⁹⁴"Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in Verbo Dei..." De Genesi ad litt., V, xii, 28; PL, t. 34, col. 331.

les raisons des choses⁹⁵.

Et sur ce point, on peut constater l'apport du saint évêque à la théorie platonicienne des idées séparées. On le voit ce n'est pas de toute pièce que saint Augustin a accepté des idées de Platon. Il a d'ailleurs rejeté de lui tout ce qui était contraire à la foi et de plus il l'a corrigé en bien des endroits même sur le plan strictement rationnel. Il faut le reconnaître, le système de Platon est devenu réaliste avec saint Augustin en ce sens que ce monde intelligible a pris la figure d'une personne, le Verbe même de Dieu.

Autrefois, affirme saint Augustin, Platon ne s'est pas trompé en affirmant l'existence d'un monde intelligible. Il n'a pas pu employer le terme que la conscience de l'Église a consacré pour désigner cet univers, et qui est celui du Royaume de Dieu, Regnum Dei. Mais quant à la chose, il a dit vrai: c'est très justement qu'il a donné à cet univers intelligible le nom de Raison éternelle et immuable, par laquelle Dieu a tout créé. Nier cette raison, c'est dire que Dieu a fait sans raison, ce qu'il a fait, ou que, avant d'agir ou en créant, il ne savait ce qu'il faisait.

Or si, au contraire, Dieu a créé selon la Raison, Platon a vu juste, en appelant cette Raison suprême du nom de monde intelligible.

Toutefois, ajoute Augustin, si nous avons alors été versé dans les sciences ecclésiastiques, nous nous serions

⁹⁵ "Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt." De Civitate Dei, XI, x, 3; PL, t. 41, col. 327.

abstenu d'employer cette expression, et nous nous serions servi de celle plus précise, de royaume de Dieu⁹⁶.

C'est là le langage des Révisions et c'est la pensée définitive de saint Augustin. On voit qu'elle ne s'éloigne pas beaucoup de celle de sa jeunesse, du moins sur ce point. Tout ce qu'il se reproche à ce propos, c'est de n'avoir pas su alors à quoi sa pensée se référait dans l'Écriture. Cependant on ne se surprendra pas trop de voir comment Augustin trouve plus chez Platon que ce dernier ne semble y avoir mis. Mais n'importe, la pensée du saint Docteur est claire sur ce point: il n'admet pas l'existence d'un monde intelligible distinct du Verbe de Dieu.

C'est là dans ses grandes lignes la preuve augustiniennne de l'existence de Dieu: la montée vers Dieu s'achève avec cette élévation:

Voici devant toi la Vérité elle-même; embrasse-la, si tu le peux, qu'elle soit ta jouissance!
Place tes délices dans le Seigneur, et il t'accordera les demandes de ton coeur. Car que demandes-tu

⁹⁶ "Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit si non vocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere mundum quippe ille intelligibilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat irrationaliter Deum fecisse quod fecit, aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret ... Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur, Plato vocasse intelligibilem mundum. Nec tamen isto nomine nos uteremur, si jam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditi." Retract., I, iii, 2; PL, t. 32, col. 588-589.

d'avantage sinon d'être heureux? Et quel plus grand bonheur que de jouir de l'inébranlable, de l'immuable et de la très excellente Vérité⁹⁷

Cette preuve commencée dans une atmosphère de piété s'achève dans l'ardeur de la charité, car ce n'était pas tant de prouver Dieu qu'il s'agissait pour Augustin mais de le trouver et d'en jouir comme d'une source d'inépuisables délices. On peut donc dire avec M. Gilson que la démonstration augustinienne de Dieu "n'est ni un argument ni une suite d'arguments, mais une métaphysique complète, plus une morale avec la mystique même qui la couronne ... Embrasser l'ensemble de la démonstration augustinienne ... revient à embrasser l'ensemble de la doctrine d'Augustin⁹⁸." En effet l'âme qui pense la vérité trouve au fond d'elle-même celui qu'elle rechercherait vainement au dehors car Il est la vie de sa vie, plus intime à son âme que son âme elle-même.

Conclusion

Il serait bon au terme de cette preuve de signaler deux points: tout d'abord les principes qui ont charpenté

⁹⁷ "Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes, et fruere illa, et delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui (Psalm. XXXVI, 4). Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate."
De Libero Arbitrio, II, xiii, 35; PL, t. 32, col. 1260.

⁹⁸ Op. cit., p. 29.

toute cette dialectique: le principe d'intégration "le moins est dans le plus éminemment" nous permet d'établir une hiérarchie et de préférer le connaissant à celui qui n'est que vivant ou être; le principe de subordination "l'inférieur est régi par le supérieur" nous permet d'établir une gradation dans le connaître; le principe de régulation "ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé" pose la raison comme sommet du connaître et les vérités au-dessus de celle-ci; le principe de participation et de raison suffisante place la Vérité comme explicatif des vérités de l'intelligence humaine; enfin le principe d'identité montre que la Vérité ne saurait être autre que Dieu.

Un deuxième point à signaler est le suivant: toute la dialectique évolue autour de la vérité dont il faut rendre raison: c'est tout d'abord l'existence des vérités que l'on établit et leur cognoscibilité; ces vérités sont connues par la raison humaine qu'elles mesurent; ces vérités ne s'expliquent que par la seule Vérité dont on participe par l'illumination mais Vérité que l'on ne voit tout de même pas, qui est Dieu et Verbe de Dieu, qui a imprégné l'Univers d'intelligibles, lesquels ne peuvent être connus par les sens mais par la raison humaine seule et par Dieu. C'est donc une trajectoire qui part de la raison humaine pour aboutir finalement à la Vérité divine, Verbe de Dieu et seul Maître Intérieur de nos intelligences.

§ 4. L'autorité de saint Bonaventure

Fraenota

Nous avons donné notre interprétation de la preuve augustinienne: nous voulons apporter dans ce paragraphe l'autorité de saint Bonaventure qui, nous semble-t-il, est l'interprète le plus fidèle que la tradition ait conservé de la pensée de saint Augustin. Dans la comparaison que nous voulons faire, nous examinerons deux problèmes: d'abord un problème d'ordre psychologique: l'origine de nos connaissances; ensuite un second d'ordre métaphysique: l'origine de la certitude dans l'esprit humain. Il nous sera plus facile ensuite de comparer la question en cause: le jugement vrai.

Problème psychologique de la vérité: origine de nos connaissances

Dans l'ordre de nos facultés, saint Bonaventure énumère quatre facultés: végétative, sensitive, et dans l'intellective, l'intellect et la volonté et il affirme que quoique l'on retrouve d'autres divisions, celles-ci sont fondamentales⁹⁹. Si nous nous demandons d'où viennent nos connaissances, saint Bonaventure affirmera que l'intellect humain, quand il est créé est "sicut tabula rasa et ita in omnimoda

⁹⁹ BISBEN, L'exemplarisme selon s. B onaventure, p. 177, note 6.

possibilitate¹⁰⁰". Il nous faut donc recourir à d'autres sources qu'à l'innéisme si l'on veut expliquer nos connaissances.

Et le premier problème qui se pose est celui de la connaissance sensible. On sait que saint Augustin en bon platonicien qu'il était affirmait la transcendance absolue de l'âme sur le corps et en conséquence, la sensation ne pouvait être que passive de la part du corps et active pour l'âme laquelle tirait d'elle-même le contenu de connaissance, puisque l'inférieur ne saurait agir sur le supérieur.

De son côté, saint Thomas, suivant la ligne aristotélicienne, affirme fortement aussi que l'inférieur ne peut agir sur le supérieur et donc l'espèce sensible ne peut mouvoir directement l'intellect mais il admet une faculté de sentir et de former des images sensibles, faculté inférieure par rapport aux formes des objets et du contenu sensible, le phantasme, d'où une puissance active d'ordre intellectuel l'intellect agent sort le contenu intelligible.

Saint Bonaventure ne pouvant admettre l'existence d'une faculté de l'âme complètement passive vis-à-vis des objets extérieurs et par ailleurs engageant l'âme plus profondément qu'Augustin dans les facultés inférieures, affirme trois éléments dans la sensation: tout d'abord l'objet

¹⁰⁰ II Sent., 3,2,2,1, fund. 5m; t. II, p. 118a.

extérieur qui agit sur l'organe, et en cela il s'entend avec saint Augustin; l'action exercée sur la faculté de sentir par l'espèce et en cela il se sépare de celui-ci qui ne pouvait admettre aucune passivité dans l'âme, enfin et en même temps qu'elle subit l'action, elle réagit sur lui et ainsi saint Bonaventure atténue la passivité telle qu'Aristote la concevait dans la connaissance sensible. Ainsi l'âme, qui est aussi intellectuelle peut subir l'action du sensible en tant qu'elle imprègne ce corps mais tout de même ne saurait demeurer complètement passive dans la sensation. Mais, l'élément de passivité relève du corps, l'élément d'activité dépend de l'âme et c'est là que saint Bonaventure met une différence entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle.

Ad illud quod objicitur, quod recipit et judicat dicendum, quod cum ista duo sint in sensu, videlicet receptio et judicium, receptio est principaliter ratione organi, sed judicium ratione virtutis. In sensu autem corporeo sic est receptio in organo, quod est receptio pariter et in virtute, et sic est judicium virtutis illius in organo, quod non praeter organum: et ideo tam receptio quam judicium virtutis est totius conjuncti¹⁰¹.

Cum duo concurrant ad actum intelligendi et sentiendi, videlicet recipere et judicare in sentiendo receptio speciei est a corpore, sed judicium est a virtute; sed in intelligendo utrumque est a virtute intellectiva, videlicet ab intellectu possibili et

¹⁰¹ II Sent., 8,1,3,2, ad 7m, t. II, p. 223a.

agente. Et propterea intellectus dicitur vis non alligata materiae¹⁰².

Ce qui n'empêche pas la connaissance sensible d'être l'oeuvre du "conjunctum" comme l'affirme le premier des deux textes. Tous les cinq sens externes s'unifient d'ailleurs dans le sens commun: "Omnes sensitivae exteriores [scil. vires] ununtur in origine et in sensu communi et distinguuntur in organis¹⁰³."

On voit plus clairement la distinction avec saint Augustin: pour celui-ci l'âme forme elle-même de sa propre substance le contenu de la sensation, les sens sont les fenêtres de l'âme, ils sont des messagers qui avertissent l'âme d'être éveillée au message. Saint Bonaventure insiste fortement sur la continuité des facultés supérieures aux inférieures qu'elles compénètrent. On peut donc admettre un jugement spontané de l'âme dans l'organe par lequel elle affirme que ceci est blanc ou noir etc. et comme ces qualités sont comparables et complémentaires elles exigent le rôle du sens commun, lequel en plus se rend compte qu'il perçoit, ou prend conscience de sa perception. Et c'est ainsi que les sensations éveillent en nous trois rapports entre l'espèce sensible et son objet à savoir qu'elles sont belles, agréables ou

¹⁰² II Sent., 25, 2, un, q. 6 Concl., t. II, p. 623a.

¹⁰³ IV Sent., 50, 1,2,1,1, Conc., t. IV, p. 1045.

saines et c'est le sens commun qui constate ces rapports. Or toutes ces fonctions ne sauraient se faire si l'élément rationnel ne pénétrait d'une certaine façon jusqu'à la dernière ramification de nos connaissances sensibles: le jugement spontané du sens et celui plus élaboré du sens commun par lequel il peut discerner le beau, l'agréable et le sain dans la sensation vis-à-vis de l'organe, tout cela exige un instinct du rythme, du nombre, toutes choses pénétrées de rationabilité.

Si nous continuons notre inventaire de la connaissance sensible nous trouvons l'imagination qui, comme l'affirme Bonaventure: "est earum rerum quarum imagines in interiori sensu exprimuntur¹⁰⁴"; et cette faculté est en dépendance des sens externes car le démon ne fera jamais avoir la sensation d'une chose "cujus imaginem non habeat in interiori organo virtutis imaginariae", comme de faire voir en songe des couleurs à un aveugle ou entendre des sons à un sourd¹⁰⁵.

Pour résumer tout le domaine de la connaissance sensible, nous avons donc les étapes suivantes: les espèces sensibles imprimées dans l'organe du sens, perçues par la faculté de sentir, jugées par elle, recueillies par le sens commun et conservées dans la virtus imaginaria.

¹⁰⁴ I Sent., 16 un 2, ad 4um; t. I, p. 282a,b.

¹⁰⁵ II Sent., 8,2, un 3, concl.; t. II, p. 229 a,b.

L'imagination pour saint Bonaventure n'est autre que cette faculté purement passive qui tient en réserve les espèces pour que l'intellect puisse se tourner vers elles et les ressusciter au besoin. À cela s'ajoutera la mémoire, faculté par laquelle l'âme est toujours présente à elle-même et ce premier acte est sans contrôle de la volonté. Le second par laquelle l'âme se souvient, ou la réminiscence et cet acte est sous le contrôle de la volonté: "Primus quidem actus naturalis est et non subest voluntati, nec penes illud attenditur meritum vel demeritum. Secundus vero actus potest ordinari ad bonum et ad ejus oppositum scilicet ad malum¹⁰⁶."

Avec ces indications, si l'on demande, d'où nous vient notre connaissance des objets sensibles, la réponse est claire: notre connaissance commence par les sens et si nous devons nous élever à la perception des intelligibles, nous devons de toute évidence recevoir une première excitation du sensible¹⁰⁷. En sera-t-il de même de la connaissance des premiers principes? Saint Bonaventure répondra que nous n'avons pas la connaissance innée des principes mais la présence d'un élément inné qui est la lumière de notre intelligence. Pour les objets sensibles, nous devons acquérir au moyen de l'expérience sensible les espèces qui nous permettent

¹⁰⁶ II Sent., 7,2, 1,2, Concl. t. II, p. 193a.

¹⁰⁷ I Sent., 16, un 2, fund. lm, t.I, p. 281a.

d'en former les principes, pour les objets incorporels, la présence de l'objet suffit pour que nous puissions les saisir et l'image n'a plus sa raison d'être. Les deux exemples typiques de ces connaissances sont les vertus de l'âme et Dieu.

Prenons le cas des vertus de l'âme et celui de la charité: quiconque la possède n'a besoin de rien d'autre sinon de considérer son âme, il connaît ce qu'est la charité. Mais celui qui ne l'a pas sait aussi bien ce qu'est cette vertu. D'où le sait-il, sinon par cette faculté de connaître qui implique la connaissance de la norme du connaître, la rectitude du vrai et cette faculté de vouloir qui implique la connaissance de l'inclination qui la porte vers le bien, l'amour. Or parce que nous connaissons cette double connaissance infuse de nos deux facultés naturelles et de la direction qui en est inséparable, nous pouvons former une connaissance nouvelle, celle de la charité, qui en ce sens se trouve être une connaissance innée.

Quant à l'idée de Dieu, ce n'est pas par intuition, car nous ne voyons pas Dieu en cette vie ni par des espèces tirées du sensible, il faut donc que ce soit une sorte d'empreinte laissée par Dieu en notre âme. L'âme connaît donc Dieu parce qu'elle est faite à son image: cette image nous le lisons dans l'Itinerarium consiste dans l'intelligence qui connaît, dans la volonté par laquelle elle aime et la mémoire par laquelle elle se souvient, elle se saisit, toutes trois

tendent vers Dieu tout en l'impliquant. Et c'est pourquoi l'on peut dire que l'innéité qu'elle en a consiste dans la capacité qu'elle a de former cette idée et les principes qui en découlent sans faire appel au monde extérieur¹⁰⁸.

Enfin un autre problème dans le domaine de la connaissance est celui de l'intellect agent et possible: saint Bonaventure admet la distinction et leur attribue à chacun un rôle, non pas qu'il admette nécessairement la distinction réelle comme deux facultés. Il accepte la distinction reçue mais en quel sens l'entend-il, c'est un autre problème. Il faut dire tout d'abord que l'intellect agent chez saint Bonaventure, n'est pas une pure actualité, mais il est en puissance de deux façons: tout d'abord il n'a pas en lui-même la raison suffisante de son acte que sont les espèces; de plus pour son opération il est lié à un intellect possible et en dépend. Quant à l'intellect possible, il n'est pas lui non plus pure possibilité car il se tourne vers l'intelligible que contient l'espèce sensible et l'en extrait grâce à la vertu de l'intellect agent et le juge. Et donc aucun des deux intellects ne peut exercer ses fonctions sans le concours effectif de l'un et l'autre. Saint Thomas définit sa réelle distinction sur l'élément actif et passif de chacun d'eux; ici c'est bien plutôt interaction dans l'exercice de l'opération par

¹⁰⁸ Itinerarium mentis in Deum, c. III; t. V, p. 303-306.

laquelle chacun se définit. C'est pourquoi chez saint Bonaventure l'opération dite d'abstraction se rapproche davantage de saint Augustin que de saint Thomas: nous avons bien plutôt affaire à deux mouvements combinés d'une même opération qu'à deux facultés réellement distinctes.

Alius vero modus intelligendi est, ut dicatur, quod intellectus agens et possibilis sint duae intellectus differentiae, datae uni substantiae, quae respiciunt totum compositum. Appropriatur autem intellectus agens formae et possibilis materiae, quia intellectus possibilis ordinatur ad suscipiendum, intellectus agens ordinatur ad abstrahendum; nec intellectus possibilis est pure passivus; habet enim supra speciem existentem in phantasmate se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agens illam suscipere, et de ea judicare. Similiter nec intellectus agens est omnino in actu; non enim potest intelligere aliud a se, nisi adjuvetur a specie, quae abstracta a phantasmate intellectui habet unire. Unde nec possibilis intelligit, sine agente, nec agens sine possibili. Et iste modus dicendi verus est¹⁰⁹.

Intellectus possibilis non est pure passivus, sicut supra ostensum est; habet enim potentiam se convertendi; nec tamen est adeo activus, sicut agens, quia non potest sua conversione nec speciem abstrahere, nec de specie judicare nisi adjutorio ipsius agentis. Similiter nec ipse intellectus agens operationem intelligendi potest perficere, nisi formetur acies intellectus possibilis ab ipso intelligibili, ex qua formatione est in pleniori actualitate, respectu ejus quod debet cognoscere quam erat prius, cum carebat specie. ... Et cum cogitamus de intellectu agente et possibili, non debemus cogitare quasi de duabus substantiis, vel quasi de duabus potentiis ita separatis, quod una sine alia habeat operationem suam perficere, et aliquid intelligat intellectus agens sine possibili, et aliquid cognoscat

¹⁰⁹ II Sent., 24, 1,2,4, Concl; t. II, p. 569a.

intellectus agens, quod tamen homo, cujus est ille intellectus, ignoret. Haec enim vana sunt et frivola, ut aliquid sciat intellectus meus quod ego nesciam; sed sic cogitandae sunt esse illae duae differentiae, quod in unam operationem completam intelligendi veniant inseparabiliter, sicut lumen et diaphanum veniunt in abstractionem coloris¹¹⁰.

Comme on voit on aurait tort de donner au mot abstraction chez saint Bonaventure le sens du même mot chez saint Thomas. A notre avis l'abstraction bonaventurienne se rapproche bien davantage du procédé par lequel saint Augustin conçoit l'opération qui permet à l'intellect de connaître le monde extérieur. D'autant plus que même si certaines connaissances viennent des sens, notamment celles qui sont d'ordre corporel et sensible, on n'en peut dire autant des connaissances incorporelles comme l'âme et Dieu et les principes qui s'y rapportent. Ces derniers sans être innés au sens propre du mot, ce qui supposerait une préexistence de l'âme comme Platon l'affirme, ont un principe inné qui voit et saisit directement l'âme et les principes qui s'y rapportent ainsi que l'être et ses principes et finalement Dieu: ces dernières connaissances peuvent se passer de l'image contrairement aux connaissances d'ordre corporel.

¹¹⁰ Ibid., ad 5,6; p. 570b, 571a,b.

Problème ontologique de la vérité: certitude

Mais régler le problème de l'origine de nos connaissances ne règle pas le problème de la vérité; en effet c'est un problème tout à fait différent de savoir d'où proviennent nos connaissances et d'expliquer comment mon esprit peut parvenir à la certitude.

Dans sa question 4 du De Scientia Christi, saint Bonaventure nous parle de la connaissance certitudinale et nous dit que tout ce que nous connaissons avec certitude est connu dans les raisons éternelles elles-mêmes¹¹¹.

La connaissance certaine pour saint Bonaventure est celle que possède l'esprit humain "cognoscit et judicat id quod aliter esse non potest¹¹²". Elle est donc différente de la connaissance sensible, ou de la connaissance dans la lumière de la foi. Or cette connaissance exige ou postule l'action des vérités éternelles sur notre esprit.

Trois solutions semblent possibles: ou bien l'évidence de la lumière éternelle concourt comme seule et totale cause ou raison de notre connaissance; or ceci est manifestement faux car alors on connaîtrait dans le Verbe et aucune différence n'existerait entre notre connaissance et celle du ciel.

¹¹¹ De Scientia Christi, q. 4; t. V, p. 22b.

¹¹² Ibid.

Telle fut l'erreur des Académiciens qui affirmaient que l'on ne pouvait connaître que dans les archétypes ou le monde intelligible. Aussi furent-ils amenés au scepticisme car cette connaissance nous est voilée ici-bas. On pourrait entendre une autre interprétation qui consisterait en ce que la raison éternelle concourrait nécessairement quant à son influence de telle sorte que l'intellect n'atteindrait que l'influence mais non cette raison éternelle elle-même. Cette interprétation, saint Bonaventure la rejette comme contraire aux dires de saint Augustin qui affirme et démontre expressément "quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tamquam per habitum suae mentis, sed tamquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna¹¹³". D'autant que dans cette manière de comprendre, l'influence serait ou générale ou spéciale: générale, elle serait la même par laquelle Dieu influe sur toute créature, et donc celui qui possède la science ne serait pas mieux équipé que celui qui posséderait de l'argent; ou spéciale comme dans le cas de la grâce, il faut alors conclure que toute connaissance est infuse et aucune n'est acquise ou innée, ce qui est absurde et contraire à l'expérience.

113 Ibid.

Il nous faut donc nous tourner vers une troisième solution: la raison éternelle est requise "ut regulans et motiva" mais "non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae¹¹⁴". Cette explication, saint Bonaventure l'appuie sur les dires de saint Augustin et il le prouve par deux arguments:

La noblesse de cette connaissance exige deux conditions: l'immutabilité de la part de l'objet et l'infailibilité de la part du sujet et ces deux conditions manquent à notre esprit pour atteindre la connaissance certitudinale s'il n'atteint pas de quelque façon ces règles et raisons immuables et éternelles. L'objet de connaissance n'est immuable qu'en Dieu: les choses peuvent exister sous trois modes, ou bien dans notre pensée, ou bien dans les choses, ou bien dans l'art divin; dans les deux premiers cas leur être est muable et toute créature est changeante; en Dieu seul se trouve l'immutabilité et dans le Fils de Dieu qui est l'art et la raison de tout vivant.

Voici la deuxième condition, l'infailibilité de la part du sujet: Nous disons "savoir" lorsque nous estimons connaître la cause par laquelle l'objet existe et jugeons impossible qu'il en soit autrement. Et pour cela est requis

¹¹⁴ Ibid.

dans l'objet de science une vérité immuable; or une telle vérité n'est pas une vérité créée car une telle vérité est changeante et muable; mais cela suppose la vérité créante possédant pleine immutabilité. Les choses ont l'être dans leur propre genre, dans l'esprit, et dans l'éternelle raison, mais leur être n'est immuable ni de la première, ni de la deuxième façon, il faut conclure que rien ne peut donner aux choses d'être objet de science sinon Dieu, le Fils de Dieu.

La connaissance scientifique exige de plus la certitude de la part du sujet connaissant, connaissance qui ne peut venir ni d'un sujet susceptible de se tromper, ni d'une lumière pouvant s'obscurcir: or tel est bien l'esprit humain qui peut se tromper; elle ne peut venir de ^{sa} lumière créée qui peut s'obscurcir; et tel est le lot de toute intelligence créée.

Unde sicut unus est sol, tamen multos radios emittit; sic ab uno magistro Christo, sole spirituali multiformes et diversae scientiae procedunt; et quemadmodum multiplices et distincti rivuli ab uno fonte egrediuntur, unus tamen est fons, qui in tot rivulos sine sui defectibilitate (se) multiplicat; sic ab uno fonte aeterno, ab uno Magistro Christo, sine sui defectibilitate egrediuntur rivuli diversarum scientiarum¹¹⁵.

Et en citant saint Augustin il affirmera:

De même que dans le soleil [visible] nous remarquons trois [notes]: qu'il est, qu'il brille et qu'il

115 Ibid.

éclaire, Ainsi et dans ce Dieu très caché sont trois choses: il est, il connaît, et il rend intelligible le reste¹¹⁶.

La deuxième raison est d'ordre un peu plus mystique et est tirée du fait que les choses sont des vestiges, des images ou des similitudes de Dieu. L'esprit raisonnable possède en effet une raison inférieure et supérieure, et la raison inférieure des choses infra doit s'appuyer sur la supérieure pour porter un bon jugement, comme pour un bon jugement délibératif dans l'action, la partie inférieure doit se subordonner à la partie supérieure. Or la raison supérieure est celle en laquelle on trouve l'image de Dieu: pour le bien entendre il faut se rappeler que toute chose est vis-à-vis de Dieu dans un rapport de vestige, d'image ou de ressemblance. En tant que vestiges les créatures expriment un rapport de cause efficiente, en tant que ressemblance Dieu coopère par sa grâce en tant que bon infus, mais en tant qu'image, Dieu coopère comme modèle et cause formelle et ce sont les œuvres de l'intelligence par lesquelles l'âme perçoit l'immuable vérité. Dans le De Scientia Christi, saint Bonaventure emploie l'expression "per modum rationis moventis" et il ajoute que ceci est l'œuvre de la connaissance certitudinale, en tant

¹¹⁶ Sermo I. Dominicae XXII post Pent., Pars Ia; t. IX, p. 441-442. Cet argument se retrouve dans De Scientia Christi, q. 4; t. V, p. 374.

qu'image de Dieu. Et c'est pourquoi elle doit atteindre les raisons éternelles.¹¹⁷

Cette action de Dieu sur l'esprit est immédiate en ce sens qu'elle n'admet aucun intermédiaire créé; à ce point de vue il répète fortement le "nihil cadit medium inter mentem et Deum" de saint Augustin¹¹⁸. "Inter mentem et Deum non cadit medium in ratione causae efficientis, vel influentis..."¹¹⁹

Est medium secundum dignitatem naturae, vel secundum causalitatem influentiae. Primo modo cadit medium, secundo modo, non. Nam Deus immediate influit in mentem, et ipsa mens immediate a prima veritate formatur¹²⁰.

Illud autem verbum¹²¹ dicit Augustinus contra philosophos, quorum opinio erat, quod mens non conjungeretur primo immediate...¹²²

Mais cette explication de la vérité en notre esprit pose deux problèmes que résume bien M. Gilson:

... l'augustinisme se trouve continuellement partagé entre deux tendances dont l'unité foncière est aisément perceptible mais dont l'accord doctrinal est malaisé à réaliser; il faut que l'homme ne puisse rien sans Dieu et que, par conséquent,

117 Ibid.

118 De Div. Quaest. LXXXIII, q. 51, n. 2; FL, t. 40, col. 33.

119 II Sent., dist. 3, p. II, a. 2; t. II, p. 124b.

120 Ibid., d. 1, p. II, a. 2, q. 2, ad 1, p. 46b.

121 Cité plus haut, p. 46b.

122 I Sent., d. 3, a. unic., q. 3, ad I; t. I, p. 75a.

l'action de Dieu soit partout présente dans l'homme; mais elle doit y être partout visible sans que Dieu lui-même ne le soit; car l'intervention perpétuelle de Dieu en l'homme est requise par la misère profonde de l'homme, alors que si l'homme voyait Dieu sa fin serait immédiatement atteinte et sa misère effacée¹²³

Transposez dans le domaine de la connaissance le problème consiste à ne connaître aucune vérité sans Dieu, mais à ne pas voir Dieu. Cette influence immédiate de Dieu, saint Bonaventure l'appelle irradiatio ou illuminatio.

Cette connaissance de Dieu tout immédiate qu'elle soit ne nous fait cependant pas voir Dieu d'une saisie claire et distincte car nous sommes encore voyageurs sur cette terre et pas pleinement déiformes. Et c'est pourquoi saint Bonaventure dit aliquo modo, d'une certaine manière, nous atteignons les raisons éternelles, et toujours en tenant compte que nous ne sommes que des images. Dans l'état d'innocence cette image que nous sommes était sans difformité mais non déiforme; aussi avait-il une saisie ex parte mais non obscure par la faute; dans la gloire, nous serons pleinement déiformes, dans l'état de nature déchue nous saisissons ex parte et in ænigmatè; dans la gloire nous serons sans difformité et pleinement déiformes: aussi atteindrons-nous Dieu pleinement et clairement.

¹²³ E. GILSON, La philosophie de s. Bonaventure, p.372.

Cette influence de Dieu en nous est dans l'ordre de la cause formelle ut movens et regulans et pour employer une expression dont se sert l'auteur: objectum fontanum, un objet dont nous ressentons les effets sans en connaître la source. Ce n'est pas un medium quod mais d'une certaine manière un medium quo, ratio motiva in aliud ductiva, sive regulans, et comme l'exprime si bien un de ses commentateurs: "lateat ut objectum cognitionis, sed pateat ut ratio cognoscendi"¹²⁴ⁿ. Saint Bonaventure lui-même résume sa doctrine dans l'In Hexameron: "Hae scil. regulae immutabiles intellectus radican- tur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur"¹²⁵ⁿ.

L'action des raisons éternelles ne suffit pas à notre connaissance: nous avons besoin aussi des similitudes des choses abstraites du phantasme comme des raisons de connaître propres et distinctes sans lesquelles ne suffirait pas la lumière de la raison éternelle tant que nous sommes en cette vie du moins.

C'est pourquoi commentant le texte du De Civitate Dei de saint Augustin: "Quod Deus est causa essendi, ratio intelligendi, et ordo vivendi"¹²⁶ⁿ, saint Bonaventure nous démontre

¹²⁴ Matth. ab Aquasparta, q. disp. 3 ad 4 et ad 6.

¹²⁵ In Hexam. collat. 2, n. 10; t. V, p. 338a.

¹²⁶ De Civ. Dei, VIII, xiv.

que par la "raison du comprendre", il ne faut pas l'entendre au point que Dieu serait seul cause totale et unique de connaissance. Car autrement la connaissance scientifique en ce cas ne différerait pas de la connaissance spirituelle, ni de la connaissance individuée. Elle n'est pas la raison totale non plus car nous n'aurions plus besoin pour connaître les choses d'espèces reçues dans les sens. L'expérience ne nous enseigne que trop qu'en perdant un sens nous perdons le savoir correspondant à ce sens.

Comparaison avec saint Augustin

Voilà donc dans ses grandes lignes l'interprétation de saint Bonaventure: on aura remarqué que saint Bonaventure se pose deux problèmes: celui de l'origine de notre connaissance et celui du jugement vrai ou de la connaissance certaine.

Nous trouverons sans difficulté quelques distinctions ou du moins quelques précisions entre lui et le Docteur d'Hippone. La première se place au stade de la connaissance sensible où saint Bonaventure suppose une plus grande passivité que saint Augustin mais sans aller jusqu'à la doctrine aristotélicienne de la sensation. Déjà le jugement spontané que porte l'âme sur la sensation démontre assez qu'il se refuse à une passivité pure de la part de l'âme.

Un autre point qui semblerait rapprocher saint Bonaventure de saint Thomas est celui de l'abstraction: mais nous

avons indiqué comment l'intellect agent tel que l'entend notre auteur est bien différent de celui de saint Thomas: tout d'abord l'intellect agent n'est pas réellement différent de l'intellect possible, c'est plutôt deux fonctions d'une même faculté et de plus il n'a pas comme fonction d'universaliser la perception sensible. En plus nos idées ne sont pas innées quoique, comme il le dit lui-même, le principe de nos connaissances le soit:

omnes enim in hoc concordant quod potentiae
cognitivae sit lumen inditum, quod vocatur naturale
judicatorium; species autem et similitudines rerum
acquiruntur mediante sensu¹²⁷.

Mais toutes nos connaissances ne nous viennent pas des sens: celles-là seulement qui se rapportent au monde corporel et sensible et les principes qui lui sont connexes. Quant aux connaissances d'ordre incorporel, l'intellect par sa tendance naturelle (ou le naturale judicatorium) et la volonté par son inclination, peut former les idées et principes qui se rapportent à l'âme, aux vertus de l'âme et à Dieu. Et c'est en cela, soit dit en passant que la connaissance de Dieu est d'une certaine manière évidente si selon le procédé de saint Bonaventure nous résolvons pleinement nos connaissances jusqu'à la notion d'être et finalement d'Être suprême.

¹²⁷ II Sent., dist. XXXIX, a. 1, q. II, conc. 2; t. II, p. 903a.

Saint Augustin ne semble pas s'être préoccupé tellement du problème de l'origine de notre connaissance; le problème qui l'occupe est celui du jugement vrai ou de la vérité de nos jugements. Il admet certes la nécessité de la connaissance sensible qui pour lui n'est pas uniquement l'occasion de connaître, mais il n'admettra pas que les sens puissent connaître; c'est l'âme qui connaît par les sens qui deviennent les "fenêtres" de l'âme ou les messagers de l'âme. Pour les autres connaissances, ou notions, sa thèse demeure inachevée; il répudie complètement la réminiscence de Platon qui pour lui signifie innéisme. Si dans ses premiers ouvrages on pourrait l'accuser en ce sens, comme dans les Soliloques ou le De quantitate Animae, les Révisions nous enlèveraient tout doute sur ce point.

Il semble donc qu'en un sens saint Bonaventure compléterait saint Augustin: d'ailleurs en ce qui a trait à la connaissance du monde externe, saint Augustin admet que l'âme puisse enrichir ses connaissances; pour ce qui concerne le monde de son âme il admet une certaine introspection ainsi qu'il l'affirme dans l'analyse des diverses facultés sensibles et intellectuelles de son être.

Reste donc qu'il est de la nature de l'âme de se voir elle-même, et, lorsqu'elle se pense, de revenir sur soi, non à la manière d'un objet étendu dans l'espace mais par conversion immatérielle¹²⁸.

¹²⁸ De Trin., XIV, vi, 8; PL, t. 42, col. 1042.

Le problème de la connaissance certitudinale: ou du jugement vrai.

Ici nous sommes d'emblée en climat augustinien avec saint Bonaventure. Nous dirions même que ce dernier ne s'éloigne pas d'un iota de la pensée augustinienne. A preuve, on n'a qu'à relire toute cette question 4 du De Scientia Christi et les Sermons sur le Christ notre maître, ainsi que l'Itinerarium. Les références que saint Bonaventure y donne montrent combien il ne veut pas s'éloigner de la pensée du Père de l'Eglise. Les textes qu'il en cite sont ceux que nous avons utilisés nous-mêmes pour démontrer la preuve de l'existence de Dieu, notamment le De Libero Arbitrio, le De Vera Religione, le De Magistro, les Confessions, le De Trinitate.

Il est à noter que saint Bonaventure ne se sert pas tellement de ces textes pour prouver l'existence de Dieu, contrairement à saint Augustin, mais pour démontrer la nécessité d'un être qui conditionne notre certitude dans chacun de nos jugements vrais, être qui pour lui est admis comme existant, comme par une intuition de base.

Mais le problème qu'il résout est au fond le même que celui de saint Augustin à savoir d'où viennent à nos connaissances ce caractère d'immutabilité. Et c'est bien ce caractère d'immutabilité qui convient à la vérité selon saint Augustin.

C'est de propos délibéré que saint Bonaventure suit saint Augustin. A ce point de vue on notera l'accent mis sur la métaphore de la lumière qui sert même d'ossature à quelques-uns de ses ouvrages comme l'Itinerarium et l'In Hexaemeron. Cette doctrine est un héritage augustinien. Comme saint Augustin, saint Bonaventure fonde la nécessité du contact avec les vérités éternelles sur ce point que la créature même raisonnable est muable et que par contre elle se trouve en possession de la vérité: cette vérité elle ne peut l'expliquer par elle-même, et on doit recourir à un être supérieur, et cet être ne saurait être autre que Dieu.

Les deux argumentations sont fondamentalement identiques: parce que les choses sensibles changent toujours, elles ne peuvent fonder une certitude; parce que l'esprit humain passe de la vérité à l'erreur il ne peut justifier la certitude de sa connaissance. Il faut donc recourir au contact avec les raisons éternelles; mais ces rationes aeternae ne sont pas vues en elles-mêmes autrement on verrait Dieu, ce qui est impossible ici bas; pourtant elles influent directement, mais ut movens et regulans, aucun intermédiaire créé entre l'intellect humain et les vérités éternelles que l'on ne voit pas pourtant car ce serait alors voir Dieu.

Pourtant Dieu n'est pas cause totale de notre connaissance: ce point n'est pas traité expressément par saint

Augustin, mais on peut dire sans fausser sa pensée que saint Bonaventure le complète. Il a besoin du naturale iudicatorium, l'intellect et des connaissances acquises par les sens ou par l'âme elle-même.

Somme toute, saint Bonaventure est bien dans la ligne de saint Augustin et en approfondissant sa pensée, on comprend mieux encore celle de saint Augustin.

Appendice I

COMPARAISON AVEC SAINT THOMAS

On semble souvent oublier dans la comparaison que l'on fait de saint Thomas avec saint Augustin, de distinguer deux problèmes, connexes si l'on veut, mais au fond très différents: l'origine des idées et l'origine de la certitude ou de la vérité. Or il est arrivé très souvent que pour avoir négligé cette distinction, on en est venu à toutes les interprétations au sujet de la doctrine augustinienne, les uns essayant de trouver une doctrine de l'intellect agent chez saint Augustin, d'autres ne l'y trouvant pas en démontrèrent les oppositions radicales.

§ 1. Le problème de la connaissance

Résumons brièvement la doctrine de saint Thomas sur la connaissance en quelques brèves propositions: on n'aura qu'à se référer à la Somme Théologique pour plus de détails. Le premier point est que dans l'état d'union avec le corps, l'intellect a besoin des sens pour comprendre: "nil in intellectu quin prius fuerit in sensu". Ce principe aristotélicien, saint Thomas l'admet pour le problème de la connaissance humaine. En effet notre intelligence dans l'état d'union doit pour l'exercice de son activité recourir aux images:

premièrement s'il en était autrement, l'intelligence ne serait pas entravée dans son activité par une lésion organique; deuxièmement c'est un fait d'expérience que lorsqu'on cherche à comprendre on se cherche des images dans lesquelles on regarde pour ainsi dire. La raison en est que toute puissance connaissante est en proportion avec l'objet à connaître: "potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili". Ainsi pour la connaissance angélique, l'objet propre de sa connaissance est sa propre substance incorporelle. L'intelligence humaine, unie à un corps aura donc comme objet propre, la quiddité des choses corporelles et c'est par elles qu'elle s'élèvera aux choses invisibles. Il en serait tout autrement si l'objet propre de l'intelligence était les formes séparées comme le veulent les Platoniciens.¹ Et ceci vaut non pas seulement pour les choses matérielles à connaître mais aussi pour les choses immatérielles: elles ne nous sont connues que par relation aux choses sensibles. Ainsi nous connaissons la vérité en considérant les choses au sujet desquelles nous affirmons une vérité, Dieu comme cause et par voie de rémotion et d'éminence, les substances incorporelles par voie de rémotion et par comparaison aux choses corporelles; et c'est pourquoi à leur propos ils nous faut recourir aux phantasmes quoique ces êtres n'aient aucun rapport à la matière².

¹ I, q. 84, a. 7.

² Ibid., ad 3.

Voilà pourquoi saint Thomas affirme:

quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu et ejus objecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ligato sensu³.

Saint Thomas énumère trois opinions au sujet de l'origine de nos connaissances: la première, celle qu'il attribue à Démocrite, affirme que toute notre connaissance provient uniquement de la modification sensible et cela parce qu'il ne mettait aucune différence entre l'intelligence et le sens. La seconde, attribuée à Platon affirme que l'intelligence étant une puissance immatérielle ne se sert pas d'un organe corporel pour agir, car un principe immatériel ne peut être modifié par le sens, ou par un corps. Et c'est pourquoi Platon admit que toute notre connaissance intellectuelle se faisait par participation aux formes intelligibles séparées. Saint Augustin affirmait lui-même que "ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par le corps; elle se sert de lui comme d'un messenger pour former en elle-même ce qui est annoncé du dehors⁴." Pour Augustin la connaissance intellectuelle ne procède pas du sensible, et la connaissance sensible n'est pas produite entièrement par les choses matérielles; celles-d

³ Ibid., a. 8, ad l.

⁴ De Gen. ad litt., XII, xxiv, 51; PL, t. 34, col.475.

au contraire excitent l'âme sensible à connaître et les sens excitent l'âme intellectuelle à connaître. Aristote admit la différence entre l'intelligence et le sens mais il convint que le sens n'avait son opération qu'avec une communication avec les corps; de telle sorte que la sensation soit non seulement un acte de l'âme mais du composé. Rien ne s'oppose en effet à ce que les choses sensibles, hors de l'âme agissent sur le composé. Saint Thomas concédera à saint Augustin que l'inférieur ne saurait agir sur le supérieur et c'est pourquoi il niera que la sensation ou le phantasme puisse agir sur l'intellect directement et donc il exigera une puissance pouvant rendre le phantasme apte à produire la connaissance, mais il n'en accordera pas moins une certaine influence de l'image dans la connaissance en autant que son contenu deviendra la matière de la cause de connaître:

5 non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis sed magis quodammodo est materia causae⁵.

Saint Thomas rejette tout innéisme et son article 3 est surtout dirigé contre la doctrine platonicienne de la réminiscence: Il répète l'affirmation que notre intellect est "sicut tabula in qua nihil est scriptum". L'âme cognitive est en puissance par rapport aux "similitudes" qui sont principes soit de sensations soit d'intellection. Aussi

⁵ Ibid., a. 6.

rejette-t-il l'hypothèse de l'intelligence humaine naturellement remplie de toutes les espèces intelligibles, que l'union avec le corps empêcherait de passer à l'acte: car alors comment expliquer que lorsque manque un sens on est soustrait de toutes les qualités que fournit ce sens comme chez les aveugles-nés.

Cet innéisme, saint Thomas le rejette même pour les premiers principes. Ainsi dans le Contra Gentiles, réfutant l'opinion de ceux qui voulaient voir dans l'intellect agent l'habitus des premiers principes, il affirme clairement:

Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum; quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus ... et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cujus est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia facere intellecta in actu⁶.

Quel est l'objet de l'intellect? Le principe que saint Thomas donne est le suivant: "Objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae". Or la faculté de connaître comporte trois degrés: une faculté qui est l'acte d'un organe corporel et c'est le sens dont l'objet est une forme existant en une matière corporelle; et elle ne connaît que les singuliers, toute matière étant principe d'individuation. Il existe une autre faculté de connaître, ni acte d'un

⁶ C. Gent., l. II, c. 78.

organe, ni unie d'aucune façon à une matière corporelle et c'est l'intelligence angélique dont l'objet est une forme existant sans matière: et c'est pourquoi les anges ne connaissent les choses matérielles qu'en eux-mêmes ou en Dieu. Enfin, une faculté intermédiaire, pas acte d'un organe mais faculté de l'âme laquelle est forme d'un corps; son objet sera donc une forme qui existe individuée mais pas en tant que telle. Et connaître de cette manière c'est abstraire de la matière représentée par l'image, la forme à connaître. Platon a opiné que nous comprenons en participant aux réalités abstraites car il ne prêtait aucune attention au rapport d'union et donnait comme objet à l'intelligence les idées séparées⁷.

L'intellect possible est une puissance passive: en ce sens qu'elle n'est pas en acte par elle-même. Et pour nous en convaincre il faut considérer son rapport vis-à-vis de l'être in universali, car c'est en cela que consiste son opération. L'intelligence divine est en acte par rapport à tout l'être car il en est la cause et c'est pourquoi en lui, aucune puissance dans son acte d'intelligence. Notre intelligence au contraire parce qu'elle n'est pas l'acte de tout être doit passer de puissance à l'acte vis-à-vis de l'intelligible. L'intelligence angélique est en acte "propter propinquitatem

⁷ I, q. 84, a. 1.

ad primum intellectum qui est actus purus". Ainsi d'une part les images sensibles ne pouvant influencer directement sur l'intellect car l'inférieur ne saurait agir sur le supérieur, et d'autre part l'intellect étant pure puissance vis-à-vis du connaître, il ne reste plus qu'une solution: admettre l'existence d'une puissance active intellectuelle pour extraire un contenu intelligible de l'image sensible; et c'est la conclusion de saint Thomas. Etablissant une comparaison entre l'espèce sensible et intelligible il affirmera que l'espèce dans l'imagination et dans le sens est de même espèce genre car l'une et l'autre sont individués, mais il en va autrement de l'espèce sensible et intelligible car cette dernière est universelle; c'est pourquoi l'espèce sensible de l'imagination ou le phantasme ne peut imprimer une espèce intelligible comme l'espèce dans le sens produit le phantasme; c'est ce qui explique que nous avons besoin d'un intellect actif et non d'un sens actif⁸.

L'intellect agent est exigé par le fait que les forme qui existent in materia ne sont pas intelligibles actu. L'intellect possible étant en puissance de connaître seulement et rien ne pouvant passer de puissance en acte par lui-même, est exigé une autre faculté pour rendre intelligibles les

⁸ De Sp. Creat., a. 10, ad 17.

choses à connaître. Saint Thomas veut de plus que cette puissance soit quelque chose de l'âme et non une substance séparée car dans les choses parfaites de la nature en plus de la cause universelle, on trouve aussi des vertus propres dérivées de la cause première, de l'agent universel. Or rien n'est plus parfait dans la nature créée que l'âme humaine. Il faut donc lui concéder en *elle-même* le principe de son acte d'intellection. D'ailleurs par expérience nous constatons que nous passons du particulier à l'universel ou que nous abstrayons: une telle expérience nous échapperait si elle n'était pas de nous et en nous.

Par cela, saint Thomas ne nie pas l'existence d'un principe supérieur que l'on pourrait dénommer un Intellect Séparé:

sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus: nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu. ... Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est Creator animae, et in quo solo beatificantur ... Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat⁹.

On notera que saint Thomas quand il parle de l'intellect agent se sert la plupart du temps de l'expression lumen intellectuale, sans doute un peu sous l'influence des expressions de saint Augustin, laquelle lumière est participée

⁹ I, q. 79, a. 4.

de la lumière divine. Souvent même ses expressions se rapprochent sensiblement du Père de l'Eglise, mais nous verrons que pour la connaissance, il n'exige pas comme lui ce secours spécial de Dieu dans le connaître. Nous sommes portés à croire de même que le rôle de l'intellect agent chez saint Thomas est plus considérable que celui qu'on lui accorde habituellement: c'est le principe actif dans la connaissance et c'est la lumière intellectuelle, aussi c'est lui qui participe de la lumière divine: "illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem..."¹⁰ C'est d'ailleurs lui qui préexiste à l'habitus des premiers principes comme sa cause; il se sert des premiers principes comme d'instruments par lesquels il fait d'autres choses intelligibles en acte.

Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus ... Unde oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius; ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam ejus quia per ea, facit alia intelligibilia actu¹¹.

On connaît maintenant la doctrine de saint Augustin: signalons en rappel quelques principes déjà énoncés:

¹⁰ Ibid., ad l.

¹¹ Q. de anima, a. 5 circa finem.

Pour saint Augustin, aucune connaissance certaine ne saurait provenir des sens. Vraisemblablement sous l'influence platonicienne, saint Augustin se tient sur la réserve quant à la connaissance sensible. Il conviendra de la nécessité du sens pour connaître le monde extérieur et les principes qui s'y rapportent, mais il tentera même là d'en atténuer la portée. Car au fond ce n'est pas le sens qui connaît mais l'âme par le sens qui alors ne joue qu'un rôle de messenger ou de fenêtre par où doivent nécessairement entrer dans l'âme le monde extérieur. Saint Augustin se refuse à admettre une passivité de l'âme en face du monde extérieur. Même à ce stage de la connaissance, l'âme est active dans la sensation, ce qui n'est pas le cas chez saint Thomas.

Quant aux autres connaissances, elles ne procèdent pas du sensible. L'âme étant dans le corps comme le pilote en son navire et non comme la forme de celui-ci, il faudra assigner à l'intelligence un objet autre que la quiddité des choses matérielles. Notre connaissance ne procédera plus par le sensible, même l'illumination divine sur nos esprits nous fournira la vérité. Donc aucune abstraction du sensible, puisque l'objet à connaître est déjà intelligible. Ce qui supprime du coup le rôle de l'intellect agent dont l'existence était nécessitée par le besoin de rendre intelligible un objet disproportionné à la connaissance rationnelle.

D'où proviennent nos connaissances, c'est ce qu'il n'est pas facile de démêler chez saint Augustin. On peut dire que pour le monde sensible et les vérités qui s'y rapportent la connaissance sensible est nécessaire; quant à la connaissance de notre âme et de nos différents états, nous l'avons par vue directe et par expérience personnelle ou introspection; la connaissance de Dieu, elle, est comme impliquée dans chacun de nos jugements vrais car il est lui-même la vie de notre propre vie; pour les autres notions dans l'ordre de l'être et de l'agir, puisque saint Augustin rejette la réminiscence platonicienne, et que par ailleurs comme nous l'avons vu il n'est pas question chez lui d'un système de l'abstraction au sens thomiste il n'en peut avoir une connaissance certaine que grâce à l'illumination.

Quoi qu'il en soit, sa doctrine diffère sensiblement de celle de saint Thomas sur ce point: aussi celui-ci avait-il bien raison de dire: "Augustinus autem Platonem secutus ... Aristoteles per aliam viam processit¹²."

¹² De Spiritualibus Creaturis, a. 10, ad 8.

§ 2. Le problème de la vérité

La définition de la vérité selon saint Thomas comporte un rapport de la chose avec l'intelligence: s'il s'agit de la vérité ontologique, les choses seront vraies en autant qu'elles auront un rapport avec l'intelligence divine quant aux choses naturelles, l'intelligence de l'artiste quant aux choses artificielles: ce rapport leur est essentiel; mais les choses ont aussi un rapport accidentel avec les autres intelligences d'où deux définitions possibles selon le cas: veritas est adaequatio rei cum intellectu ou adaequatio intellectus cum re¹³.

Parlant de l'unité de la vérité, saint Thomas affirme que la vérité est d'abord dans l'intelligence puis dans les choses en autant qu'elles sont ordonnées à l'intelligence divine. Si donc on parle de la vérité en autant qu'elle est dans l'intelligence, affirmons qu'il existe plusieurs vérités en plusieurs intellects créés; et plusieurs vérités en un seul intellect par rapport à plusieurs choses connues.

Sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates¹⁴.

¹³ De Veritate, q. 1, a. 1.

¹⁴ Ibid., a. 4.

Si au contraire on parle de la vérité des choses, toutes sont vraies de la première vérité à laquelle chacune est assimilée selon son être. Et quoiqu'il existe plusieurs essences ou formes des choses, cependant il n'y a qu'une seule vérité de l'intellect divin d'après laquelle toutes choses sont reconnues vraies.

L'ad primum répond à une objection de saint Augustin qui disait que rien n'est plus haut que l'esprit humain sinon Dieu, or la vérité est supérieure à l'esprit humain autrement la raison jugerait de la vérité et c'est plutôt d'après elle qu'il juge. La réponse de saint Thomas affirme que ce n'est pas selon n'importe quelle vérité que la raison juge mais d'après la vérité première: "inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia¹⁵." C'est pourquoi la vérité première est supérieure à l'âme. Mais la vérité créée qui est dans notre intellect n'est pas supérieure à l'âme simpliciter mais secundum quid; en autant qu'elle est une perfection de l'âme, comme la science. Saint Thomas admet que rien de subsistant n'est supérieur à l'âme dans l'homme. Il n'en peut dire davantage comme nous le verrons dans la suite à cause de la divergence dans l'explication de la certitude pour l'un et l'autre.

¹⁵ Ibid., ad 1.

Si on pose le problème de l'éternité de la vérité, on devra le solutionner dans le même sens, à savoir qu'elle est éternelle si elle s'identifie avec la vérité première, car la vérité se dit en rapport avec l'intellect: si donc aucun intellect n'est éternel aucune vérité ne serait éternelle; il faut donc admettre que nos vérités ne sont pas éternelles¹⁶. Et tout ce que dit Augustin de l'éternité de la vérité est vrai selon saint Thomas pour autant que l'on parle de la vérité en Dieu. Ainsi la définition du cercle et deux et trois font cinq ont leur éternité en Dieu, dans l'esprit divin¹⁷. Quant à l'universel, il est éternel seulement dans l'intelligence divine¹⁸. Pour nos énonciations comme notre intellect n'est pas éternel, leur vérité non plus n'a pas toujours été, ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas de vérité mais que mes jugements vrais n'existaient pas. Ceci de la vérité qui est le fait présent de notre intelligence et non d'une vérité appartenant aux choses lesquelles avant d'être comme elles n'avaient pas d'être, n'avaient pas non plus de vérité qui en est la propriété.

¹⁶ I, q. 16, a. 7.

¹⁷ Ibid., ad 1.

¹⁸ Ibid., ad 2.

Enfin qu'en est-il de son immutabilité? La vérité étant proprement dans la seule intelligence, les choses sont dites vraies en raison d'une vérité qui se rencontre en quelque intellect. Il faut donc concevoir la mutabilité du vrai par rapport à l'intellect en autant que la vérité est la conformité avec l'intellect. Or à ce point de vue deux causes peuvent expliquer ce changement: par rapport aux deux extrêmes: du côté de l'intellect si celui-ci conçoit les choses autrement qu'elles ne sont, ou par rapport aux choses, si l'opinion demeurant la même, les choses changent. Et de ces deux façons notre vérité n'est pas immuable. En Dieu au contraire ce changement n'existe pas ni de la part de son intelligence, ni de la part d'un changement des choses qui lui échapperait. Aussi faut-il admettre que la vérité de l'intelligence divine est immuable, tandis que celle de notre intelligence est instable, passant du vrai au faux. En Dieu, la vérité de son intelligence est la cause que les choses naturelles sont dites vraies¹⁹. C'est pourquoi, selon saint Thomas, quand saint Augustin parle de l'immutabilité de la vérité en nos esprits, il signifie alors l'immutabilité que la vérité divine confère à nos esprits et qui lui donne la certitude²⁰.

¹⁹ Ibid., a. 8, c.

²⁰ Ibid., ad l.

La vérité se trouve dans l'intelligence et dans les choses: dans l'intelligence en autant qu'elle appréhende une chose telle qu'elle est, dans les choses selon qu'elles sont conformes à l'intelligence. Or des deux façons la vérité se trouve en Dieu. Car non seulement l'intelligence de Dieu est conforme à son être, mais son être est son acte d'intellection; et cet acte d'intelligence est la mesure et la cause des êtres hors de lui et par là des intelligences autres que la sienne. Et lui-même est son être et son intellection. Donc Dieu ne possède pas seulement la vérité mais il est Vérité²¹.

Toute vérité vient de la Vérité Première: Il faut répondre que oui: le vrai est une adéquation, soit de la chose à l'intellect divin soit de l'intellect humain à la chose; dans le premier cas la vérité de la chose provient de la Vérité première car elle n'a de vérité que pour autant que son être est conforme à la raison divine qui la cause; de plus les choses causent d'une certaine manière la vérité de notre intellect en autant que celui-ci pour être vrai doit lui être conforme; or comme celle-ci doit être conforme à l'intellect divin pour être vraie, il s'ensuit que la Vérité de notre intellect provient en dernière analyse de la Vérité Première.

²¹ Ibid., a. 5, c.

Quant aux négations ou privations, en tant que telles, elles n'ont pas de formes en lesquelles elles puissent se dire conformes à l'intellect divin ou par lesquelles elles puissent engendrer notre connaissance, mais elles se conforment à l'intellect en autant que l'intellect appréhende ses rationes. Si on parle d'une vraie pierre, cette vérité comporte l'être de la pierre et un rapport avec l'intellect; si on dit une vraie cécité, cette vérité ne comporte rien du côté de la chose mais seulement un rapport vis-à-vis de l'intellect qui la conçoit à l'instar de la vue dont elle est privée. Comme toute forme provient de Dieu et que la privation est tout simplement la négation d'une forme, il s'ensuit que toute vérité qui en découle provient de Dieu.

Parlant de l'éternité de la vérité, saint Thomas établit la relation entre nos vérités et la vérité première; il distingue deux sens à éternelles éternité dans l'objet de la science ou dans le sujet qui la possède: si la vérité connue est éternelle dans son objet, cet objet est éternel; si c'est dans son sujet, celui-ci est éternel. Or la vérité dans notre intelligence n'est pas éternelle en raison du sujet mais de l'objet; car il est évident que notre intellect actif produit en nous la vérité au moyen des espèces tirées du sensible à l'aide desquelles notre âme perçoit la vérité. Cela prouve non pas que notre âme est éternelle, mais que les vérités reposent sur quelque chose d'éternel. Elles reposent

en effet sur la vérité première, fondement commun et cause universelle qui renferme toute vérité. L'éternité de la vérité intelligible peut servir à prouver l'immortalité de l'âme, car l'être dont la fin subsistera toujours doit être capable d'une durée perpétuelle, mais ne peut servir à prouver son éternité²².

Les sens possèdent-ils la vérité? La vérité est dans l'intellect et dans le sens, quoique pas de la même façon. Elle est dans l'intellect comme conséquente à son acte d'intellection et comme connue par l'intellect: elle suit l'acte d'intellection pour autant que le jugement que l'intellect porte sur la chose, porte sur son être comme tel; la vérité est connue par l'intellect en autant que celui-ci a une connaissance réflexe de son acte, non seulement pour autant qu'il le connaît, mais aussi en ce qu'il connaît sa conformité à la chose; et cela suppose qu'il connaît la nature de son principe actif, l'intellect, dont la nature est de se conformer aux choses; et c'est par réflexion sur elle-même qu'elle le connaît. La vérité est dans le sens comme conséquence de son acte, car le jugement du sens porte sur la chose selon son être; mais elle n'est pas dans le sens comme connue par celui-ci; le sens juge des choses, mais il ne

²² C. Gent., II, 84.

connait pas la vérité par laquelle il juge; car quoique le sens expérimente sa sensation ou perçoit, cependant il ne connaît pas sa nature, et donc ni la nature de son acte, ni sa proportion de celui-ci à la chose et donc ni sa vérité²³.

Par idées on entend les formes des choses existant hors d'elles-mêmes, lesquelles peuvent avoir deux rôles: celui d'exemplaire ou celui de principe de connaissance. Et dans les deux sens il faut admettre l'existence des Idées en Dieu. D'abord parce qu'en toutes choses qui ne naissent pas du hasard, la forme de l'être engendré est la fin de la génération; ce qui exige dans l'agent la représentation de cette forme: or cela peut être de deux façons, soit comme dans une génération naturelle par exemple chez l'homme, soit comme les agents intelligents en possédant la forme selon son être intelligible, ainsi la maison est représentée dans l'esprit de l'architecte lequel s'en inspire pour réaliser son oeuvre, Le monde n'est pas le fruit du hasard et Dieu agit par son intelligence, donc il faut admettre les Idées en Dieu²⁴.

Ces idées sont multiples: il faut le supposer, car ce qui est voulu de Dieu d'est l'ordre du monde qui ne provient pas accidentellement des agents successifs: en ce sens Dieu

²³ De Verit., q. 1, a. 9.

²⁴ I, q. 15, a. 1.

n'aurait l'idée que de l'être premier créé. Dieu doit donc concevoir le tout et pour cela avoir une conception précise des parties qui le forment. Il faut donc que dans l'esprit divin se trouvent les propres notions ou représentations de toutes choses et donc une pluralité d'Idées. Or ceci ne répugne pas à la simplicité divine: car il n'est pas contraire à cette simplicité divine que son intelligence conçoive beaucoup de choses, mais seulement que plusieurs formes intellectuelles viennent la déterminer. C'est pourquoi on doit admettre en Dieu une multitude d'idées mais à titre d'objets connus. L'essence divine en effet peut être connue non seulement quant à son existence propre mais ut imitabilis ad extra, chaque créature ayant sa nature propre et la tenant de la manière spéciale dont elle participe à la ressemblance de l'essence divine. Quand Dieu connaît son essence ut imitabilis il la connaît comme propre notion ou Idée ou exemplaire de cette créature. On doit donc conclure à une pluralité d'Idées en Dieu²⁵.

Dieu a des Idées de toutes choses qu'il connaît. Les Idées au dire de Platon sont conçues comme principes de connaissance et de génération des choses; aussi faut-il les rapporter à ce double objet si on les transpose dans la pensée divine. En tant que principes formateurs des choses, on peut

²⁵ Ibid., a. 2.

les dire exemplaires ou modèles et elles ont rapport à la connaissance pratique de Dieu. En tant que principes de connaissance, on les nomme notions et elles font l'objet de la connaissance spéculative. A titre d'exemplaire, l'Idée a rapport à tout ce que Dieu fait en un temps quelconque; comme principe de connaissance, l'Idée a rapport à tout ce que Dieu connaît, même si elle n'est jamais réalisée et pour autant que Dieu l'envisage dans sa notion propre et y voit un objet de contemplation²⁶. Pour ce qui n'a jamais existé et n'existera jamais, Dieu n'en a pas une connaissance pratique, sauf comme objet possible de sa puissance. Dieu n'en a donc pas d'Idée à titre d'exemplaire mais seulement comme notion, c'est-à-dire à titre de principe de connaissance²⁷.

Toute cette doctrine de la vérité, saint Augustin l'admet dans ses grandes lignes: d'ailleurs, comme on peut le voir par les autorités qu'il invoque, saint Thomas laisse entendre qu'il s'est largement inspiré de notre auteur.

L'accord entre les deux, sans être total, est tout de même fondamental. Saint Augustin, par exemple admet une certaine vérité dans les choses puisque son univers est imprégné d'intelligibles et que sa raison l'y découvre: le créé en

²⁶ I, q. 15, a. 3.

²⁷ Ibid., ad 2.

effet est beau et vrai parce qu'on y lit la loi des nombres qui a sa source en Dieu.

Que toute vérité provienne de la Vérité première, c'est là la base de la preuve augustinienne qui par la participation monte par degré du créé à Dieu-Vérité: elle est donc une. Les autres caractéristiques de celle-ci, saint Augustin les reconnaît: on n'a pas à revenir sur l'immutabilité de la vérité qui constitue le propre de celle-ci pour notre auteur. La vérité est éternelle, cela va de soi, puisqu'elle est immuable.

En un sens, saint Thomas est plus précis et distingue davantage les différents aspects du problème: l'esprit intuitif d'Augustin passe certaines étapes qui demanderaient parfois des explications.

Mais saint Augustin n'admet pas que la vérité puisse lui provenir du sens d'aucune manière. Saint Thomas de son côté accepte une certaine vérité "matérielle" si l'on peut dire et place celle-ci formellement dans le jugement. Pour notre auteur, seule la raison peut posséder la vérité, les sens devenant source d'erreurs.

La doctrine des Idées divines chez saint Thomas semble tout inspirée de la question 46 de saint Augustin: à cet endroit est affirmée l'importance des Idées divines: "... on ne saurait être sage sans les avoir conçues²⁸". Ces Idées

²⁸ De Div. Quaest. LXXXIII, q.46,1 ; PL, t.40, col.29.

sont

des formes radicales ou des expressions essentielles des choses, fixes et immuables, non pas informées elles-mêmes, et par là éternelles et permanentes dans leur mode d'être, subjectivées qu'elles sont dans l'intelligence divine. Et n'admettant en elles-mêmes ni origine ni extinction, on définit toutefois comme formées d'après elles tout ce qui admet origine et extinction, et tout ce qui naît et s'éteint²⁹.

Our saint Augustin aussi, tout a été créé par la causalité de Dieu et tout est gouverné par lui car nul n'ose-ra admettre que Dieu ait créé sans raison; au contraire chaque chose fut créée d'après un type spécial et il ne considérait rien d'extérieur pour ce faire.

Evidemment ces Idées comme la Vérité avec laquelle elles s'identifient sont éternelles et immuables car étant contenues dans la pensée divine, on n'y trouve là que le vrai, l'éternel et l'immuable.

Quant à la connaissance des Idées, seule l'âme raisonnable peut les contempler et encore par cette faculté qui fait son excellence, soit l'intelligence et la raison, et pour devenir apte à une telle intuition, son regard devra être purifié. En effet l'âme raisonnable l'emporte sur toute réalité créée et quand elle est pure et unie à Dieu par la charité elle contemple, pénétrée par lui de cette lumière idéale; elle contemple par son intelligence et de là tire sa béatitude.

²⁹ Ibid., n. 2; col. 30.

Saint Thomas interprète ce texte comme parlant de la connaissance des bienheureux et réfutera ainsi l'objection de ceux qui prétendaient que saint Augustin admettait une vision des idées divines en cette vie. Il semble bien évident aussi que ce texte se réfère à une vision supérieure car nous avons vu qu'il n'admet pas que nous puissions voir Dieu en cette vie.

§ 3. Le rôle de Dieu dans la connaissance

Après avoir vu le rôle joué par l'homme dans l'acquisition des connaissances, voyons maintenant quel rôle y joue Dieu, car c'est précisément là que se pose tout le problème dans la comparaison entre saint Thomas et saint Augustin.

Une remarque s'impose, de prime abord: il faut distinguer entre les expressions employées qui dans le contexte augustinien auraient une tout autre résonance et ces mêmes termes employés dans la synthèse thomiste. Si saint Thomas se sert parfois des expressions augustinienes telles que lumière, illustration, illumination, soleil, voir dans les raisons éternelles, et d'autres semblables, il n'en faut pas nécessairement conclure qu'il leur donne exactement le même sens: il faut les interpréter dans l'ensemble de sa doctrine. Cette doctrine, nous allons tâcher de la résumer à la lumière des textes de saint Thomas.

1. Motion divine immédiate, nécessaire pour comprendre les choses naturelles:

La première conclusion qui s'impose à la lecture des textes de saint Thomas, c'est qu'une motion divine immédiate est nécessaire pour comprendre même les choses naturelles. A la question 105 de la Prima Pars, il pose la question à savoir: Dieu meut-il immédiatement l'intellect créé? On notera qu'il parle en ce moment du gouvernement divin. Sa réponse se résume à ceci: l'influence divine s'exerce de deux manières, en autant qu'elle donne à l'intellect créé la faculté de comprendre soit naturelle soit surajoutée, et pour autant qu'elle imprime en lui les espèces intelligibles; ensuite elle tient et conserve l'un et l'autre dans l'être³⁰.

Plus loin, dans le traité de la grâce, une question à peu près semblable est posée: l'homme peut-il sans la grâce connaître quelque vérité? Sa réponse est affirmative. Dieu en effet meut l'intelligence comme tout être créé en autant qu'il lui donne sa forme ou sa perfection par laquelle elle agit, ensuite en autant qu'elle est mue par lui à l'action. Mais ajoute-t-il, toute forme mise dans la nature créée par Dieu agit en vue de certains effets déterminés selon sa capacité, qu'elle ne peut dépasser. Ainsi l'intellect humain a une forme, à savoir la lumière intelligible qui de soi est

³⁰ I, q. 105, a. 3.

suffisante pour connaître certaines choses, notamment celles dont la connaissance lui vient des sens. Les autres intelligibles, elle ne peut les connaître sans une lumière supérieure telle la lumière de la foi ou de prophétie, laquelle est appelée lumière de la grâce parce qu'elle se surajoute à la nature. Donc pour la connaissance du vrai, l'homme a besoin du secours divin qui va mouvoir l'intellect à son objet, mais cette connaissance n'exige pas un secours surajouté à la lumière naturelle "... non indiget autem ad cognoscendam veritatem, in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi³¹". Dans la réponse à la troisième objection, il réaffirme de nouveau son principe de la nécessité de la motion divine: "semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque in quantum ipsum movet intellectum ad agendum³²". La réponse à la deuxième objection mérite qu'on s'y arrête un moment: saint Augustin y affirmait l'existence d'un soleil de l'esprit pour voir les conclusions de la science comme du soleil naturel pour voir les choses naturelles. Saint Thomas se sert des mêmes termes mais il indique en quel sens il admet l'affirmation de saint Augustin: le soleil naturel brille à l'extérieur, mais le soleil intelligible, qui est Dieu, brille à l'intérieur. Et c'est pourquoi cette lumière

³¹ I-II, q. 109, a. 1.

³² Ibid., ad 3 et a. 2, ad 3.

naturelle inditum animae est une illustration de Dieu, par laquelle nous sommes illuminés par lui pour connaître ce qui est au niveau de nos connaissances naturelles et pour cela nous n'avons pas besoin d'une autre illustration, comme l'affirme saint Augustin³³.

Dans le domaine de l'acquisition des connaissances, il faut dire que Dieu joue un rôle de premier plan: saint Thomas l'affirme. L'homme acquiert la connaissance des choses inconnues de deux façons: par la lumière intellectuelle et par les premiers principes ou premières conceptions de l'esprit per se notae qui se comparent à cette lumière comme des instruments à l'artiste. Dans les deux sens, Dieu est cause excellentiori modo: parce qu'il a déposé en l'âme la lumière intellectuelle et la connaissance des premiers principes qui sont comme les seminaria scientiarum comme dans les autres choses il a déposé des raisons séminales de tous les effets à produire³⁴. Même affirmation dans le Compendium Theologiae:

Deus autem ad intelligendum hominem juvat non solum ex parte objecti, quod homini proponitur a Deo, vel per additionem luminis; sed etiam per hoc quod lumen naturale hominis, quo intellectualis est, a Deo est; et per hoc etiam quod, cum ipse sit veritas prima, a qua omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositiones a primis

³³ Ibid., a. 1, ad 2.

³⁴ De Verit., q. XI, a. 3.

in scientiis demonstrativis, nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum³⁵.

On comprend pourquoi saint Thomas affirmera fortement: "Intellectus non potest sine divino motu veritatem quantumcumque cognoscere³⁶."

C'est dans cette perspective qu'il faut lire les autres passages où saint Thomas affirme que notre esprit raisonnable est formé immédiatement par Dieu: ou bien comme une image par l'exemplaire car Dieu n'a pu le faire sur le modèle d'aucun autre; ou bien comme un sujet par sa dernière forme complétive car l'esprit créé est reconnu informe s'il n'adhère pas à cette forme ou vérité première³⁷.

"Cum dicitur nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima ejus forma sine qua informis reputatur quascumque alias formas habeat; haec autem est forma illa quae ad Verbum convertitur et ei inhaeret; per quam solam natura rationalis formata dicitur ut patet per Augustinum...³⁸

Bissen³⁹ fait grand cas de l'ad 9, art. 5 dans la Quaestio de Anima: saint Thomas affirme en effet qu'il est nécessaire à l'ultime perfection de l'intellect qu'il s'unisse

³⁵ Comp. Theol., c. 130.

³⁶ C. Gent., III, c. 147.

³⁷ I, q. 105, a. 3, ad 3.

³⁸ De Veritate, q. 4, a. 8, c.

³⁹ Op. cit.

d'une certaine manière à cet intellect agent en lequel résident les raisons de toutes choses, Dieu, car notre intellect agent ne possédant pas les raisons déterminées de toutes choses ne suffit pas par lui-même à actuer parfaitement l'intellect possible. Mais un peu plus haut, il avait expliqué en quel sens: "aliqualiter". Saint Thomas affirmait:

Comme nous affirmons que l'intellect agent est une certaine vertu participée en nos âmes, et comme une certaine lumière, il est nécessaire de poser une autre cause extérieure par laquelle nous participons cette lumière. Cette cause, nous disons que c'est Dieu, lequel enseigne intérieurement, en tant qu'il introduit en l'âme cette lumière. De plus, au-dessus de cette lumière naturelle, Dieu ajoute à son gré, une lumière plus abondante, permettant de connaître ce à quoi la raison humaine ne peut atteindre: telles sont la lumière de foi et de la lumière prophétique⁴⁰.

En conclusion, on doit affirmer que pour saint Thomas une motion divine est nécessaire, motion immédiate, mais dans l'ordre du gouvernement divin.

Nous avons en nous une lumière suffisante:

Concouramment à ce rôle joué par Dieu, nous avons en nous les éléments nécessaires à notre connaissance, notamment l'intellect agent, les premiers principes et les similitudes créées des choses qui nous viennent des sens.

Cette affirmation est d'abord confirmée par un texte de In Boethium de Trinitate, en ce qui concerne l'intellect

⁴⁰ Quaestio de Anima, a. 5, ad 6.

agent comme principe suffisant de connaissance. La question posée est de savoir si pour la connaissance de la vérité l'esprit humain a besoin d'une nouvelle illustration de la lumière divine. Saint Thomas énonce le principe que de même que les puissances actives naturelles qui sont jointes aux puissances passives suffisent pour leurs opérations, ainsi l'âme humaine ayant en soi une puissance active et passive suffit pour la perfection de la vérité. Mais cette puissance est limitée à certains effets déterminés tels les principes premiers d'où elle déduit les conclusions: pour cela cette lumière conférée à notre esprit suffit et nul besoin d'une illustration nouvelle "et ad haec cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum". Pour les connaissances qui la dépassent, comme la foi et d'autres, il faut faire appel à une nouvelle lumière surajoutée à la lumière naturelle. En plus de cette lumière naturelle, l'esprit humain doit évidemment se soumettre aux lois du gouvernement divin mais pas d'une nouvelle lumière: "Sic igitur in omni cognitione veritatis, indiget mens humana divina operatione sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione ejus"⁴¹. C'est précisément à cause de cette action divine que l'on doit attribuer à Dieu la perception de la vérité, mais en qualité de cause première

⁴¹ In Boethium de Trinitate, q. I, a. 1, c.

Hoc ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat et ipsum dirigit ad videndum, manifestum est quod perceptio veritatis sibi praecipue debet adscribi⁴².

Il affirme plus fortement encore que la certitude de la science vient des principes dans le De Veritate:

... certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interiori indito, quo in nobis loquitur Deus...⁴³

Et nous ne recevrons pas la certitude de la science d'un maître extérieur si nous n'avions en nous la certitude des principes dans lesquels les conclusions se résolvent⁴⁴.

De plus seul l'objet force l'intelligence à assentir:

Intellectus vero non cogitur ex subjecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex objecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire⁴⁵.

Cet objet n'est autre que la quiddité de la chose, objet propre de l'intellect: aussi à proprement parler, l'intellect ne saurait se tromper sur la quiddité de la chose et sur les propositions connues de façon évidente quand l'on connaît les termes comme dans les principes premiers; c'est

⁴² Ibid., ad 8.

⁴³ De Veritate, q. XI, a. 1, ad 13.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., a. 3, ad 11.

de là que provient l'infailibilité de la vérité et la certitude de la science au sujet des conclusions⁴⁶. Que s'il provient des erreurs dans l'acquisition de la science, ce n'est pas parce qu'elle provient d'une lumière indéfectible, mais cela montre que notre lumière créée peut être défectible en un certain sens:

... quamvis scientia quae a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest: unde non oportet quod illuminatio doctrinae sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium⁴⁷.

On peut donc dire avec saint Thomas dans sa question XI du De Magistro, que pour l'acquisition de la science, préexistent en nous certains germes, à savoir les premières conceptions de l'intellect, qui aussitôt par la lumière de l'intellect agent sont connues par le truchement des espèces tirées du sensible. De ces principes premiers universels notre esprit est amené à connaître les conclusions particulières qui étaient pour ainsi dire contenues implicitement dans le plus universel. Et alors on acquiert la science⁴⁸.

Quand il commente saint Augustin, saint Thomas ne se départit pas de sa doctrine: ainsi se référant au texte du

⁴⁶ I, q. 85, a. 6, c. medium.

⁴⁷ De Verit., q. XI, a. 3, ad 7.

⁴⁸ Ibid., a. 1, c.

De Trinitate, il dira que ces règles que l'impie contemple pour l'action sont les principes premiers dans l'ordre de l'agir qu'il contemple par la lumière de l'intellect agent participé de Dieu, comme dans l'ordre spéculatif les premiers principes des sciences spéculatives⁴⁹.

C'est pourquoi on peut résumer la position de saint Thomas en ce qui concerne le rôle de l'homme dans la connaissance par la réponse à la deuxième objection qui affirme que la lumière intellectuelle avec la similitude de la chose est un principe suffisant d'intellection mais secondaire et dépendant du premier principe⁵⁰.

Cette lumière de la raison est une participation à la lumière divine:

Ceci nous amène à une troisième affirmation: cette lumière de l'intellect agent et possible ainsi que des premiers principes ne sont en somme que des participations de la lumière incréée. Cette participation, il l'affirme par des textes forts, par exemple:

Omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligent⁵¹.

⁴⁹ Quaestio de Spiritualibus Creaturis, q.1, a.10, ad 9

⁵⁰ I, q. 105, a. 3, ad 2.

⁵¹ I, q. 105, a. 3, c.

Cette dépendance dans l'ordre de participation est encore soulignée dans un autre texte :

Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod est in eis similitudo illius primae veritatis; quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem⁵².

C'est pourquoi la vérité par laquelle on possède le souverain bien est commune à tous les esprits soit en raison de l'unité de la chose qu'elle tient de Dieu, soit en raison de l'unité de la lumière première influant dans tous les esprits⁵³.

Notre intellect lui-même participe de Dieu. Après avoir démontré qu'au-dessus de notre raison doit se trouver un être intelligent de qui dépend son intellection, saint Thomas ajoute qu'il n'en faut pas conclure pour cela que cet intellect supérieur produise les intelligibles en acte en nous immédiatement sans aucune puissance de notre âme dont elle participerait. Car les êtres inférieurs possèdent en eux le principe de leur action et l'âme humaine est le sommet du créé. Ce soleil de notre âme ne peut venir que de Dieu, car il est seul le Créateur de notre âme. De plus, affirme-t-il,

⁵² Quodl., I, q. 5, a. 7, c.

⁵³ De Spir. Creat., q. 1, a. 10, ad 13.

est immediate impressum a Deo ... Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae ... Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis est unum separatum, quod est Deus ... Lumen receptum in anima nostra est a Deo⁵⁴.

Dans le même sens, nous lisons au De Veritate,

Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis⁵⁵.

Les premiers principes sont eux-mêmes des similitudes de la vérité créée:

Prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam⁵⁶.

Saint Thomas dira même des espèces intelligibles auxquelles participe notre esprit, qu'elles dépendent, comme de leur cause première, d'un principe intelligible par essence qui est Dieu. Toutefois elles procèdent de ce principe par l'intermédiaire des formes des êtres sensibles et matériels par lesquels nous acquérons la science⁵⁷.

⁵⁴ Ibid., a. 10.

⁵⁵ De Verit., q. XI, a. 1.

⁵⁶ Ibid., q. 10, a. 6, ad 6.

⁵⁷ I, q. 84, a. 4, ad 1.

C'est donc dire que notre intellect est de toute façon informé par Dieu: d'une part par la vérité des choses qui n'ont cette vérité que de Dieu car elles se conforment à l'idée divine, d'autre part par la vérité divine elle-même qui imprime en nous une lumière créée de l'intellect et comme les semences de connaissances que sont les premiers principes.

Nul mieux que saint Thomas ne savait la différence fondamentale entre saint Augustin et lui et il nous l'expose en examinant un texte de saint Augustin visant l'illumination. Le Père de l'Eglise disait en effet que l'on ne pouvait juger de la vérité. Saint Thomas répond que l'on peut prendre juger en deux sens: juger des conclusions par les principes et en ce sens Augustin a raison, car ce qui est changeant ne peut juger une règle immuable; on peut aussi l'entendre juger d'une vérité particulière et en ce sens l'intellect agent peut juger de la vérité. Il examine ensuite l'explication psychologique de saint Augustin. Certains, dit-il en résumé, ont affirmé que toute la connaissance nous venait par les sens et que l'intellect ne pouvait connaître et c'est pourquoi ils se condamnèrent au scepticisme car les sensibles sont en perpétuel changement et l'on juge différemment selon ses différents états physiques. C'est pourquoi Platon en vue de stabiliser la science admit l'intellect qu'il disait illuminé par un soleil supérieur comme les corps le sont par un soleil matériel. Saint Augustin suivant Platon en autant que

le permettait la foi catholique n'admit pas l'existence d'un monde intelligible séparé de Dieu mais convint que par l'illumination des raisons éternelles nous jugeons de tout, non pas en tant que nous voyons Dieu mais parce que ces raisons suprêmes s'impriment en nos esprits. Et de continuer saint Thomas: "Aristoteles autem per aliam viam processit". Il démontra qu'il se trouve un élément de stabilité dans les choses, que le sens est vrai dans son jugement du sensible propre mais qu'il se trompe sur le sensible commun et encore plus sur le sensible per accidens; enfin qu'au-dessus du sens se trouve une faculté intellectuelle qui juge de la vérité non par des intelligibles existant hors d'elle mais par la lumière de l'intellect agent qui fait les intelligibles. Il conclut son article par cette phrase sur laquelle on a beaucoup épilogué et qui nous semble s'expliquer par son contexte: "non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur". Ce texte a fréquemment servi pour accentuer le "concordisme" entre saint Thomas et saint Augustin. "Non multum refert" quant au principe, car de toute façon la dernière explication des intelligibles c'est Dieu, mais quant à l'explication psychologique, "multum refert", car s'il est vrai que de toute façon nous ne pouvons connaître avec certitude la vérité que par une certaine participation à la lumière divine, il n'en reste pas moins que dans un cas, les

intelligibles sont tirés du sensible, dans l'autre ils sont vus dans la lumière illuminatrice. Le point de vue est donc fort différent⁵⁸.

Nous ne connaissons pas dans les Raisons Éternelles au sens augustinien:

Posons alors directement le problème: en quel sens saint Thomas admet-il la connaissance dans les raisons éternelles. Saint Thomas pose le problème notamment en deux endroits dont nous allons prendre connaissance.

Dans le premier texte il admet qu'en un sens nous connaissons tout dans les raisons éternelles, mais en autant que ces raisons sont participées par la lumière intellectuelle qui est en nous, l'intellect agent et les premiers principes qui sont pour ainsi dire inclus en lui et les espèces intelligibles tirées du sensible.

Quand donc l'on demande si l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles, il faut répondre qu'on peut connaître une chose dans une autre de deux manières. On la connaît dans un objet connu: par exemple, quelqu'un voit dans un miroir des réalités dont l'image est reflétée dans ce miroir. Et alors, l'âme, dans la vie présente ne peut tout voir ainsi dans les raisons éternelles; par contre, c'est la manière dont connaissent les esprits bienheureux, qui voient Dieu, et toutes choses en lui. On connaît une chose dans une autre, comme en un principe de connaissance: par exemple si nous disions voir dans le soleil ce que nous voyons par la lumière de cet astre. En ce cas, il faut dire que l'âme humaine

⁵⁸ De Spirit. Creat., q. 1, a. 10, ad 8.

connaît tout dans les raisons éternelles. C'est en y participant que nous connaissons toutes choses: car la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien d'autre qu'une ressemblance participée de la lumière incréée en laquelle les raisons éternelles sont contenues... *Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.* Cependant en plus de la lumière intellectuelle, il nous faut des espèces intelligibles tirées des choses matérielles pour connaître ces choses: il n'y suffit pas de la seule participation à leurs raisons éternelles⁵⁹.

Dans l'autre texte, de nouvelles précisions: il s'agit de définir en quel sens il est exact de dire que nous voyons en cette vie l'immuable vérité et jugeons d'après elle de toutes choses. La vérité est dans l'âme, c'est un fait. Il ne suffirait pas de dire qu'elle est dans l'âme comme l'on dit que Dieu est présent à toutes choses par son essence, ou par sa similitude en autant que toutes choses sont vraies en ce qu'elles se rapprochent de la ressemblance de Dieu, car alors on ne voit rien de plus en l'âme que dans les autres êtres. Elle est dans l'âme d'une manière spéciale en autant que l'âme connaît la vérité. De même que les âmes et les autres choses sont dites vraies en leurs natures, selon qu'elles portent la ressemblance de cette nature suprême qui est la Vérité subsistante, puisque en elle, intellection et être sont identiques, de même, ce qui est connu par l'âme n'est évident que dans la mesure où l'âme possède en elle-même une

⁵⁹ I, q. 84, a. 5.

certaine similitude de cette vérité divine que Dieu connaît. Or quelle que soit la diversité d'opinions des hommes, tous s'accordent au moins sur les premiers principes, tant spéculatifs que pratiques, qui sont comme une image de la divine vérité, universellement imprimée dans les âmes humaines. Donc lorsqu'un esprit connaît quoi que ce soit avec certitude il voit ce qu'il connaît dans la lumière de ces principes, auxquels se ramènent toutes les connaissances; il voit donc tout dans la vérité divine ou dans les raisons éternelles, et juge de tout par elles.

Connaître toutes choses en les raisons éternelles, ce n'est aucunement connaître Dieu en lui-même, car la connaissance de Dieu, comme toutes les autres, s'élabore à partir du sensible, et, de Dieu, nous ne pouvons avoir ici-bas aucune connaissance autre que celle qui va des effets à la cause.

On voit maintenant en quel sens saint Thomas admet que l'on puisse voir dans les raisons éternelles: ce n'est rien d'autre que de voir les principes qui sont les participations créées de celles-ci, comme il l'affirme d'ailleurs:

Quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principis intuetur, secundum quae de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus judicare⁶⁰.

⁶⁰ C. Gent., III, 47.

Aussi saint Thomas n'hésitera-t-il pas à affirmer qu'en ce sens on connaît Dieu dans tout acte de connaître pour autant que nous utilisons ces principes premiers participations des raisons éternelles en nos esprits comme de germes de connaissances:

... omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis; ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis⁶¹.

Saint Thomas nous affirme après saint Augustin que nous pouvons tout juger par la vérité car alors il s'agit de la vérité première. Car de même que de la vérité de l'intellect divin découle dans l'intellect angélique des espèces innées des choses selon lesquelles il juge de tout; ainsi de la vérité de l'intellect divin procède par voie exemplaire dans notre intellect la vérité des premiers principes selon lesquels nous jugeons de tout. Et parce que nous ne pouvons le faire que dans la mesure où ils sont les similitudes de la vérité première, ainsi faut-il affirmer que nous jugeons de tout selon la vérité première⁶².

On notera que dans cette réponse, saint Thomas explique une affirmation de saint Augustin tirée du De Vera Religione, par laquelle celui-ci démontre que la vérité est

⁶¹ De Verit., q. 22, a. 2, ad 1.

⁶² Ibid., q. I, a. 4, ad 5.

supérieure à notre raison puisqu'elle ne peut être jugée mais qu'au contraire nous jugeons de tout par elle. Le Docteur Angélique était pleinement conscient de l'écart qui le séparait de saint Augustin dans le domaine de la connaissance, mais il montre comment une affirmation de ce genre pouvait être acceptable avec sa théorie de la connaissance. C'est ce qu'il fait d'ailleurs avec les citations de saint Augustin. Plus loin dans le De Veritate, il revient sur la même affirmation:

Prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam⁶³.

La raison profonde de cette assertion est celle même de saint Augustin:

Non enim illud quod est mutabile vel quod habet similitudinem illius, potest esse infallibilis regula veritatis⁶⁴.

Nous pouvons donc résumer la position thomiste sur le rôle de Dieu dans la connaissance en disant qu'une motion divine immédiate est nécessaire pour comprendre les choses naturelles; que par ailleurs nous avons en nous une lumière suffisante, laquelle lumière de la raison est une participation

⁶³ Ibid., q. X, a. 6, ad 6.

⁶⁴ De Spirit. Creat., a. 10, ad 8.

de la lumière divine, que nous ne connaissons pas dans les Raisons Eternelles, du moins pas au sens augustinien, enfin que nous jugeons de tout par la vérité.

Ces textes nous suggèrent quelques brèves réflexions: c'est que saint Thomas est conscient comme nous l'avons dit de l'écart qui le sépare de saint Augustin, et quoique parfois il tire les textes augustinien en faveur de son interprétation, souvent plutôt il montre comment tel ou tel passage peut s'accepter en son système et comment. Il y a en cela un certain respect pour la voix des Pères de l'Eglise mais aussi un certain souci de faire accepter sa doctrine en la montrant conforme du moins dans les principes avec la tradition séculaire de saint Augustin, au moyen âge.

Saint Augustin avait admis la plupart des conclusions énoncées plus haut: mais en un sens parfois assez différent. Le point de divergence est celui de l'illumination divine en chacun de nos jugements vrais, illumination naturelle si l'on veut dire que l'esprit est ordonné par nature à s'y conformer, mais illumination spéciale par laquelle l'esprit est uni aux Raisons Eternelles qui lui confèrent l'immutabilité et la nécessité. C'est là la solution que donne Augustin au problème que pose dans un esprit instable la présence d'un élément de stabilité que comporte le jugement vrai. Cette solution, saint Thomas ne l'accepte pas car il part d'une autre théorie de la connaissance et qu'il juge que le Créateur a imprimé

en chaque créature les facultés requises pour opérer selon l'ordre normal des choses sans que son intervention dépasse celle du gouvernement divin qui les soutient dans l'être et les meut à l'action. Quant au reste il se sert des intermédiaires qu'il a créés à cet effet et son action est médiate en ce sens. On voit bien une fois de plus, qu'entre deux solutions possibles d'un même problème, saint Augustin choisira toujours celle qui donne plus à Dieu et moins aux créatures. Les principes de base étant saufs, on peut bien dire avec saint Thomas: non multum refert.

APPENDICE II

AUTRES PREUVES CHEZ SAINT AUGUSTIN

Quand on parle de preuve de l'existence de Dieu, on pense immédiatement aux schèmes classiques par les cinq voies, lesquelles furent admirablement exposées par saint Thomas. Et on tente alors de réduire la preuve de saint Augustin à quelqu'un de ces schèmes, notamment à la 4a via. A notre avis, il n'est pas facile de le faire, tant à cause de caractère complexe de cette preuve augustiniennne, qu'à cause surtout de la différence assez fondamentale de leur point de vue et de la doctrine de la connaissance qui en est la base. Certes on peut dire que la preuve par les degrés de l'être et en particulier par le verum démontre chez saint Thomas que toute vérité dans les choses ou dans l'intellect dépend d'une Vérité première sur laquelle elle est fondée: "... veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universalí contentiva omnis veritatis¹." En ce sens il est très exact de dire que la preuve augustiniennne a son équivalent en système thomiste dans la 4a via. Mais précisément, en système thomiste, et nous ne sommes pas en climat thomiste et c'est là la source

¹ C. Gent., II, 84.

de tant d'interprétations fautives de vouloir faire de saint Augustin un aristotélicien. Saint Thomas lui-même d'ailleurs l'a reconnu: "Augustinus per aliam viam processit..." Augustin a suivi Platon en autant que le permettait la foi catholique.

En outre il faut le reconnaître, le problème augustien est celui de la vérité et du jugement vrai et tous les passages où il tente d'en donner l'explication, aboutissent implicitement en preuves de l'existence de Dieu par l'illumination et le contact des vérités éternelles qui confèrent à notre esprit ce caractère de nécessité et d'immutabilité qu'il ne saurait expliquer par lui-même.

§ 1. Enoncé de preuves

Ceci admis, il est clair que l'on peut retrouver sous la plume de saint Augustin les voies classiques par la causalité efficiente et finale et par l'exemplarisme, mais on voit en quel sens. Illustrons notre affirmation par des textes:

Les preuves en général

Dans son sermon 141, saint Augustin nous dit que les philosophes païens ont même connu Dieu, mais très imparfaitement:

... viderunt, sed in errore positi; et idcirco, ad eam tam magnam et ineffabilem et beatificam possessionem, qua via perveniretur, non invenerunt.

Nam quia viderunt etiam ipsi (quantum videri ab homine potest) Creatorem per creaturam, Factorem per facturam, Fabricatorem mundi per mundum...²

Si saint Augustin admet que les païens ont pu connaître Dieu à son oeuvre, il n'y a aucun doute que lui, Père de l'Église, ait pu le faire de même.

La preuve par l'efficience

Ainsi on retrouve la preuve par l'efficience:

Sit igitur nostrae ratiocinationis exordium, quod nulla res se facit aut gignit, alioquin erat antequam esset ... At si quod vere dicitur, factum est corpus, aliquo faciente factum est, nec eo inferior ... Quod enim per se non est, si destituatur ab eo per quod est, profecto non erit³.

En penseur qui admet le dogme de la création, il est évident qu'il devra en conséquence admettre que ce monde doit avoir une cause de son existence, qui n'est autre que le Dieu Créateur par qui tout a été fait.

La preuve par la contingence ou la mutabilité des êtres

Plus d'une fois, saint Augustin dira que le créé est instable et malgré sa supériorité, notre raison elle-même. Nous en trouvons plusieurs aperçus dans les Confessions notamment:

² Sermo CXXI, c. 1; PL, t. 38, col. 776.

³ De Immortalitate Animae, c. viii, n. 14; PL, t. 32, col. 1028.

Et inspexi caetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse, Esse quidem, quoniam abs te sunt: non esse autem quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet⁴.

Les degrés de perfection

La dominante de la participation, base de la doctrine platonicienne, offre une preuve logique par les degrés de perfection; et à plus d'un endroit nous la retrouvons chez l'auteur:

Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, et bona domus ... et bona animalia animata corpora, ... et bonus amicus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus vir justus, ... Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni⁵."

Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cujus participatione bona sunt; simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum: si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere, bonum, perspexeris Deum. Pudeat autem, cum alia non amentur nisi quia bona sunt, eis inhaerendo non amare bonum ipsum unde bona sunt⁶.

⁴ Conf., VII, xi, 17; PL, t. 32, col. 742.

⁵ De Trin., VIII, iiii, 4; PL, t. 42, col. 949.

⁶ Ibid., n. 5; col. 950.

La beauté du monde

"Cum autem inquiseris admirans et perscrutatus fueris, et magnam vim, magnam pulchritudinem, praeclaramque virtutem inveneris, quoniam apud se et a se habere hanc virtutem non posset; continuo tibi venit in mentem, quia non potuit a se esse, nisi ab illo Creatore ... Nonne considerata universa pulchritudine mundi hujus, tamquam una voce tibi species ipsa respondet: non me ego feci, sed Deus⁷.

Après avoir interrogé la terre et tous les êtres qu'elle renferme, la mer, les abîmes et les animaux qui l'habitent, ceux-ci ont répondu: "Nous ne sommes point ton Dieu, cherche-le au-dessus de nous". Alors j'ai dit à tous les objets qui assiègent les portes de mes sens: Vous m'avez dit de mon Dieu que vous ne l'étiez pas, dites-moi quelque chose de ce qu'il est.

Et exclamaverunt voce magna: ipse fecit nos.
Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum⁸.

On peut enfin citer le texte du De Civitate Dei; si expressif:

Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate, et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter pulchro fieri se potuisse proclamat⁹.

⁷ Enarr. in Ps. 144, n. 13; PL, t. 37, col. 1878-1879.

⁸ Conf., X, vi, 9; PL, t. 32, col. 783.

⁹ De Civ. Dei, XI, iv, 2; PL, t. 41, col. 319.

L'ordre du monde

Assez souvent il se sert du texte de saint Paul: "Les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses oeuvres¹⁰". De ce texte il prend un point de départ sûr pour s'élever à Dieu. Ainsi dans le Sermon 141:

Interroge le monde, l'équipement du ciel, l'éclat et la disposition des astres, le soleil qui seul fait le jour, la lune qui adoucit la nuit; interroge la terre qui produit herbes et fruits, qui porte les animaux et les hommes, son ornement; interroge la mer ... interroge les airs ... interroge tous ces êtres et vois s'ils ne répondent pas en quelque sorte par leur nature: Dieu nous a faits. Cela, de simples philosophes, mais nobles l'ont demandé et ils ont reconnu à l'oeuvre le Créateur¹¹.

Le désir du bonheur

Notre âme désire le bonheur: or ce désir est incrusté en sa nature: ce cri de l'âme se retrouve évidemment avec abondance dans les Confessions et cela dès le début:

Tu nous as fait pour toi, ô Dieu, et notre âme est inquiète jusqu'à ce qu'elle se repose définitivement en Toi¹².

¹⁰ Rom., I, 18-20.

¹¹ Sermo CXLI, 2; PL, t. 38, col. 776; aussi De Spir. Sancto litt., XII, 19; t. 44, col. 211-212.

¹² "Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te" Conf., I, 1, 1; PL, t. 32, col. 661.

Dans le commentaire de saint Jean nous retrouvons cette même aspiration:

Beatitudinem tamen ejus qua fit ipsa anima non fieri nisi participatione illius vitae semper vivae, incommutabilis, aeternaeque substantiae quae Deus est¹³.

D'ailleurs on n'aura qu'à relire tous les textes qui aboutissent à la vérité, bien de l'intelligence, pour démontrer que l'âme n'aspire qu'à posséder Dieu. Comme ce désir est inscrit dans la nature humaine, on y voit une preuve de l'existence de Dieu.

Le consentement universel

Ce qu'on est convenu d'appeler la preuve par le consentement universel, est tout simplement un confirmatur aux preuves; tout le monde, païen ou chrétien, admet l'existence d'un Dieu même si plusieurs se trompent sur sa nature.

On retrouve des textes en ce sens chez saint Augustin: ainsi, commentant la parole de Jésus "J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés du monde", il dit dans une homélie de l'Évangile de saint Jean:

Il n'est en effet, aucune nation, qui, avant même de croire en Jésus-Christ, n'ait eu une connaissance quelconque de Dieu, comme étant le Dieu de toutes créatures. Car telle est la puissance du Dieu véritable qu'il est impossible d'en dérober entièrement la

¹³ In Joan. tract. XXIII, v, 5; PL, t. 35, col. 1584-1585.

connaissance à une créature raisonnable qui veut faire usage de sa raison. Sauf un petit nombre d'individus dont la nature a atteint le dernier degré de dépravation, le genre humain tout entier reconnaît Dieu pour l'auteur de ce monde. Comme créateur de ce monde dont les parties qui frappent le plus nos regards sont le ciel et la terre, Dieu était connu dans toutes les nations, avant même qu'elles eussent embrassé la foi en Jésus-Christ¹⁴.

Aussi dans le commentaire du psaume 52:

... quantum videtur occurrere cogitationibus nostris, perpauci sunt: et difficile est ut incurramus in hominem qui dicat in corde suo: Non est Deus¹⁵.

Nous avons un résumé de toutes ces preuves dans un texte des Confessions:

Donc le ciel et la terre existent. Ils clament qu'ils ont été créés, car ils changent, ils varient. Or, quand une chose n'a pas été créée et qu'elle existe cependant, elle ne peut avoir rien en elle qui n'ait été auparavant... Ils clament également qu'ils ne se sont pas créés eux-mêmes: Si nous sommes c'est que nous avons été créés. Nous n'étions donc pas avant d'être, comme si nous eussions pu nous créer nous-mêmes. Et cette voix avec laquelle ils parlent, c'est le spectacle même qu'ils étalent à nos yeux.

C'est donc vous, Seigneur, qui les avez créés: Vous êtes beau, car ils sont beaux; vous êtes bon,

¹⁴ "Nam quod Deus dicitur universae creaturae, etiam omnibus gentibus antequam in Christum crederent, non omni modo esse potuit hoc nomen ignotum. Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. In hoc ergo quod fecit hunc mundum coelo terraque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus." (In Joan., tract. CVI, n. 4; PL, t. 35, col. 1910.

¹⁵ Enarr. in Ps. 52, 2; PL, t. 36, col. 613; aussi De Civit. Dei, VIII, i-xii; PL, t. 41, col. 223-257.

car ils sont bons; vous êtes, car ils sont. Pourtant ils n'ont ni la beauté, ni la bonté, ni l'être au même degré que vous, leur Créateur, et en comparaison de vous ils ne sont ni beaux, ni bons; ils n'existent même pas... et notre science n'est qu'ignorance comparée à la vôtre¹⁶.

Ces preuves sur le créé en général valent, cela va de soi, pour l'esprit humain; en effet, celui-ci est une création de Dieu, comme il n'hésite pas à l'affirmer dans le De Trinitate:

Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus; nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem¹⁷.

§ 2. Jugement sur ces preuves

Plusieurs auteurs se sont posé le problème de savoir si saint Augustin admettait plusieurs preuves de l'existence de Dieu, ou une seule, celle qui passe par la vérité de l'esprit.

Or il nous semble que cette question, saint Augustin ne se serait pas senti le besoin de la poser, car pour le mystique qu'il est, toute élévation vers Dieu, quelle qu'elle soit, remplit son but: nous mener des choses créées à Dieu. Mais tout en admettant que la création postule un auteur et

¹⁶ Confessions, XI, IV, 6; PL, t. 32, col. 811.

¹⁷ De Trinitate, IV, II, 4; PL, t. 42, col. 889.

tout en utilisant le principe de la causalité efficiente, il n'y a aucun doute que sa préférence marquée va pour les preuves par les degrés de l'être en bon platonicien qu'il est, et qu'il affectionne la preuve par la contingence et la mutabilité des êtres. C'est qu'au fond ces thèmes entrent davantage dans sa synthèse.

On peut dire en effet que la participation l'amène par degrés des non-vivants aux vivants, et des vivants aux connaissants, et des connaissants d'ordre sensible aux connaissants d'ordre rationnel et de ceux-ci à Dieu: on notera en outre que ces schémas classiques sont rarement amenés seuls et que la plupart du temps, il n'en reste pas à l'analyse du monde externe. Ainsi dans le texte du De Trinitate cité plus haut, il ajoute:

En effet, parmi tous ces biens ... nous ne pourrions pas dire que l'un est meilleur que l'autre, lorsque nous pensons juste, si n'était imprimée en nous la notion du bien même, règle de nos approbations, règle de nos préférences¹⁸.

Dans un texte des Confessions également cité, il ajoute après avoir démontré la beauté du monde, que l'homme seul peut ainsi s'élever du créé à l'Incréé, parce que seul il peut juger et comment le saurait-il faire sans être en contact avec cette idée de beauté et en somme avec la lumière incréée:

¹⁸ De Trin., VIII, ii, 4; PL, t. 42, col. 889.

... homines autem possunt interrogare ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sed amore subduntur eis et subditi iudicare non possunt. Nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus¹⁹.

Quant à la mutabilité des êtres et à leur contingence, on peut dire que d'après saint Augustin, c'est la caractéristique du créé. La Vérité divine au contraire est immuable, c'est là, chez l'auteur une de ses propriétés. Il faut dire que le dernier point de sa preuve, notamment la raison humaine l'amène infailliblement à chercher Dieu au-dessus de l'esprit humain, précisément parce qu'il lui trouve cet élément d'instabilité de la raison qui l'empêche de rendre compte de la vérité qu'il possède en lui. Aussi ne faut-il pas se surprendre s'il recherche ce même élément dans la nature créée; c'est pour le même motif qu'il n'accorde que peu de créance à notre connaissance sensible, car elle porte sur le muable et l'instable.

C'est pourquoi, à notre avis, saint Augustin, ne considère pas ces preuves comme achevées par elles-mêmes; d'une part elles ne se rencontrent pas tellement souvent seules, et d'autre part pour que je puisse porter un tel jugement sur le créé, la vie de l'esprit doit intervenir et alors on emprunte le chemin qui va de l'extérieur à l'intérieur et de l'intérieur au supérieur et à Dieu.

¹⁹ Conf., X, vi, 9; FL, t. 32, col. 783.

D'autant plus que chez saint Augustin, la réalité créée qui a la prééminence dans la création, c'est la raison humaine: il est donc clair que le chemin le plus rapide et le plus sûr pour parvenir à Dieu, sera celui qui passera par la raison humaine. D'ailleurs où trouver chemin plus rapide, car on atteindra d'emblée le sommet du créé; chemin plus sûr aussi, car si on remonte directement des choses à Dieu, on aura l'explication de la mutabilité, de la beauté, de l'ordre qui existe dans le monde créé, mais pourra-t-on pas trouver une explication suffisante dans l'âme du monde comme le prétendaient les Stoiciens: l'itinéraire est moins assuré.

Monsieur Gilson abonde en ce sens quand il affirme qu'interrogées sur leur mutabilité, leur nature et leur origine, les choses répondent par leur mutabilité; donc il faut les dépasser pour atteindre Dieu. Or pour arriver à la cause, il faut atteindre ce que les choses ont de stable à savoir le nombre, l'ordre, la mesure.

... or au-dessus de leur nombre se trouve celui de notre pensée qui les connaît. Transcendons ce nombre lui-même, nous atteignons celui de la vérité qui est Dieu. Arbitrio Dès qu'elle se développe, la pensée augustinienne retrouve la route du De Libero Arbitrio et du De Vera Religione, celle qui va de l'extérieur à l'intérieur et de l'intérieur au supérieur²⁰.

²⁰ GILSON, Intr., p. 26.

Rien n'empêche qu'après avoir atteint Dieu, on puisse revenir sur chacune de ces étapes qui nous ont permis d'y monter pour en méditer tel ou tel fragment qui alors semblerait former une preuve par elle-même.

C'est qu'au fond, toute affirmation que je fais sur la mutabilité des êtres, leur beauté, leur bonté ou leur vérité, ainsi que sur l'ordre du monde, suppose au moins un jugement vrai lequel pour s'expliquer exige la présence en mon esprit des vérités éternelles, qui m'éclairent.

Nous pouvons donc affirmer que saint Augustin a connu d'autres moyens pour monter à Dieu, mais même ces preuves quand elles se développent normalement passent par l'esprit.

En conclusion, disons que la preuve coutumière de saint Augustin est celle qui passe par l'esprit humain; les autres moyens de monter à Dieu, ne sont au fond que des tronçons de cette grande preuve augustinienne et postulent en mon esprit un contact des vérités éternelles qui me permettra de porter un jugement vrai. C'est en somme le stade du créé qui doit normalement entrer dans la preuve. Enfin comme l'esprit humain est la réalité supérieure au-dessus de laquelle n'existe que Dieu, il ne s'agira que de transcender cette réalité pour être sûr d'atteindre Dieu rapidement et en toute assurance.

CONCLUSION GENERALE

Avant de terminer nous aimerions sortir de cette preuve de l'existence de Dieu quelques caractères généraux de la doctrine de saint Augustin.

Ce qui frappe tout d'abord c'est la place centrale qu'y occupe Dieu. La première démarche à entreprendre pour qui veut tant soit peu comprendre, c'est de parcourir l'itinéraire qui mène jusqu'à la vérité: "Deus et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi¹". Dieu est posé comme la cause de l'être, le principe de l'intelligence et la règle de la vie.

Un autre caractère qui nous frappe c'est la richesse de cette preuve. On l'a dit: "Embrasser l'ensemble de la démonstration augustinienne ... revient à embrasser l'ensemble de la doctrine d'Augustin²". En particulier on ne sera pas surpris de rencontrer dans cette preuve un véritable traité de psychologie humaine et à l'occasion nombre de digressions sur le rôle de la mémoire, et de la connaissance sensible³. A l'occasion même ce sera un traité de morale, quand par exemple, il montre à Dieu par l'idée de bonheur. Et les preuves

¹ De Civitate Dei, II; PL, t. 41, col. 228.

² E. GILSON, Introduction à l'étude de s. Augustin, p. 29.

³ Confessions, X; PL, t. 32, col. 779.

se couronnent toujours par des élans mystiques⁴.

A noter aussi le caractère nettement intellectualiste de la preuve augustinienne. On a souvent considéré cet auteur comme affirmant le primat de la volonté sur l'intelligence. Cette preuve de l'existence de Dieu passe par la pensée et aboutit à Dieu sous son aspect Vérité. Nous sommes là, ce semble, en plein climat intellectualiste. Si on est porté à le ranger dans le camp de l'affectivité c'est que c'est tout l'homme qui se pose les problèmes et des problèmes de vie. Il faut dire que "chacun des moments successifs de la preuve est la traduction d'une expérience personnelle ... et qu'en fait pour la bien comprendre, il faut la reprendre en empruntant les sentiments de l'auteur ... c'est la traduction d'une expérience personnelle qu'il importe de méditer pour que l'interprétation métaphysique en devienne intelligible⁵."

En un certain sens, c'est ce que le même auteur appelle "le refus constant d'abstraire la spéculation de l'action⁶".

Enfin il ne faut pas rechercher chez cet auteur des cadres rigides et le syllogisme strict: il restera toujours

⁴ "Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes, et frueri illa, et delectare in Domino" etc., in De Libero Arbitrio, II, xiii, 35; PL, t. 32, col. 1260.

⁵ E. GILSON, ibid.

⁶ Ibid., p. 302.

qu'une étude dans saint Augustin doit souvent se contenter de solutions incomplètes en raison du "caractère inachevé" de sa doctrine. C'est en somme le regard de l'aigle qui contemple, c'est le mystique qui voit partout une image de son Dieu et se refuse même de considérer le monde extérieur avec toutes ses beautés s'il ne le mène pas à Dieu; qui refuse d'admirer les beautés intelligibles des nombres, si en définitive elles ne le conduisent pas à la source des harmonies éternelles, qui considère~~s~~ comme temps perdu et futillement employé celui qui se dépense et s'arrête à la contemplation des oeuvres sans nous montrer l'Ouvrier.

En terminant on ne peut qu'admirer le large sillon qu'a tracé l'augustinisme depuis déjà quinze siècles et rien ne permet d'en présager la fin. Pour un esprit thomiste il devient la base même dont avec Aristote s'est servi saint Thomas pour construire sa synthèse car en somme "le boeuf muet a dévoré toute la substance spirituelle que lui avait préparé l'Aigle d'Hippone et il en a fait autant que d'Aristote la propre substance de sa pensée⁷." On peut discuter de l'existence d'une philosophie chez cet auteur, on peut regretter le caractère inachevé de la plupart des thèses maîtresses qui la constituent et lui reprocher sa méthode digressive;

⁷ A. GARDEIL, La structure de l'âme et l'expérience mystique, t. I, pp. XXIX-XXX.

ce qu'on ne saurait nier c'est la puissante vitalité de cette doctrine, la force de ce génie, et la fécondité de son oeuvre. C'est jusqu'à l'arrivée des grands maîtres du 13^e siècle, celui qui a inspiré toute la pensée médiévale et nous avons vu que saint Thomas n'a pas dédaigné de s'en inspirer plus d'une fois. Et si de nos jours saint Thomas est devenu avec raison le Docteur Angélique, et le maître incontesté de la philosophie et de la théologie, saint Augustin lui, demeure, la voix des Pères. Inter Patres, Pater.

Qu'il y a peu de sens à opposer comme deux systèmes le thomisme et l'augustinisme ... Le premier est un système, le second ne l'est pas. Le thomisme est l'état scientifique de la sagesse chrétienne; chez les Pères et chez Saint Augustin cette sagesse est encore en source. Entre la source et les eaux de la plaine il n'est pas d'opposition. ... Ceux des philosophes "augustiniens" qui, malgré l'inconstance de leur position systématique, retrouvant quelque chose de la vigueur des réalités de saint Augustin, remettront en valeur des réalités négligées ou étendront notre connaissance des réalités intérieures, travailleront sans le savoir pour la philosophie de saint Thomas⁸.

⁸ J. MARITAIN, Degrés du savoir, p. 607-608.

BIBLIOGRAPHIE

A. Sources primaires

Nous compilons sous cette rubrique les propres écrits de saint Augustin. Comme l'oeuvre de l'auteur est considérable, nous nous limitons aux écrits ayant servi à notre thèse: d'abord les textes fondamentaux, puis d'autres textes complémentaires et enfin ceux qui ne servirent qu'occasionnellement.

Pour le texte latin, nous avons utilisé la collection Migne. Le Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum étant incomplet pour cet auteur, il devenait difficile de consultation. Pour le texte français, nous indiquons plus bas les traductions employées.

a. Textes latins.

1. Textes fondamentaux.

De Libero Arbitrio libri III, PL, 32, col. 1221-1310.

De Vera Religione, PL, 34, col. 121-172.

2. Textes complémentaires.

Retractionum libri duo, PL, 32, col. [583]-656.

Confessionum libri XIII, PL, 32, col. 659-868.

Soliloquiorum libri II, PL, 32, col. [869]-904.

Contra Academicos libri II, PL, 32, col. 905-958.

De Beata Vita liber unus, PL, 32, col. [959]-966.

De Ordine libri II, PL, 32, col. [977]-1020.

De Immortalitate Animae, PL, 32, col. [1021]-1031.

De Quantitate Animae, PL, 32, col. 1035-1080.

De Musica libri VI, PL, 32, col. 1081-1192.

De Magistro, PL, 32, col. 1193-1220.

Epistolae, PL, 33, col. [61]-1094.

De Doctrina Christiana libri IV, PL, 34, col. 15-122.

De Genesi ad Litteram libri XII, PL, 34, col. 245-486.

Enarrationes in Psalmos, PL, 37, col. 1033-1968.

De Diversis Quaestionibus LXXXIII liber unus, PL, 40, col. 11-100.

De Civitate Dei libri XVII, PL, 41, col. [13]-304.

De Trinitate libri XV, PL, 42, col. [819]-1098.

3. Textes occasionnels.

De Moribus Ecclesiae, PL, 32, col. 1309-1378.

Epistolae, PL, 33, col. [61]-1094.

De Genesi ad litteram, liber imperfectus, PL, 34, col. 219-246.

In Joannis Evangelium Tractatus, PL, 35, col. 1379-1976.

Enarrationes in Psalmos, PL, 36, col. [67]-1028; 37, col. 1033-1968.

Sermones, PL, 38, col. 23-1434; 39, col. [1493]-1736.

Enchiridion, PL, 40, col. 231-290.

De utilitate credendi, PL, 42, col. [65]-92.

De duabus animabus, PL, 42, col. [93]-112.

Epistola Fundamenti, PL, 42, col. [173]-206.

Contra Faustum, PL, 42, col. [207]-510.

De Spiritu et littera, PL, 44, col. 199-246.

De Gestis Pelagii, PL, 44, col. 319-360.

De Praedestinatione Sanctorum, PL, 44, col. 959-992.

b. Textes français.

- Dialogues philosophiques. I. Problèmes fondamentaux. Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de R. Jolivet. Paris, 1939, 472 p. (1^{ère} série: Opuscule IV).
- Dialogues philosophiques. II. Dieu et l'âme. Soliloques, De Immortalitate Animae, De Quantitate Animae, Texte de l'édition bénédictine, traduction et notes de Pierre de Labriolle, Paris, 1939, 420 p. (V).
- Dialogues philosophiques. III. De l'âme à Dieu. De Magistro, De Libero Arbitrio, Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de P.J. Thonnard, Paris, 1941, 542 p. (VI).
- Dialogues philosophiques. IV. La Musique. De Musica libri sex. Texte de l'édition bénédictine, traduction et notes de Guy Finaert (livres I-V) et F.J. Thonnard (livre VI). Paris, 1947, 450 p. (Opuscule VII).
- La Foi Chrétienne. De Vera Religione, De Utilitate Credendi, De Fide rerum quae non videntur, De fide et operibus. Texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes par J. Pegon, Paris, 1951, 528 p. (VIII).
- Exposés généraux de la foi: De Fide et Symbolo, Enchiridion. Texte, traduction, notes par J. Rivière. Paris, 1947. 448 p. (IX).
- Mélanges doctrinaux: Quaestiones 83, Quaestiones VII ad Simplicianum, Quaestiones VIII Dulcitii, De Divinatione Daemonum. Texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes par G. Bardy, J.A. Beckaert, J. Boutet. Paris. 1952, 832 p. (X).
- Le Magistère Chrétien: De Catechizandis Rudibus. De Doctrina Christiana. Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de M. le chanoine J. Combès et de M. l'abbé J. Pargès. Paris, 1949, 611 p. (XI).
- Les Révisions: Retractationes. Texte de l'édition bénédictine introduction, traduction et notes par Gustave Bardy, Paris, 1950, 666 p. (XII).

La Trinité (livres I-VII). I. Le Mystère. Texte de l'édition bénédictine, traduction, et notes par M. Pellet, O.P. et Th. Camelot, O.P., introduction par L. Hendrikx, J.E.S.A., Paris, 1955, 612 p. (Oeuvres de saint Augustin, IIe Série: Dieu et son oeuvre, XV).

La Trinité (livres VIII-XV). II. Les Images. Texte de l'édition bénédictine, traduction par Agaesse, s.j., notes en collaboration avec J. Moingt, s.j., Paris, 1955, 708 p. (XVI).

Confessions de saint Augustin. Texte et traduction par Pierre de Labriolle, Paris, "Les Belles Lettres", 1926-1933, 2 vol.

Les plus belles homélies de saint Augustin sur les Psaumes, Choies et traduites par le chanoine G. Humeau, Paris, Beauchesne, [c1947], 590 p.

Oeuvres complètes de saint Augustin, traduites en français et annotées par MM. Péronne, Vincent, Scalle, Charpentier, H. Barbeau, Paris, Vivès, 1878, 34 vol.

B. Sources secondaires

Tous compilons sous cette rubrique la littérature sur le sujet et nous nous limitons plutôt aux ouvrages utilisés.

ANSELME, Saint, Fides Quererens Intellectum, [Proslogion], texte et traduction par Alexandre Koyré, [Paris], Vrin, 1930, 97 p.

BISSEN, J.M., O.F.M., L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure, Paris, Vrin, 1929, 304 p. (Etudes de Philosophie médiévale 9).

BONAVENTURE, saint, In IV Libros Sententiarum, éd. Quaracchi, t. I-IV.

-----, De Mystero Trinitatis, I, 1, éd. Quaracchi, t. V, p. [45]-51.

-----, Itinerarium Mentis in Deum, éd. Quaracchi, t. V, p. [293]-316.

-----, In Hexaemeron, éd. Quaracchi, t. V, p. [327]-454.

- , Sermones de Tempore, Dom. XXII post Pent., Sermo I, éd. Quaracchi, t. IX, p. 441-444.
- , L'Unique Maître (sermon), dans Saint Bonaventure, Oeuvres présentées par le R. P. Valentin-M. Breton, o.f.m., [Paris], Aubier, [1943], 480 p. (Les Maîtres de la Spiritualité Chrétienne, Textes et études).
- BOYER, Charles, s.j., Essais sur la doctrine de saint Augustin, Paris, Beauchesne, 1932, 301 p.
- , La preuve de Dieu augustinienne, dans Archives de Philosophie, vol. VII, cahier II, Paris, Beauchesne, 1930, p. [105]-141.
- , L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin, Paris, Beauchesne, 2e éd., 1940, 310 p.
- CAYROL, Fulbert, A.A., Dieu présent dans la vie de l'esprit, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, 236 p.
- , Le point de départ de la philosophie augustinienne. La preuve noologique de l'existence de Dieu, dans Revue de philosophie, 36 (1936), p. [306]-328.
- , Initiation à la philosophie de saint Augustin, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, 314 p.
- DESCARTES, René, Discours de la Méthode, texte et commentaire par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1946, 130 p.
- , Méditations de Prima Philosophia, texte et traduction du Duc de Luynes; introduction et notes de Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 2e éd., 1940, 37 p.
- BARDEIL, Ambroise, o.p., La structure de l'âme et l'expérience mystique, Paris, Gabalda, 3e éd., 1927, 2 vol.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, o.p., Dieu, son existence, sa nature, Paris, Gabriel Beauchesne, 5e éd., 1925, 872 p.
- GILSON, Etienne, La philosophie de saint Bonaventure, Paris, Vrin, 1924, 482 p.
- , Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris, Vrin, 2e éd., 1943, 322 p.
- JOLIVET, Régis, Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien, Paris, Denoel et Steele, 1932, 276 p.

- , Dieu, Soleil des Esprits ou la Doctrine augustinienne de l'Illumination, Paris, Desclée de Brouwer, [c1935], 220 p.
- KALIN, Dr F. Bernard, O.S.B., St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes, dans Divus Thomas Friburgensis, II (1936), p. 331-352.
- MARITAIN, Jacques, Distinguer pour unir ou Les Degrés du Savoir, Paris, Desclée de Brouwer, 1e éd., [c1946], 919 p.
- MARTIN, J., Saint Augustin, Paris, Félix Alcan, 2e éd., 1923, XVI, 403 p.
- MAHARDON, Louis de, De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu, dans Recherches de Science Religieuse, 4 (1913), p. 148-157.
- , Du doute méthodique chez saint Augustin, dans Recherches de Science Religieuse, 4 (1913), p. 76-78.
- PORTALIS, S., Saint Augustin, dans Dictionnaire de théologie Catholique, col. 2268-2472.
- RESSELI, Prof. Joachim, Argumentum Augustinianum de Existentia Dei, dans Acta Hebdomadae Augustiniana, Rome, 1930, p. [21]-265.
- THOMAS, saint, Summa Theologica.
- , Summa Contra Gentiles.
- , De Veritate.
- , I Sententiarum.
- , De Spiritualibus Creaturis.
- , Quaestio de Anima.
- , In Boethium de Trinitate.
- , Compendium Theologiae.
- , Quodlibet X.
- THOMAS, F.J., A.A., Précis d'histoire de la Philosophie, Paris, Desclée de Brouwer, 3e éd., 1952, 310 p.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	111
PREMIÈRE PARTIE: LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN DANS LES TEXTES	
	1
Chapitre I. Les textes fondamentaux	2
§ 1. <u>De Libero Arbitrio</u>	2
§ 2. <u>De Vera Religione</u>	16
Chapitre II. Textes complémentaires	22
§ 1. Textes appuyant sur le monde extérieur	22
1. <u>In Ps. 41</u>	22
2. <u>Les Confessions</u>	26
§ 2. Textes appuyant sur l'analyse de la vie	33
1. <u>De Doctrina Christiana</u>	33
2. <u>La question 54</u>	36
§ 3. Textes appuyant sur l'intériorisme	42
1. <u>Les Confessions</u>	42
2. <u>La vision d'Ostie</u>	44
§ 4. Textes appuyant sur la vérité des nombres	45
1. <u>De Musica</u>	45
2. <u>De Ordine</u>	50
3. <u>De Doctrina Christiana</u>	52
§ 5. Textes appuyant sur les rapports entre les vérités et Dieu	55
1. <u>De Trinitate</u>	55
2. <u>De Trinitate</u>	60
3. <u>De Libero Arbitrio</u>	62
§ 6. Texte traitant des idées divines	64
Résumé la <u>question 45</u>	66
DEUXIÈME PARTIE: ELABORATION PHILOSOPHIQUE: VALEUR DE LA PREUVE	
	68
Chapitre I. La raison: sommet du créé	69
§ 1. Définition de Dieu	69
§ 2. Preuve rationnelle	74
§ 3. Existence de la vérité et de la certitude	81
§ 4. Le monde externe	91
§ 5. L'intériorisme	97
§ 6. La trilogie "être-vivre-connaître"	102

TABLE DES MATIERES

293

Chapitre II. Raison et Vérité	108
§ 1. Explications sur la vérité	108
§ 2. Le problème psychologique de la vérité	113
§ 3. Le problème ontologique de la vérité	148
§ 4. L'autorité de saint Bonaventure	201
Appendice I. Comparaison avec saint Thomas	225
§ 1. Le problème de la connaissance	225
§ 2. Le problème de la vérité	236
§ 3. Le rôle de Dieu	240
Appendice II. Autres preuves chez saint Augustin	269
§ 1. Énoncé de preuves	270
§ 2. Jugement sur ces preuves	277
CONCLUSION GÉNÉRALE	282
BIBLIOGRAPHIE	286