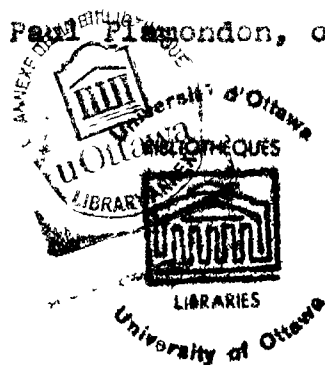


LA PREUVE AUGUSTINIENNE
DE L'EXISTENCE DE DIEU

Par Paul Plamondon, o.s.i.



Thèse présentée à la faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa
pour l'obtention de la maîtrise en philosophie.

Ottawa, Canada, 1950.

UMI Number: EC55645

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 Microform EC55645
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

TABLE DES MATIERES

pages

Matière	ii
SOURCES	iv
NOTES BIBLIOGRAPHIQUES	v
<u>INTRODUCTION</u>	vi

PREMIERE PARTIE : Relevé de textes

Praenota	2
1. de diversis quaestionibus LXXXIII, q.45, n.1	2
2. de ordine, l. II, c. XVIII, n.48-51	4
3. de libero arbitrio, l. II, c. II, n.5	8
4. de musica, l. VI	21
5. de vera religione, c. XXIX	30
6. de diversis quaestionibus LXXXIII, q. 9	42
7. de diversis quaestionibus LXXXIII, q. 54	43
8. de doctrina christiana, l. I, c. VII, n.7	46
9. de doctrina christiana, l. II, c. XXVIII, n.56.	49
10. Confessiones, l. VII, c. X	51
11. Confessiones, l. IX, c. X , n.23	54
12. Confessiones, l. X, c. VI	57
13. de Trinitate, l. IX, c. VI, n. 11	64
14. de Trinitate, l. XIV, c. XV, n. 20	68
15. Enarrationes in Ps. 41, 6-8	72

DEUXIEME PARTIE : Valeur de la preuve

Preenote	77
Préliminaires : <u>quid nominis</u> de Dieu	77
1. Une preuve rationnelle	78
2. L'évidence rationnelle	82
3. Le monde externe	88
4. L'intériorisme	93
5. Etre - vivre - connaître	94
6. Raison et vérités	100
7. Vérités et Vérité	113
8. Vérité et Dieu	119
9. Vérité et Verbe de Dieu	126
10. Comparaison avec d'autres preuves : St-Thomas (4a vis), St-Anselme, Descartes, Leibniz	134
Résumé de la preuve	144
CONCLUSION : Caractères généraux de la doctrine d'après la preuve	145

o o o o

o o o

o o

o

SOURCES

Nous compilons sous cette rubrique les propres écrits de Saint Augustin.

- Petractationum libri II, P.L. 32, col. 583.
Confessionum libri XIII, P.L. 32, col. 659.
Soliloquiorum libri II, P.L. 32, col. 869.
Contrs Academicos libri II, P.L. 32, col. 905.
De Beata Vita liber unus, P.L. 32, col. 959.
De Ordine libri II, P.L. 32, col. 977.
De Musica libri VI, P.L. 32, col. 1081.
De Libero Arbitrio libri III, P.L. 32, col. 1221.
Epistola 4a, n.2, P.L. 33, col. 66.
Epistola 147a, c.1, n.3, P.L. 33, col. 597-8.
De Doctrina Christiana libri IV, P.L. 34, col. 16.
De Vera Religione liber unus, P.L., 34, col. 121.
De Genesi ad Litteram libri XII, P.L. 34, col. 245.
Enarr. in Ps. 41 P.L. 36, col. 464.
Enarr. in Ps. 144 P.L. 37, col. 1869.
Enarr. in Ps. 145 P.L. 37, col. 1887.
De diversis Questionibus octoginta tribus liber unus,
P.L. 40, col. 11.
De Civitate Dei libri XXII, P.L. 41, col. 13.
De Trinitate libri XV, P.L. 42, col. 819.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Nous complions sous cette rubrique la littérature sur le sujet.

BOYER, Charles, Essais sur la doctrine de saint Augustin. Paris, 1932, p. 46-98.

BOYER, Charles, "La preuve de Dieu augustinienne", dans Archives de Philosophie, vol. VII, cahier II, p. 105-141.

BOYER, Charles, L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin. Paris, 1940, 319 p.

CAYRE, Fulbert, Initiation à la philosophie de saint Augustin. Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1947, 314 p.

CAYRE, Fulbert, "Le point de départ de la philosophie augustinienne. La preuve ontologique de l'existence de Dieu", dans Revue de philosophie, 1936, p. 306-328.

GARDEIL, Ambroise, La structure de l'âme et l'expérience mystique, t. I, p. xxix-xxx; t. II, appendice.

GARRIGOU-LAGRANGE, Dieu, son existence, sa nature, 5e éd., p. 296-302.

GILSON, Etienne, Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1929, 352 p.

JOLIVET, R., Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien. Paris, 1932, 276 p.

JOLIVET, R., Dieu, soleil des esprits. Paris, 1934, 220 p.

MARITAIN, Jacques, Les degrés du savoir, p. 577-615.

MONDADON, Louis de, "De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu", dans Recherches de science religieuse, mars-avril 1913, p. 148-57.

MONDADON, Louis de, "Du doute méthodique chez saint Augustin", dans Recherches de science religieuse, janvier-février 1913, p. 76-78.

PORTALIE, E., Dictionnaire de Théologie Catholique, Augustin (saint), col. 2344.

THONNARD, F.J., Oeuvres de saint Augustin - VI : de Magistro, de Libero arbitrio. Paris, 1941.

THONNARD, F.J., Oeuvres de saint Augustin - VII : de Musica, Paris, 1947.

INTRODUCTION

Saint Augustin, Saint Thomas, incarnations de deux courants de pensée antique, platonisme ou mieux néo-platonisme et aristotélisme. Ces courants toutefois ne sont pas opposés comme il semblerait de premier abord. Car, s'il est vrai, au dire du P. Gardeil qu'on "y substitue la dominante aristotélico-thomiste et de la Causalité efficiente à la dominante augustinienne de la participation", il n'en reste pas moins qu'"on peut compter les positions sur lesquelles ils diffèrent ; il est impossible de compter celles où ils s'entendent (...). Le Boeuf muet a dévoré toute la substance spirituelle de l'aigle d'Hippone (...) il en a fait autant que d'Aristote la propre substance de son esprit (1)". Et de commenter M. Maritain : "Si l'on considère dans leur intégrité les valeurs essentielles de la pensée de Saint Augustin, il faut dire, que la seule systématisation métaphysique de cette pensée qui reste essentiellement augustinienne, c'est la synthèse thomiste (2)". C'est fort de ces pensées que nous n'hésitons pas à présenter un travail sur Saint Augustin dans un milieu thomiste, assuré qu'un des moyens les plus efficaces de comprendre l'Aquinat reste encore d'entrer en contact avec l'évêque d'Hippone.

Mais de prime abord, il est assez déconcertant d'entreprendre une étude philosophique chez Saint Augustin.

(1) Gardeil, A., La structure de l'âme et l'expérience mystique, t. II, Append. II.

(2) Maritain, J., Degrés du Savoir, p. 607.

Nous avons certes affaire à un philosophe, mais à un philosophe qui n'a pas fait de système philosophique proprement dit. "Au contraire, les préoccupations philosophiques se surberdonnent constamment chez lui à la constitution d'une doctrine spécifiquement chrétienne... Tout dans sa pensée est orienté vers les fins morales et surnaturelles... 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 l'histoire une abstraction, mais en tout cas une abstraction fondée (1)".

Le problème que nous allons considérer ensemble semble d'une importance capitale dans le système augustinien. C'est le coeur de cette doctrine, le sommet, la clef de voûte. Tel le semble être du moins l'opinion de M. Gilson : "Cette 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'Augustin (2)". "La philosophie ainsi comprise, débouche sur la contemplation et s'achève dans la charité. Il s'agit moins, pour Augustin, de prouver Dieu, que de le trouver et d'expérimenter sa présence comme une promesse de joie éternelle (3)".

(1) Jolivet, Dieu, soleil des esprits, p. xv-xvii.

(2) Gilson, E., Introduction à l'étude de S. Augustin, Paris, Vrin, 1931, p. 29.

(3) Jolivet, op. cit., p. xviii.

Posons d'abord exactement le problème. "Établir que Dieu est, ce n'est pas expliquer comment nous connaissons Dieu, ni comment il agit sur notre intelligence; ni quel rapport il soutient avec les autres êtres, ni même comment il est. Les théories de la vision de Dieu, de l'illumination, de la participation, de l'essence divine, se rencontrent souvent, soit toutes ensemble, soit l'une ou l'autre d'entre elles, dans la même page que la preuve de l'existence de Dieu. Parce qu'elles sont connexes on est tenté de les confondre. Sans doute elles s'éclairent l'une l'autre, mais seulement quand chacune a été rendue lumineuse pour sa part. Sinon la synthèse est trouble et le système encombré de difficultés (1)".

Il importe surtout de bien distinguer le problème de l'illumination de celui de l'existence de Dieu. "Certes, on peut affirmer que l'illumination n'est qu'une vaste preuve de l'existence de Dieu fondée sur l'analyse de l'acte de connaître et de tout ce qu'il comporte de conséquences métaphysiques (2)".

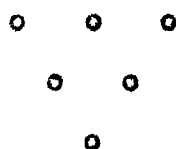
A n'en pas douter, les deux problèmes sont connexes : "on saisit aisément que l'intelligence du mode de la connaissance, i.e. l'intelligence de l'illumination augustinienne, soit obscurcie par les discussions et les hésitations sur l'objet de la connaissance. L'illumination se rapporte directement à la manière dont s'opère la connais-

(1) Boyer, Idée de Vérité, p. 63.

(2) Jolivet, op. cit., p. xviii.

sance et non au terme qu'elle atteint. Mais si l'on comprend mal la doctrine quant au terme qu'elle assigne à notre connaissance, on sera forcément amené à modifier en proportion la théorie des causes qui nous conduisent à ce terme. Plus on fait aboutir la connaissance proche d'une vision intuitive, et plus on tend à faire cette connaissance passive, à restreindre l'activité de l'intelligence. Et réciproquement, plus on limite l'activité de notre intellect pour la suppléer en tout ou en partie par l'action divine, et plus du moins en bonne logique, on doit tendre ; à faire de Dieu lui-même, à quelque degré du moins, l'objet immédiat de la connaissance naturelle (1)".

Nous avons divisé notre travail en deux parties : la première a été consacrée à un relevé de textes. Une quinzaine de passages sont cités, du moins dans leur substance, afin de nous permettre d'entrer en contact avec la pensée même de l'auteur. La seconde partie reprend la preuve avec toutes ses articulations et discute des problèmes qui se posent au passage ; elle se termine par une brève comparaison avec d'autres preuves voisines.



(1) Boyer, Ch., Arch. de philosophie, p. 108.

PREMIERE PARTIE

RELEVÉ DE TEXTES.

PREMIERE PARTIE

RELEVÉ DE TEXTES.

Prénots :

Nous avons adopté l'ordre chronologique des oeuvres de s. Augustin tel que donné par les Retractationes où le saint Docteur s'est engagé dans sa Préface à observer autant que possible cette énumération en tenant compte de la date de composition.

Nous faisons une exception pour le premier texte qui nous donne nerveusement ramassée la preuve de l'existence de Dieu. Un bon résumé orienterait mieux, nous a-t-il semblé, l'étude des passages subséquents.

Il est à noter aussi que ~~ce que nous avons appelé texte~~, dans l'analyse des différents passages, ~~serait plus justement dénommé résumé du texte~~, car le plus souvent nous donnons plutôt succinctement les grandes idées, nous contentant de les illustrer par quelques citations d'importance majeure.

- - - - -

1. de Diversis Quaestionibus 83, q. 45, n.1I- Contexte :

C'est à la question 45 que nous trouvons la preuve nerveusement ramassée dans ses articulations essentielles.

II- Résumé (1):

Se plaçant d'emblée dans la raison, il en affirme la supériorité. L'esprit humain qui juge des choses visibles, peut reconnaître qu'il est lui-même meilleur que toutes les choses visibles.

Dependant, il est sujet au changement car il n'a pas toute la sagesse et qu'il peut progresser vers elle : il découvre que la vérité immuable est au-dessus de lui : et adhérant à elle il devient heureux trouvant à l'intérieur de lui-même le Créateur et le Seigneur de toutes les choses visibles elles-mêmes, ne cherchant pas ce qui est visible à l'extérieur, fut-ce les corps célestes, car cela on ne le trouve pas, on ne le trouve qu'avec beaucoup de fatigue et sans fruit, si par la beauté de ce qui est au dehors on ne trouve pas l'artiste qui est au-dedans, et qui produit d'abord dans l'âme les beautés supérieures, et puis dans les corps les beautés inférieures.

III- Commentaires :

Ce texte concis nous donne en raccourci les lignes essentielles de la preuve. C'est toujours de l'extérieur à l'intérieur et de l'inférieur au supérieur.

(1) "Mens enim humana de visibilibus judicare potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem. Quae tamen cum etiam se propter defectum perfectumque in sapientia fatetur esse mutabilem invenit supra se esse incommutabilem veritatem : atque adherens post ipsam sicut dictum est : adhesit animae meae post te, beata efficitur, intrinsecus inveniens etiam omnium visibilium Creatorem atque Dominum ; non quaerens extrinsecus visibilia quavis caelestia ; quae aut non inveniuntur, nisi ex eorum quae foris sunt pulchritudine, inveniatur artifex qui intus est, et prius in animis superiores, deinde in corpore inferiores pulchritudines operatur". De diversis quaestionibus LXXXIII, q.45, n. 1, Migne, t.40, col. 28-29.

Ici les beautés de la nature ne sont pas analysées avec tout le lyrisme du commentaire au psaume 41. Saint Augustin ne fait qu'un rappel de la preuve. L'esprit humain d'une part se trouve et meilleur que les choses visibles, parce qu'il les juge; d'autre part, il se sait inférieur à la sagesse par son caractère d'instabilité. Sa connaissance progresse.

Le Dieu qu'il trouve à la source de ses idées et auquel il s'attache le comble de bonheur ; - c'est lui qui rend raison des beautés inférieures corporelles qui deviennent inutiles si elles ne nous mènent à l'artiste, et des beautés supérieures de l'âme de beaucoup supérieures aux premières.

- - - - -

2. de Ordine (1)

I- Contexte :

Ici Saint Augustin se pose le problème de l'ordre et à la fin du dialogue, il trouve :

II- Résumé ::

a) que la notion d'unité est la clé du problème de l'ordre. Tout est un en effet ou se ramène à l'un.

"Ainsi l'âme qui s'est déjà livrée à la philosophie se considère d'abord elle-même ; et celle que cette connaissance a déjà convaincue qu'elle possède la raison ou qu'elle est elle-même la raison, et que dans la raison il n'y a rien de meilleur et de plus puissant que les nombres, cette âme se parle ainsi d'elle-même : {Je puis par un certain mouvement intérieur et

(1)de Ordine, l. II, c. xviii, n.48-51.

secret, diviser et composer les choses que je dois apprendre et cette puissance que je possède s'appelle la raison. Mais que faut-il diviser, sinon ce qui paraît un et ne l'est pas, ou qui, en tout cas, n'est pas aussi un qu'on le croit? De même pourquoi faut-il décomposer sinon pour produire l'un, autant qu'il est possible? Par conséquent soit que je divise, soit que je compose, c'est l'unité que je veux, c'est l'unité que j'aime ; mais quand je divise, je la veux dans sa pureté et, quand je compose, dans son intégrité (1)".

b) que le nombre est partout dans la nature. Mais l'homme seul le connaît.

"Je veux mieux qu'une maison, puisque c'est moi qui la construis et elle qui est construite. Mais l'hirondelle en fait autant. Suis-je meilleur? Ce n'est donc pas parce que je fais des choses harmonieuses que je suis meilleur, mais parce que je connais l'harmonie.

"Quand l'homme est-il meilleur que les animaux et supérieur à eux? Quand il sait ce qu'il fait. Rien ne m'élève au-dessus de la bête, sinon le fait que je suis un animal raisonnable (2)".

c) que la raison est immortelle.

"Ainsi comme ce monde n'a rien en lui de permanent, il n'a rien en lui qui reste sans changement... Donc si la raison est immortelle, si moi qui divise et qui compose toutes ces choses, je suis une raison, ce par quoi je suis appelé mortel n'est pas à moi. Ou bien, si l'âme n'est pas la même chose que la raison, et si cependant je me sers de la raison et lui dois ma supériorité, il faut quitter ce qui est inférieur pour ce qui est supérieur, ce qui est mortel pour ce qui est immortel (3)".

d)

"Mais quand elle se sera réglée et ordonnée, quand elle se sera rendue harmonieuse et belle, l'âme osera alors contempler Dieu, la source même d'où découle toute vérité, le Père de la vérité lui-même.

"Je ne dirai donc rien de plus, sinon que nous avons la promesse de contempler la Beauté, par l'imitation.

(1) de Ordine, l. II, c. xiii, n.48.

(2) op. cit., l. II, c. xix, n.49.

(3) op. cit., l. II, c. xix, n.50.

de laquelle tout le reste est beau et en comparaison de laquelle tout le reste est laid (1)".

III- Commentaires :

Le problème obvie de ce dialogue c'est celui de l'ordre de l'univers. Or l'affirme Saint Augustin l'ordre des études qui mènent à la sagesse et par lequel on devient capable de comprendre l'ordre des choses, c'est à dire de connaître les deux mondes et le Père lui-même de l'univers, que l'âme ne connaît qu'en connaissant combien elle ne le connaît pas (2).

C'est en suivant cet ordre que l'âme qui s'est livrée à la philosophie se considère d'abord elle-même. Elle se sait en possession d'une raison et que dans cette raison rien n'est plus puissant que les nombres. Or c'est par référence à l'unité, i.e. en composant et divisant que la raison porte ses jugements. Et c'est précisément ce qui donne sa supériorité à la raison sur les choses puis sur la brute (3), du fait qu'elle connaît l'unité et en même temps ce qui montre qu'elle est immortelle, car changeante elle porte des jugements qui supposent l'immuable. Mais le sage dépasse ce stage : il se tourne pour contempler Dieu, la source d'où découle toute vérité, le Père de la vérité lui-même.

(1) op. cit., l. II, c. xix, n.51.

(2) "Hic est ordo studiorum sapientiae, per quam fit quisque idoneus ad intelligendum ordinem rerum, i.e. ad agnoscendos duos mundos et ipsum parentem universitatis cujus nulla scientia est in anima nisi scire quomodo eum nesciat" in op. cit., l. II, c. xviii, n.47.

(3) op. cit., l. II, c. xix, n.51.

Dans ce court passage, il y a certes lieu de distinguer les principales étapes de la preuve de l'existence de Dieu : la preuve passe par les nombres cette fois.

1 au début est clairement affirmé l'intériorisme augustinien.

"L'âme qui s'est déjà livrée à la philosophie se considère d'abord elle-même (1)".

2 dans l'âme ce qui l'emporte, c'est la raison. "Et celle que cette connaissance a déjà convaincue qu'elle possède la raison ou qu'elle est elle-même la raison (2)".

3 mais la raison elle-même s'incline devant le nombre. "Et que dans la raison il n'y a rien de meilleur et de plus puissant que les nombres (3)".

4 puis la comparaison du nombre et de la raison, La raison est changeante et tout de même immortelle, parce que participant du nombre qui est immuable et qui est son principe de beauté.

5 mais le nombre lui-même a sa source en Dieu. "Quand l'âme se sera réglée et ordonnée, quand elle se sera rendue harmonieuse et belle, alors elle ^{saura} ~~saura~~ contempler Dieu, la source même d'où s'écoule toute vérité, le Père de la vérité lui-même (4)".

(1) "...anima jam philosophiae tradita, primo seipsam respicit" in op. cit. l. II, c. xviii, n.48.

(2) "... et cui (animae) jam illa eruditio persuasit, aut suum aut seipsam esse rationem" in op. cit. l.II, c.xviii, n.48.

(3) "... in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris" in op. cit., ibid.

(4) "Cum autem se composuerit et ordinaverit ac conch^ulinam pulchramque reddiderit, audebit jam Deum videre, atque ipsum fontem unde manat omne verum ipsumque Patrem Veritatis" in op. cit., l. II, c. xix, n. 51.

3. de Libero Arbitrio (1)

I - Contexte :

C'est dans ce dialogue où Augustin étudie le problème du mal qu'il nous donne la plus belle et la plus claire preuve de l'existence de Dieu. C'est pratiquement l'objet du livre deuxième tout entier, en connexion avec deux autres problèmes voisins : / tout ce qui est bon de quelque façon qu'il le soit, vient-il de Dieu ?

II - ^{et faut-il compter parmi les biens la volonté libre?} Texte :

Préambule :

Saint Augustin commence par exiger de son disciple l'acte de foi : "Credo ut intelligas" (2). Dieu existe, de répondre Evodius, mais c'est là une donnée de foi, j'aimerais voir (3).

Dans ce dialogue, avec Evodius, auditeur acharné mais plein de sens et qui poursuit son maître jusqu'au dernier retranchement, Augustin nous donne les quatre étapes que, selon M. Gilson, doit inclure la preuve complète de l'existence de Dieu (4).

1. Doute sceptique initial.

2. Réfutation du doute par le cogito.

3. Découverte du monde extérieur de la connaissance

(1) de Libero Arbitrio, l. II, c. II, n.6, t.32, col.1242.

(2) "Nam neque inventum dici potest quod incognitum creditur; neque quisquam inveniundo Deo fit idoneus nisi antea crediderit quod est postea cogniturus" in de Libero Arbitrio, l. II, c. II, n.6, t. 32, col. 1243.

(3) Etiam hoc (Deum esse) non contemplando, sed credendo inconcussus teneo"... "sed nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus" ibid.

(4) Gilson, Etienne, Introduction, p. 28.

sensible et dépassement de ce monde sensible.
 4. Découverte du monde intelligible par la vérité
 et dépassement de cette vérité pour atteindre
 Dieu.

Cependant les deux premières étapes n'ont pas ici
 l'ampleur que leur donnera Augustin dans le Contra Aca-
demicos ; Evodius en effet a tôt fait d'admettre les
 premières évidences ; il est, il vit, il connaît.

-- I --

Ascension vers Dieu

Entreprenons donc en compagnie de nos deux infatigables
 alpinistes cette ascension vers Dieu.

Au point de départ : les premières intuitions de l'es-
 prit : Etre - vivre - connaître. "Tenemus igitur horum
 trium duo deesse cadaveri, unum pecori, nihil homini." "Te-
 nemus etiam id esse in his tribus praestantius, quod homo
 cum duobus caeteris habet, i.e. intelligere, quod habentem
 sequitur et esse et vivere." Je suis, je vis, je connais -
 de ces trois le dernier intègre les deux autres, c'est donc
 en lui que se trouve le degré suprême (1).

Allons plus avant dans la description de ces trois de-
 grés. Je sais que je possède ces sens corporels bien con-
 nus, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Ils
 ont des objets propres et des objets communs (une copie de
 nos sensibles propres et communs).

(1) op. cit., l. II, c. III, n.7.

"Intelligis ergo et quaedam singulos sensus habere proprios de quibus renuntient et quaedam quosdam habere communes (1)". Il y a de plus le sens intime ou intérieur (un correspondant de l'estimative et surtout de la mémoire) "Namquid aliud est quo videt bestia, aliud quo ea quae videndo sentit, vel vitat, vel appetit : ille enim sensus in oculis est, ille autem in ipsa anima. - Agnosce istud, quidquid est, de répondre Evodius, et eum interiorem sensum appellare non dubito (2)".

Mais il y a aussi la raison : "Car à moins de dépasser ce sens même, l'objet transmis par les sens corporels ne peut atteindre la science. Nous considérons en effet tout objet de science comme saisi par la raison ; or nous "savons" entre autres choses, qu'on ne peut avoir la sensation ni des couleurs par l'ouïe, ni de la voix par la vue ; et cette science que nous ne l'avons ni par les yeux, ni par les oreilles, ni par ce sens intérieur lui-même dont les bêtes ne sont pas dépourvues... La raison existe donc et c'est elle qui distingue entre eux ses serviteurs et les objets qu'il lui présentent, qui reconnaît encore ce qui la sépare d'eux et qui affirme sa prédominance sur eux, se comprend-elle par autre chose ou bien par elle-même ? Saurais-tu que tu as la raison si tu ne le percevais par la raison ?" "An aliter scires te habere rationem, nisi id ratione perciperes ? (3)"

Faisons une analyse plus approfondie de ces trois degrés en les comparant : ils sont tous trois distincts et la raison en est le degré suprême.

"Que le sens corporel saisisse les objets corporels, que ce même sens ne puisse avoir la sensation de soi-même, que le sens intérieur perçoive et les objets corporels par l'intermédiaire des sens externes et ces derniers eux-mêmes, que la raison enfin connaisse tout cela et se connaisse soi-même et en possède la science, c'est là autant d'évidence."

(1) op. cit., l. II, c. III, n. 7.

(2) op. cit., l. II, c. III, n. 8-9.

(3) op. cit., l. II, c. III, n. 9.

"Videtur sane, de répondre Evodius, mais pourquoi la raison est-elle supérieure? En quel genre à ton avis faut-il placer tout objet atteint par les sens, soit des yeux, soit de quelque autre organe corporel, dans le genre de ce qui existe seulement, ou de ce qui, de plus est vivant, ou même de ce qui est intelligent." --- "In eo quod tantum est".- Mais lequel des deux juges-tu le meilleur, le sens ou son objet? - Le sens évidemment, parce que l'être jouissant aussi de la vie est meilleur que ce qui existe seulement. Mais du sens extérieur et intérieur, lequel est le meilleur, puisque les deux appartiennent au simple genre des vivants. Si tu avais préféré le sens qui atteint les corps à ces corps eux-mêmes, c'est que ceux-ci se rangent avec ce qui existe seulement et le sens avec ce qui vit; mais comme le sens intérieur appartient aussi à ce dernier genre, dis-moi pourquoi tu le juges meilleur. - Ce n'est pas certes en vertu de la règle que tout être doué de sensation est meilleur que l'objet de sa sensation, car nous serions peut-être forcés de concéder aussi que tout être doué d'intelligence est meilleur que l'objet de son intellection, ce qui est faux. Car l'homme comprend la sagesse sans lui être supérieur... La règle la voilà: "Nullum dubium est eum qui judicat, eo de quo judicat esse meliorem". Celui qui juge est meilleur que l'objet dont il juge. Cette règle trouve une application dans le sens intérieur vis-à-vis les sens extérieurs, et de la raison vis-à-vis l'un et l'autre. "Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius? - Nihil omnino melius (1)".

Or au-dessus de la raison, il n'y a que Dieu. C'est là l'objet de la fin de cette première section. Ce serait la majeure de son syllogisme : s'il existe un être au-dessus de la raison, Dieu existe...

"Si nous pouvions trouver un être dont tu connusses sans aucun doute non seulement l'existence, mais aussi la prééminence sur notre raison, hésiterais-tu, quel que fût cet être, à l'appeler Dieu?"

Evodius pourtant ne se rend pas aussitôt:

"Non, si je pouvais découvrir quelque chose de meilleur que la partie la plus excellente de moi

(1) Op. cit., l. II, c. IV-VI, n. 10-14.

nature, je ne l'appellerais pas aussitôt Dieu. Car il me semble convenable d'appeler Dieu, non pas celui auquel ma raison est inférieur, mais celui auquel personne n'est supérieur.

J'ai, de répliquer Augustin,

"Je te le demande, si tu ne trouves rien au-dessus de notre raison sinon l'éternel et l'immuable, hésites-tu à l'appeler Dieu ? - Pour moi, je reconnaitrai certainement Dieu celui dont on aura prouvé qu'il n'a pas de supérieur."

"C'est entendu car il me suffira de montrer l'existence d'une réalité telle que ou bien tu l'accepteras comme Dieu, ou bien s'il y a un Être au-dessus d'elle, tu concéderas du moins que celui-ci est véritablement Dieu. Ainsi, qu'il y ait ou non un être supérieur à cette réalité, il sera évident que Dieu existe, dès que Dieu lui-même aidant, j'aurai démontré, comme je l'ai promis l'existence d'une réalité supérieure à notre raison (2)".

Evidius lui lance le défi :

"Lemonstra ergo quod polliceris" - Démonstre donc ce que tu me promets (2).

Résumons au terme de cette première section : vivre-connaître, trois degrés différents dont le troisième englobe les deux autres. Dans ce troisième degré pourtant il y a aussi trois degrés - connaissance du sens externe - du sens intérieur - de la raison. Le premier est supérieur à son objet du fait qu'il vit, les deux autres sont supérieurs, le sens intime au sens externe et la raison au sens intime parce que ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé. La réalité supérieure de l'univers est la raison humaine. Si une réalité supérieure à la raison existe, Dieu existe. Or cette réalité existe, va nous montrer Augustin. Il sera donc bien

(1) "Quare sive supra sit aliquid, sive non sit, manifestum est Deum esse, cum ego, quod promisi, esse supra rationem, eodem ipso adiuvante monstravero" in op. cit., l. II, c. VI, n. 14.

(2) op. cit., ibid.

en droit de conclure que Dieu existe.

- - - - -

-- II --

Intuition de Dieu

Au début de cette deuxième section, Augustin établit un préliminaire où il montre par différents exemples les qualités opposées de "privé" ou "individuel" et de "commun" ou "universel". "Il est donc clair que les objets perçus par nos sens corporels sans cependant être transformés restent étrangers à la nature de nos sens : aussi sont-ils plutôt un bien commun parce que ils ne sont pas convertis ni transformés en ce qui nous est propre, et, pour ainsi dire, à notre usage privé". Il faut donc 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 sensation (1)".

Par ces recherches qui tiennent de la gignression, Augustin prépare l'esprit à saisir la Réalité pleinement universelle qui domine nos raisons privées : Dieu. C'est alors qu'il va nous prouver qu'il existe une réalité au-dessus de la raison. Pour ce faire, il se sert de quatre propositions :

- 1) les nombres et leurs lois, au-dessus de la raison.

(1) op. cit., l. II, c. VII, n. 19.

- 2) la sagesse au-dessus de la raison.
- 3) la sagesse et les nombres se rejoignent dans l'immuable vérité.
- 4) l'immuable vérité au-dessus de la raison.

Il fera ensuite l'éloge de la vérité, source de béatitude, de liberté et de sécurité et il conclura son argument.

Nous allons établir brièvement chacune des propositions en compagnie d'Avodius et d'Augustin.

1) les nombres et leurs lois, au-dessus de la raison.

Trouve-t-on un objet que tous ceux qui raisonnent, voient en commun, chacun par sa propre raison et son propre esprit? oui, entre autre, la loi de la vérité des nombres se présente à tous ceux qui raisonnent, de telle sorte que tous les calculateurs, chacun par sa propre raison et intelligence, s'efforcent de la saisir... Elle se livre également à tous ceux qui peuvent la saisir et bien que chacun la perçoive, aucun ne la transforme ni ne la convertit en soi comme un aliment; et lorsqu'on se trompe à son sujet, elle n'en est pas ruinée.

Mais les nombres sont-ils imprimés dans notre esprit en vertu de quelque propriété de leur nature ou par l'influence des choses sensibles, n'étant que des images d'objets visibles.

"Tout ce que j'atteins par un sens corporel, comme le ciel, cette terre et les divers corps qui s'y trouvent, j'ignore la durée future. Au contraire, sept et trois font dix non seulement maintenant mais toujours; et jamais d'aucune façon sept et trois n'ont cessé dans le passé et ne cesseront de faire dix. Voilà l'incor-

ruptible vérité du nombre possédée en commun par moi et par quiconque raisonne (1)".

Non seulement les lois des nombres mais les nombres eux-mêmes ne sont pas tirés des sens corporels. Car tout nombre reçoit son nom du nombre de fois qu'il possède l'unité.

"... Or si on réfléchit à la vraie notion de l'unité, on constate l'impossibilité de la percevoir par le sens corporel. En effet tout corps est multiple. Or si je n'ai pas perçu l'unité dans les corps, je n'y percevrai aucun nombre, car il n'en est aucun qui ne vaille autant qu'il possède de fois l'unité, laquelle échappe à la perception des sens corporels (2)".

De plus les nombres ont une loi : ainsi on retrouve en tous les autres nombres ce qui a été vérifié dans le premier couple, c'est-à-dire pour un et deux à savoir : "En ajoutant à un nombre quelconque la série d'unités qu'il compte, la totalité obtenue en est le double". Cette loi d'où vient-elle? D'où savons-nous qu'il en est ainsi pour tous? En quelle imagination ou quelle image cette vérité si certaine du nombre se montre-t-elle à nous avec tant d'assurance pour des cas innombrables sinon dans une lumière intérieure que le sens corporel ignore. Il faut donc "avouer que la loi et la vérité des nombres échappe au domaine des sens corporels, qu'elles sont invariables et sûres et s'offrent universellement aux regards de tous ceux qui réfléchissent (3)".

(1) "Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et cuilibet ratioſicienti esse communem" in ép. cit., l. II, c. VIII, n. 21.

(2) A noter ici le problème de la connaissance intellectuelle qui se passe pratiquement de la connaissance sensible chez Saint Augustin. Je laisse ce problème aux experts en la matière.

(3) "His et talibus multis documentis coſuntur fateri... rationem veritatemque numerorum et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem ſuſteramque conſistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem" in op. cit., l. II, c. VIII, n. 24.

2) la deuxième proposition : la sagesse est-au-dessus de la raison.

Chaque homme possède-t-il une sagesse particulière ou bien y en a-t-il une seule qui se présente à tous comme un bien commun auquel plus on participe plus on est sage?

Mais d'abord, qu'est-ce que la sagesse?

- "La sagesse est-elle à ton avis autre chose que la vérité où l'on voit et possède le souverain bien?" "Si donc il est certain que nous voulons être heureux, il l'est aussi que nous voulons la sagesse. Aussi de même qu'avant d'être heureux nous possédons imprimés en notre esprit la notion de béatitude, de même avant d'être sages nous avons imprimés en notre esprit la notion de sagesse par laquelle chacun de nous interrogé s'il veut être sage, répond sans l'ombre d'une hésitation qu'il le veut (1)".

- La sagesse est-elle aussi comme les lois et la vérité des nombres un bien commun pour tous ceux qui raisonnent? Oui, si le souverain bien est unique pour tous, il faut aussi que la vérité où il se voit et s'acquiert, c'est-à-dire la sagesse soit pour tous une même richesse commune.

- Mais ce souverain bien est-il le même pour tous ? - J'avoue que c'est possible, que rien n'empêche d'avoir une sagesse unique commune à tous, malgré la diversité et la multiplicité des souverains biens ; en est-il bien ainsi? nous allons l'établir. - Il est clair qu'il existe un certain nombre de vérités - existence d'une sagesse, nécessité de l'étudier, nécessité d'être juste, primauté de l'incorrupible sur le corruptible, de l'éternel sur le temporel, sont des vérités communes à tous.

(1) op. cit., l. II, c. IX, n. 26.

"... il suffit que tu reconnaisse avec moi et que tu m'accordes comme très certain que ces quelques règles, sont vraies, sont immuables, et se prêtent, soit isolées, soit ensemble, comme un objet commun de contemplation à tous ceux qui peuvent les saisir, chacune par son esprit et sa raison (1)".

- Mais sont-ce là des règles de la sagesse ? - Sûrement, car plus on les applique à la direction de sa vie, plus aussi l'on vit et l'on agit avec sagesse. Or de nulle action faite avec sagesse on ne peut raisonnablement dire qu'elle soit séparée de la sagesse. Et Augustin de conclure :

"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 (2)".

3) Or la sagesse et les nombres se rejoignent dans l'immuable vérité, et c'est la troisième proposition.

Augustin se contente de conclure :

"Remarque seulement une chose qui suffira d'ailleurs pour la question posée et qui est évidente, même pour d'humbles esprits comme les nôtres ; si nous ne pouvons savoir clairement si le nombre vient de la sagesse ou existe en elle ou si la sagesse elle-même vient du nombre ou existe en lui, ou si l'on peut y voir une même chose sous un double nom, il est en tout cas évident que l'un et l'autre est vrai et d'une immuable

(1) op. cit., l. II, c. IX, n. 28-29.

(2) "Quam ergo verae etque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem etque veritatem incommutabiliter etque communiter omnibus eam certantibus praesto esse dixisti ; tam sunt verae etque immutabiles regulae sapientiae eosque omnibus qui haec inter valent, communes ad contemplandum ad eas concedis" in op. cit., l. II, c. X, n. 29.

vérité (1)".

4) Or cette immuable vérité est au-dessus de la raison :

c'est la quatrième proposition.

Il faut affirmer l'existence d'une immuable vérité contenant tous ces objets immuablement vrais (2).

Il est tout d'abord très évident que cette vérité ne s'identifie pas avec l'esprit. Car elle se présente et se livre ainsi universellement à tous les contemplateurs des vérités immuables à la manière d'une lumière admirablement secrète et publique à la fois. Or d'une chose qui se livre ainsi universellement à tous ceux qui raisonnent et comprennent pourrât-on dire qu'elle appartient en propre à la nature de l'un d'entre eux. (...) De même donc, pour ces objets que nous percevons l'un et l'autre en commun chacun par son propre esprit, garde-toi de dire qu'ils constituent la nature de l'esprit de l'un d'entre nous (3).

Cette vérité n'est donc pas identique à l'esprit.

Lui serait-elle inférieure?

"Mais si elle était inférieure, nos jugements loin de se régler sur elle, la jugeraient elle-

(1) "... quia etsi clarum nobis esse non potest utrum in sapientia, vel ex sapientia numerus, an ipse sapientia ex numero, an in numero sit, an utrumque nomen unius rei possit ostendi; illud certe manifestum est utrumque verum esse; et incommutabiliter verum". in op. cit., l. II, c. XI, n. 32.

(2) "Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem". in op. cit., l. II, c. XII, n. 33.

(3) "Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter proprias quisque mente conspiciamus, nequaquam dixeris ad mentem alicujus nostrum pertinere naturam". in op. cit., ibid.

même, comme nous jugeons des corps, parce qu'ils sont inférieurs, disant d'eux bien souvent non seulement qu'ils sont tels ou tels, mais qu'ils doivent être tels ou tels. (...) Et 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 ch-eun constate seulement qu'il en est ainsi : nul ne corrige à la façon d'un examinateur ; mais on s'en réjouit seulement comme d'une découverte : "non examiner corripit. sed tantum laetatur inventor" (1)".

Par ailleurs, égale à nos esprits, la vérité deviendrait changeante. Nos esprits, en effet, tantôt la voient davantage et tantôt moins, et, par là, ils s'avèrent changeants, tandis qu'elle la vérité demeurant en elle-même, ne subit ni accroissement quand nous la voyons davantage, ni déficience quand nous la voyons moins ; mais gardent son intégrité et son incorruptibilité, elle réjouit ceux qui se tournent vers elle en les illuminant, et châtie ceux qui s'en détournent, en les aveuglant. N'est-ce pas aussi d'après elle que nous jugeons de nos propres esprits sans d'aucune façon la juger elle-même ? Or la mesure selon laquelle doit comprendre un esprit est la mesure même où il peut s'appliquer et s'attacher à l'immuable vérité (2). C'est pourquoi si elle n'est ni inférieure, ni égale à nos esprits, il reste qu'elle soit supérieure et plus excellente (3). Bref, la vérité ne s'identifie pas

(1) "Sed si esset inferior non secundum illam, sed de illa judicarem - de ipsis vero nullo modo quis judicat". in op. cit., l. II, c. XII, n. 34.

(2) "Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset... cum illa m-c se menens nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine et aversos puniet caecitate", in op. cit., ibid.

(3) "Quar si nec superior, nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior", in op. cit., ibid.

avec l'esprit parce qu'elle se livre universellement à tous ceux qui raisonnent et comprennent; ni inférieure car nos jugements se règlent sur elle en quoi la raison se sait vraie ; ni égale car nos raisons changeantes la veraient changer elle-même à son tour. Elle est donc supérieure.

Augustin a donc terminé son travail.

"Je t'avais promis, dit-il, de te prouver l'existence d'une réalité plus noble que notre esprit et que notre raison". "Ecce tibi est ipsa veritas : amplectere illam si potes, et fruiere i illa, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones corporis tui. Quid enim petis amplius quam ut bestus sis? et quid bestius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate? (1)"

"Tu me l'avais concédé si je te démontrerais l'existence d'une réalité supérieure à nos esprits, tu reconnaîtrais qu'elle est Dieu, s'il n'y avait rien au-dessus d'elle ; et j'avais dit acceptant cette concession, qu'il me suffirait de faire cette démonstration ; car s'il n'y en n'a pas, c'est la Vérité, elle-même, qui est Dieu; dans un cas comme dans l'autre, tu ne pourras nier que Dieu existe... En effet, il est vraiment, souverainement ; et ceci n'est plus seulement je pense, l'objet inébranlable de notre foi, mais nous l'atteignons par une forme certaine.

Et Evodius d'assentir :

"Ego vero incredibili omnino, et quam tibi verbis explicare non possum, laetitia perfusus accipio ista, et clamo esse certissime. Clamo autem voce interiori, que exaudiri cupio ab ipsa veritate, et illi inhaerere : quod non solum bonum, sed etiam summum bonum, et beatificum esse concedo (2)".

(1) Op. cit., l. II, c. XIII, n. 35.

(2) Op. cit., ibid.

III - Commentaires :

Voici comment on pourrait résumer brièvement toute cette dialectique :

Le raisonnement fondamental en serait :

S'il existe quelque chose au-dessus de notre raison,

Dieu existe.

Or il est quelque chose au-dessus de notre raison

Donc Dieu existe.

Et pour prouver la mineure, un syllogisme :

La vérité possède une réalité positive.

Or cette réalité est dans sa forme pure, supérieure à notre raison

Il y a donc une réalité supérieure à notre raison.

Vu que c'est un dialogue fondamental pour la preuve, nous nous abstenons de le commenter immédiatement, la deuxième partie de la preuve s'en inspirant fortement.

- - - - -

4. de Musica (1)

I - Contexte :

D'une part c'est l'étude du rythme, un exposé de métrique et une explication arithmologique de la poésie (les 5 premiers livres); de l'autre, une philosophie (le 6e livre).

Le livre 6e du dialogue qui sera étudié ici traite

(1) de Musica, l. VI, t. 32, col. 1161.

d'une question importante : comment parvient-on des nombres corporels et de ceux qui sont spirituels certes, mais muables, aux nombres immuables qui sont au sein de l'immuable vérité; comment l'intelligence aperçoit-elle aussi par le miroir des créatures les beautés invisibles de Dieu?

Comme on peut le prévoir, c'est par le nombre que passera cette preuve et elle rejoindra ainsi la route du "Liberio Arbitrio". L'auteur s'excuse en abordant le sixième livre d'avoir tout dit sur "les rythmes appartenant aux espaces temporels"; car cet ouvrage n'a été entrepris^{que} pour nous aider à nous arracher sous la conduite de la raison, "sans hâte et comme par degré, des sens corporels et des littératures charnelles auxquelles il leur est difficile de ne pas s'attacher ; et cels 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 créature (1)". Son but non équivoque est donc de monter vers Dieu par la voie des nombres.

II - Résumé :

Puis la première partie analyse les harmonies de l'âme et leurs degrés. Il découvre dans l'âme, en face des harmonies corporelles, du son et des paroles, toute une gamme d'harmonies, dans les sensations, la mémoire, la raison, et il nous invite à gravir les degrés de cette échelle en nous détachant progressivement du sensible. A cette occasion, il nous expose sa théorie si originale de

(1) de Musica, l. VI, c. I, n. 1.

la connaissance sensible qu'il reprendra et complètera plus tard pour y montrer une image de la Ste Trinité (De Trinitate, l. XI). Saint Augustin a distingué cinq espèces de rythme : les premiers sont appelés nombres du jugement, les seconds nombres proférés, les troisièmes nombres entendus, les quatrièmes nombres de mémoire, les cinquièmes nombres sonores. Il a ensuite établi la supériorité du premier groupe sur les autres : "car il ne pourrait juger les autres sans exceller sur eux (1)". Pourtant

"ces nombres de jugement sont contenus en certaines limites temporelles qu'ils ne peuvent dépasser en jugeant, et tout ce qui dépasse ces étendues, ils ne peuvent l'atteindre pour le juger (2)".

Débute la deuxième partie : il découvre au-dessus de l'âme une harmonie éternelle réglant les lois immuables des nombres qui ne peuvent subsister qu'en Dieu ; et il indique dans la charité et les vertus cardinales, le moyen de nous élever à ces sublimes hauteurs. Comme le dit Thonnard, "on retrouve là cette méthode augustinienne qui, au milieu des multiples sinuosités et digressions du chemin ne perd jamais de vue son but : arracher les âmes à la terre pour les ramener par degrés à Dieu, source de toute vérité, de toute harmonie (3)".

La deuxième section de la deuxième partie est surtout intéressante car elle nous donne une preuve de l'existence de Dieu par le nombre, un peu comme l'insinue le "de

(1) de Musica l. VI, c. IV, n. 6.

(2) op. cit., l. VI, C. VII, n. 18.

(3) Thonnard, Dialogues philosophiques VII, de Musique, p. 355.

Libero Arbitrio".

1) Dans la raison, on découvre une harmonie supérieure.

Pour ne pas s'embarrasser dans la terminologie il convient de bien noter le vocabulaire qui emploie Saint Augustin : cette question semble secondaire pour la preuve, elle n'en a pas moins son importance. Il y a six classes :

I- Les nombres corporels (senores). On a distingué trois genres. Tout d'abord le fait de réagir au choc subi par le corps : II- la sensation. Le fait de se mouvoir vers le corps : III- l'action. Le fait de retenir les effets produits dans l'âme par ces mouvements : IV- le souvenir. Distinguons de même : i) le fait d'accueillir ou de repousser ces mouvements soit à leur première entrée, soit quand le souvenir les ressuscite, ce qui se fait grâce au plaisir produit par la convenance de ces sortes de mouvements ou affections et au déplaisir résultant de leur désaccord à le sens du plaisir : V- harmonies sensibles; ii) le fait d'apprécier la rectitude ou la non-rectitude de ces plaisirs, ce qui se fait par le raisonnement : VI- nombres de jugement.

Maintenant, le critère de primauté :

"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 ces harmonies qui lui sont supérieures (1)".

(1) de Musica, l. VI, c. IX, n. 24.

2) Par ailleurs, la raison domine sur les autres harmonies:

"la raison a séparé tous ces rythmes psychologiques des rythmes corporels, 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 au-dessus des autres d'ordre inférieur (1)".

"Par là nous sommes avertis de détourner notre jouissance de ces objets qui imitent l'égalité sans que nous puissions comprendre s'ils la réalisent ; bien plus, nous comprenons peut-être qu'ils ne la réalisent pas ; et pourtant dans la mesure où ils l'imitent nous ne pouvons nier qu'ils n'aient dans leur ordre et selon leur genre quelque beauté (2)".

3) Notre place dans l'univers :

"N'envions donc pas les choses qui nous sont inférieures ; et entre celles-ci et celles qui nous sont supérieures tenons notre rang. Et qu'elles soient les choses supérieures sinon celles où réside la souveraine, l'inébranlable, l'immuable, l'éternelle égalité (3)"?

4) C'est Dieu, qui est la source des harmonies éternelles:

"Mais la mémoire ne recueille pas seulement les mouvements charnels de l'âme, mais aussi les mouvements spirituels (4)"; où donc se trouve, cette égalité dont la contemplation nous fait désirer que certains corps ou certains mouvements corporels soient égaux, auxquels cependant après un examen plus attentif nous n'osons nous fier?

- C'est en quelque endroit plus excellent que le corps ; mais est-ce dans l'âme elle-même ou au-dessus de l'âme, je ne sais (5)".

Pourtant les versificateurs ont certaines harmonies d'après lesquelles ils fabriquent les vers, lesquels ne passent pas avec les vers. "Il faut donc accepter que

(1) de Musica, l. VI, c. X, n. 25.

(2) op. cit., l. VI, c. X, n. 28.

(3) op. cit., l. VI, c. XI, n. 29.

(4) op. cit., l. VI, c. XII, n. 34.

(5) op. cit., ibid.

certaines harmonies passagères sont l'oeuvre d'autres harmonies stables (1)".

Ce que l'on dit des harmonies passagères et du rythme de certains mots qui sont laissés au caprice des langues, ne doit pas être dit de la loi des nombres.

"Que un et deux ne fasse pas trois et que deux ne soit pas le double de un, aucun parmi les morts ne l'a pu faire, aucun vivant ne le peut, et aucun de nos successeurs ne le pourra (2)".

"Et si, en nous servant de la méthode arithmétique que nous avons appliqué aux nombres un et deux, nous interrogeons sur toutes les autres propriétés des nombres, quelqu'un qui les ignore, non pour les avoir oubliées, mais pour ne les avoir jamais apprises, nul ne doute que, la quantité des syllabes mise à part, il puisse aussi connaître cet art (3)".

"Comment donc s'imprimeront en lui ces nombres pour y produire cette disposition qu'on appelle l'art? Il agira dans son intérieur, pour comprendre les choses sur lesquelles on l'interroge sont vraies et donner sa réponse (4)".

Or ces nombres ne sont pas changeants mais éternels, et rien n'est plus assuré que leur égalité.

"Qui donc dirons-nous capable de communiquer à l'âme quelque chose d'éternel et d'immuable sinon Dieu, le seul éternel et immuable (5)"?

N'est-ce pas une chose évidente? Celui qui se tourne intérieurement vers Dieu pour comprendre l'immuable vérité, pourra-t-il sans aucun secours extérieur revenir à la contemplation de cette vérité s'il ne retient cette orientation par la mémoire?

(1) de Musica, l. VI, c. XII, n. 25.

(2) op. cit., l. VI, c. XII, n. 35.

(3) op. cit., *ibid.*

(4) op. cit., *ibid.*

(5) op. cit., l. VI, c. XII, n. 36.

"Mais l'âme confesse certes l'existence de cette immuable égalité, mais elle se reconnaît changeable par le fait même que tantôt elle considère cette égalité et tantôt un autre objet ; et aussi, poursuivent une chose puis une autre, elle produit ces variétés du temps absentes des choses immuables et éternelles (1)".

III - Commentaires :

Nous avons là en raccourci la preuve du de Libero Arbitrio.

- 1) Il est assez aisé de reconnaître le stade du monde extérieur que l'on aime pour sa beauté.

"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 beauté (2)".

- 2) Puis on pénètre à l'intérieur pour juger ces harmonies:

1- le sens du plaisir (nombres du jugement spontané):

"Car ils (les nombres du jugement) ne pourraient juger les autres sans exceller sur eux (3)".

Comme le note l'auteur ces nombres du jugement instinctif ne sont pas éternels (4).

(1) de Musica, l. VI, c. XIII, n. 37.

(2) "Dic, oro te, non possumus amare nisi pulchra? ... Haec igitur pulchra numeri placent, in quo jam ostendimus aequalitatem appeti. Non enim hoc tantum in ea pulchritudine quae ad aures pertinet, atque in motu corporum est; invenitur, sed in ipsis etiam visibilibus formis in quibus jam dicitur dicitur pulchritudo" in op. cit., l. VI, c. XIII, n. 38.

(3) "Non enim de illis potest, nisi excelleret, judicare", in op. cit. l. VI, c. IV, n. 6.

(4) "Tenentur ergo et hi iudiciales non illis finibus temporalium spatiorum, quod in iudicando excedere nequeunt, et quicquid excedit, haec spatia, non assequuntur ut iudicent; atque ita si tenentur, quomodo sint immortales, non video", in op. cit., l. VI, c. VII, n. 18.

Ils ont du moins ce sujet de supériorité qu'au moins pour eux se pose la question à savoir s'ils ne seraient pas mortels, ce qui ne se produit pas pour les autres nombres (2).

II- le raisonnement :

"la raison enquête et interroge ce plaisir sensible de l'âme qui s'attribue le rôle de juge (2)". Regarde maintenant la force et la puissance de la raison (3).

3) Poussons plus avant, au-dessus : l'égalité.

"Et quelles sont les choses supérieures (à l'autre), sinon celles où réside la souveraine, l'inébranlable, l'immuable, l'éternelle égalité (4)".

4) et la loi des nombres qui est le fondement de la preuve:

"Mais que un et deux ne fassent pas trois et que deux ne soit pas le double de un, aucun parmi les morts ne l'a pu faire, aucun vivant ne le peut, et aucun de nos successeurs ne le pourra (5)".

5) Ces nombres sont éternels, parce qu'immuables (6), la raison est changeante (7).

(1) "Sed quoque modo se habeant hi numeri judiciales, eo certe praesent quod dubitamus, vel difficile pervestigamus utrum mortales sunt. De caeteris autem quatuor generibus nec quaestio est quin mortales sunt ; quorum etsi quosdam non comprehendunt, quia ultra ipsorum jura porrecti sunt, genera tamen ipse suo examini indicent" in op. cit., l. VI, c. VIII, n. 20.

(2) "Quaerit ergo ratio, et carnalem animae delectationem, quae judiciales partes sibi indicabat" in op. cit., l. VI, c. X, n. 28.

(3) "Age, nunc aspice in vim potentiamque rationis, quantum ex operibus ejus aspicere possumus" in op. cit., l. VI, c. X, n. 25.

(4) "Quae vero superiora sunt nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas" in op. cit., l. VI, c. XI, n. 29.

(5) "Ut autem unum et duo non sint tria, et ut duo uni non duplo respondeant, nullus mortuorum potuerat, nullus vivorum potest, nullus posterorum poterit face", in op. cit., l. VI, c. XII, n. 35.

- 6) mais qui peut communiquer à l'âme quelque chose d'immuable sinon Dieu (1).
- 7) de plus, ici est affirmé que rien n'est ou supérieur ou égal à cette Égalité qui est Dieu (2).

Malgré les sinuosités de ce passage, on reconnaît sans peine la marche traditionnelle :

- la beauté des choses lesquelles sont aimées pour leur égalité.
- le sens du plaisir ou jugement spontané qui connaît et juge.
- la raison qui juge de ce sens du plaisir.
- la loi des nombres qui affirme par son immutabilité, sa supériorité sur la raison.
- Dieu qui seul est immuable/et par conséquent peut seul communiquer à la raison quelque chose d'éternel et d'immuable.

(6) M. "Age, nunc dic mihi utrum hi numeri de quibus alic quaeritur, commutabiles esse tibi videantur".- D. "Nullo modo".- M. "Ergo aeternus esse non negas". - D. "Imo fateor", in op. cit., l. VI, c. XII, n. 36.

(7) M. "Sed nonne tibi prius ipse animus occurrit, quae certe aequalitatem illam incommutabilem esse completur, se autem agnoscit mutari eo ipso quod alius hanc, alius aliud intuetur; et hoc modo aliud atque aliud sequens varietatem temporis operatur, quae in aeternis et incommutabilibus nulla est".- D. "Assentior". in op. cit., l. VI, c. XIII, n. 37.

(1) M. "Unde ergo credendum est animae tribui quod aeternum est et incommutabile, visum ab uno aeterno et incommutabile Deo?" - D. "Non video quid aliud credi oporteat", in op. cit., l. VI, c. XII, n. 36.

(2) D. "Nam quid sit superius aeterna aequalitate non video". - M. "Videsse illius, obsecro, quid nam ei per esse possit, quod tamen aliud est?" - D. "Ne id quidem video". - M. Restat ergo ut quaeramus, quid sit inferius", in op. cit., l. VI, c. XIII, n. 37.

- Dieu est l'être transcendant qui n'est ni supérieur ni égal.

On part du monde sensible qui reflète les harmonies éternelles de Dieu, on passe par l'âme sensible d'abord qui connaît et juge spontanément les premières puis par l'âme raisonnable qui connaît et juge et les harmonies extérieures et les intérieures mais inférieures par la loi des nombres qui la transcende parce qu'immuable et qui comme tel s'identifie avec Dieu qui n'est ni supérieur, ni égal.

La preuve est complète avec toutes les digressions caractéristiques de l'auteur et le lyrisme qui lui est particulier. Mais l'itinéraire n'est pas oublié : le chercheur patient arrive toujours à Dieu.

- - - - -

5. de Vera Religione (1)

I - Contexte :

St Augustin nous montre tout d'abord dans cet ouvrage que la vraie religion ne peut se trouver que dans l'Eglise catholique et il retrace les deux moyens mis par la divine Providence pour le salut du genre humain : l'autorité pour ceux qui ont la foi, la raison pour ceux qui n'ont que l'intelligence pour ressources. Appuyé sur la raison, l'homme s'élève des choses inférieures à la connaissance de Dieu. Et c'est alors qu'il entreprend de

(1) de Vera Religione, c. XXIX - XXXVI, t. 34, c.145.

prouver l'existence de Dieu à partir du chapitre 29. Nous avons ici affaire à l'un des passages les plus clairs sur l'existence de Dieu. Toutes les étapes y sont, quoiqu'inégalement développées. Le projet de prouver Dieu par la raison y est très net.

- 1) le monde extérieur, avec toutes ses beautés.
- 2) la raison qui domine les sens.
- 3) la vérité immuable au dessus de la raison.
- 4) l'identification de la vérité avec Dieu, plus précisément avec le Verbe de Dieu.

II - Résumé :

1) la raison l'emporte sur les sens :

C'est tout d'abord la volonté bien arrêtée de se servir des beautés de la nature pour remonter à leur créature :

"la beauté du ciel, la course des astres, l'éclat de la lumière etc., toutes les créatures enfin conservant immuablement leur forme et leur nature particulières ne doivent pas être pour nous un spectacle inutile et sans fruit. Loin donc d'étudier ces beautés par un motif de curiosité vaine et périssable, nous devons, au contraire, nous en servir comme d'un degré pour arriver aux choses stables et immortelles. Il convient donc de nous demander quelle être anime toute cette nature. Car la loi même de la nature nous apprend à préférer toute substance vivante aux êtres privés de vie (1)".

2) le vivant :

Aussi préfère-t-on les animaux privés de raison à toute la nature inanimée. Mais au nombre des vivants dont se compose la nature, seul l'homme est doué de raison : et

(1) "Qualibet namque viva, substantia cuilibet non viva substantiae, natura lege praepositur" in op. cit., c. XXIX, n. 52.

c'est ce qui fait sa beauté en même temps que sa supériorité : non pas tant de sentir les choses sensibles à l'instar des bêtes, mais de les connaître et de les juger. Et ce jugement porte non seulement sur les choses sensibles, mais sur les sens eux-mêmes. La raison sait pourquoi l'aviron dans l'eau paraît brisé alors qu'il est droit. Or on sait que ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé (1). Donc, autant la vie des sens l'emporte sur la matière, autant la raison s'élève au-dessus de l'une et de l'autre (2).

3) la vérité :

L'âme raisonnable juge par elle-même: donc il n'est point de nature qui lui soit supérieure. Par ailleurs elle est soumise au changement, tantôt éclairée, tantôt ignorante, et d'autant plus éclairée qu'elle connaît davantage la doctrine, l'art et la science. Il convient donc d'étudier ici la nature de l'art, non celui qu'enseigne l'expérience mais celui que forme le raisonnement. Car l'art vulgaire n'est autre chose qu'un souvenir d'essais couronnés de succès, joint à l'habitude du travail et à l'expérience de nos organes.

Ce dernier élément n'est pas essentiel, car en son absence vous n'en pourrez pas moins juger les œuvres que vous êtes inhabile à exécuter, ce qui vaut bien mieux (3).

(1) "Jam vero illud videre facillimum est praestantiorum esse judicantem, quam illa res, de qua judicatur" in op. cit., c. XXIX, n. 53.

(2) "Quare manifestum est, ut sensualem vitam corpori, ita rationalem utrique praestare" in op. cit., ibid.

(3) op. cit., c. XXX, n. 54.

Ce qui est aimé dans les arts, c'est l'harmonie, laquelle exige l'égalité et l'unité. Or d'une part il y a une égalité qui existe dans les corps, mais elle serait inconnais-sable s'il n'existait une autre égalité supérieure à cette première et qui de plus la juge. Qui en effet pourrait montrer dans les corps l'égalité ou la ressemblance absolue? Aucun ne possède véritablement et simplement l'unité, mais tous sont changeants et soumis au lieu, à l'espace.

Or l'égalité et la ressemblance véritable, la vraie et première unité n'est accessible ni à notre oeil charnel, ni à aucun autre sens ; elle ne tombe que sous le regard de l'esprit (1).

Y a-t-il une égalité dans les corps, et si oui, comment prouver qu'elle diffère beaucoup de l'égalité parfaite, si celle-ci n'est pas connue de notre intelligence? L'égalité qui réside dans les corps est soumise à l'espace et au temps, comme le corps et ses différentes parties ; par contre cette égalité qui ne se révèle que par l'esprit et qui juge de la beauté corporelle par l'intermédiaire des organes, elle n'est ni étendue avec l'espace, ni changeante avec les temps (2).

(1) "Perro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur" in op. cit., c. XXX, n. 55

(2) "Et cum omnia quae sensibiliter, pulchra sunt, sive natura edita, sive artibus elaborata, locis et temporibus sint pulchra, ut corpus et corporis motus, illa aequalitas et unitas menti tantummodo cognita, secundum quam de corpore pulchritudine sensu interunitio iudicatur, nec loco terminata est, nec instabilis tempore" in op. cit., c. XXX, n. 56.

"Or d'un côté, cette loi qui préside à tous les arts étant immesurable, et d'un autre l'esprit humain à qui il a été donné de la comprendre, étant changeant, il est incontestable qu'au-dessus de notre intelligence est une loi qui se nomme vérité (1)."

4) la vérité est Dieu :

"Il n'y a pas lieu de douter non plus que cette nature immuable, supérieure, à l'âme intelligente, est Dieu lui-même, et que la vie première et la première substance se trouve là où est la première sagesse. Cette sagesse est en effet l'immuable vérité, appelée avec raison la règle de tous les arts et l'art du tout-puissant architecte. Et comme l'âme sent bien qu'elle ne juge pas par elle-même de la valeur et du mouvement des corps, tout en reconnaissant que sa nature l'emporte sur celle qu'elle juge, elle doit voir ainsi qu'elle est inférieure à cette autre nature qui fait la règle de ces jugements et qu'elle ne peut en aucune façon juger (2)."

(1) "Haec autem lex omnium artium, cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostrum esse legem, quae veritas dicitur" in op.cit., ibid.

(2) "Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse : et ubi est prima vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Itaque cum se anima sentiat nec corporeum speciem motumque judicare secundum seipsum, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae, de qua judicat : praestare autem sibi suam naturam, secundum quam judicat, et de qua judicare nullo modo potest" in op. cit., c. XXXI, n. 57.

" Et donc, si nous et toutes les créatures raisonnables nous jugeons selon la vérité des créatures qui nous sont inférieures; de même le jugement de nous-mêmes n'appartient qu'à la seule vérité quand nous lui sommes unis (1). "

" Le Père ne la juge pas, car elle ne lui est pas inférieure; mais c'est par elle qu'il porte tous ses jugements (2). " Car tous les êtres qui recherchent l'unité sont soumis à cette règle, parce que seule elle ressemble parfaitement à celui de qui elle a reçu l'être (3). " Et c'est en ce sens que l'homme spirituel juge tout; car uni à Dieu il est supérieur à tout. Il devient même jusqu'à un certain point la loi par laquelle il juge toutes choses et que nul ne saurait juger (4). "

Même les législateurs humains jugent leurs lois temporelles et une fois promulguées ils se conforment à leurs lois. Mais s'ils sont hommes de bien, ils ont le devoir de se conformer à la loi éternelle. Les âmes pures peuvent donc connaître cette loi éternelle, mais ne peuvent la juger; car il y a cette différence entre connaître et juger: connaître c'est voir qu'un objet est de telle manière et non de

(1) "Ut enim nos et omnes anime rationales, secundum veritatem de inferioribus recte judicamus, sic de nobis, quando eidem coheremus, sola ipsa Veritas judicat" in op. cit., c. XXXI, n. 58.

(2) "De ipsa vero nec Pater, non enim minor est quam ipse, et ideo quæ Pater judicat, per ipsum judicat" idem, ibid.

(3) "Omne enim quæ appetunt unitatem, hanc habent regulam, vel formam, vel exemplum", idem, ibid.

(4) "Ita etiam quantum potest lex ipsa etiam ipse fit secundum quam judicat omnia, et de qua judicare nullus potest", idem, ibid.

telle autre; dans nos jugements, nous ajoutons quelques paroles destinées à exprimer qu'il pourrait être autrement (1).

5) le Verbe est la Vérité :

Les corps eux nous trompent, car ils ne reproduisent pas complètement l'unité qu'ils tendent à imiter, ce vrai principe de tout ce qui est un et dont l'idée est telle en nous que naturellement nous trouvons bien tout ce qui lui ressemble, comme aussi nous trouvons mal ce qui s'en éloigne; on peut comprendre qu'il y ait une autre unité tellement semblable à ce principe unique d'où découle tout ce qui est un, qu'elle l'égalise complètement comme un autre lui-même. Or cette autre unité est la Vérité, le Verbe qui est dans le principe, le Verbe qui est Dieu en Dieu (2).

Tandis que les autres êtres ne peuvent que lui ressembler, et ne sont vrais qu'autant qu'ils lui sont semblables, seule elle est la parfaite reproduction de l'unité, et par suite la Vérité suprême (3).

La Vérité est la forme des choses vraies et la ressemblance est la forme des choses semblables (4). Des lors

(1) "Hoc autem interest, quod ad cognoscendum satis est, ut videamus ita esse aliquid vel non ita : ad judicandum vero addimus aliquid quo significemus posse esse et aliter", in op. cit., ibid.

(2) "Et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum" in op. cit., c. XXXI, n. 66.

(3) "Cetera illius unius ~~similia~~ dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt : haec est autem ipsa ejus similitudo et ideo Veritas" in op. cit., ibid.

(4) "Ut enim veritate sunt vera, quae vera sunt ita similitudine ~~similia~~ sunt, quaecumque similia sunt. Ut ergo veritas forme verorum est, ita similitudo forme similium est", in op. cit., ibid.

puisque la vérité est en raison de l'Être, et que l'Être lui-même est en raison de la ressemblance à l'Unité Suprême, le verbe de Dieu, qui est la souveraine ressemblance du Principe éternel est la forme de tout ce qui existe, et il en est la vérité, puisqu'il ne diffère en rien de la vérité immuable (1)."

La fausseté elle ne vient pas des corps qui ne révèlent de la nature reçue, ni des sens qui ne rendent compte que des impressions reçues mais ce sont les péchés qui trompent les âmes, lorsqu'elles cherchent ce qui est vrai, elles laissent et négligent la vérité. Puisqu'elles préfèrent les œuvres à l'ouvrier, elles se voient condamnées à prendre les œuvres pour l'art lui-même et pour celui qui les a faites (2).

III- Commentaires :

Nous avons affaire ici à un passage très intéressant qui forme, avec le de Libero Arbitrio, à peu près la preuve la plus complète de Saint Augustin sur l'existence de Dieu.

On y revoit les points fondamentaux de la preuve avec cet avantage qu'elle développe peut-être plus le point de vue du monde extérieur, ce que semble omettre le de Libero Arbitrio. Par contre, l'analyse du monde intelligible

(1) "Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt in quantum sunt, in tantum eterne sunt in quantum principalis unus similia sunt : ea forme est omnium quae sunt, quae est summa similitudo principii : et veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est" in op. cit., ibid.

(2) op. cit., c. XXXVI, n. 67.

est très restreinte et esquissée à traits rapides mais sûrs.

La dernière étape au contraire a plus d'ampleur. Saint-Augustin s'attache beaucoup à montrer l'identification de la Vérité avec le Verbe de Dieu, la pensée du Père. D'où l'on voit que cette preuve commencée sous un aspect philosophique s'achève en définitive de façon théologique insinuant comment pour le saint Docteur les deux points de vue sont connexes en même temps que complémentaires.

Au début, on a clairement exprimé la mystique de Saint-Augustin sur le monde extérieur. Aspect bien humain en même temps que très profond : la création est remplie de beautés. C'est notre devoir de le reconnaître; mais ce ne doit pas être pour nous un spectacle inutile et sans fruit. Il ne faut pas étudier ces beautés par un motif de curiosité vaine et périssable, mais nous en servir comme d'un degré pour arriver aux choses stables et immuables. Ce sera là toute la base de l'itinéraire de l'extase d'Ortie et ceci insinue aussi comment une preuve complète de l'existence de Dieu devrait passer par le sensible, et là où cette étape est omise, il faut la sous-entendre. La nature est belle, une loi a certes présidé à cet ordre ; mais cette loi est connue par l'esprit sur laquelle loi l'esprit se règle; cette loi c'est la vérité, c'est Dieu, c'est le Verbe, c'est la Vérité.

Toujours le même procédé avec dans un passage ou l'autre des omissions, des points de vue complexes, mais toujours c'est le psychologue qui sait que l'âme raisonnable est

la réalité supérieure créée et que c'est elle qu'il faut dépasser pour atteindre Dieu.

On retrouve dans cet extrait les principes sous-jacents à tous les autres passages identiques :

- 1) il faut préférer la substance vivante aux êtres privés de vie (1).
- 2) ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé (2).

En un sens, c'est la trilogie être-vivre-connaître que nous rappelle un peu le premier ^{principe} ~~passage~~. Quant au second principe, dans les trois degrés de connaissance, supériorité à la raison sur le sens interne et externe par le principe de régulation en même temps que d'intégration : la raison contient toutes les connaissances inférieures éminemment et elle leur est supérieure parce qu'en plus de les intégrer, elle les règle.

- - -

Par ces deux principes, nous entrons dans un monde nouveau : le monde des intelligences; or s'il est évident que l'âme raisonnable juge par elle-même et que partout il n'est point de nature qui lui soit supérieure, il ne l'est pas moins, qu'elle est soumise au changement ^{et} /que, de ce fait, elle ne s'identifie pas à la Vérité mais en est plutôt éclairée. Nous sommes ici devant un phénomène qui semble

(1) "Quaelibet namque viva substantia, cuilibet non vivae substantiae, nature lege praeponitur" in op. cit., c. XXIX, n. 52.

(2) "Jam vero illud videre facillimum est praestantiorum esse iudicantem, quam illa res, de qua iudicatur" in op. cit., c. XXIX, n. 53.

curieux à première vue : une âme soumise au changement, par nature instable et qui cependant porte des jugements immuables.

A moins de faire un accroc formidable au principe de raison d'être, qui même chez Saint Augustin garde toute sa force, on ne saurait admettre que la raison instable qui donne des vérités les tire de son fond, changeant. Les vérités que porte l'esprit humain sont des reflets d'une vérité immuable qui explique tout, et à laquelle il participe. C'est donc un peu la loi de la participation qui nous fait accomplir le dernier passage de la raison à Dieu.

Telle semble bien être la pensée de l'évêque d'Hipnone:

"Or d'un côté, cette loi qui préside à tous les arts étant immuable, et d'un autre l'esprit humain à qui il a été donné de la comprendre, étant changeant, il est incontestable qu'au-dessus de notre intelligence, est une loi qui se nomme vérité (1)".

Et plus loin :

"Et comme l'âme sent bien qu'elle ne juge pas par elle-même de la valeur et du mouvement des corps, tout en reconnaissant que sa nature l'emporte sur celle qu'elle juge, elle doit voir aussi qu'elle est inférieure à cette autre nature qui fait la règle de ces jugements et qu'elle ne peut en aucune façon juger (2)".

(1) "Haec autem lex omnium artium cum sit omnino immutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilem pati possit erroris, satis apparet supremam nostram esse legem, quae veritas dicitur" in op. cit., c. XXX, n. 56.

(2) "Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motuumque judicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae, de qua judicat : praestare autem sibi eam naturam, secundum quam judicat, et de qua judicare nullo modo potest" in op. cit., c. XXXI, n. 57.

Il faut donc dire que notre seule chance d'exprimer tant soit peu la vérité c'est de demeurer uni à elle, d'en participer de quelque façon (1).

Mais pour arriver à cette étape où l'on affirme l'existence de la vérité, il faut savoir si la vérité est Dieu. Or il le faut bien puisqu'ils en ont les mêmes caractères.

Saint Augustin affirme le fait : "Il n'y a pas lieu de

douter non plus que cette nature immuable, supérieure à l'âme intelligente, est Dieu lui-même, et que la vie première et la première substance se trouve là où est la première sagesse. Cette sagesse est en effet l'immuable vérité; appelée avec raison la règle, de tous les arts et l'art du tout-puissant architecte (2)".

C'est donc par la nécessité que à l'Etre suprême soit le suprême Intelligible, la première Sagesse, la première Substance et la première Vérité, que l'on est amené à dire que la Vérité est Dieu : en termes thomistes, c'est par la convertibilité des transcendants que la vérité première est l'Etre premier, est Dieu.

Et pour terminer en apport de la révélation : cette Vérité c'est le Verbe par qui s'exprime le Père :

"La Vérité est la forme des choses vraies et la ressemblance est la forme des choses semblables. Dès lors puisque la vérité est en raison de l'Etre, et que l'Etre lui-même est en raison de la ressemblance à l'Unité suprême, le Verbe de Dieu, qui est

(1) "Et enim nos et omnes animae rationales secundum veritatem de inferioribus recte judicamus, sic de nobis quando eidem cohaeremus, sola ipsa veritas judicat", in op. cit., c. XXXI, n. 58.

(2) op. cit., c. XXXI, n. 57.

la souveraine ressemblance du Principe éternel ,
est la forme de tout ce qui existe et il en est
la vérité puisqu'il ne diffère en rien de la Vérité
immuable (1)".

Au contraire de Platon qui avait laissé planer dans
un certain lieu des intelligibles, toutes les idées, Saint
Augustin corrige son maître, et dans une synthèse supéri-
eure chrétienne, aidé par la Révélation, replace dans la
Pensée divine, la Vérité dont participe notre raison.

- - - - -

6. de Diversis Questionibus 83, q. IX (2)

I - Contexte :

A la question 9, Saint Augustin se demande si l'on
peut saisir la vérité par les sens corporels?

II - Texte :

Il y répond selon la méthode. Ce qui tombe sous
le sens corporel et qu'on appelle sensible est soumis à un
perpétuel changement. Or ce qui est mobile ne peut être
perçu, car on ne perçoit que ce qui est saisissable par la
science et ce qui est sujet à une perpétuelle mobilité est
insaisissable. Donc des sens, il ne faut pas attendre l'ex-
pression sincère de la vérité.

En effet, si nous sommes trompés par les images des
choses sensibles, sans que nos yeux puissent en discerner

(1) "Quia propter vera quoniam in tantum vera sunt inquan-
tum sunt, in tantum autem sunt in quantum principalis unius
similis sunt : ea forma est omnium quae sunt, quae est sum-
ma similitudo principii : et veritas est, quia sine ulla
dissimilitudine est" in op. cit., c. XXXVI, n. 66.

(2) de Diversis questionibus LXXXIII, q. IX, t.40,
col. 13.

la fausseté, si par ailleurs on ne peut percevoir que ce qui est discerné de faux, il s'ensuit que le critérium de vérité ne peut pas résider dans les sens.

Aussi est-ce avec utilité qu'on nous exhorte à nous détacher du sens pour nous tourner vers Dieu, vers la Vérité que nous saisissons dans notre intelligence et dans l'intérieur de notre âme, qui demeure toujours et qui est toujours la même, ne se contentant avec aucune ombre d'erreur, dont on puisse la discerner (1).

- - - - -

7. de Diversis Quaestionibus 83, q. LIV (2)

I - Contexte :

Commentant le "mihî autem adhaerere Deo bonum est" du Psaume LXXII, 28, quelques questions plus loin, il refait le même itinéraire. Mais ici toutefois, il délaisse tout à fait les réalités inférieures à l'homme.

II - Texte :

L'âme est supérieure au corps parce qu'elle l'anime. Rien n'est au-dessous des corps. Si donc il existe une réalité qui ne soit pas corps, elle sera soit l'âme, soit supérieure à celle-ci. Le corps lui est le plus bas degré. La matière privée de forme n'est rien. De même entre le

(1) "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 quo discerni non possit, tota alacritate converti" (in op. cit., q. IX, col. 13.

(2) de Diversis Quaestionibus LXXXIII, q. LIV, t. 40, col. 38.

corps et l'âme il n'y a rien. Car cet être intermédiaire ou serait vivifié par l'âme, ou la vivifierait, ou ni l'un ni l'autre ; ou bien il vivifierait le corps, ou serait vivifié par lui, ou ni l'un ni l'autre. Or tout ce qui est vivifié par l'âme est corps, et si c'est un autre être qui vivifie l'âme, il est supérieur à l'âme. Par ailleurs, ce qui donne la vie au corps, c'est l'âme, le corps ne donnant la vie à rien. Si cet être ne donne ni ne reçoit la vie, il n'est rien ou il est supérieur à l'âme et au corps. Donc, au-dessus du corps, et au-dessous de l'âme, aucun être.

- - -

L'être supérieur à l'âme, c'est Dieu.

Ce qui est vrai et inaccessible aux sens et à l'intelligence est objet de foi. Celui qui comprend Dieu lui est uni, or c'est là le privilège de l'âme raisonnable qui comprend ce qui est immuable et éternel. Car il n'y a que Dieu qui soit immuable. Le corps est changeant et l'âme elle-même qui comprend l'éternel est elle-même changeante. Et l'on sait que l'immuable est bien au-dessus du changeant.

C'est Dieu qui est la vérité même à laquelle s'unit l'âme raisonnable par l'intelligence, et comme c'est une jouissance pour l'âme, on dit avec raison : "c'est un bien pour moi de m'attacher à Dieu".

III - Commentaires :

Ici encore, Saint Augustin néglige l'aspect du monde extérieur. D'emblée, il accepte le fait que l'homme soit la réalité supérieure du monde visible. De fait, il

n'a pas à s'en préoccuper pour la question présente qui commente un extrait du Psaume 72 (LXXII).

Deux principes sont sous-jacents à sa preuve :

- 1) "ce qui vivifie vaut mieux que ce qui est vivifié (2)".
- 2) "ce qui est immuable vaut mieux que ce qui est changeant (2)".

Le premier principe lui permet d'établir la supériorité de l'âme sur le corps et de nier l'existence d'un être au-dessus du corps et au-dessous de l'âme (3).

Le second principe lui permet d'affirmer la supériorité de Dieu sur l'âme par le fait que l'âme comprend ce qui est éternel et immuable (4).

- - -

Dans ce passage on ne voit pas clairement affirmer: donc Dieu existe; mais on dit avec raison : "c'est bien pour moi de m'attacher à Dieu".

Toutefois on ne peut nier que nous ayons là tous les éléments pour arriver à notre conclusion.

(1) "Melius est enim omne quod vivificet quam id quod vivificatur" in op. cit., loc. cit.

(2) "Quod autem semper eodem modo est, melius profecto est quam id quod non ita est", in op. cit., loc. cit.

(3) "Nunc interàm ratio comperit, nihil inter corpus et en'm esse, quod sit corpore melius, anima deterius" idem, ibid.

(4) "Intelligit enim rationalis anima Deum ; nam intelligit quod semper ejusmodi est, neque ullam patitur mutationem" . "... nec quidquam est melius rationali anima, nisi Deus", idem, ibid.

Si en effet l'âme changeante comprend l'immuable, ceci ne peut s'expliquer que par Dieu qui l'illumine, le Dieu vérité (1).

- - - - -

8. de Doctrina christiana (2)

I - Contexte :

Nous avons ici un extrait intéressant pour sa concision et où l'on retrouve les principales étapes.

II - Texte :

C'est tout d'abord l'idée bien arrêtée de donner une notion de Dieu.

"Car se représenter le seul Dieu entre les dieux, même pour ceux qui imaginent, invoquent, adorent d'autres dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre, c'est se le représenter de telle manière, que la pensée s'efforce d'arriver à un être qui n'a rien de meilleur ni de plus haut que lui... Tous combattent à l'envi pour la primauté de Dieu, Et on ne saurait trouver personne pour croire que Dieu est un être au-dessus duquel il y a quelque chose de meilleur. C'est pourquoi tout le monde est d'accord pour mettre Dieu au-dessus de tous les êtres (3)".

Ayant établi que le sens commun met Dieu au-dessus de tous les êtres, il entreprend maintenant d'en établir l'existence.

"Etant donné que tous les hommes qui réfléchissent sur Dieu, le conçoivent comme un Etre vivant, ceux-là peuvent s'en faire une conception, ni contraire à la raison ni indigne de lui, qui considèrent la vie elle-même.

(1) "Hæc autem est ipsa veritas ; cui quis intelligendo anima rationalis jungitur" in op. cit., loc. cit.

(2) de Doctrina Christiana, l. I, c. VII, n. 7, t.34, col. 22.

(3) op. cit., l. I, c. VII, n. 7.

Quelle que soit la forme corporelle qui se présente à leurs yeux, ils jugent si elle vit ou si elle ne vit pas, et mettent la vivante au-dessus de la non-vivante (1)".

même dans cet être vivant, il faut mettre la supériorité sur le principe animateur :

"Cette forme corporelle vivante elle-même si grande que soit la lumière dont elle brille, la puissance dont elle tire sa supériorité, la beauté dont elle est ornée, ils comprennent qu'elle est une chose et que la vie qui l'anime en est une autre, et ils rettent cette vie, en raison de sa dignité incomparable au-dessus de cette matière qu'elle anime et vivifie (2)".

A l'intérieur de la vie, nouvelle hiérarchie :

"Ils poursuivent ensuite l'examen de la vie elle-même et quand ils rencontrent une vie purement végétative, comme celle des arbres, ils mettent au-dessus d'elle, une vie sensitive, comme celle des animaux, et au-dessus de celle-ci, en revanche, une vie intelligente comme celle des hommes (3)".

Puis raison et vérité :

"Et comme ils voient, au surplus, que la vie intelligente est muable, ils sont forcés de mettre au-dessus d'elle une vie immuable, c'est-à-dire cette vie qui jamais ne déraisonne, qui toujours est raisonnable, et qui, pour mieux dire, est la Sagesse elle-même. Car un esprit sage, c'est-à-dire, qui a acquis la sagesse, n'était pas sage avant de l'acquérir. Tandis que, tout au contraire, la Sagesse elle-même ne fut jamais déraisonnable et ne peut jamais l'être.

Or, si les hommes ne voyaient pas cette Sagesse, ils ne mettraient en aucune manière et avec une pleine assurance la vie immuablement sage au-dessus de la vie muable.

Au fait, cette règle de la vérité, au nom de laquelle ils proclament cette prééminence, ils la voient immuable. Et ils ne la voient pas ailleurs qu'au-dessus de leur propre nature, puisqu'ils se voient eux-mêmes muables (4)".

(1) op. cit., l. I, c. VII, n. 8.

(2) Id., ibid.

(3) Id., ibid.

(4) Id., ibid.

III - Commentaires :

Nous avons ici les traits essentiels d'une preuve augustinienne.

1. Tout d'abord un quid nominis de Dieu :

"C'est pourquoi tout le monde est d'accord pour mettre Dieu au-dessus de tous les êtres(1)".

2. Affirmation de la supériorité de la vie sur l'être :

"Quelle que soit la forme corporelle qui se présente à leurs yeux, ils jugent si elle vit ou si elle ne vit pas, et mettent la vivante au-dessus de la non-vivante (2)".

3. Le principe animateur du vivant l'emporte sur le principe informé :

"... et ils mettent cette vie, en raison de sa dignité incomparable, au-dessus de cette matière qu'elle anime et vivifie (3)".

4. Examen de la vie :

"Ils poursuivent ensuite l'examen de la vie elle-même et quand ils rencontrent une vie purement végétative, comme celle des arbres, ils mettent au-dessus d'elle, une vie sensitive, comme celle des animaux, et au-dessus de celle-ci, en revanche, une vie intelligente, comme celle des hommes (4)".

(1) "Itaque hoc omnes Deum consentirent esse, quod caeteris rebus omnibus anteponunt" in op. cit., l. I, c. VII, n. 7.

(2) "...et quaecumque illis forma occurent corporis, eam vite vivere vel non vivere statuunt, et viventem non viventem, anteponunt" in op. cit., l. I, c. VIII, n. 8.

(3) "...eamque illi molli quae ab illa vegetatur et animatur, dignitate incomparabili praeferunt" in op. cit., ibid.

(4) "Deinde ipsam vitam pergit inspicere, et si eam sui sensu, vegetantem invenerint, qualis est arborum, praeponunt eis sentientem, qualis est pecorum; et huic rursus intelligentem, qualis est hominum", in op. cit., ibid.

5. Au-dessus de la raison, la vérité :

"Et comme ils voient au surplus, que la vie intelligente est muable, ils sont forcés de mettre au-dessus d'elle une vie immuable (1)".

6. La vérité, c'est la Sagesse, c'est Dieu :

"Ils sont forcés de mettre au-dessus d'elle une vie immuable, c'est-à-dire, nette vie qui jamais ne déraisonne, qui toujours est raisonnable et qui pour mieux dire est la Sagesse même (2)".

- - - - -

9. de Doctrina Christiana (3)

I - Contexte :

Dans le même opuscule, au livre suivant, Saint Augustin donne l'utilité des mathématiques.

II - Texte :

"Quant à la science des nombres, il est évident, même pour tous, les esprits les plus hauts, qu'elle n'a pas été inventée par les hommes, mais cherchée et dévouverte par eux. Car il n'est au pouvoir de personne de faire, à son gré, que trois fois trois ne valent pas neuf, etc. Soit donc qu'on considère les lois numériques en elles-mêmes, soit qu'on les utilise, (Comme lois des figures, des sons ou des autres mouvements, elles ont des règles invariables, qui n'ont été d'aucune façon, inventées par les hommes, mais découvertes par la sagacité d'esprits ingénieux (4)".

"Quiconque toutefois aime ces sciences, dans l'intention de se pavaner au milieu des ignorants au lieu de chercher d'où découle la vérité des idées qu'il a seulement pressenties, vraies et d'où procède non seulement la vérité mais encore l'immutabilité de certaines, à son point de vue, immuables; quiconque, dis-je

(1) "Quam cum adhuc mutabilem viderint, etiam huic aliquam incommutabilem cognuntur preponere" in op. cit., ibid.

(2) "Illam scilicet vitam quae non aliquando desipit, aliquando sapit, sed est potius ipsa sapientia", id., ibid.

(3) de Doctrina Christiana, l. II, c. XXXVIII, n. 56, t. 34, col. 61.

(4) op. cit., l. II, c. XXXVIII, n. 56.

parvenant ainsi de l'aspect des corps à l'intelligence de l'âme, trouve celle-ci muable, du fait qu'elle est tantôt instruite, tantôt ingorante, mais placée cependant entre la vérité immuable qui est au-dessus d'elle, et les êtres muables qui sont au-dessous; s'il refuse de tourner tout vers la louange et l'amour du Dieu unique, d'où tout procède à ses yeux, il peut paraître savant, mais sage, il ne peut l'être d'aucune manière (1)".

III - Commentaires :

Ce texte n'a pratiquement pas besoin de commentaires tant il est bref et clair, par lui-même.

Le paragraphe 56 établit que la science des nombres n'a pas été inventée par les hommes, mais cherchée et découverte par eux (2).

Le paragraphe 57 nous fait remonter du monde extérieur à Dieu par la voie des nombres :

- 1) les corps extérieurs,
- 2) l'âme et sa mutabilité,
- 3) la vérité immuable,
- 4) Dieu.

Le passage vaut la peine d'être cité pour sa concision et sa clarté non équivoque :

"quiconque parvenant ainsi de l'aspect des corps à l'intelligence de l'âme, trouve celle-ci muable du fait qu'elle est tantôt instruite tantôt ignorante, mais placée cependant entre la vérité immuable qui est au-dessus d'elle, et les êtres muables qui sont au-dessous; s'il refuse de tourner tout vers la louange et l'amour du Dieu unique, d'où tout procède à ses yeux, il peut paraître savant, mais sage il ne

(1) op. cit., l. II, c. XXXVIII, n. 57.

(2) "Jannvero numeri disciplina cuilibet tardissimo clarum est quod non sit ab hominibus instituta, sed potius indagata atque inventa" in op. cit., l. II, c. XXXVIII, n. 56.

peut l'être d'aucune manière (1)".

- - - - -

10. Confessions (2)

I - Contexte :

Le premier extrait des Confessions ne manque pas d'intérêt : on l'entend citer un peu partout. Parcourons-le rapidement.

L'auteur a parcouru les livres néo-platoniciens : il constate que l'erreur était mêlée à la vérité. A la recherche de la vérité, il est averti de revenir à lui dans l'intime (3). C'est Dieu qui guide.

II - Texte :

Et c'est avec cet oeil de l'âme, au-dessus de cet oeil de l'âme, qu'il voit la lumière immuable (4). Ce n'était pas la lumière ordinaire visible à toute chair, ni une lumière de même nature mais plus puissante. Elle n'était pas non plus au-dessus de mon esprit, comme l'huile au-dessus de l'eau, mais au-dessus de moi parce qu'elle m'a créé.

(1) "Ac sic a specie corporum usque ad humanam mentem pervenimus, cum et ipsam mutabilem invenerit, quod nunc docta, nunc indocta sit, constituta tamen inter incommutabilem sapientiam et veritatem, et mutabilia infra se caetera, ad unius Dei laudem atque delectionem cuncta convertere, a quo cuncta esse cognoscit ; doctus videri potest, esse autem sapiens, nullo modo" in op. cit., l. II, c. XXXVIII, n. 57.

(2) Confessions, l. 7, c. X, t. 32, col. 742.

(3) "Et inde admonitus redire ad memetipsum et intrare in intima mea duce te" in op. cit., loco cit.

(4) "Intreivi et vidi quicumque oculo animae meae supra eum Deum oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem", in op. cit., l. VII, c. X, n. 16.

Celui qui connaît la vérité, la connaît, et celui qui la connaît, connaît l'éternité. C'est l'amour qui la connaît (1). "O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas (op. cit.)".

N'est-ce donc rien que la vérité; parce qu'elle ne s'étend pas dans l'espace fini ou infini? Et vous m'avez crié de loin : "Mais c'est moi qui suis Celui qui suis!" Et j'ai entendu cela comme on entend avec le cœur, et je n'avais plus de motif de douter, et j'eusse plutôt douté de ma vie que de l'existence de la vérité, rendue visible, à l'intelligence à travers la création (2)".

"Et je portais mon regard vers les choses qui sont au-dessous de vous et je reconnus qui ni elles ne sont absolument, ni elles ne sont pas absolument. Elles sont puisqu'elles viennent de vous: elles ne sont pas, puisqu'elles ne sont pas ce que vous êtes. Car cela est véritablement qui demeure immuablement (3)".

III - Commentaires :

Il faut avouer que nous avons affaire ici à un texte assez complexe, tiré d'un contexte spécial, et d'une oeuvre fort variée.

(1) "(erat) superior quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam" op. cit., ibid.

(2) "Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finite neque per infinite locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo : Immo vero ego sum qui sum. Et audior, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubiterem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur" in op. cit., ibid.

(3) "Id enim vere est, quod incommutabiliter manet" in op. cit., ibid.

C'est une biographie où se mêlent des passages doctrinaux, lesquels n'expriment pas nécessairement la pensée définitive de l'auteur, mais soit une pensée qui a évolué ou celle d'autres auteurs qu'il va réfuter plus loin.

Le passage que nous analysons a peut-être l'avantage de nous donner l'évolution de Saint Augustin et l'influence de la philosophie néo-platonicienne sur sa pensée. On le voit, c'est l'idée bien arrêtée de trouver Dieu par l'âme (1).

Puis la vue d'une lumière qui est au-dessus de mon esprit et l'éclaire (2). Cette lumière, c'est la vérité (3). Cette vérité, c'est Dieu, et j'aurais plus de facilité d'en douter que de ma propre vie (4).

L'extrait se termine par le fameux texte de Saint Paul : "invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur". Saint Augustin y voit la vérité rendue visible à l'intelligence à travers la création.

- - - - -

(1) "Et inde admonitus redire ad memetipsum intravi in anima mea" in op. cit., ibid.

(2) "Intravi et vidi quelicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae supra mentem meam lucem incommutabilem sed (illa erat) superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea" in op. cit., ibid.

(3) "Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem" in op. cit., ibid.

(4) "Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo : "Immo vero ego sum qui sum",... Unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur", in op. cit., ibid.

11. Confessions : Extase d'Ostie (1)

I - Contexte :

Un autre passage un peu difficile d'interprétation quoique d'un grand intérêt car il nous révèle le saint Docteur dans toute sa richesse mystique : c'est au livre 9ième des Confessions, ce passage qu'on appelle du nom d'Extase d'Ostie.

Augustin et Monique, seuls, recherchent "à la lumière de la Vérité qui est Dieu, quelle devait être cette vie éternelle des saints (2)".

II - Texte :

"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 mentionnons, méditant, célébrant, admirant vos œuvres au-dedans de nous-mêmes ; et nous parvîmes jusqu'à nos âmes et nous les dépassâmes pour atteindre cette région d'inépuisable abondance où vous rassasiez éternellement Israël de l'aliment de vérité ; là où la vie est la Sagesse, principe de tout ce qui est, a été, sera, sans qu'elle ait été faite elle-même, car elle est comme elle a toujours été, comme elle sera toujours. Ou plutôt en elle point de passé, point d'avenir, l'être seulement puisqu'elle est éternelle : or avoir été, devoir être ce n'est pas être éternel.

Et tandis que nous parlions de cette Sagesse, que nous y aspirions nous y touchâmes dans un suprême élan de nos cœurs.

Puis nous redescendîmes à ce vain bruit de nos lèvres là où la parole et commence et finit, combien différent de votre Verbe, Notre Seigneur qui subsiste toujours en soi-même sans jamais vieillir, et renouvelle pourtant toutes choses (3)".

(1) Confessions, l. IX, c. X, n. 23, t. 52, col. 773.

(2) op. cit., l. IX, c. X, n. 23.

(3) op. cit., l. IX, c. X, n. 24.

III - Commentaires :

Nous avons tenu à citer ce passage même s'il ne s'agit pas ici d'une simple méditation philosophique. Car en faisant appel à d'autres textes on retrouve des éléments communs : on part du sensible, on le dépasse, puis de là aux sens extérieurs, on atteint le sens intime, on s'élève à la pensée humaine et enfin on en arrive à saisir la règle de cette pensée, la Vérité première. Seulement ici, il faut y mêler l'élément mystique : le terme atteint est vu dans une extase.

A ce propos, il convient de distinguer avec le P. Boyer trois aboutissements possibles de l'ascension vers Dieu chez Saint Augustin :

1. "Si l'intention de la recherche est d'ordre scientifique, philosophique, on parvient simplement à la certitude de l'existence de Dieu, et à quelque connaissance purement rationnelle de sa nature".
2. "Si la recherche est entreprise et dirigée par l'amour de Dieu, elle aboutit à une contemplation religieuse, éclairée par la foi chrétienne, et qui toujours procède de la grâce divine". Mais cette contemplation est de deux manières :

a) "Dans ses degrés inférieures, elle peut n'être que le résultat de l'activité d'un esprit incliné à contempler, que cette inclination soit naturelle ou qu'elle soit favorisée par le secours d'en-haut".

b) "Et enfin il arrive quelquefois ce que nous croyons être arrivé à Ostie : à la contemplation acquise succède

l'infuse, qui peut atteindre les plus hauts sommets des faveurs mystiques, sans devenir pourtant jamais, quand il s'agit d'Augustin lui-même, une vision vraiment intuitive de Dieu (1)".

Avec ces réserves et malgré la complexité d'une page où se mêlent la raison, la foi et la mystique, il est tout de même possible de reconnaître ici une ascension augustiniennne vers Dieu où se rencontre à peu près toujours le même itinéraire.

- 1) le premier degré : le monde extérieur, analysé et dépassé (2).
- 2) le second degré : l'âme (3).
- 3) le troisième degré : la vérité au-dessus de l'âme (4).
- 4) le quatrième degré : cette vérité c'est le Verbe (5).

Il est par trop évident qu'avec le seul passage nous ne pourrions pousser aussi loin l'analyse des étapes; mais à l'aide d'endroits plus explicites on retrouve dans ces pages des confessions le même mode de procéder. L'abondance des textes apportés n'en révèle que plus des points constants d'une pensée augustiniennne.

(1) Boyer, Ch., Essais sur la doctrine de St Augustin, p.293.

(2) "perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum coelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram" in op. cit., l. IX, c. X, n. 24.

(3) "Et adhuc ascendebarus interius agitando et loquendo et mirando opera tua et venimus ad mentes nostras" id. ibid.

(4) "...et transcendimus eas ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis; ubi pascis Israël in aeternum veritatis pabulo, et ibi vite sapientiae est per quem fuit omnia iste" in op. cit., ibid.

(5) "et quid simile verbo tuo, domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innewati omnia" in op. cit., ibid.

12. Confessions (1)

I - Contexte :

Dans ce dernier passage des Confessions, relativement à notre travail, c'est par la mémoire que passe Saint Augustin. Evidemment, il n'entre pas dans les cadres de notre preuve de faire une étude approfondie du rôle de la mémoire chez l'auteur, auquel le problème se rattache celui de la réminiscence. Nous ne donnons ici que l'essentiel pour notre preuve.

Augustin se met donc à la recherche de son Dieu : une chose est certaine, c'est qu'il aime son Seigneur.

"Mais qu'est-ce que j'aime, ô Dieu, en vous aimant? Certes ce n'est pas la beauté des corps, ni leur grâce périssable, ni l'éclat de la lumière, ni les douces mélodies des cantilènes aux tons variés. Et cependant, il est une lumière, une voix, une nourriture, un parfum, une étreinte que j'aime quand j'aime mon Dieu. C'est celle de l'homme intérieur qui est en moi, là où resplendit pour mon âme une lumière que ne limite aucune étendue, où se déroulent des mélodies que n'emporte pas le temps, etc. (2)".

II - Texte :

Dieu ne se confond pas avec la nature.

"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 réponse c'était leur beauté (3)".

(1) Confessions, l. X, c. VI, t. 32, col. 782.

(2) op. cit., l. X, c. VI, n. 8.

(3) op. cit., l. X, c. VI, n. 9.

"Alors me tournant vers moi-même, je me suis dit: "Et toi, qui es-tu?" - Je suis homme ayant corps et âme à mon service, l'un à l'extérieur, l'autre à l'intérieur (1)".

A tous la nature apparaît également, mais elle ne tient pas à tous le même langage.

"Les choses ne répondent qu'à ceux qui les interrogent en les jugeant... Elles parlent à tous, mais ceux-là seuls les comprennent, qui comparent cette voix venue du dehors avec la vérité qu'ils portent en eux.

"Ton Dieu n'est ni le ciel, ni la terre, ni aucun autre corps. Leur nature l'affirme pour quiconque ouvre les yeux, toute masse est moindre dans ses parties que dans son tout. Déjà tu es meilleures, ô mon âme, je te le dis, puisque c'est toi qui vivifies la masse du corps qui t'es lié, en lui prêtant la vie, qu'aucun corps ne peut assurer d'un autre corps, mais ton Dieu est pour toi aussi la vie de ta vie (2)".

- - -

Il faut pour le connaître dépasser la vie sensible.

"Mais quel est cet être qui domine la faite de mon âme? Je veux m'aidant de mon âme elle-même, m'élever jusqu'à lui. Je dépasserai cette force mienne qui me lie à mon corps, et en remplit de sa vitalité tout l'assemblage. Je dépasserai aussi cette autre force qui me fait sentir ma chair : c'est la sensibilité corporelle qui m'est commune avec les animaux".

Puis nous arrivons à la mémoire et Augustin entreprend d'en évaluer toutes les richesses :

"Et voici que j'arrive aux domaines, aux vastes palais de la mémoire, là où sont les trésors des images innombrables apportées par les perceptions multiformes des sens (3)".

Il y a la mémoire sensible

"C'est là que se conservent, classées séparément

(1) op. cit., l. X, c. VI, n. 9.

(2) op. cit., ibid., n. 10.

(3) op. cit., l. X, c. VII, n. 11.

par espèces, les sensations qui s'y sont introduites chacune par son entrée particulière - les yeux - oreilles - narines - bouche et corps. Ainsi je repasse à mon gré les impressions que les autres sens ont supportées et accumulées en moi (1)".

Il y a de plus la mémoire intellectuelle :

Ce que j'y enferme ce ne sont pas leurs images, c'est elles-mêmes.

"D'où sont-elles ainsi entrées dans ma mémoire? Quand je les ai apprises, je ne les ai pas reçues sur la foi d'autrui : c'est dans mon propre esprit que je les ai reconnues, que je les ai approuvées comme vraies ; c'est à lui que je les ai confiées comme un dépôt d'où je les pourrais tirer quand il me plairait. Elles y étaient donc même avant que je les apprisse ; mais elles n'étaient pas encore dans ma mémoire ou plutôt elles étaient bien dans ma mémoire, mais reléguées, ensevelies dans de si merveilleuses profondeurs, qu'à défaut des leçons qui les ont exhumées, jamais peut-être je n'y eusse songé (2)".

"La mémoire renferme aussi les rapports, les lois innombrables des nombres et des mesures qui n'ont pas été imprimées en nous par les sens corporels... Celui-là les connaît, qui les reconnaît en lui-même, sans songer le moins du monde à une réalité quelconque. Tous mes sens corporels m'ont fait connaître les nombres premiers ; les autres sont les nombres nombrants ; ils ne sont point l'image des premiers et c'est pourquoi ils ont une existence absolue. Qu'il rie de moi, en me lisant, celui qui ne les voit pas. Je le plaindrais de son rire même (3)".

Puis l'auteur distingue la mémoire du souvenir, la mémoire des sentiments et des passions et la mémoire de l'oubli.

"Voyez, il y a dans ma mémoire des chambrs, des entres, des cavernes innombrables, peuplées à l'infini, d'innombrables choses de toute espèce qui y habitent, soit en images seulement, comme pour les corps ; soit en elles-mêmes comme pour les sciences ; soit sous forme de je ne sais quelles notions ou notions, c comme pour les affections de l'âme, que la mémoire

(1) op. cit., l. X, c. VIII, n. 13.

(2) op. cit., l. X, c. XII, n. 19.

(3) op. cit., l. X, c. XII, n. 19.

retient, alors même que l'âme ne les éprouve plus, quoiqu'il n'y ait rien dans la mémoire qui ne soit dans l'esprit (1)".

- - -

Il faut dépasser la mémoire pour trouver Dieu.

"Je dépasserai aussi cette puissance ^{même} qu'on appelle la mémoire, je la dépasserai pour m'élancer vers vous, douce lumière. Voici que m'aidant de mon âme pour monter jusqu'à vous, qui demeurez là-haut au-dessus de moi, je dépasserai aussi cette puissance ^{même} qu'on appelle la mémoire, dans mon désir de vous atteindre du côté où vous êtes accessible et de vous embrasser du côté où cet embrassement est possible (2)".

Puis Saint Augustin nous montre comment reconnaître implique d'une certaine façon l'image intérieure de la chose que l'on cherche. "Un objet fût-il perdu, nous n'irions pas le rechercher si aucun souvenir ne nous en était resté (3)". C'est à la mémoire de plus que nous devons notre idée du bonheur, et par suite notre vœu de bonheur.

"Et le problème qui me préoccupe, c'est de déterminer si cette notion réside dans la mémoire; si elle y réside c'est donc que nous avons été heureux autrefois. Le fûmes-nous tous individuellement... Je ne veux pas l'examiner présentement. Je cherche simplement si la notion de vie heureuse se trouve dans la mémoire. Si nous ne le connaissions pas, nous ne l'aimerions pas. Elle est donc comme de tout le monde une vérité invraisemblable, si leur mémoire ne gardait quelque souvenir de la réalité que ce mot exprime (4)".

Le souvenir que nous avons du bonheur ne se voit pas des yeux du corps. Et tous aspirent au bonheur. Mais ce bonheur, il n'est qu'en Dieu : "C'est la joie qui naît de la vérité (5)". "Car c'est la joie qui vient de vous,

(1) op. cit., l. X, c. XVII, n. 26.

(2) Id., ibid.

(3) Id., ibid., n. 27.

(4) "vita est gaudium de veritate" in op. cit., l. X, c. XXII,

n. 23
(5) op. cit., l. X, c. XX, n. 29.

qui êtes la vérité même, ô Dieu, ma lumière, salut de ma face, mon Dieu. Ils l'aiment aussi, la vérité, puisqu'ils ne veulent pas être trompés, et, aimant la vie heureuse qui n'est autre que la joie née de la vérité, ils aiment aussi naturellement la vérité; et ils ne l'aimeraient pas si dans leur mémoire, ne subsistait d'elle quelque idée (1)". "L'homme sera donc heureux, lorsque, sans entraves ni tracas, il jouira de la seule Vérité, de qui toute la vérité découle (2)".

"Oui, j'ai trouvé la vérité, là j'ai trouvé mon Dieu qui est la vérité même, et du jour où j'ai connu la vérité ça ne l'ai plus oubliée (3)".

Quant à savoir dans quelle partie de la mémoire Dieu habite, c'est une question oiseuse.

"Ce qui est sûr, c'est que vous habitez en elle, puisque je me souviens de vous depuis le jour où je vous ai connu, et que c'est en elle que je vous trouve, lorsque ma pensée va vers vous (4)".

"Mais, où donc vous ai-je trouvé pour apprendre à vous connaître? Vous n'étiez pas dans ma mémoire avant que je vous connaisse. Où donc vous ai-je trouvé pour vous connaître, si ce n'est en vous, au-dessus de moi? Point d'espace entre vous et moi. Vous êtes la vérité et vous siégez partout pour répondre à ceux qui vous consultent et vous répondez en même temps à toutes les consultations diverses qui vous sont soumises. Vous, vous répondez clairement, mais tous n'entendent pas clairement (5)".

III - Commentaires :

Comme il arrive souvent dans les passages augustinien, les digressions sont nombreuses, et le lyrisme ne manque pas. Ceci vaut surtout quand il s'agit des Confessions, comme on a pu le constater dans les deux extraits précédents.

A l'occasion, l'auteur fait une forte digression

-
- (1) op. cit., l. X, c. XXIII, n. 33.
 - (2) Idem, Ibid., n. 34.
 - (3) Idem, l. X, c. XXIV, n. 35.
 - (4) Idem, l. X, c. XXV, n. 36.
 - (5) Idem, l. X, c. XXVI, n. 37.

sur la mémoire. Il en décrit toutes les beautés. Ceci n'a rien de surprenant pour un philosophe qui se dit de Platon où la mémoire tient une place de premier plan. Mais ce point écarté, car il est hors de la thèse, il est relativement facile de retrouver ici les étapes que comporte chez l'auteur la preuve de l'existence de Dieu :

- 1) l'examen du monde sensible (1),
- 2) le mouvement vers l'intérieur (2),
- 3) l'âme l'emporte sur le corps (3);
- 4) puis on monte les degrés de l'âme (4),
- 5) le stage du ivre est dépassé pour aller au connaître (5),
- 6) il faut dépasser la connaissance sensible (6). Nous arrivons à la mémoire sensible et intellectuelle que Saint Augustin décrit au long et au large car elle a sa place dans la psychologie augustinienne comme elle l'avait d'ailleurs chez Platon.

(1) "Interrogavi terram... interrogavi auras flebiles... interrogavi mare... interrogavi caelum : neque nos sumus deus quem quaeris inquirunt. - Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae : dicite mihi de deo meo, quod vultis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna : ipse fecit nos, Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum" in op. cit., l. X, c. VI, n. 9.

(2) "et dixi me ad me"... in op. cit., ibid.

(3) "Jam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori" in op. cit., l. X, c. VI, n. 10.

(4) "Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam ad illum" in op. cit., l. X, c. VII, n. 11.

(5) "Transibo vim meam, quae haere corpori et vitaliter compagem ejus repleo. Non ea vi reperio deum meum" ibid.

(6) "Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus ; sentiunt, enim etiam ipsi per corpus" id. ibid.

- 7) Pourtant elle aussi doit être dépassée(1).
- 8) l'idée du bonheur imprimée en mon âme est distincte de l'esprit et de tout ce qui appartient à l'âme (2), parce qu'immuable (3).
- 9) l'identification de la vérité avec Vérité de qui toute vérité découle (4).

Si on enlève toutes les digressions du texte on voit que l'itinéraire suivi s'apparente assez bien aux textes voisins. On voit aussi le souci constant d'Augustin qui est moins de trouver Dieu que d'en jouir comme d'une source d'interminable bonheur. On a l'impression que ce Dieu que l'on cherche est déjà trouvé : c'est peut-être moins une découverte que l'atteinte assurée au bout du trajet.

Il convient de noter aussi comment la dernière partie de la preuve est fort peu développée. On sait que la raison est éclairée par la vérité, on sait que la vérité est immuable, on sait que Dieu est cette Vérité. Ce sont des affirmations la plupart du temps. Pour les autres

(1) "Transibo et hanc vim meam, quae memoriae vocatur, transibo eam, ut per tendam ad te, dulce lumen... Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et volatilibus coeli sapientiores me fecit", in op. cit., l. X, c. XVII, n. 26.

(2) "Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit" in op. cit., l. X, c. XXV, n. 36.

(3) "...et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia" in op. cit., ibid.

(4) "Beatus ergo erit, si nulla interpellante molestia de ipsa, per quam vera sunt omnia, sola veritate gaudebit", in op. cit., l. X, c. XXIII, n. 34.

"Veritas, ubique praesides omnibus etiam consultantibus te simulque respondes omnibus diverse consulentibus", in op. cit., l. X, c. XXVI, n. 37.

étapes, l'auteur développe davantage; ici, il se montre d'un grand sobriété déconcertante. Mais il y a un raisonnement sous-jacent assez facile à faire. Nous en reparlerons plus loin.

On reconnaît aussi les principes de bases dont se servent les autres preuves:

- ce qui connaît est supérieur à ce qui est simplement.
- ce qui anime, l'emporte sur ce qui est animé (1).
- ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé (2).

Ici, "il 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 Dieu (3)".

- - - - -

13. de Trinitate (4)

I - Contexte :

Ici la discussion se porte sur l'âme aussitôt. On y distingue l'affirmation d'un état particulier et d'un état générique de l'âme.

II - Texte :

"Si un homme me parle de son âme individuelle, je le crois, mais s'il me dit une vérité au point de vue générique ou spécifique, je reconnais que c'est ainsi et je l'approuve (5)".

(1) "Jam tu melior est, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molen corporis, tui praebens ei vitam" in op. cit., l. X, c. VI, n. 10.

(2) "Non enim praeposita est in eis (animalibus) mutantibus sensibus iudex ratio" in op. cit., loc. cit.

(3) Boyer, Archives de Philosophie, p. 121.

(4) de Trinitate, l. IX, c. VI, n. 11 ; t. 42, col. 966.

(5) "Itaque cum mihi de sua propria loquitur... credo: cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo" in op. cit., l. IX, c. VI, n. 9.

D'où l'on voit qu'autre chose est le particulier qu'un seul peut voir, et le général qui est le lot de tous. "Le particulier est soumis au temps; le général est immuable(1)".

"Et ce n'est pas par les yeux du corps que nous obtenons une notion générique mais nous voyons l'inviolable vérité par laquelle nous définissons non en quel état se trouve l'âme de tel individu mais ce qu'elle doit être pour les raisons éternelles (2)".

"Même les choses que nous imaginons à l'instar des choses vues, telles les murailles d'Alexandrie que je n'ai point vues, c'est par des règles placées d'une manière immuable au-dessus de notre âme que nous les approuvons en nous-mêmes ou que nous les désapprouvons : en effet dès que je juge d'une manière raisonnable, j'agis sous l'empire et les lumières d'un jugement supérieur de la vérité solidement établie sur les règles tout à fait incorruptibles qui lui sont propres (3)".

"Quand je m'entretiens avec un homme que je crois bon et qui me découvre peu à peu des conceptions inadmissibles sur Dieu, l'admiration que j'avais tout à l'heure à son endroit cesse et je me prends à lui adresser des conseils. Rien dans cet homme n'a changé; ce qui a changé, c'est dans mon âme l'estime que je faisais de lui.

Mais quant à la forme même de la vérité stable et immuable je voulais jouir d'un homme que je croyais bon et dans laquelle je lui conseille de le devenir, elle éclaire de la même lumière de l'incorruptible et très pure raison le regard de mon âme et de l'imperturbable éternité les nuages épais de ma conception que je vois d'en haut, quand je songe à ce même homme que j'avais cru (4)".

(1) "...quorum alterum mutari per tempora, alterum immutabili aeternitate consistere" in op. cit., l. IX, c. VI, n. 9.

(2) "...sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat" in op. cit., ibid.

(3) "cum rationaliter praefero (moenia Alexandriae) viget et claret de super iudicium veritatis ac sui juris incorruptissimis regulis firmum est" in op. cit., ibid., n. 10.

(4) "Ipsa vero forma inconsutata ac stabilis veritatis, et in qua fruor homine bonum cum crederem, et inque consilio est bonus sit, eadem luce incorruptibilis sincerissimaeque rationis et meae mentis aspectum, et illam phantasiam mentem quam de super ceruo, cum eundem hominem quem viderem cogito, imperturbabile aeternitate perfundit" in op. cit., l. IX, c. VI, n. 11.

"Ainsi l'arc que j'ai vu à Carthage, cet objet annoncé à l'âme par les yeux, déposé dans la mémoire, produit une vue imaginaire. Mais je vois par les yeux de l'âme autre chose qui fait que cet objet me plaît et d'après quoi je le corrigerais s'il ne me plaisait point.

"Ainsi c'est d'après cette forme de l'éternelle vérité que nous jugeons des objets et c'est elle que nous percevons des regards de l'âme raisonnable(1)".

"C'est tout différent en effet de nous figurer en esprit les images des corps, ou de voir les corps par le moyen du corps et de saisir par la simple intelligence la raison et l'art ineffablement beaux de ces mêmes figures, art et raison placés bien au-dessus de la portée de vue de notre âme (2)".

III - Commentaires :

Ce qui est clairement affirmé c'est l'existence d'une réalité supérieure à l'âme. C'est Dieu comme les endroits parallèles nous l'indiquent clairement.

En fait, dans cet extrait du de Trinitate on sent deux problèmes connexes traités dans le même passage : tout d'abord l'existence d'une réalité supérieure à l'esprit et qui la domine (3); ensuite l'illumination de l'esprit par cette réalité (4). C'est ce qui fait dire au P. Boyer à propos de Saint Augustin :

"afin de décrire avec exactitude la manière dont Saint Augustin a prouvé Dieu, il faut dégager cons-

(1) op. cit., ibid.

(2) op. cit., ibid.

(3) "Itaque de istis secundum illam (formam aeternae veritatis) et illam cernimus rationalis mentis intuitu", in op. cit., l. IX, c. VI, n. 11.

(4) "Ipsa vero forma incorruptae ac stabilis veritatis ... eadem luce incorruptibilis purissimaeque rationis et mens mentis aspectum... imperturbabili aeternitate perfundit" in op. cit., ibid.

tamment cette question de plusieurs autres qui l'accompagnent d'ordinaire dans les textes.

Les théories de la vision de Dieu, de l'illumination, de la participation, de l'essence divine, se rencontrent souvent, soit toutes ensemble, soit l'une ou l'autre dans le même page que la preuve de l'existence de Dieu.

Parce qu'elles sont connexes on est tenté de les confondre. Sans doute, elles s'éclairent l'une l'autre mais seulement quand chacune a été rendue lumineuse pour sa part (1)".

En fait le terme de cette dialectique pourrait s'intituler : l'existence du Dieu - Vérité, illuminateur de nos esprits (2).

L'auteur fait un rapprochement assez frappant entre les yeux du corps qui sont sous l'influence des objets extérieurs et qui sont des avertisseurs de l'âme, et les yeux de l'âme qui sont soumis à la vérité, à Dieu. On sait que chez Saint Augustin la connaissance se passe à peu près des sens.

Puis est insinuée la doctrine de l'illumination : l'oeil de l'âme, l'esprit, est éclairé par les règles de la justice et cela est d'autant plus clair que notre esprit est d'une nature changeante. S'il porte des jugements immuables, c'est donc qu'il est uni de quelque façon à l'immuable et il faut donc admettre l'existence de cet immuable, de cette vérité, rendant raison de tous nos jugements. Un esprit, muable par nature, ne peut rendre raison des jugements immuables

(1) Boyer, Charles, L'Idee de vérité, 54 édition, p.63-64.

(2) "In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalis facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recte ratione aliqua operamur visu mentis aspicimus" in op. cit., l.IX, c. VII, n. 12.

qu'il porte, "veritas ab alio" ne s'explique en dernière analyse que par "Veritas a se". Dieu doit intervenir si l'on ne veut pas retomber dans l'absurdité d'un être sans raison d'être.

Il convient aussi de remarquer que ce n'est pas quand l'âme porte des jugements de fait sur son état particulier qu'elle connaît et aime quelque chose d'immuable, mais quand elle dit une vérité sur l'âme humaine au point de vue générique ou spécifique (1). C'est en montrant le caractère universel de la vérité que Saint Augustin pourra prouver par la suite qu'elle est une réalité bien indépendante de l'esprit et parvenir ainsi à l'existence de Dieu. On retrouvera la même façon d'argumenter dans le de libero arbitrio.

- - - - -

14. de Trinitate (2)

I - Contexte :

Ce passage insiste sur le fait que âme et vérité ne s'identifient pas.

1) c'est la dialectique : âme et Dieu par l'objet vrai participant de la Vérité.

(1) "Sed cum se ipsam novit humana mens, et amat seipsam, non aliquid incommutabile novit et amat... Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi aliud dicent, credat, non tamen videt : aliud autem in ipsa veritate, quod aliud quoque possit intueri : quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitati consistere" in op. cit., l. IX, c. VI, n. 9.

(2) de Trinitate, l. XIV, c. XIV, n. 20 ; t. 42, col.1051.

2) contexte : l'âme s'aimant comme elle se doit, aime Dieu, sinon elle se hait.

3) Dieu seul la surpasse :

"Si enim ordinata est naturarum ordine, non locorum, ut supra illam non sit nisi ille (1)".

4) l'âme quand elle se voit ne voit rien d'immuable :

"Se ipsam vero nunc quando videt non aliquid immutabile videt (2)".

II - Texte :

Dans ce passage l'auteur argumente que tout homme qui s'aime vraiment aime son âme et la partie de son âme qui le rapproche davantage de Dieu : l'intelligence.

En effet, que l'homme en vienne à perdre tous ses trésors, il ne devrait pas se sentir malheureux. Mais s'il en vient à perdre son âme, on n'y peut rien. "Même dans cette âme, il lui faut préférer la partie vraiment humaine, à celle qui l'apparente aux animaux(3)".

C'est donc que d'une certaine façon elle s'aime plus que tout, puisque c'est le dernier bien qu'elle consentirait à perdre. Or elle ne peut le faire sans se comprendre. Et c'est de cette façon qu'elle se rapproche de Dieu au point qu'elle peut s'attacher à son image. C'est l'ordre des natures : il n'y a que Dieu au-dessus d'elle(4).

Et c'est en participant à la nature, à la félicité

(1) op. cit., l. XIV, c. XIV, n. 20.

(2) op. cit., l. XIV, c. XIV, n. 20.

(3) "Quia porro non hominem se malit esse, etiam carne caecum, quam bellum videntem?" in op. cit., ibid., n. 19.

(4) "Sic enim ordinata est naturarum ordine, non locorum, ut supra illam non sit nisi ille (Deus)" id., ibid., n. 20.

et à la vérité de Dieu qu'elle s'attache à lui et non en l'augmentant. Il vivra donc sans aucun changement dans cette nature divine quand il sera attaché dans le bonheur et tout ce qu'il verra alors sera immuable (1). Mais pour le moment quand l'âme se voit, elle ne voit rien d'immuable (2).

Pour le moment, l'âme humaine est mutable. De malheureuse elle devient heureuse. Et c'est la justice qui la rendra heureuse. De là vient que les méchants même pensent à l'éternité, et qu'en beaucoup de choses ils distribuent avec justesse la louange ou le blâme aux hommes à cause de leurs mœurs. Ce faisant, ils jugent par les règles qui leur montrent les choses selon ce qu'ils devraient faire, non d'après ce qu'ils font.

Mais d'où voient-ils ces règles?

"Non dans leur propre nature et toutefois par les yeux de leur esprit ; mais leurs âmes sont changeantes et ils voient l'immuable et pas seulement eux mais tous les hommes (3)".

"Ces vérités sont écrites dans le livre de la lumière qu'on appelle la vérité. Et c'est là qu'est la source de toute loi juste (4)".

(1) "In illa itaque natura, cum feliciter adheserit immutabiliter vivet, et immutabile videbit omne quod videbit" in op. cit., ibid.

(2) "Ne ipsum vero nunc quando videt, non aliquid immutabile videt" in op. cit., ibid.

(3) "Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles has vero regulas immutabiles videat quisquis in eis et hoc videre potuerit ; nec in habitu suae mentis cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse injustas", in op. cit., l. XIV, c. XV, n. 21.

(4) "Ubi scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur" in op. cit., l. XIV, c. XV, n. 21.

Elle s'imprime dans le coeur de l'homme juste ; elle touche celui qui est conscient du bien à faire sans faire le bien, elle finit par toucher l'homme qui ne sait comment il doit vivre et pêche, quand averti de ses fautes, il les confesse.

III - Commentaires :

Nous avons là une preuve qui bien que différente des précédentes quand au mode de procéder se résout dans la même marche générale.

Elle semble d'abord argumenter par le vrai bonheur qui consiste plus dans l'âme que dans les richesses, et plus dans l'âme quand elle ne porte sur l'immuable que sur elle-même. L'âme veut le bonheur et c'est vers cette lumière qu, se retournent les pécheurs : c'est pourquoi ils pensent à l'éternité et jugent souvent avec à propos le clâme et la louange.

Mais d'où jugent-ils? Par les règles de la raison qui participent de Dieu. La conclusion stricte de toute cette dialectique serait : L'âme qui espère la béatitude affirme implicitement l'existence de Dieu par les règles de justice qui lui servent de critère pour départir les louanges et les blâmes.

L'ensemble de la preuve semble argumenter par le "bonum" : toutefois dès qu'elle a atteint l'âme humaine elle se déploie encore comme toujours par le "verum", par la vérité d'où provient à l'âme le fait de pouvoir dire vrai.

Toujours le même procédé, on le voit, est sous-jacent - l'existence de Dieu-Vérité, illuminateur de l'intelligence, est requise pour expliquer tout jugement vrai. Et ceci, même en ce qui concerne le désir du bonheur.

En outre, c'est toujours le mouvement par l'intérieur : la nature, l'âme, Dieu. On y retrouve tout l'essentiel de la preuve : Dieu, l'illuminateur, explique en dernière analyse tout jugement vrai. C'est donc une preuve où, pour le but qu'on se propose, on a mis plusieurs articulations de la preuve que l'on retrouve dans le de Libero Arbitrio.

- - - - -

15. Enarrationes in Ps. 41 (1)

I - Contexte :

Cette esquisse de la preuve augustinienne nous montre Dieu à partir du sensible.

Saint Augustin y commente le verset 4 du Psaume 41 : "Ubi est Deus tuus?" A force de se faire répéter cette question, il a voulu y trouver une réponse en se mettant sur un pied d'égalité avec son interlocuteur, sur le terrain rationnel (2). Mais la seule raison n'en peut voir que les effets, Dieu lui-même on ne le voit pas sur cette terre d'exil. On pourrait y voir là une négation nette de

(1) Enarr. in Ps. 41, 6-8 ; t. 36, col. 467-469.

(2) "Veruntamen audiendo quotidie, Ubi est Deus tuus?, quæsiui etiam ego ipse Deum meum, ut si possim, non tantum crederem sed aliquid et viderem", in op. cit., loc. cit. n. 7, col. 467.

l'ontologisme (1).

II - Texte :

"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 (2).

Et ceci pour la première étape : le monde extérieur. L'auteur nous ramène à l'âme (3).

Composé de corps et d'âme, je n'hésite pas à donner la supériorité à l'âme qui accomplit présentement ces recherches. Mais je n'oublie pas pour autant que c'est au moyen des sens du corps que j'ai examiné les choses parcourues. Les yeux sont des membres de chair, ce sont les fenêtres de l'âme ; c'est à l'intérieur que se trouve celui qui à l'aide de ceux-ci contemple. Absent, c'est en vain que les sens sont aux aguets, au contraire, l'esprit de lui-même contemple la réalité.

"Mais Dieu ne doit pas être cherché de ces mêmes yeux (4)". L'esprit contemple quelque chose par lui-même soit que je ne puisse sentir par les sens, soit que je vois intérieurement, c'est bien en vain en effet que l'on chercherait la couleur de la sagesse. Pourtant elle est en nous et elle est belle et on la voit et l'esprit jouit d'elle par sa propre lumière. Il y a donc quelque chose que voit l'esprit

(1) "Video enim quae fecerit Deus meus, non autem video ipsum Deum meum qui fecit haec" in op. cit., n. 7, col. 467.

(2) "... haec miror, haec laudo : sed eum qui fecit haec, sitio" in op. cit., n. 7, col. 468.

(3) "Redeo ad meipsum, et quis sine etiam ipse qui talia quaere, perscrutor" in op. cit., ibid.

(4) "Deus meus, qui fecit haec, quae oculis video, non istis oculis est inquirendus" in op. cit., ibid.

dominateur du corps par lui-même, et toujours mieux par lui-même qu'au moyen de son serviteur. Ainsi l'esprit se voit par lui-même et il se voit dès qu'il se connaît.

"Il se soustrait au sens du corps, se retire en lui-même, pour se voir en lui-même et pour se connaître en lui-même (1)".

Cependant Dieu n'est point semblable à notre esprit. C'est par lui qu'on Le voit. Il n'est point notre esprit(2), car notre esprit possède une vérité instable dont ne rend compte que l'immuable vérité (3).

A la recherche de Dieu, je regardais les beautés de la nature qui m'ont parlé de Dieu sans me le montrer, revenu à mon âme qui contemplait ces merveilles, j'étais tégu de son instabilité et c'est en dépassant mon âme que j'ai trouvé mon Dieu que je cherchais (4).

Confinée à elle-même, elle ne peut que se voir. Mais si elle se dépasse elle découvre la vérité qui mesure mon esprit (5).

(1) "Nec utique ut videat se corporalium oculorum quærit auxilium, abstrehit se ad se, ut videat se in se, ut noverit se apud se" in op. cit., ibid.

(2) "Non quidem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest" in op. cit., n. 7, ibid. 469.

(3) "Aliquam quærit incommutabilem veritatem sine defectu substantiam. Non est talis ipse animus, deficit, propiatur, novit, ignorat ; meminit, obliviscitur ; modo illud vult, modo non vult ; ista mutabilitas non cadit in Deum" in op. cit., ibid.

(4) "Quærant ergo ^{Deum} Deum meum in rebus visibilibus et corporalibus, et non invenieris; quærens ejus substantiam in corpore, quasi aliquid sit qualis ego sum, neque hoc inveniens ; aliquid supra animam esse sentio Deum meum" in op. cit., n. 8.

(5) "Ibi est enim est domus Dei mei, supra animam meam", idem, ibid.

III - Commentaires :

Nous pouvons voir les principales articulations de la preuve avec une insistance sur les beautés extérieures.

- Décision bien arrêtée de procéder par la raison (1).
- Une définition nominale de Dieu à la base : "Dieu est un être immuable" (2).
- L'analyse des beautés extérieures qui me parlent de Dieu : la terre, la mer, les semences, les astres.
- Retour à l'âme, supériorité de l'âme sur le corps, et sur les sens par lesquels je vois la nature corporelle.
- De l'âme à Dieu par la considération de l'instabilité de la connaissance humaine.

Conclusion : Dieu est au-dessus de l'âme, cette vérité immuable, substance que rien n'altère.

Ce n'est évidemment pas une preuve dans toute la sobriété thomiste; elle est plutôt un rappel d'endroits parallèles avec insistance sur l'analyse du monde extérieur peut-être moins développée en d'autres endroits et avec son mouvement vers l'intérieur de l'âme. De l'extérieur à l'intérieur, de l'intérieur à Dieu.



(1) "Quæsi vi etiam ego ipse Deum meum, ut si possem, non tantum crederem, sed aliquid et viderem" in op. cit., n. 7, col. 467.

(2) "Si dixero mutabilis est Deus insultabunt mihi qui dicunt : Ubi est Deus tuus?", in op. cit., n. 7, col. 469.

DEUXIEME PARTIE

VALEUR DE CETTE PREUVE.

DEUXIEME PARTIE.

VALEUR LE CETTE. Praenota.

Praenota :

Il n'y a aucun doute que parmi tous ces extraits, il faille accorder une place de choix au de Libero Arbitrio et au de vera Religione. Dans la pensée de l'auteur ce sont les passages où il traite ex professo le problème et c'est là qu'il renvoie son correspondant Evodius alors que devenu évêque, il lui demandait des renseignements sur le sujet.

En débutant cette seconde partie, nous voulons donc en nous inspirant surtout de ces deux passages donner une preuve qui voudrait être la plus complète possible, sans délaisser pour cela tous les extraits, car ils nous donnent la constante de la pensée du Docteur et complète à l'occasion des passages trop laconiques ou obscurs. Puis nous défendrons la valeur de cette preuve en tâchant d'élucider les passages offrant certaines difficultés. La thèse s'achève sur une brève comparaison avec d'autres preuves voisines, notamment le 4e via thomiste.

Préliminaires :Quid nominis : de Dieu.

Au point de départ Saint Augustin admet de Dieu une définition nominale qu'il prend du sens commun. Ordinairement que signifie ce mot Dieu.

C'est un être qui nous est supérieur, et n'a pas lui-même de supérieur. D'une certaine façon c'est la trans-

cendance qui est reconnue à Dieu, son immutabilité, son éternité, etc. Car en repassant les diverses choses, il se verra obliger de la transcender d'abord parce qu'il leur trouve une réalité supérieure mais aussi parce que instables et muables ces réalités ne peuvent que me parler de Dieu sans pouvoir me le montrer.

De cette définition nominale de Dieu, nous entreprenons un itinéraire pour l'atteindre

1. Une preuve rationnelle :

Et tout d'abord, il n'y a aucune équivoque possible que la preuve soit une démonstration rationnelle. Tantôt c'est explicitement affirmé ; comme dans le de Libero Arbitrio : "nous désirons savoir et comprendre ce que nous croyons (1)".

Dans le de Vera Religione où l'auteur nous dit qu'il y a deux moyens donnés pour le salut du genre humain : l'autorité pour ceux qui ont la foi, la raison pour ceux qui n'ont que l'intelligence comme ressource ; appuyé sur la raison, l'homme s'élève des choses inférieures à la connaissance de Dieu.

(1) "Sed nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus", in de Libero Arbitrio, l. II, c. II, n. 5.

Evodius : "Quamquam hæc inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sunt."

Augustinus : illud saltem tibi certum est Deum esse.

Evodius : "Etiam hoc non contemplando sed credendo inconcussam teneo", in idem, ibid.

"Quantum memini, trium illarum quaestionum... nunc priora versatur, i.e. quomodo manifestum fieri possit, quamvis tenacissime firmissimèque credentium sit, Deum esse", in idem, l. II, c. V, n. 11.

Dans le psaume 41, affirmation du même procédé. Il tient à se mettre sur un pied d'égalité avec son interlocuteur (1). Tantôt le procédé est tellement rationnel qu'il est aisé de le sous-entendre.

Pourtant, et c'est là une des caractéristiques de la doctrine augustinienne : un acte de foi est exigé comme condition pour prouver Dieu (2). Ceci pose le problème des rapports de foi et raison chez saint Augustin et du fameux problème d'une véritable philosophie augustinienne. Il serait dangereux de faire un hors d'oeuvre en voulait traiter à fond ce problème ici. Tout de même, on peut affirmer que dans les passages parcourus, nous trouvons bien des éléments pouvant servir à monter une synthèse philosophique, mais il serait hasardeux de vouloir faire de Saint Augustin un philosophe. Philosophe, certes il l'est comme se doit de l'être tout vrai théologien, mais il faut dire que les problèmes rationnels de l'intéressent que dans la perspective surnaturelle.

Monsieur Gilson distingue bien, semble-t-il, le problème des rapports de foi et raison chez Saint Augustin. Il y reconnaît d'abord sans hésiter ce rôle préalable de la raison : "Il y a donc intériorité à la foi, une certaine intelligence de ce que l'on doit et veut croire, dont il est impossible à l'homme de se dispenser (3)".

(1) "Quæsiui utiam ego ipse Deum meum, ut si possim, non tantum crederem, sed aliquid et viderem", in Enarr. in Ps. 41, t. 86, col. 467-69.

(2) "Nam neque inventum dici potest quod incognitum creditur, neque quisquam in veniendo Deo fit idoneus nisi antea crediderit, quod est postea cogniturus", in de Libero arbitrio, l. II, c. II, n. 6.

(3) Gilson, Etienne, Introduction à l'étude de S. Augustin, 20e éd., p. 56.

D'ailleurs "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 (1)".

Au surplus, Augustin lui-même nous l'affirme dans une lettre à Consentius :

"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 raisonnables (2)".

Il faut dire en effet avec Monsieur Gilson que si l'on envisage la philosophie comme sagesse béatifiante à la façon augustinienne :

"la philosophie est l'amour de la sagesse; la fin de la philosophie, c'est la possession de la sagesse béatifiante ; la raison seule suffit-elle à nous y conduire ? Augustin répond que non. Ce n'est donc l'existence de la raison pure, ni la légitimité de son exercice à part de la foi dans certains domaines qui se trouvent mises en question, mais son aptitude à nous faire saisir Dieu et la béatitude par ses seules ressources. Nul ne doute que sous la foi, de l'homme puisse connaître la vérité des mathématiques par exemple ; il s'agit seulement de savoir si la raison peut rencontrer jusqu'au fondement dernier de leur vérité et par conséquent atteindre la Sagesse sans le secours de la foi ; c'est ce que l'augustinisme nie, sans que l'on puisse rien faire pour atténuer cette négation, ni pour l'étendre au-delà du problème dont elle est la réponse (3)".

C'est avec ces réserves qu'argumente M. Jolivet :

(1) Ibid, p. 41.

(2) "Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut inde credamus, ne rationem accipiamus sive quæramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus", in *Epist.* 120, n. 3, P.L. 33, col. 453.

(3) Gilson, E., op. cit., 2e éd., p. 41-42.

"Saint Augustin n'a jamais visé à constituer un système philosophique proprement dit. Il est certes philosophe : il a ses principes et sa méthode, que l'on peut dégager clairement de l'analyse de ses oeuvres. Mais 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 du 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 ait formulé formellement l'idée d'une doctrine purement rationnelle : si une philosophie "séparée" lui paraîtrait 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 de son contexte théologique qui lui donne sens et valeur. Sous cette réserve, on peut trouver dans l'oeuvre augustinienne une somme de vues philosophiques d'une prodigieuse richesse... L'historien ... peut donc... proposer une philosophie augustinienne qui restera, si l'on veut, du point de vue de l'histoire, une abstraction, mais, en tout cas, une abstraction fondée (1)".

Par exemple, dans le problème à l'étude :

"Il s'agira moins... de prouver Dieu que de le trouver et d'expérimenter sa présence comme une promesse de joie éternelle (2)".

Le philosophe thomiste qui s'attend à retrouver chez ce père de l'Eglise, la même rigueur que chez le Docteur commun, serait vite détrompé : les points de vue et les méthodes diffèrent.

Mais Augustin annonce déjà un peu le "fides quærens intellectum" "qui sera plus explicite avec le M.A. et qui recevra avec Saint Thomas, sa démarcation définitive.

(1) Jollivet, IN OP. CIT., p. XV-XVII.

(2) Ibid., p. XVIII.

Quant à savoir pourquoi Saint Augustin commence par exiger un acte de foi en l'existence de Dieu, serait-ce que parce que longtemps arrêté par ces incertitudes il constate que "en fait la situation de l'homme après le péché est telle que le chemin le plus court et le plus sûr que puisse suivre la raison humaine est celui qui passe par la foi? (1)"

c'est certainement un point à considérer si l'on se rappelle que Saint Augustin se pose rarement de problèmes, que des problèmes vitaux et que la vérité spéculative sans influence sur la vie le laisse indifférent.

2. L'évidence rationnelle :

Malgré l'atmosphère de foi où semble baigner toute cette preuve, l'auteur n'a pas le moins du monde l'intention d'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 (2).

C'est un peu le doute sceptique initial que doit comporter au dire de M. Gilson toute preuve augustiniennne de l'existence de Dieu (3). 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

(1) Gilson, E., Introduction à l'étude de S. Augustin, p. 15.

(2) "Quoniam haec inconcussa fide teneam tamen quia cognitione nondum teneo, ita quæramus quasi omnia incerta sunt", in de Libero Arbitrio, l. II, c. I, n. 5.

(3) Gilson, E., op. cit., p. 28, n. 1.

un grand nombre de vérités. A la rigueur, une seule suffirait.

Dans le Contra Academicos, 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 réfuter les sceptiques sur le terrain 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 (1). Il y a en outre bon nombre de vérités

(1) "Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensus falluntur? Nunquam rationes vestrae ita vim sensum refellere potuerunt, ut convinceretis nihil nobis videri, nec omnino

indépendantes de mon état physique. Aussi 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 singulièrement typique de cette certitude, celle du cogito. Et ici, il est presque impossible de ne pas se rapporter au philosophe de la Renaissance, le père de l'idéalisme, Descartes. Lui aussi avait révoqué en doute toute vérité, et c'est le cogito qu'il avait placé à la base de son système. Malgré tous les efforts qu'il fait pour protester de l'originalité de sa trouvaille, nous ne sommes pas éloignés de croire que Descartes a connu le passage si ressemblant au sien qu'avait écrit plus de onze siècles plus tôt l'évêque d'Hippone et qu'il s'en est fâtement inspiré. Il est facile de reconnaître plusieurs points de convergence entre les deux cogito.

"Les deux (penseurs) cherchant une vérité indubitable sur laquelle puisse reposer toute la philosophie, se tournent également vers l'intérieur par l'introspection et rencontrent la même évidence du "moi pensant", et l'un et l'autre l'apprécient et la choisissent parce qu'elle fournit une vérité connue immédiatement, intuitivement, indépendamment de l'expérience sensible (1)".

Saint Augustin dira : "Qui non est, utique nec falli potest : ac per hoc sum si fallor." Descartes de son côté : "Je pris garde que, pendant que je voulais aussi

aussi estis aliquando ista tentare, sed posse aliud esse ac videtur, vehementer persuadere incubuistis", in Contra Academicos, III, c. XI, n. 24, col. 474 b.

(1) Thonnard, Dialogues philosophiques, notes complémentaires, p. 500.

penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose." (Discours de la méthode, 4e partie, début et dans la 2e méditation : "Haud dubie igitur ego etiam sum si me fallor") (1).

- - -

Nonobstant ces points de rencontre, il faut affirmer de profondes divergences. Chez Descartes c'est la première vérité sur laquelle toutes sont fondées. Pour Saint Augustin au contraire, c'est une parmi les vérités qui peuvent établir l'existence de Dieu.

Thonnard montre bien la divergence des points de vue :

"Descartes voit dans le cogito le type de l'idée claire et distincte, non seulement intuitive, mais innée et garantie par l'infailibilité de Dieu, qui la dépose en nous; et il conçoit sur le modèle les autres idées claires et distinctes, comme celles d'infini et d'étendue, à partir desquelles il conclut à la réalité de Dieu et du monde externe.

Ainsi toute infailible vérité est réservée à l'idée claire et les sens n'ont aucune valeur scientifique. Bref, le point de départ cartésien est innéiste et idéaliste."

Pour Saint Augustin au contraire, nous avons affaire à une parmi les vérités éternelles, qui ne sont pas é innées en nous, mais que nous saisissons intuitivement grâce à l'illumination. Ce n'est pas d'ailleurs la seule vérité possible pour aller à Dieu. Il y a la vérité des nombres et les lois de la sagesse.

"Mais surtout, l'intelligence illuminée par Dieu est capable ... non seulement de voir la vérité du cogito et des autres objets intelligibles.

(1) Thonnard, Ibid., p. 600.

mais aussi de saisir, en interprétant correctement les données sensibles, les propriétés du monde externe, où se réfléchissent, comme en leurs vestiges, les vérités éternelles, ~~comme en leurs vestiges, les vérités éternelles~~. Bref, la preuve augustinienne de l'existence de Dieu, qui est aussi le point de départ de sa doctrine, se fonde à la fois sur l'existence du monde sensible et de ses perfections et sur l'existence de notre âme, connaissant également ce monde externe et le monde interne de sa conscience, point de départ intuitif mais aussi fraîchement réaliste (1)".

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 en est-il idéaliste et sans valeur extramentale.

En quelques pages nerveuses, Louis de Mondadon distingue le doute méthodique de Saint Augustin de celui de Descartes (2). Même principe au point de départ : chez Descartes : "ne recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle (3)". "Nunc autem, écrit Saint Augustin, servata semper moderatione place gravitatis, nihil credere de re obscura tenere debemus (4)". Donc chez tous deux ne rien préjuger, mais sauvegarder l'accord final de l'intelligence avec son objet.

Mais ce sont les motifs qui diffèrent :

"tandis que Descartes s'appuie en dernière analyse sur l'autonomie de la personne humaine et sur le

(1) Thonnard, Idem, ibid.

(2) Mondadon, Le de, de Recherches de Science Religieuse, janvier-février 1913, "du doute méthodique chez saint Augustin", p. 76-78.

(3) Discours de la méthode, 2e partie.

(4) De Gen. ad litt., 2, 18, 33 ; t. 34, cil. 280.

droit absolu d'examen qu'elle confère à chacun, Augustin accentue le devoir pour la raison de se soumettre par avance à son objet (1)".

Comme l'affirme Augustin, elle doit aimer 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 oderimus (2)". Selon Descartes donc, acte de légitime indépendance, chez Augustin, amour de la vérité.

En outre, Descartes forme la pensée à s'isoler pour ne pas s'égarer hors de soi; il ne s'occupe que de l'individu, du sujet pensant. Augustin, en véritable apôtre, propose un doute qui tend à garantir la charité. "Quid? ipse

divina eloquia Domini nonne palpantur potius quid sentiendum sit quam definitum aliquid fixumque sentimus? Et ea cautio, cum plena sit, nullo melior est tamen quam temeritas adfirmandi (3)".

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 met en doute.

"Mens nostrum dicat se jam invenisse veritatem: sic eam quaeramus quasi ab utriusque nesciatur. Ita enim diligenter et concorditer quaeri poterit si nulla temeraria praesumptione inventa et cognita esse credatur (4)".

"En somme, de conclure, Louis de Mondadon, le doute augustinien est moins un procédé philosophique qu'une disposition religieuse, la mise en garde du cœur modeste et du zèle condescendant contre les impatiences et contre les suffisances de la raison (5)".

(1) Mondadon, *La de*, op. cit., p. 77.

(2) *De Gen. ad litt.*, 2, 18, 38.

(3) *Epistola* 95, 4 ; t. 33, col. 253.

(4) *c. Ep. Fundamenti*, 3, 4 ; t. 42, col. 175.

(5) Mondadon, *La de*, op. cit., p. 78.

3. 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 débitera si l'on désire un itinéraire complet. C'est dans le texte important de l'Enarr. in Ps. 41, cité plus haut, que nous apparaît clairement l'ordre d'une preuve augustinienne qui part du sensible (1).

Habituellement, c'est l'occasion pour le saint docteur de déboucher dans un lyrisme d'une rare beauté. On y voit aussi en même temps sa profonde mystique :

"La beauté du ciel, le cours des astres, l'éclat de la lumière, etc. toutes les créatures enfin conservent immuablement leur forme et leur nature particulière ne doivent pas être pour nous un spectacle inutile et sans fruit. Loin donc d'étudier ces beautés par un motif de curiosité vaine et périssable, nous devons, au contraire, nous en servir comme d'un degré pour arriver aux choses éternelles et immortelles (2)".

C'est le langage du de Vera Religione : "les choses sont pour nous un pas pour monter jusqu'à Dieu". Mais on le voit aussitôt, c'est vers l'homme que revient la preuve aussitôt qu'elle tente de se développer.

En fait "l'ordre du monde, sa beauté, son mouvement et la contingence qu'ils impliquent font partie de la preuve augustinienne de Dieu" et c'est ainsi qu'elle donne la voie au symbolisme médiéval du monde sensible (3).

(1) "Considerabo terram : facta est terra magna miracula sunt seminum et gignentium... ; coelum suspicio... ; haec miror, haec laudo sed eum qui fecit haec, sitio. Redeo ad meipsum etc... in Enarr. in Ps. 41, 6-8; t.36, col. 467-69.

(2) de Vera Religione, c. XXIX, n. 52.

(3) Gilson, Introduction à l'étude de St. Augustin, p.27.

A ce propos, on a souvent ouvert une discussion à savoir s'il y a plusieurs preuves de l'existence de Dieu chez Saint Augustin. Il n'y a aucun doute que nous trouvons isolément bien des extraits prouvant servir à confectionner des preuves proprement dites, mêmes des preuves aussi nombreuses que les schèmes thomistes nous en offrent.

Les Confessions nous donnent un bel exemple d'une preuve par la beauté des créatures :

"Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum (1)".

Ailleurs :

"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, quis non potuit a se esse, nisi ab illius Creatore... Bonne considerata universa pulchritudine, mundi hujus, tamquam una voce tibi species ipsa respondet : non me ego feci, sed Deus (2)".

De semblables passages ne sont pas rares sous la plume de l'auteur. Mais il semble bien tout d'abord que ce ne soit pas la méthode augustinienne de remonter à Dieu et que de plus elle ne cadre pas beaucoup avec l'itinéraire augustinien vers Dieu.

Et la raison semble bien être que c'est parce que le Dieu que l'on cherche est un être au-dessus de tout. Par ailleurs on sait que la réalité supérieure de l'univers c'est l'âme humaine. Sera-t-on sûr d'atteindre Dieu en remontant directement des choses à Dieu. On aura l'explication de la

(1) Confessions, l. X, c. VI, n. 9.

(2) Enarr. in Ps. 144, n. 13 ; t. 37, col. 1878-79.

mutabilité ; de la beauté, de l'ordre qui existent dans le monde créé, mais aura-t-on trouvé Dieu ? Le problème se pose.

Rien n'empêche toutefois de trouver des textes qui évoquent les preuves thomistes, mais ils nous semblent incomplets dans la doctrine augustinienne. Gilson soutient que jamais Saint Augustin lui-même n'a présenté des considérations métaphysiques ou des élévations pieuses de ce genre comme des preuves proprement dites de l'existence de Dieu. Toutes celles qu'il a développées passent par la pensée où en partent.

"Et la raison est claire. Interrogées par nous sur leur nature et leur origine, les choses sensibles répondent en effet par le spectacle de leur mutabilité même : ce n'est pas nous qui nous sommes faites ; il faut donc les transcender pour atteindre leur cause ; or leur cause ne peut être atteinte en tant que cause de ce qu'elles sont de changeant et de contingent, qui est du non être, mais en tant que cause de ce qu'elles ont de stable, qui est de l'être. Ce qu'elles ont de stable c'est le nombre, l'ordre et 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. 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'inférieur au supérieur (1)".

Et comme le dit si bien le même auteur :

"Absolument parlant, la démonstration de l'existence de Dieu est une longue méditation dont chaque étape doit être franchie selon l'ordre et en son temps si la pensée peut parvenir au but ; mais une fois que le but se trouve atteint, la pensée n'est pas obligée de s'y tenir. Revenant alors en arrière, s'attardant à chacune des étapes qu'elle a franchies, elle constate que, de chacune d'elles, on aurait pu déjà découvrir le but et qu'on l'en découvre, lorsqu'on les retransverse après l'avoir une fois atteint, c'est alors que la preuve semble se morceler en fragments

(1) Gilson, E., Introduction à l'étude de S. Augustin, p.26.

dont chacun peut donner l'illusion d'être une preuve autonome, bien qu'il ne soit pleinement justifiable qu'à la condition d'être remis à sa place dans le tout dont il fait partie (1)".

Le P. Boyer a des idées à peu près semblables:

"Les principaux raisonnements employés par les philosophes pour démontrer l'existence de Dieu peuvent être illustrés par des textes du grand penser africain. Toutefois il nous semble qu'Augustin a considéré ces arguments, non point comme achevés en eux-mêmes, mais comme des éléments de sa propre argumentation. Il faudrait donc dire qu'il n'a vraiment admis qu'une seule preuve mais qu'il ne l'a pas toujours administrée de la même manière (2)".

Et il s'explique en disant que la démonstration parfaite impose que l'on passe par la considération de l'esprit humain: pour être assurée d'avoir trouvé ce que l'on cherche qui est Dieu. Or Dieu est cet être supérieur à tous les êtres et tout spécialement supérieur à l'esprit humain. C'est la définition nominale de Dieu.

En outre nous ne montons jamais de la contemplation des choses visibles jusqu'à Dieu sans nous appuyer sur une connaissance réelle de la nature de notre esprit. Donc il faut saisir les caractères de ces idées ou concepts que la vue du monde éveille en nous et que nous attribuons à Dieu en affirmant son existence.

Thomnard y apporte une autre raison qui ne semble pas avoir été sans influence sur la pensée d'Augustin.

"La preuve par le monde sensible se rapproche de la preuve thomiste par la causalité efficiente, mais Augustin ne la considère pas comme décisive à elle seule, et il a souci de passer par les vérités éter-

(1) Gilson, E., introduction à l'étude de S. Augustin, p. 26.

(2) Boyer, Etudes sur Saint Augustin, p. 125.

nelles. Il répugne à passer du sensible à Dieu parce que même si par la foi tout a été créé par le Verbe, quand même par la raison l'ordre des choses sensibles pouvait pleinement s'expliquer à la manière des Stoïciens par l'âme du monde, qui n'est pas Dieu (1)".

Aussi pour Gilson "la forme abrégée n'est qu'un retour contemplatif de l'âme sur le monde sensible, image de Dieu (2)". Le P. Boyer : "pour Saint Augustin, le règne du monde n'est en réalité assis par nous qu'en tant qu'elle est la règle de notre pensée (3)". Et, en dire de Thonnard "la

voie la plus efficace pour lui (Augustin) est la méthode platonicienne du recueillement de la purification, le retour par les degrés de notre vie intérieure où le sommet des vérités éternelles permet d'atteindre incontestablement Dieu, seul immuable et éternel. Solution qui, ajoute-t-il, à l'avantage de conserver les quatre degrés plotiniens - la matière (le monde sensible), l'âme avec la sensation, l'esprit (le "noos" et ses vérités éternelles), l'Un, source immuable(4)".

Cette dernière explication a certes l'avantage de tenir compte de la grande influence qu'ont pu avoir Platon et Plotin sur Augustin. Il semble toutefois qu'il ne faille pas pousser trop loin les rapprochements avec Platon, car on sait que plus tard, l'auteur s'est défendu de ses exagérations en ce sens. On peut quand même affirmer que du maître d'Aristote, il a conservé tout ce qui était compatible avec ses principes chrétiens. La preuve augustinienne passe donc par la pensée et doit y passer.

(1) Thonnard, op. cit., p. 503.

(2) Gilson, op. cit., p. 26.

(3) Boyer, Etudes sur Saint Augustin, p. 126.

(4) THONNARD, op. cit., p. 502-503.

4. L'intériorisme :

Avec Augustin, nous avons contemplé les beautés de la nature, leur mutabilité, leur contingence et leur inséparabilité. Nous avons vu qu'elles réclament leur auteur et que cet auteur il faut revenir à cet être qui les connaît pour le trouver. Nous avons dit pourquoi il faut passer par l'âme pour avoir une preuve augustinienne. Nous voulons dire un mot sur ce caractère de la méthode d'Augustin qui est si frappante dans la preuve à l'étude. C'est une constante chez Saint Augustin que ce passage des choses à Dieu par l'âme.

"Deum et animam scire cupio (1)". C'est Dieu et l'âme que je veux connaître, rien de plus. Les œuvres d'Augustin sont remplies d'affirmation de ce genre. Les Confessions exploitent avec profusion ce thème. Après avoir erré durant les premières années de sa vie, c'est vers l'âme qu'il dirige encore ses efforts pour retrouver le bonheur et la paix. "Et tunc admonitus redire ad memetipsum intrevi in intima mea duce te (2)". C'est là, dans son âme, qu'il trouve son Dieu, c'est là qu'il trouve la paix, c'est là qu'il découvre la vérité.

Dans l'Enarr. du Ps. 145, c'est la même idée:

"...(anima) animadvertit quasdam suas inferiores partes perturbari motibus secularibus, et cupiditate quasdam terrenorum desideriorum ire in exteriora, relinquere, interiorem Deum : revocat se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiores (3)".

(1) "Deum et animam scire cupio - Nihil me plus? Nihil omnino" in Soliloq., I, 2, 7.- "Noverim me, noverim te", id., II, 1, 1. - "Cujus (philosophiae) duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo" in de Ordine, II, 18, 47.

(2) Confessiones, l. VII.

(3) Enarr. in Ps. 145, 5 ; t. 37, col. 1887.

On retrouve là peut-être une méthode plus concrète, plus humaine peut-être 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.

5. Être - vivre - connaître :

A partir de ce moment c'est l'itinéraire du de Libero Arbitrio que nous retrouvons. Il a fait admettre la trilogie-Être - vivre - connaître- comme vérités indubitables. Il s'agit maintenant d'y établir la hiérarchie et Saint Augustin n'hésitera pas un instant pour établir 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.

Prééminence de la pensée :

Dans l'ordre de 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 (1).

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

(1) Mondadori. La de. Recherches de Science religieuse, mars-avril 1913, p. 148.

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 le 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 de sa prédominance.

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 :

"puissance 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 dépendant (1)".

(1) Mondadon, La de, op. cit.

A reprendre de façon plus détaillée cette étape qui aboutit à la primauté de la raison dans les deux trilogies :

être, vivre, connaître
et à l'intérieur du connaître :

le sens extérieur, le sens interne, la 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 supérieur 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 vivre et connaître. Il faut en dire autant que du premier groupe. La connaissance intègre la vie en la surpassant. On voit les vivants privés de connaissance. L'inverse serait faux. Et partant le connaître 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 chose, ce qui est manifestement faux (1).

Le principe qui doit établir la hiérarchie c'est que "ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé" (2). En d'autres termes, c'est le principe de subordination. Il nous servira d'établir la supériorité du sens intime sur le sens extérieur : ce dernier juge du premier : il lui est supérieur (3). C'est encore en invoquant le même principe que l'on pourra parvenir à établir la supériorité de la raison sur

(1) "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 cofamur dicere, omne intelligens melius esse quam id quod ab eo intelligitur. Hoc enim falsum est; quis hoc intelligit sapientiam, et non est melior quam ipsa sapientia", in *de Libero Arbitrio*, l. II, c. V, n. 12.

(2) "... nulli autem dubium est eum qui judicat, eo de quo judicat esse meliorem" *idem*, *ibid.*

(3) "Nlum sensum interiorum de istis corporis sensibus judicare cum eorum et integritatem probat et debitum flogit, quemadmodum et ipsi corporis sensus de corporibus judicant, assumentes in eis unum tactum rejicientemque contrarium", *idem*, *ibid.*

le sens externe et interne. En effet la raison juge le sens et se juge elle-même, c'est le sommet de la connaissance (1). Mieux, c'est le sommet du créé. Pour atteindre Dieu, il faudra le dépasser. Et c'est la raison pourquoi saint Augustin prend toujours cet itinéraire pour atteindre Dieu (2).

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.

Au passage, nous avons pu facilement découvrir des éléments de toute la psychologie augustinienne qui se rapproche, soit dit en passant, beaucoup de la psychologie thomiste et saint Thomas s'en est passablement inspiré avec celle d'Aristote. On cherche assez souvent il est vrai, à opposer thomisme et augustinisme à ce propos, en particulier en ce qui concerne le problème de l'origine des idées.

Pourtant, comme le note le P. Boyer (3),

"Saint Thomas d'Aquin a souvent ramené à son propre système la doctrine de saint Augustin. L'âme des Questions disputées sur la vérité n'a d'autre but que d'établir l'accord des formules péripatéticiennes avec la pensée du De Magistro d'Augustin (4). Il résume bien, ailleurs, son interprétation du docteur d'Hippone : Saint Augustin qui a suivi Platon autant

(1) "...namque in illis 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 remittant quod profecto nullo modo possit, nisi de his ipsa iudicaret", op. cit. l. II, c. V, n. 13.

(2) "...quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possit quod sit in natura hominis ratione sublimius", id. ibid.

(3) Boyer, Ch., Idee de vérité, p. 132-33.

(4) Questiones disputatae de Veritate, q. 11.

que le permettait la foi catholique, n'a pas admis que les essences des choses subsistent par elles-mêmes; au lieu de cela, il a placé les raisons des choses dans l'intelligence divine, et il a admis que nous jugeons par leur moyen de toutes choses en tant que notre intelligence est éclairée par la lumière divine : non pas certes que nous voyions ces raisons elles-mêmes, ce serait impossible sans voir l'essence divine : mais ces raisons supérieures produisent leur empreinte. Par la vertu de cette supériorité lumineuse nous jugeons de toutes les choses, c'est-à-dire, nous les connaissons et nous énonçons sur elles des propositions vraies. Cette voie par laquelle Augustin platonisant a trouvé la nature de la lumière intellectuelle qui est en nous est différente de celle qu'a prise Aristote pour découvrir l'intellect agent. Mais les deux voies ont conduit au même terme. En effet il n'importe pas beaucoup que l'on dise : nous participons de Dieu les intelligibles eux-mêmes, ou que l'on dise : nous participons la lumière qui fait les intelligibles."

"Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia, participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia (1)".

Et, de souligner finement le P. Boyer : "A sa rare beau commenter, on ne fera pas que ce texte dise : "multum refert" (2)".

Il y aurait un problème longuement discuté et sur lequel on peut répéter "tot sententiae quot capita", celui du rôle des sens externes dans la connaissance et celui de la mémoire chez saint Augustin. Mais comme ce problème dépasse un peu le plan du travail, nous ne faisons que le souligner. D'ailleurs quoiqu'en relation étroite avec le sujet, il peut tout de même être délaissé : l'essentiel dans cette marche vers Dieu c'est que la raison l'emporte sur les sens de par son rôle de juge. Nous sommes maintenant confortablement installés sur cette citadelle de la raison : il faut

(1) Questio una de spiritualibus creaturis, n. 10 ad Am.

(2) Boyer, Ch., Idée de Vérité, loc. cit.

~~maintenant~~ progresser dans notre marche vers Dieu.

6. Raison et vérités. :

Si nous voulons faire un bilan de notre acquis, nous savons que d'une part la vérité existe et peut être connue par l'esprit humain; d'autre part, l'esprit humain 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 (1). D'ailleurs les nombres ne sont pas imprimés en 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(2).

Il faut même dire que les nombres mêmes ne sont pas tirés des sens corporels - car je ne perçois pas l'unité dans

(1) "Ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesentis est, ut omnis eam computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere". "... cum tamen ipse aequaliter omnibus se praebat 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 se integra permanente, ille in errore sit tanto amplius, quanto minus eam videt", in op. cit., l. II, c. VIII, n. 20.

(2) "... septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper.; Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinante esse communem, in op. cit., l. II, c. VIII, n. 21.

les corps : en effet cet objet étant un corps il se 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 (1).

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 (2).

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.

Puis vient le tour de la sagesse. Mais d'abord il faut s'entendre sur la définition de la sagesse. La sagesse n'est autre chose que la vérité où se contemple et se possède le souverain bien (3). Cette notion du 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,

(1) "Ubiunque autem unum noverim, non utique per corporis sensum novi; quia per corporis sensum non novi nisi corpus, quod vere pureque unum non esse convincimus. Porro si unum non percepimus corporis sensu, nullum numerum eo sensu percepimus, eorum distinxit numerorum quos intelligentis cerimus", in op. cit., l. II, c. VIII, n. 22.

(2) "Non enim alius ullo sensu corporis omnes numero attingit; innumerabiles enim sunt : unde ergo novimus per omnes hoc esse... nisi in luce videri conspicitur, quam corporalis sensus ignorat?" in op. cit., l. II, c. VI 1, n. 24.

(3) "Nunc aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua ceritur et tenetur sensuum bonum" in op. cit., l. II, c. IX, n. 26.

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'incorruptible 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 par leur esprit (1).

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 sagement ne peut à bon droit être réputé en dehors de la sagesse (2). Donc règles des nombres et règles de la sagesse sont également immuables et communes à tous (3).

(1) "Falis enim est quod ista tamquam regula et quaedam lumina virtutum, et vera et incommutabilia, et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis, qui haec valent sua quisque ratione ad mentem conspiciere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis" in *op. cit.*, l. II, c. X, n. 23.

(2) "Manifestissimum est igitur has (regulas) ... ad sapientiam pertinere : quando vitam eis utitur, et secundum haec vitam agit, tanto magis vivit facitque sapienter : omne autem quod sapienter fit, non potest recte dici a sapientia esse separatum" in *op. cit.*, l. II, c. X, n. 23.

(3) "Quem ergo veras atque incommutabiles sunt regulas numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus, praesto esse dixisti ; tam sunt veras atque incommutabiles regulas sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, eosque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis", *idem, ibid.*

Et ici une question se pose : quel est le rapport de la sagesse avec le nombre? Mais on le voit par la question, ~~et~~^{nous} est bien secondaire pour le point de vue qui intéresse. Et comme le dit saint Augustin, l'important c'est que sagesse et nombre sont tous deux vrais et d'une vérité inaltérable (1).

Nous avons 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? Il reste donc établi que les vérités sont des connaissances nécessaires, immuables et communes à tous les esprits qui les contemplent simultanément.

Il faut chercher l'origine de ces caractères? On pourrait donner comme réponse plus apparente que la vérité vient des choses et que nos sens l'y découvrent. Mais des sens on ne saurait attendre aucune vérité. Soumis au changement, leurs objets ne sauraient prêter matière à cette connaissance immuable qu'on nomme science (2).

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.

(1) "...illud certe manifestum est utrumque verum esse, et incommutabiliter verum", in *op. cit.*, l. II, c. XI, n.32.

(2) "Omne quod corporeus sensus attinget, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur;... Quod autem non manet, percipi non potest : illud enim percipitur quod scientia comprehenditur. Comprehendi autem non potest, quod sine intermissione mutatur non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporeis". in *de diversis questionibus* 83, q. IX; t. 40, col. 13.

Nous avons vu comment la vérité n'appartient à personne en particulier, mais se présente à tous ceux qui possèdent la raison : c'est là son caractère d'universalité. La vérité par ailleurs n'est pas soumise au changement : elle participe de l'éternel : c'est là son caractère d'immuabilité. Enfin la vérité n'est jugée par personne, au contraire, c'est elle qui juge tout : c'est là son caractère de règle.

Nous allons maintenant à l'aide de ces principes, montrer quels sont les rapports entre vérités et raison. La vérité possède des caractères d'universalité, d'immuabilité et de règle ; l'emporte-t-elle sur la raison? Quatre hypothèses sont possibles :

- ou la vérité sera identique à la raison;
- ou elle sera égale;
- ou elle sera inférieure;
- ou elle sera supérieure.

a) est-elle identique?

Nous avons établi qu'il existe une vérité immuable contenant toutes les choses immuablement vraies et nous avons affirmé qu'elle se présente en commun à tous ceux qui voient les vérités immuables.

Or d'une chose qui appartient en commun à tous ceux qui raisonnent et comprennent, pourra-t-on dire qu'elle est propre à la nature de quelqu'un d'entre eux?

Il faut donc conclure que c'est une réalité distincte

de l'esprit (1).

On le voit, c'est par le caractère d'universalité que nous établissons la distinction entre vérité et raison. La raison est privée, la vérité est commune et universelle.

b) est-elle inférieure?

Mais si la vérité était inférieure, la raison pourrait à volonté porter des jugements sur elle comme elle en porte sur les corps et sur elle-même.

Or il n'en est pas ainsi. Nous ne jugeons pas de la vérité. "Non examinatur corripitur, sed tantum laetatur inventor (2)". 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 de cette vérité que nous jugeons.

Saint Augustin fait ici appel au principe de régulation invoquée plus haut pour établir que la vérité ne peut être inférieure à la raison puisqu'elle juge celle-ci, ce que ne peut faire la raison vis-à-vis la vérité. Or ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé. La raison n'est donc pas supérieure à la vérité. Par son caractère de règle, la vérité l'emporte sur la raison.

(1) "Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspiciemus, nequaquam differis ad mentis alienius nostram pertinere naturam", in de Libero Arbitrio, l. II, c. XII, n. 33.

(2) "Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis ; quas communiter cernimus; de ipsis vero nullo modo quis iudicat : cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora..." in ép. cit., l. II, c. XII, n. 34.

c) lui serait-elle égale?

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 la vérité est toujours la même. 7 et 3 feront toujours 10.

Non seulement la raison est changeante, mais elle se voit jugé par la vérité et ne peut à son tour la juger d'aucune façon. C'est au contraire dans la mesure où l'esprit se rapproche de cette lumière qu'il comprend (1).

De plus, il est hors de doute que l'immutabilité est supérieure au changeant et que de ce fait la vérité l'emporte 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 son caractère d'immuabilité que la vérité se sépare de la raison.

d) lui serait-elle supérieure?

La vérité n'étant ni identique, ni inférieure, ni égale à la raison, et par ailleurs étant une réalité doit lui être supérieure. Nous avons donc atteint un sommet dans la vérité ou mieux dans les vérités qui mesurent l'esprit humain, lesquelles vérités se composent de toutes les règles du

(1) "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 minus debet intelligere quantum propius admoventur etque inherere potuerit incommutabili veritati" in de Libero Arbitrio, l. II, c. XII, n. 34.

nombre et de la sagesse. Nous désirons nous attarder quelque peu pour donner quelques réflexions que suggère cette partie.

On ne sera pas trop surpris de voir l'a cent que met saint Augustin sur le nombre si on se rappelle la place qu'il occupe chez Platon. Le nombre, l'harmonie, la beauté, on le sait, prennent une grande importance chez le maître d'Aristote. Saint Augustin en a hérité. Il lui arrive même de bâtir toute sa preuve de l'existence de Dieu sur le nombre connu par la raison seule.

On sait d'ailleurs comment il a exploité le symbolisme du nombre : les homélies du bréviaire nous en donnent quelques exemples, en particulier sur l'homme de la psicine, malade depuis 38 ans. Quoiqu'il en soit de l'exagération qu'on y peut rencontrer ceci n'infirme en rien la force de la preuve : les lois des nombres nous fournissent des vérités qui dominent et règlent la raison ; c'est plus qu'il n'en faut pour assurer la valeur de la preuve. Si saint Augustin développe davantage et énumère toutes les richesses de la vérité ce n'est pas parce qu'il craint des résultats. A la rigueur une seule vérité nous forcerait d'admettre l'existence de Dieu.

Sur le rapport entre nombre et sagesse, un auteur fait à saint Augustin le reproche de n'avoir pu faire la connexion entre les deux groupes nombre et sagesse et de les avoir unifiés dans la vérité. En fait comme le note saint Augustin il importe peu de savoir si la sagesse vient avant le nombre, ou le nombre avant la sagesse; il nous suffit de savoir que

nous ayons atteint des vérités pour progresser dans notre itinéraire. C'est un point qui pourrait être intéressant à éclaircir, ce n'en est qu'un problème secondaire et malgré tout négligeable.

Connexion entre illumination et preuve de l'existence de Dieu :

Remarquons en passant combien sont connexes les deux problèmes de la connaissance et de l'existence de Dieu.

"L'analyse de la connaissance sensible, écrit E. Gilson, dans son magistral ouvrage sur saint Augustin, vient de mettre en évidence l'existence de l'âme et de la pensée pure, l'analyse de la pensée pure va mettre en évidence l'existence de Dieu.

Ce n'est donc pas de démontrer dialectiquement son existence par voie de concepts abstraits qu'il s'agit ici, mais bien plutôt de nous la faire constater expérimentalement en dégagant les caractères de la pensée humaine qui ne s'expliquent que par lui. Ainsi la même voie qui s'est ouverte devant nous s'offre pour nous conduire plus loin et nous conduisons de remonter le courant de la pensée pour le suivre jusqu'à sa source (1)".

C'est dans le même style que nous parle Jolivet en abordant le problème de l'illumination :

"D'une certaine manière, on peut dire que (la doctrine augustinienne de l'illumination) n'est tout entière qu'une vaste preuve de l'existence de Dieu, fondée sur l'analyse de l'acte de connaître et de tout ce qu'il comporte de conséquences métaphysiques (2)".

Dans l'étape que nous venons de considérer, Augustin établit le fait de la vérité dans l'esprit humain.

Il cherche un être qui dépasse l'esprit en dignité et au-dessus duquel il ne puisse y en avoir un de plus grand.

(1) Gilson, E., op. cit., p. 67.

(2) Jolivet, Dieu, soleil des esprits, p. XVII.

Et c'est par l'esprit que passera la voie capable de conduire à lui. L'opération de l'esprit, la *ensée*, considérée dans son sujet est muable et contingent, mais susceptible d'atteindre une réalité éminente, la vérité, douée de propriétés qui font participer l'esprit à une perfection au-dessus de sa nature changeante.

La vérité est un fait indéniable : elle est double, objective, et subjective. Objectivement, c'est toute réalité qui s'impose à l'esprit. Parmi ces vérités distinguons les premières intuitives de l'esprit au nombre desquelles l'existence de soi-même dont l'esprit a parfaitement conscience non moins que de sa propre supériorité vis-à-vis des autres réalités internes. Ensuite viennent les données mathématiques : les rapports des nombres gardent leur valeur propre, quels que soient nos calculs justes ou faux : ils ne varient pas avec le temps ; ils ne dépendent pas des sens et sont les mêmes pour tout esprit. Puis la sagesse, cette règle intérieure de nos jugements intellectuels et moraux ; par elle nous distinguons le vrai du faux, le bien du mal.

Nombre et sagesse ont des propriétés communes : tous deux sont des réalités véritables qui s'imposent à tout esprit, sont immuables, éternelles ; en un mot des vérités au sens objectif.

La vérité subjective est cet état de l'esprit soumis au réel dans sa connaissance ; ce sont les lumières de l'esprit dans sa soumission au réel. Comme le dit le P. Csyre :

"plus que des objets connus, ce sont des forces actives spirituelles, des principes de connaissance, forces et principes dont tout esprit sain constate en lui-même l'existence et l'action. Ces forces se partagent en quelque sorte à l'esprit étant les guides de son activité : elles sont excellentes si l'on peut dire, la vérité de l'esprit (1)".

Peu importe pour le moment la nature des vérités que nous trouvons. Il s'agit pour saint Augustin d'affirmer l'existence de vérités. La question de la nature de ces vérités reviendra plus tard à une autre étape. Si on partait de la nature ou d'une essence on pourrait s'y méprendre et sans des dehors réalistes, aboutir à la preuve anselmienne, concluant de la définition de Dieu, "id quod majus cogitari nequit" à son existence nécessaire, parce que si l'Être parfait n'existait pas on pourrait en concevoir un plus grand : celui qui existerait. Et ce n'est pas la façon de procéder de saint Augustin.

Des vérités existent et sont connues ; elles mesurent l'esprit. Or elles ne peuvent s'expliquer que par la Vérité laquelle est Dieu. Donc Dieu existe. C'est dans ses lignes essentielles l'argument que l'on retrouve sous les lignes de notre auteur.

Que la vérité existe, il l'a établi dans le Contra Academicos. Que ces vérités soient supérieures à la raison, on le voit tout le long de l'œuvre augustinienne en particulier dans le de libero arbitrio, de musica, etc.

(1) Cayré, F., Revue de philosophie, 1936, p. 306.

Que ces vérités ne s'expliquent que par la Vérité, c'est là une étape facile à déduire de la pensée du grand coteur africain, même si pour lui c'est presque par intuition qu'il franchit cette étape. Nous essaierons de l'expliquer bientôt.

En enfin que la Vérité soit Dieu lui-même, on le montre par la nature de cette Vérité dont on vient de prouver l'existence et qui a des caractères qui ne conviennent qu'à Dieu. Toute la force de l'argumentation repose sur ce fait que la vérité est quelque chose de réel et non simplement d'idéal. La vérité n'est-elle donc rien puisqu'elle n'est pas connue par les sens s'exclamera saint Augustin dans un de ses ouvrages. Autrement, il y aurait tous les inconvénients de vouloir en partant des essences aboutir à une existence : on se rapprocherait de Descartes, et des idéalistes.

A ce propos, M. Gilson nous montre comment l'itinéraire complet vers Dieu suppose et implique l'ordre du monde, sa beauté, son mouvement et sa contingence. Si cependant, nous laissons de côté cette partie, nous isolons la seconde partie; et au lieu de passer par le monde sensible, la preuve s'en passe, elle devient une démonstration qui se fonde sur la pensée pure. "Plus abstraite et plus technique, cette

méthode est celle du métaphysicien; plus spiritualisée, elle est aussi celle du mystique qui, par delà la preuve tend vers l'union (1)".

Et il montre comment la première partie de la preuve prépare le symbolisme médiéval du monde sensible, la seconde au

(1) Gilson, op. cit., p. 26.

Et il montre comment la première partie de la preuve prépare le symbolisme médiéval du monde sensible, la seconde au contraire ouvre la voie aux spéculations métaphysiques d'un saint Anselme, qui cherche à découvrir l'existence de Dieu dans l'idée même que nous avons de lui.

Et Gilson continue à montrer que si saint Augustin prépare saint Anselme jusqu'à un certain point, il s'en sépare sur le réalisme de la preuve. Tout d'abord, décision métaphysique de chercher Dieu en dépassant non seulement l'homme, ni même la pensée de l'homme, mais une donnée de cette pensée telle que ce qui la transcende ne puisse être que Dieu.

"Ensuite, s'il est vrai qu'Augustin n'a pas spécialement recommandé le passage direct de l'idée de Dieu à son existence, puisque le donné qu'il s'agit de transcender pour l'atteindre est la vérité quel qu'en soit d'ailleurs le contenu, il n'en reste pas moins que dans la vérité, la plus humble, c'est le reflet des attributs divins d'immutabilité et d'éternité qu'il considère, de sorte que la preuve augustinienne est déjà essentiellement un acte de soumission de la pensée à la nécessité intrinsèque de l'essence divine. On ne prouve pas que Dieu doit exister mais qu'il existe, comme on ne prouve pas que sept plus trois doivent faire dix, mais bien qu'ils le font. Ainsi la seule présence à la pensée de l'homme d'un donné si manifestement transcendant à l'homme implique l'existence de son objet (1)".

Et l'auteur de continuer : "Cette tendance profonde à trouver en Dieu seul la raison suffisante de l'idée que nous avons de lui est de lien qui rattache à la métaphysique augustinienne celles de saint Anselme, de saint Bonaventure, de Duns Scot et de Descartes; mais en un sens, la démonstration qu'il en propose dépasse de beaucoup celles qu'elle a inspirées, car elle n'est ni un argument ni une suite d'arguments, mais une métaphysique complète, plus une morale, avec la mystique même qui la couronne (2)".

(1) Gilson, *op. cit.*, n. 29.

(2) *Ibid.*, *ibid.*

On voit que le point d'interrogation qui se pose en arrivant à la pensée humaine c'est de voir un être changeant et instable, porter des jugements immuables et qui participent de l'éternel. Une raison de soi même ne profère des jugements immuables. De soi elle ne peut rendre raison de cette immutabilité ; il faudra remonter à Dieu pour avoir une explication satisfaisante. On argumente de l'existence de vérités ; on sera en droit d'aboutir à l'existence de la vérité.

Plus tard on argumentera de l'essence de la Vérité dont on aura prouvé l'existence, pour l'identifier à Dieu. Tout cela n'est pas exprimer mot à mot chez saint Augustin ; mais c'est l'explication qui semble la plus conforme à sa pensée sous peine de retomber dans le piège anselmien.

7. Vérités et Vérité :

Et maintenant que nous avons atteint jusqu'aux vérités qui dominent la raison, supérieures et distinctes d'elle il nous faut continuer l'itinéraire, mais, et c'est peut-être ici une des caractéristiques de saint Augustin, arrivé à ce stage des vérités qui dominent la raison, il lui semble qu'il est rendu à la Vérité et à Dieu mieux au terme de Dieu lui-même.

Pour des esprits formés à la méthode rigoureuse thomiste, c'est une étape qui semble trop vite franchie à notre gré. Alors qu'ils s'attarde sur les degrés inférieurs, d'une seule enjambée notre grand penseur a déjà atteint le but désiré. Au fait il l'a atteint, mais en sous-entendant quelques intermédiaires que l'on peut en complétant, reconnaître assez faci-

lement. Ce dont il s'agit surtout dans cette étape c'est d'unifier les multiples vérités qui se rencontrent; mieux il s'agit d'en rendre raison. Or seule la Vérité peut expliquer les vérités.

Comme le note Thonnard :

"La dernière étape de la preuve augustinienne où il s'agit d'affirmer l'existence de Dieu à partir des vérités éternelles, est un exemple remarquable d'intuition. Selon le principe de régulation, notre raison est au sommet de ce monde sensible. Donc, conclut saint Augustin, si au-dessus de notre raison, notre intelli-¹gence saisit immédiatement "sans l'intermédiaire d'aucun sens", une réalité éternelle et immuable, Dieu existe, car tout l'univers et notre raison même est changeant. Dieu seul est l'immuable qui nous domine. Et désormais tout son effort, dernière application du principe de régulation, est d'établir l'existence de cette réalité par les lois des nombres et les règles de la sagesse réunies dans l'immuable vérité, dont il fait pour conclure un magnifique écho (1)".

Evodius dans le de Libero Arbitrio exprime sa notion de Dieu : "Dieu, dit-il, n'est pas ce qui est au-dessus de la raison, mais l'²autre au-dessus duquel il n'y a rien". Mais la raison d'être pleinement explicative de nos vérités éternelles participées est la Vérité éternelle par soi, et donc infinie et unique car il n'y a rien au-dessus de l'unique infini. Ce faisant on distingue les deux modes d'être des vérités éternelles : l'un participé, l'autre absolu.

Elle est participée en notre esprit "où elles vivent sous la forme multiple des règles, des nombres et de la sagesse; l'autre elle est absolue, dans la Source du Verbe où elles vivent sous la forme parfaite de l'infinie simplicité de la Vérité divine." Et Thonnard d'ajouter que "des unes à l'autre,

(1) Thonnard, op. cit., p. 504.

des participations à la Source, il faut s'élever au moyen du principe de causalité ou de raison suffisante qui est, sous sa forme augustinienne, le principe de participation."

Si l'on voulait bâtir un syllogisme rigoureux, on pourrait procéder comme suit :

Comme majeure :

"Rien n'est vrai que par la vérité : toute participation à l'imuable et à l'éternel suppose de toute évidence l'existence d'une source possédant par soi et absolument l'immutabilité et l'éternité, en sorte que rien n'est au-dessus d'elle."

On aurait dans cette majeure une réplique du principe thomiste "magis et minus in aliquo genere dicuntur perfectum ad aliquid quod est maxime tale in illo genere".

La mineure établirait ce fait de l'existence de ces vérités participées :

"Or il y a incontestablement de l'éternel et de l'imuable dans ces principes premiers, lois des nombres et de la sagesse, dont vit notre esprit, parce qu'il y puise les règles lumineuses de ces démarches."

On aurait plus qu'à conclure :

Donc Dieu, cette Vérité suprême, existe.

C'est du moins le syllogisme que croit devoir construire Thonnard pour éclaircir cette étape. Mais déjà, il semble qu'on se sente en climat thomiste et il n'est pas trop difficile de reconnaître bien des affinités avec le 4^e via thomiste.

On ne saurait nier au grand génie que fut Augustin d'avoir ignoré ces notions premières qu'a su si bien expliciter saint Thomas et au moyen duquel il a établi solidement sa preuve de l'existence de Dieu, en particulier dans sa 4^e via.

Seulement il ne faut pas s'attendre à retrouver la même rigueur chez le penseur africain. Le premier se sert beaucoup du raisonnement, le second a des intuitions qui rendent parfois difficiles la bonne compréhension de sa pensée.

On a dans l'un ou l'autre passage des phrases que l'on dirait plus longues et plus explicites. Soit par exemple dans le de Musica : Saint Augustin a reconnu le caractère immuable et éternel des lois des nombres et conclut par cette interrogation : "Qui donc disons-nous capable de communiquer à l'âme quelque chose d'immuable et d'éternel, sinon Dieu le seul immuable et éternel (1)?"

Dans ses 83 questions, il se demande à la question première : "utrum anima a se ipsa sit?" et énonce de plus près encore son principe : "Omne verum a veritate verum est". Tel qu'exprimé dans ce passage, il se rapproche peut-être davantage de notre preuve qui passe par la vérité.

Dans le de Libero Arbitrio : "toute chose changeante doit recevoir sa perfection d'une Perfection immuable". Et dans ce passage, il n'énonce pas simplement le principe, mais il l'explique : "Il reste cependant que cette démonstration ne fait pas partie de la preuve augustiniennne de l'existence de Dieu; celle-ci, dans le de libero arbitrio, est pleinement achevée avec l'éloge de la Vérité et la conclusion finale. Au c. XVII, n. 45, la doctrine de la participation ne sert plus à monter vers Dieu, mais à en descendre, pour prouver que toute perfection, toute bonté, sans exception vient de Dieu. En intégrant cette déduction dans la preuve de l'existence de Dieu, on ne s'éloigne pas de l'esprit augustinien, mais on explicite une étape qui, pour l'esprit intuitif d'Augustin, n'avait vraiment pas besoin d'explicitation (2)".

(1) de Musica, l. VI, c. XII, n. 36.

(2) Thomnard, op. cit., p. 504-505 passim.

En fait ce serait plutôt au principe thomiste "quod est maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt in illo genere" que ferait allusion ces deux extraits du de Musica et du de Libero Arbitrio. Dieu souverainement vrai, est le seul à pouvoir être cause et l'illuminateur de toute vérité. Mais on le voit bien pour pouvoir descendre de Dieu aux choses, il faut d'abord avoir atteint Dieu par les choses, et le second principe en ce sens sous-entend évidemment le premier.

M. Gilson distingue lui-aussi nettement ces deux points : vérités et Vérité.

"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'est (1)".

Dans les étapes inférieures les principes qui nous ont guidés sont ceux de régulation; d'intégration et de subordination. Ici c'est le principe de participation. Il ne sera pas du tout surprenant pour une doctrine toute imprégnée

(1) "Noli foras ire, ^{ad} se 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. Illuc ergo tende, cum ipsum lumen rationis accenditur. Quae 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 ipse est; siquidem se ipsa non quærit; tu autem ad ipsam quærendo venisti" in de Vera Religione, XXXIX, 72 ; t. 34, col. 154.

de platonisme de retrouver cette fondamentale de la participation. Ce serait méconnaître toute la pensée de saint Augustin que de l'ignorer. Et c'est peut-être la grande distinction qui a inspiré les deux courants platonicien et aristotélicien, augustinien et thomiste, dans l'un l'accent est mis sur la participation, dans l'autre sur l'efficience. C'est un point qui paraît avec évidence si l'on parcourt tant soit peu l'œuvre des deux écoles. Toutefois ce n'est pas de l'exclusivisme. Un penseur chrétien comme Augustin qui admet la création ne peut s'abstenir d'ignorer l'efficience et saint Thomas avait une vue trop profonde pour n'avoir pas vu toutes les richesses qu'offrait la doctrine de la participation. En fait il s'en est inspiré et abondamment. C'est ce qui fait dire au P. Gardeil :

"Le Boeuf muet a dévoré toute la substance spirituelle que lui avait préparé l'Aigle d'Hippone. Il en a fait autant que de sa propre pensée, la substance de son esprit (1)".

Saint Augustin est tellement assuré de l'existence de la vérité qu'il douterait plus facilement de sa vie, "vivre" une des premières vérités que de l'existence de cette vérité. C'est qu'en fait la négation de l'existence de la Vérité implique la négation de toutes les vérités. A l'athéisme se rattache donc le scepticisme (2).

Mais dans quel rapport se trouve cette Vérité avec Dieu? C'est le problème suivant.

(1) Gardeil, Structure de l'âme et l'expérience mystique, t. I, p. XXIX - XXX.

(2) "Facilius dubitarem vivere me, quam non esse veritatem", in Confessions, l. VII, c. 10, n. 16.

8. Vérité et Dieu :

Après avoir parcouru tous les degrés inférieurs et avoir atteint à la raison, la raison elle-même dépassée par la Vérité reste maintenant à voir comment Saint Augustin aboutit à Dieu. De prime abord aucun passage dans son oeuvre ne semble établir de rapports entre ces deux termes : 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, et il aboutit aussitôt à l'existence de la Vérité sans qu'il semble à ce subtil auteur de dépasser le moindrement du monde les prémisses de son raisonnement. Le fait, on l'a vu, il sous-entend presque entièrement tout le syllogisme qui va par le principe de participation aboutir à l'existence de la Vérité. Mais ici qu'y a-t-il de sous-jacent, comment faut-il argumenter pour identifier ces deux natures. On est en présence d'une existence, la Vérité, seule explication possible des vérités que possèdent nos esprits.

Pourtant ce que l'on cherche c'est l'existence de Dieu, être supérieur, sans égal. Comment procéderons-nous sinon par l'identification des deux natures. Si ayant prouvé l'existence d'une nature on prouve ensuite que cette nature s'identifie avec celle que l'on cherche, on aura par le fait même prouvé l'existence de cette seconde. Or c'est ce qu'il faut sous-entendre chez l'auteur. Et l'argumentation sous-jacente se fait par les attributs divins et les attributs de la Vérité.

Agere sequitur esse, dirions-nous en langage scolastique. L'agir est manifeste ^Hde l'être ; les caractéristiques d'un être nous manifestent son essence ; à partir de ces attributs, il faut conclure à la parité d'essences ; autrement le plus sort du moins ; l'être manifeste des activités dont il ne peut rendre raison ; l'être n'est pas ce qu'il est ; son être est la proie d'une contradiction interne. Ce sont tous ces principes qu'on le veuille ou non qui inspirent un peu notre grand docteur car ces principes sont fondés sur l'être, objet de toute intelligence.

C'est donc la parité des attributs qu'il faut voir sous des phrases qui identifient les deux réalités - Vérité et Dieu. Déjà avant d'entreprendre son itinéraire vers Dieu, Augustin avait donné une certaine définition de ce qu'il recherchait, un "quid nominis" comme on dirait en langage scolastique. Pour lui Dieu est cet être qui n'a pas de supérieur. Et Evodius précise qu'il admettre comme Dieu, non pas tout l'être qui sera supérieur à la raison, mais celui qui n'aura aucun supérieur, qui règlera tout sans être lui-même réglé par rien. Cet être réglé par rien sera supérieur à nous s'il est montré au-dessus de la meilleure partie de nous-mêmes, il sera appelé Dieu, à moins que ne soit établi l'existence d'une réalité supérieure qui alors serait Dieu. Et Augustin de conclure :

"Il me suffira de montrer l'existence d'une réalité telle que, ou bien tu l'accepteras comme Dieu, ou bien, s'il y a un Etre au-dessus d'elle, tu concéderas du moins que celui-ci est véritablement Dieu. Ainsi qu'il y ait ou non un être supérieur à cette réalité, il sera évident que Dieu existe, dès que Dieu lui-même

aidant, j'aurai démontré, comme je l'ai promis, l'existence d'une réalité supérieure à la raison (1)".

Par ailleurs ce qui frappe Augustin, comme il le montre dans son itinéraire, c'est d'une part la mutabilité des choses. Dès qu'il voit une chose instable, aussitôt il se refuse à l'admettre comme Dieu malgré ses beautés. Qu'il examine les choses extérieures avec leurs beautés, il est arrêté aussitôt par leur mutabilité et il recherche plus haut, c'est donc qu'il recherche l'Immuable.

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 retrouve les caractères de subsistance par soi, d'éternité, d'immutabilité, de transcendance. Or ce sont précisément des 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.

(1) "...mihi satis erit ostendere esse aliquid hujus modi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedas. Quare sive sit aliquid, sive non sit, manifestum erit Deum esse, cum ego, quod promisi, esse supra rationem, eodem ipso adjuvante monstravero" in *de Libero Arbitrio*, l. II, c. VI, n. 14 ; t. 32, col. 1243-49. cf. *de Doctrina Christiana*, l. I, c. VII, n. 7.

On le voit, c'est donc par la vérité que l'on passe pour remonter jusqu'à Dieu. Et le point d'arrivée sera Dieu mais non pas sous son aspect d'Être, bien plutôt sous son aspect de Vérité. En ce sens il reste vrai de dire que "toute vé-

rité, quelle qu'elle soit, pourfais donc servir de point de départ à la preuve, et, plus que toute autre, la première de toutes qui est que je suis. Puisque en effet le doute, et l'erreur même, nous sont apparus comme attestant l'existence de la pensée qui doute, ils peuvent attester non moins évidemment et immédiatement l'existence de Dieu. Je doute et je sais que je doute; donc je connais certainement au moins une vérité, puisque je ne puis douter que je doute; et si je suis certain, pourquoi le suis-je, sinon parce qu'il existe une première vérité, qu'illumine tout homme venant en ce monde...? Si je doute, je suis; si donc il est vrai que je doute, Dieu est; l'évidence de l'existence de la pensée implique l'évidence de l'existence de Dieu (1)".

Il est donc bien clair que cette Vérité s'identifie avec Dieu car en somme elle en possède tous les caractères : immuable, mesurant toute perfection et par suite la perfection même. "Il n'y a pas à en douter, cette nature immuable qui est au-dessus de tout, c'est Dieu (2)".

Si l'on reprend le de Libero Arbitrio il faut encore prouver que rien n'est au-dessus; démarche facile car selon la foi, la Vérité ou le Verbe, et le Père de la Vérité sont égaux et l'on verra dans le de Trinitate saint Augustin démontrer que puisque dans la Trinité "tout est également vrai, il est nécessaire que tout soit également grand (3)". C'est

(1) Gilaen, E., op. cit., p. 23.

(2) "Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse", in de Vera Religione, c. XXI, n. 57; Migne t. 34, col. 147.

(3) "Quod igitur ita seque verum est, etiam seque magnum sit, necesse est", in de Trinitate, l. VIII, c. I, n. 2; Migne t. 42, col. 947-48.

C'est le procédé du chapitre dixième des Confessions - ayant comme itinéraire 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 Dieu.

En fait comme on l'a noté plus haut c'est par les attributs communs à la Vérité et à Dieu que l'on parvient à identifier l'une et l'autre réalité. Deux êtres ne peuvent manifester des attributs non seulement ressemblants, mais identiques sans être essentiellement une seule et même réalité. C'est un raisonnement qu'il est facile de sous-entendre comme étant tout à fait dans l'esprit de l'auteur. Si la lettre nous déçoit quelque peu parce qu'omettant certaines étapes, parfois importantes, il faut reconnaître que nous avons affaire à un auteur moins soucieux de prouver Dieu que de le trouver et d'en jouir comme de la seule joie digne d'une âme créée à son image.

"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 cœur. Car que demandes-tu davantage sinon d'être heureux? Et quel plus grand bonheur que de jouir de l'inébranlable, de l'immuable et de la très excellente Vérité?"(1)

"Mais, de noter M. Jolivet, la difficulté de cette argumentation consiste dans la démarche qui pose Dieu comme la seule explication intelligible de la vérité présente à la pensée. Mais cette difficulté se résout peut-être si l'on observe qu'Augustin, seul

(1) "Ecce tibi est ipsa veritas : amplectere illam si potes, et fuere illa, et delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui (Psalm. XXXVI, 4). Quid enim petis amplius quam ut bestus sis? Et quid bestus eo qui fruatur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate?" in de Libero Arbitrio, l. II, c. XIII, n.35.

parfois certaines expressions, se garde d'ordinaire d'isolier l'intelligible du réel. Pour lui, si la dialectique prend son point de départ dans les illuminations de l'esprit (les vérités éternelles), dont nous sommes redevables à la Vérité subsistante, ces illuminations ne font que manifester la vérité ontologique des choses. La base de l'argumentation augustinienne est donc, en un sens, réaliste, et c'est bien ce qui lui assure sa vraie valeur métaphysique".

Et en citant Van Steenberghen :

"Rattachée solidement à l'ordre réel, la preuve augustinienne devient une preuve métaphysique authentique, ou, plus exactement, l'unique preuve métaphysique considérée sous l'angle du vrai transcendantal et aboutissant à l'affirmation de Dieu comme Vérité subsistante et cause première exemplaire (1)".

Le P. Mondadori fait bien notre à ce propos la théorie augustinienne de la gradation ascendante, le plus contient toutes les perfections du moins et qui est selon lui

"le seul moyen d'éviter le paradoxe qu'il y aurait à brusquement induire de l'aperception du vrai conceptuel l'existence d'un absolu personnel. Au reste, ajoute-t-il, 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 intérieur (2)".

Elle semble aussi très à propos cette remarque du même auteur : "que saint Augustin n'aurait pas assez distingué les divers aspects de la vérité extra-mentale, accord objectif de la pensée avec son terme, fondements concrets des représentations abstraites, exemplaire éternel des êtres, cause première des actes intellectuels (3)".

Et l'on reconnaît là une des difficultés de l'étude de saint Augustin : il n'est pas facile de systématiser une doctrine où l'auteur procède bien souvent par intuition plus que par raisonnement et où, bien des intermédiaires évidents pour la

(1) Jolivet, Dieu, Soleil des esprits, p. 41-42.

(2) Mondadori, La da, op. cit., p. 155.

(3) Idem, ibid., p. 156.

les pensées de l'écrivain sont passés sous silence dans ses œuvres.

Mais on ne peut douter de la valeur réaliste de la preuve. Et comme le note Jolivet :

"saint Augustin ne prétend pas, malgré certaines apparences qui pourraient induire en erreur, passer de l'ordre idéal à l'ordre réel, conclure de l'essence à l'existence, comme le comporte l'argument ontologique de saint Anselme. Pour Augustin, les intelligibles, les "rationes aeternae", sont de vraies réalités, ce sont même comme le voulait Platon, mais en autre sens que le sien, les réalités par excellence, et toute la force de la démonstration consiste à prouver qu'elles postulent, par delà leur multiplicité, quelque principe supérieur, qui soit absolument un et qui en soit comme la source et le fondement transcendantal.

Mais d'autre part, au lieu de faire appel, comme saint Thomas, à la voie de la causalité, efficiente, saint Augustin s'attache plutôt à montrer qu'il existe une vérité absolument immuable, règle suprême et fondement de toutes les vérités possibles, infiniment supérieure, par conséquent à l'âme humaine, qui est soumise au changement et sujette à l'erreur. Cette vérité subsistante, que rien ne domine, mais qui domine tout, c'est Dieu. Ce même raisonnement s'applique et est appliqué par Augustin à l'idée de bien, qui suppose un bien absolu et universel, aux idées de sagesse, laquelle s'identifie, d'ailleurs comme on l'a vu, avec la vérité, de beauté, etc. Ainsi comme le soulignent avec force les Confessions, c'est dans l'âme même que l'âme découvre l'existence de Dieu, en tant qu'elle en saisit la présence incisible - invisible aux yeux corporels - dans l'exercice même de la pensée".

Et il ajoute une remarque sur laquelle on ne saurait trop insister :

"En fait, toute la théorie de la connaissance de saint Augustin n'est qu'une vaste preuve de l'existence de Dieu, mettant en jeu, non un système de concepts abstraits, mais l'intention de la présence de Dieu dans l'âme qui pense la vérité ; ou du moins, si elle met en jeu, par la dialectique exemplariste, un système de concepts abstraits, c'est pour conduire l'âme à l'intuition de plus en plus claire, d'obscur et confuse qu'elle est d'abord - de la présence de Dieu en elle, sous les espèces de la lumière qui l'éclaire (1)".

(1) Jolivet, op. cit., p. 37-38.

En un sens, cette pensée rejoint celle du P. Cayré qui affirme :

"que la preuve de Dieu augustinienne n'est pas directement fondée ... sur l'illumination, la participation ou l'exemplarisme. Si importantes que soient de telles doctrines, elles sont dérivées par rapport aux principes ci-dessus par lesquels Augustin s'élève à Dieu. L'illumination est moins la preuve de l'existence que son rappel, sur ce point particulier de la connaissance ou de la possession de la vérité par l'esprit. La participation reprend le même thème, mais généralisé, appliqué à tout être contingent et imparfait. L'exemplarisme marque le lien positif qui unit celui-ci à la cause suprême considérée comme modèle universel et à ce titre; il représente, lui aussi, comme les autres, un aspect dérivé de l'action divine. Il rappelle l'existence de Dieu plus qu'il ne la prouve, à moins qu'on y inclut la raison suffisante, par laquelle en définitive Augustin la démontre. Il rentre pour nous dans la catégorie des lois auxiliaires de la philosophie générale de saint Augustin (1)".

9. la Vérité et le 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.

Il y aurait ici deux points à envisager : le premier nous est donné par la foi : c'est que de fait la Vérité c'est le Verbe. Et ici, l'on peut dire que la révélation vient préciser là où la Raison était parvenue 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 une fois atteinte cette preuve, il n'hésite aucunement à prendre le secours de la foi, d'autant que chez

(1) Cayré, P., Initiation(...), p. 276.

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 la Parole de Dieu, et la lumière qu'illumine toutes choses (1), 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 elles (2)".

Autre point à signaler, c'est que dans le Verbe toutes ces choses sont unifiées. C'est un peu si l'on veut l'adage thomiste que les choses qui sont diversifiées dans les inférieures sont unifiées dans les supérieures. De même les vérités multiples qui menent 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 les raisons des choses (3).

Et sur ce point, on peut constater l'apport du saint évêque à la théorie platonicienne des idées séparées. On le

(1) "Datur intelligi esse aliquid, quod illius unis solus, a quo Principio unum est quicquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit id ipsum; et hæc est Veritas et Verbum in principio, et Verbum Deus apud Deum... Verbum ejus et Lux ejus", in de Vera Religione, c. XXXVI, n. 66; t. 1, col. 1240.

(2) "Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in Verbo Dei..." in de Genesi ad litt., l. V, c. XII, n. 28; t. 34.

(3) "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", in de Civitate Dei, l. XI, c. X, n. 3; t. 41.

voit ce n'est pas de toute pièce que saint Augustin a accepté des idées de l'illustre 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 depuis que saint Augustin est passé, 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'Eglise 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 abstenu d'employer cette expression, et nous nous serions servi de celle plus précise, de royaume de Dieu (1).

(1) "Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit si non vocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in se illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere mundum quippe ille intelligibilem occupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, quae fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationaliter Deum fecisse quod fecit, aut cum faceret, vel antequam

C'est là le langage des Rétractations 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 eu alors à quoi sa pensée se référait dans l'Écriture. Cependant on ne se surprendre pas trop de voir comment Augustin trouve plus chez Platon que ce dernier ne semble y avoir mis. Mais n'importe l'interprétation, 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 bien là la pensée de M. Jolivet à ce propos :

"Aussi pour Augustin, l'univers des idées ne subsiste pas à part de la Pensée divine. Il n'est autre que la Pensée divine elle-même. C'est que tous les caractères de la vérité sont intelligibles sans une Vérité substantielle et subsistante. On ne peut nier qu'il existe une vérité immuable, contenant toutes les vérités immuables : cette vérité n'est ni la mienne, ni la tienne, ni celle d'aucun homme, ni d'aucune créature prise en particulier. C'est Dieu lui-même. Car la vérité étant proprement ce qui est, elle doit s'identifier avec celui qui est, et étant le souverain bien, elle doit donc s'identifier avec celui qui est notre souverain bien (1)".

Ainsi, pas d hiatus entre ce monde intelligible et le Verbe de Dieu. Par contre, et c'est de là que doit partir l'illumination et la doctrine du maître intérieur, si rien ne peut rendre compte de nos vérités hors celui qui les possède toutes par ce qu'il est par essence ce que nous avons par participation, ce sera de ce foyer lumineux que devront partir toutes nos connaissances de l'illuminateur divin. C'est

faceret, necesse quid faceret. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur, Plato vocasse intelligibilem mundum", in Retractationes, l. I, c. III, n. 2 ; t.32.

(1) Jolivet, Dieu, Soleil des esprits, p. 34-35.

en rappel, la façon dont Augustin conçoit l'origine des Idées, dont ne peuvent rendre compte ni les sens, ni la raison : seule la Vérité subsistante peut nous venir en aide. C'est pourquoi elle seule est notre maître. On le voit toutgrative autour de cette preuve : rôle de la connaissance sensible, origine des idées, illumination, maître intérieur. Cependant le problème central et qu'il convient d'éclaircir d'abord, c'est celui qui a fait le sujet de la thèse : l'existence de Dieu. Et disons-le tout de suite c'est autour de la Vérité et de la connaissance que gravite l'oeuvre augustinienne.

L'on peut y voir là une des notes les plus accentuées de l'augustinisme : nous l'appellerions du nom de psychologisme. Tandis qu'Aristote et saint Thomas insistent beaucoup sur la nature, et insistent beaucoup en développant un physicisme une cosmologie et une métaphysique basée sur l'être, Augustin lui souligne avec force un psychologisme : c'est de l'homme qu'il part. Il veut connaître Dieu sans doute, mais Dieu par l'âme. "Deum et animam scire cupio". Aussi : comme on le sait, sa métaphysique est plutôt bâtie sur le connaître que sur l'être. Il développe beaucoup la dialectique du vrai. Et ce n'est pas mal à propos que l'on a cru bon d'écrire tout un volume sur l'Idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin (1) .

Nous voilà donc arrivés à Dieu : et à ce propos, on s'est posé un problème sur la nature de notre vision de Dieu. Evidemment le problème pourrait être étudié pour lui-même et à

(1) Hayer, Ch., L'Idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin.

à une certaine ampleur. C'est parce qu'il est avec l'ontologie de Malebranche que nous en disons un mot.

Il y a tout d'abord un partage à faire entre les expressions dont se sert saint Augustin et qui peuvent nous inciter à croire qu'il ait pu admettre une certaine vision plus directe de Dieu que nous ne nous en portons à l'admettre, et sa pensée qui ne nous semble pas trop équivoque chez l'auteur. Il faut avouer aussi que Malebranche n'est pas le commentateur reconnu de saint Augustin. Malgré son intention peut-être sincère de garder assez fidèlement la pensée du Maître, il s'en éloigne souvent et sur des points fondamentaux. On peut trouver des expressions fort ressemblantes à celles d'Augustin, sous la plume de Malebranche, elles n'ont souvent de ressemblances que la lettre, l'esprit n'est plus le même. L'élève fait dire à son maître des choses qu'il n'a jamais pensées.

S'inspirant sur saint Augustin lui-même, on est en droit d'affirmer en s'inspirant du livre 15 du de Trinitate.

1. La Vérité, le Bien, la Sagesse, Dieu en un mot, nous ne le voyons pas face à face, mais dans un miroir et en énigme. Et cela, aussi longtemps que nous demeurerons ici-bas.

"Je sais que la sagesse est une substance incorporelle, qu'elle est la lumière dans laquelle on voit ce que les yeux de chair ne peuvent voir ; et pourtant un homme dont l'esprit était si grand (Saint Paul) et si saint nous dit : Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme, alors nous verrons face à face (1)".

(1) "Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur; et tamen vir tantus tamque spiritualis, videmus ~~hanc~~ ^{hanc}, inquit, per speculum et in enigmate, tunc autem facie ad faciem", in de Trinitate, l. XV, c. VIII, n. 14 ; t. 42, col. 1067, Migne.

2. La substance incorporelle de la Sagesse divine est connue non en elle-même directement, mais dans une image d'elle-même, qui est une créature.

"Si nous demandons à ce que signifie ce miroir et quel il est, ceci du moins est sûr que dans un miroir, on ne voit qu'une image. Et c'est donc ce que nous sommes efforcés de faire : par cette image que nous sommes, voir en quelque manière (utcumque) celui qui nous a faits, comme par le moyen d'un miroir (1)".

C'est donc pour saint Augustin l'homme et dans l'homme l'âme qui est l'image la plus parfaite de Dieu et son plus ressemblant miroir; c'est là la reproduction la plus approchant qu'il nous soit possible de connaître.

3. Et comme à l'occasion des deux mots latins - speculum et specula - il précise sa pensée ; ce n'est pas de loin que nous voyons Dieu, mais en image.

"Nous ne voyons pas comme on voit d'une éminence un objet lointain, mais nous voyons comme dans un miroir où se reflète l'image des choses (2)".

Il apparaît donc que pour saint Augustin ce qu'on appellerait l'objet premier de notre connaissance soit le créé. Et le plus parfait de ces objets reste encore l'âme humaine dans l'acte de toute la charité. C'est le contenu de toute la

(1) "Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit quod in speculo nisi imago cernitur. hoc ergo facere consti sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utrumque a quo facti sumus tanquam per speculum", ibid.

(2) "Speculantes dixit, per speculum videntes, non de specula prospicientes. Quod in graeca lingua non est ambiguum, unde in latinam translatae sunt apostolicae litterae. Ibi quippe speculum ubi apparent imagines rerum, a speculo de cuius altitudine longius aliquid intuemur, ~~etiam~~ ^{etiam} bono verbi distat omnino", ibid., l. XV, c. VIII, n. 14 ; Migne t.42, col. 1068.

lettre à une correspondante Pauline - femme âgée - où il aborde le problème de la vision de Dieu (1).

En résumé, pour reprendre la comparaison du P. Boyer,

"l'ascension vers Dieu n'est donc pas du tout assimilable à l'ascension d'une montagne. L'alpiniste arrivé sur un pic voit le panorama qu'il a conquis, comme il voyait tout à l'heure le versant qu'il escaladait; son regard maintenant porte au loin, mais il garde le même mode de percevoir. Il voit "à specula". Celui qui monte vers Dieu, au contraire, ne voit point le terme où il arrive comme il voyait les degrés qu'il a traversés : ceux-ci il les percevait en eux-mêmes, et non dans leurs images; il ne voit Dieu que dans le reflet que le Créateur a imprimé de lui-même dans ces degrés et très spécialement dans le plus parfait que nous saisissons, dans l'âme humaine. Il voit "per speculum", et à cause même de l'imperfection de l'image "in senigmitate" c'est un peu comme si dans une exposition des tableaux d'un peintre, on contemplant directement les œuvres qu'il a faites, sans voir le maître autrement que dans son portrait peint par lui-même (2)".

On est loin, on le voit, de la vision des idées en Dieu à la façon de Malebranche. C'est moins en Dieu que par Dieu que l'on voit les idées. Dieu devient la seule explication possible de nos idées, de nos jugements et de nos vérités. Ce n'est pas tant le contenu des vérités qui nous fait monter à Dieu, mais un tel contenu dans un esprit qui n'en peut rendre raison et qui nous oblige à la transcender pour arriver à Dieu, seule raison dernière de nos jugements vrais comme source unique de notre connaissance. Si nous avons Dieu comme auteur, il importe que nous l'ayons comme docteur (3).

(1) Epistolae, 147, c. I, n. 3 ; Migne, t. 33, col. 597-98.

(2) Boyer, Archives de philosophie, p. 138.

(3) "... si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos ^{scire}gessimus 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 doctorem" in de Civitate Dei, l. XII, c. XXV; Migne t. 41, col. 339.

10. La comparaison avec d'autres preuves :

Nous avons parcouru l'itinéraire augustinien vers Dieu en tâchant d'éclaircir en nous appuyant sur les interprètes les plus autorisés de la pensée de ce grand docteur, les problèmes que soulèvent cette preuve un peu complexe de prime abord mais riche de toute une métaphysique, d'une morale et d'une mystique. Resterait un dernier corollaire intéressant celui de rapprocher cette preuve des autres preuves voisines de l'existence de Dieu surtout de saint Thomas dans sa 4a via.

Nous avons vu comment saint Augustin semble ne développer vraiment qu'une seule preuve et pourquoi elle doit passer par l'esprit humain. Nous n'avons pas nié non plus qu'il soit très facile de reconstituer tous les ^{sch.} schèmes thomistes de l'existence de Dieu. Mais que l'on doive accepter comme autant de preuves distinctes, c'est ce qui ne nous semble pas évident. Il semble plutôt que la contingence, la beauté, la mutabilité, l'ordre du monde postulent l'existence de son auteur à la condition de passer par l'esprit humain qui les connaît et qu'il faut transcender pour être certain de trouver ce que l'on cherche, car Dieu est cet être au-dessus de la raison. Aussi faut-il les considérer dans le grand mouvement d'ensemble, dans la marche vers Dieu ; c'est alors qu'ils prennent toute leur valeur.

Considérées isolément ce sont plutôt des tronçons de preuves ; c'est par l'esprit qu'il importe de passer pour aller à Dieu. Aux raisons déjà apportées le P. Boyer en ajoute une autre :

"C'est, pour citer l'auteur, qu'en fait nous ne montons jamais de la contemplation des choses visibles jusqu'à Dieu sans nous appuyer sur une connaissance, naturelle si l'on veut, spontanée, implicite, mais réelle de la nature de notre esprit. Nous devons nécessairement saisir les caractères de ces idées ou concepts que la vue du monde éveille en nous ; et que nous attribuons à Dieu en affirmant son existence. Si en effet nous ne saisissons pas la solidité et la valeur de ces concepts, comment nous conduiraient-ils à une conclusion quelconque ? et si nous les attribuons à Dieu en les portant à l'infini, c'est donc que nous dépassons le mode selon lequel ils apparaissent dans notre intelligence (1)".

Et l'auteur continue en comparant l'argument cosmologique avec l'argument idéologique (augustinien) par l'idée de beauté. Dans le second cas je dis "ceci est beau". Je n'ai pu le dire que si je suis éclairé par la Beauté. Donc la Beauté existe.

Avec l'argument cosmologique je dirai "Ceci est beau". Mais cela ne peut l'être que par l'action de la Beauté. Donc la Beauté existe.

La première argumentation exige de passer par l'esprit comme on le voit ; en disant "ceci est beau", je porte un jugement. Or mon jugement pour être certain et absolu doit se conformer à l'idée et à la règle de la Beauté : c'est notre preuve.

La seconde apparemment semblerait pouvoir s'abstenir de passer par l'esprit. Au fait c'est le même argument. En effet il est impossible de dire que ce corps est rendu beau par la Beauté sans se référer réellement à la Beauté, sans

(1) Boyer, Ch., Archives de philosophie, p. 126.

la percevoir comme règle du beau : l'esprit a dépassé le corps, les sensations et lui-même et au moment où il parle de beauté il la conçoit non moins que comme sa propre règle : elle est règle des choses. Mais nous ne le savons que parce qu'elle est règle de notre pensée. Et de conclure le P. Boyer :

"Saint Augustin a donc ramené l'argument cosmologique à l'argument idéologique : la règle du monde n'est en vérité saisie par nous qu'en tant qu'elle est la règle de notre pensée. Le contenu de l'argument cosmologique, saint Augustin l'a connu et l'a pensé ; et il l'a exposé aussi fortement, aussi brillamment que quiconque : mais il a pleinement compris que cet argument en implique un autre : la démonstration est évidente, même si l'on explicite pas l'autre ; mais elle est plus parfaite et répond aux dernières questions si l'on explicite tout ; et il importe de tout expliciter si l'on veut atteindre dans sa plénitude tout le projet de l'ascension (1)".

Ces idées sont très voisines de celles de M. Gilson qui affirme nettement :

"L'itinéraire normal d'une preuve augustiniennne va donc du monde à l'âme et de l'âme à Dieu (2)".

Ce point une fois éclairci, reste à élucider les rapprochements à faire avec la 4a via thomiste. En fait, il est facile d'y rencontrer plusieurs points de convergence. M. Maritain va même jusqu'à affirmer :

"La preuve augustiniennne de l'existence de Dieu se retrouve équivalentement dans la quarte via de saint Thomas, parfois même saint Thomas semble l'évoquer sous sa forme propre (3), bien qu'à vrai dire nous ne croyions pas que la formulation puisse en rester la même chez lui (ce qui explique sans doute qu'au lieu de développer ex professo cette preuve, il se contente plutôt d'y faire allusion)".

(1) Boyer, Ch., Archives de Philosophie, p. 127.

(2) Gilson, E., Int. à l'étude de saint Augustin, Paris, 1929, p. 24.

(3) M. Maritain rappelle ici un passage du Contra Gentiles : "Veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur enim in ipsa prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnia veritatis" (II, 84). Le texte est suggestif et nous sommes forcés d'avouer qu'il rappelle bien, ou peu s'en faut, l'argument de saint Augustin.

Et de noter M. Maritain :

"A raison même en effet de ce qui constitue dans l'ordre philosophique et noétique la différence principale entre saint Augustin et saint Thomas, - à savoir comme l'a si bien montré le Père Gardeil, de la substitution de la dominante aristotélisco-thomiste de la causalité efficiente à la dominante augustinienne de la participation - les vérités éternelles dont saint Augustin envisageait indistinctement, non seulement la valeur de nécessité idéale, mais aussi la vertu illuminatrice, le faisaient directement passer à Dieu Vérité première et Lumière subsistante ; tandis que pour trouver leur suprême raison dans cette même vérité première, et conclure ainsi de la vérité de notre esprit à un premier fondement d'ordre réel, saint Thomas qui reconnaît dans l'intellect agent la lumière active de notre intelligence, aurait dû, croyons-nous (s'il avait voulu développer la preuve augustinienne elle-même), passer par cette cause illuminatrice créée, que nous portons en nous, pour, de là, rencontrer à la Cause première dont elle participe la vertu (1)".

C'est là, semble-t-il, dans le style si nuancé de M. Maritain que se rencontre la distinction fondamentale entre les deux argumentations. Participation ou exemplarisme d'une part, causalité efficiente de l'autre. De plus, Dieu seule raison suffisante de nos vérités, ce Dieu qui illumine tel un intellect agent comme tout homme venant en ce monde. Par contre, selon le principe thomiste que Dieu donne le plus possible aux causes secondes, l'intellect agent individué ; distinctions qui influent sur une preuve par les Vérités éternelles et qui aboutirent à poser Dieu comme explication suprême.

Le Père Lagrange se pose la question, à savoir pourquoi saint Thomas n'a pas développé l'argument augustinien (2). Et il répond que cette preuve rentre dans la 4a via, qui s'élève aussi bien à la Vérité première (*maxime verum*), qu'à

(1) Maritain, J., Degrés du savoir, p. 606-06.

(2) Garriou-Lagrange, Dieu, son Existence, sa Nature, p. 296.

la Première intelligence et au Premier Être (1).

C'est le texte de la Ia, q.2, a.3 qui s'élève, non pas seulement à un premier être, mais à une première vérité, suprême fondement de toutes les autres :

"invenitur in rebus aliquid magis et minus verum. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad id quod maxime est. Est igitur aliquid quod est verissimum. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis."

Nous ne nions pas que cet argument puisse rappeler celui de saint Augustin. Mais on ne niera pas qu'il devrait subir quelques transformations pour entrer de plein pied dans la synthèse augustinienne. En fait ce qui lui manque surtout c'est le passage par l'esprit humain. On y voit très bien la distinction déjà notée plus haut. Saint Thomas développe contrairement à saint Augustin plutôt un physicisme qu'un psychologisme.

Nonobstant ces quelques distinctions, il n'en faut pas moins reconnaître de nombreuses congruences. Saint Thomas distingue très bien les vérités contingentes des vérités nécessaires. Ces dernières subsisteraient comme vérité objective alors que toute réalité contingente disparaîtrait. Si tous les hommes disparaissaient, il serait encore vrai que la nature humaine a pour caractère spécifique la rationalité.

"Remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationabilitas attribubilis humanae naturae" (2).
Si omnes creaturae deficerent, adhuc natura humana remaneret talis quid ei competeret rationabilitas (3).

T

(1) Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence, sa nature, p.301.

(2) Quodlibeta VIII, q.1, a.1 ad 1m.

(3) Ibid., ad 3m.

On le voit, c'est le point de départ d'Augustin. En dehors du monde de l'expérience il y a le monde des vérités et des vérités nécessaires telles les lois du nombre et de la sagesse, et même dans tous les ordres esthétique, moral, métaphysique, mathématique. C'est de ce point de départ également que saint Thomas va tenter de s'élever jusqu'à Dieu.

Dans ces multiples vérités nécessaires connues de notre raison, nous voyons un élément commun réalité à des degrés divers, celui de vérité nécessaire et éternelle, à un degré plus parfait dans un principe que dans une conclusion. Il faut rendre compte de cet élément. Aucune des réalités contingentes dominées par lui n'en peut rendre raison. Aucune de nos intelligences multiples et contingentes n'en peuvent non plus rendre raison, elles qui sont dominées par ce même élément commun. Vouloir hypostasier les vérités éternelles séparément les unes des autres, indépendamment des choses et des intelligences contingentes. On reviendrait aux idées types de Platon : or seuls les transcendants peuvent se réaliser en dehors de la matière et des individus, et ils s'identifient ex propriis dans l'être premier et la pensée première. Les vérités éternelles ne peuvent avoir chacune en soi la raison dernière de leur nécessité ; puisqu'elles sont multiples et hiérarchisées ; elles supposent nécessairement une vérité suprême, premier intelligible, source de toute intelligibilité, c'est le maxime verum dont parle ici saint Thomas. Ce maxime verum non seulement intelligible en puissance mais toujours intelligible et de fait toujours intelligé en acte. D'où il s'identifie avec la première intelligence

qui est pure intelligence.

- - -

Le père Lagrange nous montre comment le principe de l'ordre idéal parce que nécessaire et universel est indépendant de nos intelligences mesurées par lui.

"Le contingent, essentiellement dépendant du nécessaire, ne peut conditionner l'existence de ce dernier; ce serait dire que le contingent qui n'est pas même cause de lui-même, est cause du nécessaire, ce qui est absurde.

Ce premier intelligible c'est l'essence divine elle-même, c'est le Verbe, l'Idée et l'Exemplaire de tout :

"Omnia per Ipsum (Verbum) facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est."

Itinéraire très voisin de celui de saint Augustin comme on peut le voir. C'est d'une main de maître que le P. Lagrange nous montre tous les éléments pouvant servir à la preuve augustiniennne. L'existence des vérités nécessaires, insuffisance de nos raisons pour les expliquer, nécessité de recourir à une source personnelle et subsistante pour expliquer le caractère de nécessité reconnue dans toutes ces vérités dont participent nos raisons. L'essence divine est cette Vérité, le Verbe est cette Vérité. C'est l'article du contra Gentiles, l. II, c. LXXXIV, qui revient à l'esprit :

"Ex hoc quod veritates intellectae sunt aeternae quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur enim in ipse prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis".

C'est pourquoi on ne peut nier que saint Thomas ait connu l'argument augustinien mais ne l'a pas développé pour lui-même, car cet argument pouvait rentrer dans la 4a via qui s'élève aussi bien à la Première vérité (Maxime verum) qu'à

la Première intelligence et au Premier être. Mais comme on le suppose bien, il n'est pas aisé de transplanter en climat thomiste un point de doctrine augustinien. Elle y perd un peu de son cachet. Nous avons affaire à deux puissants génies et s'il est vrai que "le Boeuf muet ait dévoré toute la substance spirituelle de l'Agla d'Hyppone" c'est pour l'intégrer dans une autre synthèse. On peut reconnaître bien des points de convergences et comme le dit le P. Gardeil : "On peut compter les positions sur lesquels ils diffèrent; il est impossible de compter celles où ils s'entendent (1)". Le meilleur moyen de les comprendre reste encore de ne pas vouloir toujours les identifier mais de voir chacun dans sa synthèse.

- - -

Si la preuve thomiste a beaucoup de parenté avec la preuve augustinienne, on n'en peut dire autant de l'argument de saint Anselme, de Descartes. Nous avons rappelé plus haut comment saint Anselme a bâti un argument ontologique en passant indûment de l'ordre de l'essence à celui de l'existence. On voit que c'est un argument a priori. Celui de saint Augustin partait a posteriori (ad effectum intelligibili). Mais ce n'est pas la distinction fondamentale.

Partant de la notion de Dieu : un être dont l'existence est nécessaire, il aboutit à affirmer que Dieu existe nécessairement autrement il ne serait pas l'être le plus parfait que l'on puisse concevoir. Dialectique très exacte si l'on

(1) Gardeil, A., La structure de l'âme et l'expérience mystique, t. I, pp. XXIX-XXX.

concède que Dieu existe. Or c'est précisément le point en litige. L'argument pêche en logique.

Saint Augustin, d'où il semble s'être inspiré, ne part pas d'une essence qui implique l'existence mais d'une vérité nécessaire qui possédée par un esprit contingent ne peut s'expliquer par lui.

Ce qui peut donner le change à un esprit superficiel, c'est peut-être la définition nominale que saint Augustin donne de Dieu et qui pourrait peut-être rappeler un peu saint Anselme. "Dieu n'est pas ce qui est au-dessus de la raison, mais l'être au-dessus duquel, il n'y a rien."

Saint Anselme dira :

"Id quo magis cogitari nequit" seulement à la différence il conclura de la définition de Dieu à son existence nécessaire parce que si l'Être parfait n'existait pas on pourrait en concevoir un plus grand : celui qui existerait. Oui, mais à condition qu'il existe celui-là aussi ; on pourrait peut-être le concevoir, resterait à le faire exister et c'est précisément ce qu'on désire prouver. Pour saint Augustin au contraire, il donne sa définition de Dieu en partant du réel extramental que juge une raison instable qui ne trouve son point d'appui qu'en Dieu. Position essentiellement différente qui aboutit à une réalité. L'autre ne peut dépasser l'être de raison.

À ce propos, il faut en dire autant de la preuve cartésienne qui procède par l'idée d'infini et notwithstanding les réclamations de l'auteur qui insiste pour montrer que sa preuve

argumente d'une nature au lieu que saint Anselme argumente d'une notion, on est acculé à la même difficulté que pour le précédent : il vient un temps où l'on sort un être réel d'un contenu idéal et c'est là tout le vice de l'argumentation. Pour être en droit de conclure à une existence, il faut partir d'une existence.

On ne trouve guère mieux chez Leibniz à ce point de vue : de l'idée de parfait il aboutit à Dieu. On ne fera jamais qu'un être idéal devienne réel par la simple force d'un concept.

Ces preuves n'ont aucune ressemblance essentielle avec celle de saint Augustin. Elles peuvent se construire d'expressions ressemblantes, le formel est manqué, le but n'est pas atteint, sinon dans les mots.

- - -

Bref, nous faisons nôtre la pensée de M. Maritain au sujet de la comparaison que l'on peut faire de la preuve de l'existence de Dieu et d'autres points qui s'y rattachent et que l'on emprunte à saint Augustin pour tenter de les retrouver ailleurs :

"Les Méditations touchent la Philosophie première ressemblent au de Trinitate comme une chambre noire à l'œil d'un 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 désa-

grégation rationnelle (1)".

Résumé de la preuve :

Trois principes charpentent toute l'argumentation :

le principe d'intégration : "le moins est dans le plus éminent", nous permet d'établir une hiérarchie et de donner la palme au connaître sur l'être et la vie.

le principe de subordination : "l'inférieur est régi par le supérieur" et "ce qui juge est supérieur à ce qui est jugé" nous permet de former une triple gradation à l'intérieur du connaître et d'accorder la première place à la raison.

le principe de participation : nous permet de remonter des vérités indépendantes de l'esprit et supérieures à lui jusqu'à la Vérité. Les attributs de la Vérité nous obligent à l'identifier avec Dieu. La foi nous révèle que cette Vérité qui est Dieu c'est le Verbe.



(1) Maritain J., Degrés du savoir, p. 596.

C O N C L U S I O N

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 : "causa et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi (1)". Dieu est posé comme la cause de l'être, le principe de l'intelligence et la règle de la vie. L'on reconnaît dans cette phrase la texture du magistral ouvrage de M. Gilson :

la recherche de Dieu par l'intelligence : ratio intelligendi,
la recherche de Dieu par la volonté : ordo vivendi
et la contemplation de Dieu dans son œuvre : causa subsistendi.

Un autre caractère qui nous frappe dans 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'Augustin. En particulier on ne sera pas surpris de rencontrer dans cette preuve un véritable traité de psychologie humaine et à l'occasion nombre de discussions sur le rôle de la mémoire, et de la connaissance sensible (2).

(1) Civitas Dei, l. II; t. 41, col. 228.

(2) Confessions, l. X.

A l'occasion même ce sera un traité de morale, quand par exemple, il monte à Dieu par l'idée de bonheur. Et les preuves se couronnent toujours par des élans mystiques (1). C'est précisément ce qui fait dire à M. Gilson :

"(cette preuve) n'est ni un argument, ni une suite d'arguments, mais une métaphysique complète, plus une morale, avec la mystique même qui la couronne (2)".

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 rattacher 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 intelligible (3)". En un certain sens c'est ce que le même auteur appelle "le refus constant d'abstraire la spéculation de l'action (4)". Et nous avons peut-être là une des raisons profondes pourquoi après quelques brèves incursions chez Aristote, saint Augustin se soit si brusquement détourné de

(1) "Ecce tibi est ipsa veritas : amplectere illum si notes, et fruiere illa, et delectare in Domino" etc. in de Libero Arbitrio, l. II, c. XIII, n. 35.

(2) Gilson, E., op. cit., p. 29.

(3) Idem, Ibid.

(4) Idem, Ibid., p. 302.

cet auteur avec cette réflexion que ce lui était tout à fait inutile pour avancer dans la connaissance et l'amour de Dieu.

Enfin il ne faut pas rechercher chez cet auteur des cadres rigides et le syllogisme strict : c'est plutôt 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 considèrent comme temps perdu et futilement employé celui qui se dépense et s'arrête à la contemplation des œuvres 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 Pouf muet a lévoré 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 pensée (1)". On est désolé de l'existence d'une philosophie chez cet auteur on peut regretter le caractère inachevé de la plupart des synthèses thomistes qui la constituent et lui reprocher sa méthode digressive; ce qu'on ne saurait nier c'est la puissante vitalité de cette doctrine, la force de ce génie, et la fécondité

(1) Cardell. A., La structure de l'âme et l'expérience mystique, t. I, pp. XXIX-XXX.

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 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. Ce n'est pas à côté de la sagesse thomiste, et comme si la source débordait le fleuve, que vient jusqu'à nous dans sa pureté le véritable jaillissement de l'inspiration augustinienne. Cette inspiration préside à la formation de la synthèse thomiste, elle a passé dans cette synthèse, elle doit continuer d'y passer, et de la mouvoir à de nouveaux accroissements, car la doctrine de saint Thomas est destinée à croître toujours."

(...)

"Ceux des philosophies "augustiniens" qui, malgré l'inconsistance de leur position systématique, retrouvant quelque chose de la vigueur d'intuition de saint Augustin, mettront en valeur des réalités négligées ou étendront notre connaissance des réalités intérieures, travailleront sans le savoir pour la philosophie de saint Thomas (1)".

o o o o o o o

o o o o

o

En la fête de saint Augustin
un des plus illustres Docteurs
et Pères de l'Eglise.

Le 28 août 1950.

(1) Maritain, J., Degrés du savoir, p. 607-608.