

## Une division « augustinienne » des puissances de l'âme au moyen âge

Au cours des recherches entreprises pour retracer l'influence de saint Augustin au moyen âge, cet augustinisme médiéval dont certains aspects surprennent et peuvent même inquiéter ceux qui connaissent le mieux la pensée de l'évêque d'Hippone<sup>1</sup>, la voie normale à suivre est évidemment de retrouver et d'étudier les dépendances et les similitudes réelles qui relient la spéculation des auteurs du XIII<sup>e</sup> ou du XIII<sup>e</sup> siècle à leur autorité patristique la plus incontestée. Mais ne peut-on tirer aussi quelques conclusions valables d'une illusion — un *figmentum* auraient dit les logiciens d'alors — qui se réclame de l'autorité d'Augustin pour présenter des théories qui n'ont qu'un rapport assez vague avec le haut patronage dont on les couvre ? C'est un essai qu'il paraît intéressant de réaliser.

Jean de la Rochelle, le second des maîtres franciscains de l'Université de Paris — il occupa la chaire de 1238 à 1245 —, était un esprit très préoccupé par les questions de psychologie ; après la définition même de l'âme le problème principal à ses yeux était la division des puissances ou facultés de cette âme, qui président aux diverses activités humaines ; deux de ses ouvrages y sont largement consacrés : un traité dont le titre est un programme *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* et une *Summa de Anima*, qui semble bien un remaniement du traité, jugé trop ouvert aux idées des péripatéticiens arabes, comme l'a montré

---

1. On rencontre un certain nombre d'anomalies dans la tradition augustinienne médiévale ; au congrès international de septembre 1954, M. Vignaux, en présentant le rapport sur l'« influence augustinienne » en signalait deux types : l'opposition que l'on retrouve entre des thèses qui se réclament simultanément du patronage de saint Augustin ; l'arbitraire avec lequel les auteurs adoptaient telle de ses doctrines tout en en rejetant une autre avec laquelle nous la jugerions indissolublement liée (*Augustinus Magister*, III, 265-6). Il faut garder à l'esprit cette situation — dont Augustin n'est pas la seule victime à l'époque — liée au principe et à la méthode de l'usage des *auctoritates* pour essayer de comprendre et d'apprécier la position d'un auteur médiéval envers le docteur qui était l'autorité la plus incontestable pour lui.

Dom Lottin<sup>2</sup>. En y joignant une troisième œuvre, la *Summa de vitis*, qui comporte un assez long passage sur le problème, on peut trouver dans les écrits de Jean, neuf divisions différentes des puissances de l'âme ; certains de ces tableaux paraissent assez importants à l'auteur pour qu'il les reproduise dans les trois ouvrages où il traite cette question, et il en va de la sorte pour la *divisio secundum Augustinum* qu'il présente<sup>3</sup>, et dont on peut dresser le schéma suivant :

I. Animae vires quibus corpori commiscetur :

Naturalis, .....	}	Appetitiva.
		Retentiva.
	}	Expulsiva.
		Distributiva.
Vitalis.		

Animalis in cellula	}	anteriori	: Phantastica	}	Sensus.
		media	: Rationalis.		Imaginatio.
		posteriori	: Memorialis		
		_____		}	Motiva membrorum.
					Emissio vocis.

II. Vires quas habet anima secundum se :

Cognitivae	}	Sensus (exteriores) :	}	Ratio
		Imaginatio		Intellectus
		Intellectiva .....		Intelligentia

et aussi :

Id. ....	}	Ingenium.
		Ratio
		Memoria

Affectivae,	}	Concupiscibilis,	}	Gaudium.
				Spes.
	}	Irascibilis,	}	Dolor.
				Timor.

Les deux ouvrages psychologiques reproduisent substantiellement ce tableau ; la *Summa de Vitiis*, dont la préoccupation est de déterminer en quelle partie de l'âme s'implante le péché, ajoute que la *ratio* — ou *intellectiva* — est également chargée de l'élection de la vertu et de l'amour du bien, puis que l'*intelligentia* est identique à ce que les Grecs nomment syndérèse et Augustin lui-même *mens* ; ces additions ne modifient pas le tableau, mais il faut noter que la première partie, celle des puissances qui s'exercent dans et par le corps, est laissée de côté en fonction de l'orientation morale que suivent alors les préoccupations de Jean ; il note d'ailleurs cette omission, puisqu'il mentionne qu'il s'agit uniquement de la *vis spiritualis animæ*. Il y a donc dans l'ensemble de son œuvre la connaissance et la présentation constantes d'une division des puissances de l'âme selon saint Augustin, qui offre netteté et précision.

Elle présente toutefois un défaut dont le maître franciscain est bien inconscient, puisqu'il le proclame au contraire en tête de chacune des présentations qu'il en fait, c'est qu'elle est entièrement tirée d'une œuvre apocryphe du XIII<sup>e</sup> siècle, le *De Spiritu et Anima*, que pendant plusieurs décades encore toute la tradition scolastique attribuera à saint Augustin<sup>4</sup>. L'utilisation qu'en fait Jean de la Rochelle n'est d'ailleurs pas sans mérite : dans le désordre, on est tenté de dire le « fouillis » que représente ce traité, il sait choisir deux passages qui répondent bien aux buts poursuivis ; les données relatives aux puissances matérielles viennent des chapitres XX à XXII<sup>5</sup>, tandis que celles qui concernent les facultés proprement spirituelles suivent les grandes lignes de la division initiale et

2. P. MINGES, « De Scriptis quibusdam fratris Iohannis a Rupella ». *Arch. Francisc. hist.*, 6, 1913, 597-622. ID., « Die psychologische Summe des Johannes von Rupella und Alexandr von Hales ». *Französk. Studien*, 3, 1916, 265-78. O. LOTTIN, « Le traité sur l'âme et les vertus de Jean de la Rochelle », *Rev. Néoscol. Philos.* 32, 1930, 1-32. P. MICHAUD-QUANTIN, « Les puissances de l'âme chez Jean de la Rochelle ». *Antonianum*, 24, 1949, 489-505. UEBERWEG-GEYER, 334 et 735. M. DE WULF, II, 110-1.

3. *Tractatus de multiplici divisione potentiarum anime*. Ms. Florence, Bib. Laur., pl. 16, 5 dext. f<sup>o</sup> 163 vb-165 rb. *Summa de anima*, II, ch. 3-4. Ed. T. Domenicelli (Prato 1882) 223-8. *Summa de vitiis*. Ms. Paris, Bib. Nat., lat. 16417, f<sup>o</sup> 79va-80 rb. Les références ultérieures seront données par les abréviations *Tractatus*, « *Anima* », « *Vitiis* ».

4. Édité au tome 40 de la patrologie latine, comme apocryphe de saint Augustin, cet ouvrage d'une fort médiocre valeur intrinsèque a joué un rôle important dans l'histoire des doctrines psychologiques durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Si l'époque de sa composition — troisième quart du XII<sup>e</sup> siècle — est raisonnablement sûre, son attribution au cistercien Alcher de Clairvaux, proposée dans la Patrologie et reprise par Stöckl (*Gesch. der Philos. des Mittelalters* 1865), reste admise en l'absence d'arguments contraires plus qu'en conclusion de preuves solides. La donnée la plus sûre sur cette œuvre est sa liaison avec une lettre d'Isaac de l'Étoile (cf. BLIEMETZRIEDER, *Jhb. Philos. und spekul. Theol.* 18, 1904, 1 svv.). Il ne lui a été consacré aucune étude détaillée spéciale ; il serait nécessaire d'ailleurs d'en avoir en premier lieu une édition moderne comprenant en particulier une identification précise de ses sources nombreuses et fort diverses. On consulte toujours avec profit à son sujet K. WERNER, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlicher Psychologie* (1876), 41-3 ; et sur son histoire au moyen-âge G. THERY, « L'authenticité du *De spiritu et anima* dans saint Thomas et Albert le Grand ». *Rev. Sc. philos. et théol.*, II, 1921, 373-7. UEBERWEG-GEYER, 260 et 708. M. DE WULF, I, 227-31. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge* (2<sup>e</sup> éd. Paris 1944), 302-3.

5. P.L. 40; 794-5.

essentielle contenue au chapitre II<sup>6</sup> ; les additions de la *Summa de Vitiis* sont empruntées aux données de l'introduction et du chapitre XI, envisageant moins les facultés elles-mêmes que la diversité des actes que nous accomplissons par elles<sup>7</sup>. Le lecteur se trouve ainsi placé en face d'un ensemble organique et cohérent, qui semble répondre d'une façon satisfaisante au problème posé : Comment diviser les puissances ou facultés entre lesquelles se répartissent les diverses activités de l'âme humaine ? Il reste cependant une difficulté, c'est celle que présente la coordination, ou du moins la juxtaposition, des deux parties de l'ensemble. Pour le lecteur moderne il est facile non pas de résoudre cette difficulté, mais de l'expliquer : Puissances corporelles et puissances spirituelles réunies par Jean de la Rochelle formaient à l'origine deux tableaux séparés, dont chacun devait se suffire et représenter l'ensemble des facultés, en insistant sur un point de vue particulier, localisation organique pour l'un, dépendance des activités les plus élevées — ou montée vers elles si l'on préfère — à travers les divers actes pour l'autre. Le résultat est qu'au milieu, à la jonction, on trouve des éléments qui sont au sommet de l'une des classifications alors qu'ils représentent le point de départ de l'autre, ce seront le sens — les sens extérieurs plus exactement — l'imagination et la *ratio*. Le maître franciscain a eu conscience de cette difficulté, il a entrevu le début de la solution en remarquant que c'est à deux endroits différents du *De spiritu et anima* qu'il les avait empruntés, mais ne mettant pas en doute l'authenticité et l'intégrité augustinienne de tout l'ouvrage il a dû chercher le moyen de résoudre la contradiction dont son « *auctoritas* » semblait être coupable ; il trouve d'ailleurs une raison fort valable dans la problématique du XIII<sup>e</sup> siècle : Si Augustin cite deux fois ces facultés, c'est qu'elles présentent un double aspect, un double mode d'être ou d'exercice même, d'une part en tant que puissances organiques, d'autre part en tant qu'instruments de l'âme spirituelle, et sont donc justiciables d'une insertion simultanée dans les deux parties du tableau<sup>8</sup>.

Après avoir ainsi relevé l'anomalie présentée par le tableau d'ensemble et recueilli les explications qu'en donne son auteur, on parvient à la question la plus importante qui se pose à son propos : cette classifica-

6. *Ibid.*, 782.

7. Chap. I (781) et II (786-7).

8. *Tractatus*, II, 32 f<sup>o</sup> 165 r. *Anima*, II, 4 (p. 228). La question est très nettement posée dans les deux ouvrages en des termes presque identiques : « Un lecteur pourra avoir des doutes à propos de cette classification, Augustin semble en effet commettre des confusions entre certaines parties ». L'explication donnée par Jean peut présenter elle-même un aspect confus, mais l'idée dominante est claire, et d'ailleurs courante à l'époque. Une même puissance peut avoir un double mode d'existence et d'action quand elle se trouve engagée simultanément dans deux activités différentes comme le sont les activités spirituelles et corporelles de l'homme ; elle peut même prendre deux noms différents selon qu'elle agit en liaison avec la connaissance rationnelle humaine ou la connaissance sensible animale. Cf. saint THOMAS, *Som. Théol.* I, 78, 4 ; Jean de la Rochelle procédait déjà ainsi lui-même, cf. *Tractatus*, II, 24 (f<sup>o</sup> 159 vb).

tion mérite-t-elle la désignation « *secundum Augustinum* » que lui attribue le maître franciscain ? Très certainement oui, en ce qui le concerne, puisqu'elle est tirée d'un ouvrage dont il ne doute pas de l'authenticité. C'est donc beaucoup plus sur le *De spiritu et anima* lui-même que se trouve portée la recherche ; on a souvent dit de cette œuvre apocryphe qu'elle s'était formée autour d'un indiscutable noyau augustinien : c'était déjà l'opinion de saint Thomas qui la déclarait l'œuvre « d'un Cistercien qui en fit une compilation de textes d'Augustin et y opéra quelques additions personnelles<sup>9</sup> » ; c'est aussi la dernière appréciation que nous ayons lue, celle de B. Blumenkranz qui montre les matériaux hétérogènes réunis « à côté d'extraits d'Augustin, de loin les plus nombreux et les plus évidents, il est vrai<sup>10</sup>. » En s'en tenant aux deux passages utilisés par Jean de la Rochelle, il est même difficile de leur accorder le bénéfice de cette sorte d'authenticité indirecte, participée, que mérite l'ensemble du livre. Le son le plus franchement augustinien que l'on puisse y rencontrer semble bien s'attacher au groupe *ratio, intellectus, intelligentia* et aux rapports mutuels qu'entretiennent ses trois éléments. On pourrait évidemment y joindre les termes et les caractéristiques de *sensus* ou d'*imaginatio*, l'ensemble des quatre passions (ou *affectus*) source de toute la vie affective ; mais il s'agit là de données que l'on retrouve sensiblement chez tous les auteurs, aussi bien ceux du v<sup>e</sup> siècle que ceux du xii<sup>e</sup>, quelle soit l'école dont ils se réclament, et tout argument basé sur des rapprochements de cette sorte est dénué de valeur réelle. Il ne manque d'autre part pas de notions ou de doctrines bien difficilement conciliables avec celles enseignées par saint Augustin : L'*intellectiva* jouant le rôle de genre divisé en trois espèces est bien loin du *mens cui ratio et intellectus naturaliter inest*<sup>11</sup> ; comment peut-on considérer cette *ratio* comme une puissance organique, au moins en partie, et en tout cas douée d'une localisation cérébrale ? Si les données anatomiques sur la tripartition du cerveau ont été accueillies dans le *De Genesi ad litteram*<sup>12</sup>, c'est selon une tradition différente de celle acceptée par Alcher de Clairvaux, car le ventricule médian y est donné comme le siège de la mémoire non de la raison.

Cette tripartition du cerveau, ainsi que la mention des forces animale, vitale, naturelle orientent d'ailleurs la recherche des sources du *De spiritu et anima* sur une voie qui ne peut en aucune manière aboutir à saint Augustin, vers les médecins arabes qui longtemps avant la traduction du *De anima* aristotélicien avaient fait connaître à l'Occident latin certaines données de la « science psychologique » grecque, qu'ils avaient incorporées

9. S. THOMAS, *In IV Sent.*, 44, 4, 3.

10. B. BLUMENKRANZ, « La survie médiévale de saint Augustin à travers ses apocryphes », *Augustinus Magister*, II, 1010.

11. *De civ. Dei*, XI, 2 (P.L., 41, 318).

12. *De Gen. ad litt.*, VII, 18, 24 (P.L., 34, 363).

à leurs doctrines sur les organes sensoriels et moteurs. Dans les œuvres qui nous restent, celles de Hali ben Abbas, connu sous le nom de son traducteur le moine africain Constantin, de Honein ben Ishaq, devenu Johannitius, le *Canon* d'Avicenne, nous ne trouvons pas de schéma qui corresponde étroitement à celui que présente Alcher de Clairvaux. Mais un auteur latin de la première moitié du siècle, Guillaume de Conches, avait dressé, en le compilant lui-même ou en l'empruntant à une source aujourd'hui disparue, un tableau qui se rapproche de fort près de celui du cistercien<sup>13</sup> ; les rapports sont assez étroits pour convaincre que c'est dans cette direction qu'il y a lieu de rechercher les sources utilisées par le *De spiritu et anima* pour dresser le tableau des puissances corporelles. La conclusion est encore renforcée si l'on poursuit la lecture du Chartrain qui met en avant l'opposition entre les puissances « séparables » — de l'organisme corporel s'entend — et « inséparables<sup>14</sup> ». Quant aux facultés purement spirituelles, à cette liste des degrés d'immatérialité de la connaissance qui va du sens à l'*intelligentia*, elle se retrouvait aussi chez Guillaume, mais sous des formes assez variables était fort répandue ; son origine était à rechercher chez Boèce<sup>15</sup>. Il peut sembler inutile de rappeler que la division du rationnel, concupiscible, irascible est d'origine platonicienne et que tout le moyen-âge l'a connue et utilisée, mais il y a lieu de préciser, en ce qui concerne la recherche des sources, que cette utilisation a été plus ou moins large, a une place plus ou moins centrale dans l'économie d'une doctrine, et que cette tripartition a reçu des interprétations très diverses<sup>16</sup>. Dans le cas présent on peut relever le fait que la prise en considération de cette division comme base même du classement projeté n'a rien de caractéristiquement augustinien, loin de là ; quant à son interprétation qui oppose connaissance et affectivité elle fait immédiatement penser à Isaac, abbé cistercien de l'Étoile, dont la lettre à Alcher de Clairvaux propose cette même division et la complète lui aussi de la distinction des cinq degrés de connaissance, c'est le texte qui repré-

13. GUILLAUME DE CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae* (publié sous le nom de « Guillaume l'Anonyme », Strasbourg, 1517) 264 svv.

14. ID., *ib.*, 270. ID., *Philosophia Mundi* (P.L., 90, 1174 ou 172, 95. Cet ouvrage du maître chartrain est en effet publié deux fois, en recensions légèrement différentes mais identiques en cet endroit, sous le nom de Bède le Vénéral et d'Honorius Augustodunensis ; les notions relatives à la propriété littéraire sont assez vagues au moyen âge...

15. BOEGE, *De Trinitate*, II, 64 (P.L., 64, 1250) *Consolatio Philosophiae*, IV, 5, (CSEL., 67 117-8).

16. PLATON, *Timée*, 69 c. A l'époque d'Alcher son confrère Aelred de Rievaulx écrivant un *Dialogus de anima* (éd. C.-H. Talbot, Londres, 1952) utilise à peine cette tripartition platonicienne. Peu après Jean de la Rochelle, Albert le Grand en présente, sous le patronage de saint Augustin, une interprétation fort différente, le rationnel est une puissance appétitive à la recherche du vrai bien, l'irascible et le concupiscible désirent le bien sensible. Jean lui-même rapporte une explication différente encore, signalée à la note 29. On peut donc faire de sérieuses réserves sur l'unanimité avec laquelle les auteurs médiévaux ont accepté et employé les données platoniciennes.

senterait la source immédiate du *De spiritu et anima*<sup>17</sup>. Il y avait donc dans les passages qu'utilisait Jean de la Rochelle bien peu d'éléments qui lui permettent de constituer une classification *secundum Augustinum*, et encore pour être complet dans cet inventaire faut-il tenir compte de ce que le passif s'accroît des omissions que l'on peut relever ; dresser un tableau des éléments psychologiques selon saint Augustin en ne mentionnant ni la volonté, ni le libre-arbitre, ni les parties supérieure et inférieure de la raison, ni le *mens* avec l'image psychologique de la Trinité qui y est imprimée, représente une conception à tout le moins étrange de la pensée du saint docteur. Il est difficile d'affirmer — ou de nier — que Jean de la Rochelle ait été sensible aux lacunes que lui offraient l'œuvre d'Alcher, mais chaque fois où il a reproduit cette classification il y a joint quelques éléments authentiquement augustiniens qui peuvent sinon combler, du moins masquer quelque peu ces lacunes. Mais ce qui montre que cette tentative était peu solide, peut-être qu'elle n'existait pas et que ces additions ne relèvent pas d'un plan délibéré, c'est leur manque de consistance en passant d'une œuvre à l'autre. Dans le *Tractatus* le maître franciscain mentionne la double raison, mais elle n'a que deux termes pour correspondre aux trois divisions de l'*intellectiva*, il faut donc procéder à un regroupement de ceux-ci ; le résultat en paraît meilleur à Jean si l'on considère la partie supérieure de la raison comme équivalant à l'intellect plus l'intelligence au lieu d'assimiler, comme il serait aussi possible de le faire, à la partie inférieure la *ratio* et l'intellect<sup>18</sup>. Mentionnée en deux lignes dans cet ouvrage, la théorie des différentes visions est développée dans la *Summa de anima* à propos des puissances organiques<sup>19</sup>, dont les trois éléments qui composent la *virtus animalis* correspondent aux trois modes de la vision corporelle, imaginaire ou intellectuelle. Ainsi que l'on peut s'y attendre dans un ouvrage consacré spécialement aux aspects moraux de l'activité humaine, la *Summa de vitiis* s'attache aux divers aspects du rôle moteur de la raison, considérée comme la puissance qui entraîne vers le Bien<sup>20</sup>. Mais ces divers rapprochements n'apportent aucun élément essentiel à la classification présentée ; ils sont d'ailleurs loin de fournir un ensemble de notions suffisantes pour représenter la pensée authentique de saint Augustin.

17. ISAAC A STELLA, *Epistola ad quemdam familiarem suum* (P.L., 194, 1875). Ce document, assez court, auquel le *De spiritu et anima* empruntera d'autres matériaux, des définitions entre autres, présente une pensée plus dense et plus cohérente que celle du traité qui lui aurait servi de réponse.

18. *Tractatus*, II, fol. 164 va.

19. *Ib.*, 164 rb-va. *Anima*, II, 4 (p. 225). De façon matérielle et immédiate, l'emprunt est d'ailleurs fait au *De spiritu et anima* lui-même (ch. 24, col. 794), mais c'était une doctrine que Jean savait pouvoir retrouver dans saint Augustin.

20. *Vitiis*, f° 80 ra. Contrairement au passage de la *Summa de anima* mentionné à la note précédente, Jean insère ici plusieurs références explicites au *De spiritu et anima* ; la différence s'explique du fait que l'emprunt porte dans la *Summa de vitiis* sur des formules de définition dont c'est l'habitude pour le maître franciscain de préciser la source.

Jean de la Rochelle était cependant loin de l'ignorer ou de la négliger. Il offre en effet tant dans le *Tractatus* que dans la *Summa de anima* une classification des puissances de l'âme « selon les philosophes et spécialement selon Avicenne » que l'on peut appeler sa classification personnelle<sup>21</sup>, et il n'hésite pas à y faire figurer la raison supérieure et inférieure, le libre-arbitre, la sensualité, pour ne mentionner ici que ces puissances motrices dont l'absence dans une division des facultés présentée comme augustinienne surprend si vivement. Il leur y accorde une place et une importance qui témoignent de l'intérêt qu'il leur porte montrant dans ces passages qu'il est parfaitement capable de comprendre, reproduire et expliquer la pensée de saint Augustin<sup>22</sup>. Comment a-t-il pu alors se tromper — et entraîner ses lecteurs dans la même erreur — au sujet de ces passages du *De spiritu et anima* ? On peut évidemment invoquer le poids de l'*auctoritas* qui s'imposait assez lourdement aux auteurs médiévaux pour leur interdire de critiquer ou de réfuter un texte augustinien. Après l'Écriture, il était pour eux l'autorité la plus forte ; or, nous n'avons aucune trace d'un doute qui se soit élevé au sujet de l'origine du traité en cause. Il y a d'ailleurs lieu de prendre en considération que dans les ouvrages mêmes qu'il rédigeait, surtout dans le *Tractatus*, le maître franciscain rencontrait un cas qui offrait une certaine analogie : une autre autorité, profane cette fois, présentait aussi deux divisions différentes des facultés de l'âme, et c'était un auteur auquel s'attachait un grand poids, Avicenne. Parmi les activités si diverses auxquelles s'était consacré ce penseur, figuraient la philosophie et la médecine ; ses ouvrages, le 6<sup>e</sup> livre de son encyclopédie des sciences, couramment désigné sous le nom de *De anima* et le *Canon* y faisaient autorité ; dans chacun d'eux il avait eu à donner un tableau des puissances de l'âme humaine et les deux tableaux étaient assez loin de concorder, l'un dépendant sur ce point directement d'Aristote, l'autre des théories galéniques universellement reçues. A côté de sa grande division dont Avicenne fournit le cadre, Jean de la Rochelle reproduit dans le

21. *Tractatus*, II, ch. 1-21 (f<sup>o</sup> 146 va-158 ra); *Anima*, II, ch. 16-40 (pp. 245-99). Nous nous permettons de renvoyer à notre article cité plus haut (*Antonianum*, 24, 495-7), pour justifier la qualification de « personnelle » donnée à cette classification de Jean de la Rochelle. En trouvant la syndérèse, la *thelisis* et la sensualité dans une division des puissances inspirée d'Avicenne, le lecteur devine d'ailleurs que des explications sont nécessaires.

22. *Tractatus* II, 19 (f<sup>o</sup> 156 vb-157 ra); *Anima* II, 40 (p. 298). Reste à voir si ces notions augustinienes sont correctement traitées. Au point de vue du classement opéré il y a de sérieuses réserves à faire. La note précédente fait allusion à ce groupe de trois « facultés motrices n'exigeant pas de connaissance préalable » (elles auraient un peu d'analogie avec les « tendances » des psychologues modernes) cherchant respectivement le bien supérieur, moyen, inférieur et qui rassemble la syndérèse tirée d'un commentaire de saint Jérôme (*Eséchiel* I, I, P.L., 25, 22), la volonté naturelle damascénienne et la sensualité ; quant au libre arbitre il est purement et simplement identifié à l'intellect pratique aristotélicien. Mais après avoir ainsi mis la faculté à sa place (en admettant que ce soit la sienne), Jean de la Rochelle en donne une description et en définit le rôle d'une façon qui ne sacrifie jamais l'inspiration augustinienne à celle qu'il peut rencontrer chez les auteurs avec qui elle se trouve ainsi confrontée.



*Tractatus* celle du *Canon*<sup>23</sup>, en notant lui-même les différences qui séparent — parfois opposent — les deux classifications dues au même auteur.

Même s'il se rendait compte de la divergence entre l'ensemble de la doctrine augustinienne et le groupe de textes qu'il avait extrait du *De spiritu et anima*, la situation ne prenait pas aux yeux de Jean de la Rochelle le caractère d'absurdité qu'on lui prêterait volontiers. Saint Augustin avait enseigné dans ses grands ouvrages théologiques certaines vérités sur l'âme humaine et les modalités de son action ; dans un ouvrage différent il avait groupé un certain nombre de données sur les facultés de cette âme, en se préoccupant surtout des plus inférieures. Il fallait tenir compte de l'un et de l'autre<sup>24</sup>. Cette attitude lui était d'ailleurs facilitée du fait qu'en pensant au *De spiritu et anima* il n'avait pas présent à l'esprit le seul problème de la division des puissances de l'âme — il n'occupe guère que trois des 52 colonnes de la Patrologie qui contiennent ce petit traité — mais l'ensemble d'un ouvrage composé — il y a été fait plus haut allusion — de textes dont la majorité est d'origine augustinienne ; il y avait même trouvé en vue de la première partie du *Tractatus* et de la *Summa de Anima* d'excellentes et authentiques définitions de l'âme à citer et à commenter.

Le maître franciscain avait fait usage des chapitres consacrés à une classification des puissances parce qu'ils répondaient à la préoccupation qui lui inspirait ses deux ouvrages psychologiques : rassembler et présenter toutes les sources qu'il pourrait trouver sur certaines questions de psychologie. A l'exception de la *Somme Théologique* d'Alexandre de Hales, dont les étroits rapports avec l'œuvre de Jean ont été soulignés par le P. V. DOUCET<sup>25</sup>, les contemporains, que ne pressait pas le même souci de documentation, ont laissé de côté les deux tableaux compilés par Alcher de Clairvaux et réunis par Jean de la Rochelle. Le fait s'explique sans qu'il soit besoin d'invoquer des doutes sur l'authenticité : cette classification « augustinienne » était un document de source orientale, conforme au premier type que connut l'Occident latin de la spéculation sur l'âme humaine, celui transmis par les médecins. A mesure que l'œuvre des tra-

23. *Tractatus*, II, 23 (f<sup>o</sup> 158 va-160 ra). On en rencontre également certaines parties citées dans la *Summa de Virtutibus* (f<sup>o</sup> 79 va-vb) sous le nom de classification « selon les naturalistes ».

24. Sans vouloir trop presser l'argument, on doit relever le fait que Jean de la Rochelle donne toujours la référence au *De spiritu et anima* en lui empruntant une formule ou une théorie d'un augustinisme sujet à caution ; il ne précise pas sa source au contraire, lorsqu'il s'agit d'une œuvre authentique. Sans être aussi absolue une opposition analogue se rencontre dans les citations d'Avicenne, où c'est le *Canon* qui est explicitement mentionné. La critique que l'on peut voir implicitement contenue dans cette manière de procéder ne vise évidemment pas l'authenticité qui ne se trouve jamais en cause, mais reconnaît la différence de valeur des deux sources, dont l'une est considérée comme secondaire.

25. *Alexandri de Hales... Summa Theologica*. IV Prolegomena (Quarracchi 1948) CCXXIV. Le P. Doucet indique qu'il n'a pas trouvé d'emprunts faits au *Tractatus*, mais le contenu de deux ouvrages est équivalent pour les exposés utilisés dans ces pages.

ducteurs révélèrent la philosophie d'Avicenne, puis le *De anima* d'Aristote, la classification médicale s'effacerait et disparaîtrait car les termes et les notions se retrouvaient, mieux organisés et complétés, dans le tableau des puissances qu'avait tracé le philosophe arabe<sup>26</sup> ; mais l'inspiration de base restait la même : c'est à l'intérieur et en fonction du cadre fourni par la classification des activités de l'âme que s'institue leur étude. Des modestes essais du début du siècle<sup>27</sup>, jusqu'à l'œuvre harmonieuse et solide que saint Thomas édifie dans la *Prima* à partir de la question 77 on retrouve un même courant de pensée dirigé par cette tendance. Mais quel apport pouvait-on attendre de saint Augustin en s'engageant dans cette voie ? On peut penser que le seul moyen de trouver des matériaux augustinien pour cette construction était de les fabriquer d'avance dans un ouvrage apocryphe comme le *De spiritu et anima*<sup>28</sup>.

Dès les débuts de la réflexion sur l'âme humaine, deux points de vue se sont dégagés : Platon y distingue le *νοῦς*, le *θύμος* et l'*ἐπιθυμητικόν* qui forment dans cette âme trois degrés, trois niveaux entre lesquels se répartit la hiérarchie des activités de l'homme, et en fonction desquels chacune s'insère à la place qui lui convient dans le large plan d'ensemble ainsi organisé. Aristote porte davantage son intérêt sur le fonctionnement de cette activité ; d'après l'objet des actes accomplis il détermine les ressorts qui sont entrés en jeu pour les faire accomplir, et la pénétrante analyse du *De anima* indique les cinq grandes facultés de l'âme, lignes maîtresses du schéma de ce « mécanisme psychologique » que l'homme :

26. Il est facile de le constater en se reportant au tableau synoptique dressé par E. GILSON, « Les sources gréco-arabes et l'augustinisme avicennien », *Arch. Hist. doct. III. Moyen Age*, 4, 1929-30, 62.

27. En mettant à part le *De anima* de Gundissalvi qui a pris une part importante à l'œuvre de traduction arabo-latine et se trouvait donc particulièrement bien placé pour utiliser les matériaux qu'elle apportait, l'utilisation systématique de la classification avicennienne comme cadre d'un *de anima* a commencé une dizaine d'années avant l'activité de Jean de la Rochelle. Il s'agit d'ailleurs de traités spéciaux, comme celui du maître franciscain ou d'un enseignement donné dans le cadre de la Faculté des Arts. Cf. D.-A. CALLUS, « The Powers of the Soul. An Early unpublished Text » *Rech. Théol. anc. méd.*, 19, 1952, 131-70 (édition). ID.; « The Treatise of John Blund « On the Soul », *Autour d'Aristote. Recueil offert à Mgr A. Mansion* (Louvain 1955), 471-95. Il faudra encore attendre plus d'une décennie pour voir cette classification devenir le cadre d'un enseignement donné à la Faculté de Théologie avec le *De homine* d'Albert le Grand.

28. Une difficulté constamment rencontrée par les auteurs de classifications au XIII<sup>e</sup> siècle est de savoir ce que l'on peut bien faire des puissances dont la notion se trouve chez saint Augustin (sensibilité, libre arbitre, etc.) ; pratiquement le seul moyen est une identification plus ou moins heureuse qui les « résorbe » dans un cadre gréco-arabe. La note 22 donne deux exemples de la manière dont procédait Jean de la Rochelle, on peut voir celle employée par saint Thomas dans la *Somme* (*La pars*, 78, pour la mémoire intellectuelle ; 81, 1 pour la sensibilité). Albert le Grand avait entrevu la vraie nature du problème lorsqu'il déclare que les facultés étudiées par les Pères et les théologiens sont irréductibles aux puissances aristotéliciennes, mais il s'est borné à créer une catégorie spéciale pour les conserver dans sa classification (*De homine*, I, q. 66, prologue. Ed. Borgnet, 35, 565). Le poids de l'*auctoritas* qui y était attachée était trop lourd pour permettre la solution conforme aux conclusions d'une critique des sources modernes en les éliminant purement et simplement.

trouve à sa disposition pour atteindre sa fin, la perfection de son être. L'établissement d'une classification des puissances est normale et même nécessaire si l'on se place au point de vue du Stagirite ; de celui de Platon, puisqu'il distingue plusieurs éléments, il est possible de les énumérer en affirmant qu'il s'agit là d'une classification<sup>29</sup>, mais pour être matériellement réalisable, cette présentation ne respecte nullement l'esprit de l'auteur. Ces deux positions des philosophes antiques sont restées valables pour leurs successeurs, c'est en fonction de l'une ou de l'autre que se sont ordonnées les spéculations sur l'âme et ses activités, et sur ce point comme sur bien d'autres, c'est vers Platon que se tournaient la doctrine et l'esprit de saint Augustin. La notion d'une classification « augustinienne » des puissances de l'âme, analogue et comparable à celles, inspirées de la pensée d'Aristote, qu'offraient au moyen âge les auteurs arabes ou même Jean Damascène, est quelque chose d'irréel, une illusion. Et, laissant de côté l'inexplicable fortune de l'apocryphe *De spiritu et anima* on trouvera la pensée la plus proche de celle d'Augustin sur ce point particulier à l'époque d'Alcher de Clairvaux chez Richard de Saint-Victor, à celle de Jean de la Rochelle chez saint Bonaventure, ni l'un ni l'autre ne se sont préoccupés de dresser systématiquement un tableau de la classification des puissances de l'âme.

#### APPENDICE

On trouvera ci-dessous, comme exemple de la méthode de Jean de la Rochelle, l'exposé de la classification « augustinienne » donné par la *Summa de vitiis* ; plus condensé que celui de l'autre somme et du *Tractatus* il se borne aux facultés spirituelles comme nous l'avons noté. Il se divise naturellement en deux parties, l'exposé de la division, les explications et rapprochements suggérés. Un troisième alinéa, conclusion de l'ensemble des classifications, éclaire la difficulté essentielle qui fait obstacle à tout cet effort de systématisation : l'auteur n'a pas de notion nette de ce qu'est une *vis animae* ; on comprend ainsi qu'il ait voulu faire rentrer dans ses divisions ce que les auteurs de la décade suivante distingueront à la suite d'Aristote en puissances, habitus, simples actes.

Les passages reproduisant textuellement le *De spiritu et anima*, sont composés en italique ; ils forment deux groupes homogènes, les cadres de la classification empruntés au chapitre IV, les définitions au chapitre XI (Le texte utilisé par le maître franciscain avait un découpage en chapitres

29. Jean de la Rochelle introduit dans la *Summa de vitiis* (fo 78 vb) une classification absente des deux *De anima* et qu'il attribue sans plus de précision à des « théologiens ». Selon la doctrine aristotélicienne ils déterminent trois fins différentes, le vrai, le bien, l'éternel (défini : *dicunt autem eternum continuationem veri et boni*) et les donnent pour objet aux trois puissances qu'ils voient dans les membres de la tripartition platonicienne. Jean ne cache d'ailleurs pas son scepticisme au sujet de la valeur de cette classification.

différent de celui de Migne). Entre chacun des passages désignés et identifiés par une note, on trouve dans l'œuvre d'Alcher trois à quinze lignes que Jean de la Rochelle n'a pas prises en considération.

Le texte est établi d'après les manuscrits Paris, Bib. Mazarine 984 (f<sup>o</sup> 239) et Paris, Bib. Nationale, fonds latin 16417 (f<sup>o</sup> 79v-80r).

Aliter quidem secundum Augustinum dividitur vis spiritualis animae, quae cognitiva est, in rationem, intellectum et intelligentiam<sup>1</sup>. Et ut ista plana sint, et etiam praecedentium divisionum, quantum ad majorem partem, ponamus verba Augustini ex libro de spiritu et anima. Capitulo secundo ita distinguit vires animae, scilicet *rationalem et concupiscibilem et irascibilem*. *Per rationem habilis est ad cognoscendum aliquid supra se, infra se, in se et juxta se : cognoscit siquidem Deum supra se, se in se, angelum juxta se, quidquid coeli ambitu continetur infra se*<sup>2</sup>. *De rationalitate omnis sensus animae oritur ; de aliis, scilicet concupiscibili et irascibili, omnis affectus*. *Affectus vero quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo, quod amamus, gaudemus vel gaudendum speramus ; vel cum de eo, quod odimus, dolemus vel dolendum metuimus. Et ideo de concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur ; qui quidem affectus quatuor omnium sunt vitiorum atque virtutum quasi quaedam principia et communis materia ; affectus quidem omni operi nomen imponit*<sup>3</sup>.

Notandum tamen quod sensus animae vires apprehensivae vocantur, sive cognitivae, quae a rationalitate oriuntur ; *quinque enim progressus sunt ad sapientiam : sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia*<sup>4</sup>. Definitio vero istorum ponitur ab Augustino, VII<sup>o</sup> capitulo libri de Spiritu et anima ; dicit enim : *Sensus est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas praesentes tantum. Imaginatio est vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas, sed absentes ; sensus namque formas in materia accipit, imaginatio extra materiam, et eadem vis formata exterius sensus dicitur, eadem usque ad intimum traducta imaginatio vocatur, imaginatio namque de sensu oritur*<sup>5</sup>. *Ratio autem est vis animae, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit, omnia incorporea, sed non extra corpora nisi ratione existentia ; abstrahit enim a corporibus, quae fundantur in corporibus, non actione sed consideratione*<sup>6</sup>. *Intellectus est ea vis animae, quae invisibilia percipit, ut angelos,*

1. *La vis spiritualis... cognitiva* est la définition de l'*intellectiva* portée au tableau d'ensemble.

2. Per rationalitatem habilis est illuminari ad aliquid cognoscendum supra se... *De spiritu et anima*, ch. 4 (P.L., 40, 781).

3. *Ib.*, (782).

4. *Animae in sui corporis peregrinando* quinque sunt progressus... quinque enim progressionibus rationalitas ad sapientiam... *Ib.*

5. *Ib.*, ch. II (786).

6. *Ib.*, (787).

*demonas, animas et omnem spiritum creatum. Intelligentia est ea vis animae, quae immediate supponitur Deo, cernit siquidem ipsum summum verum et vere incommutabile. Sic ergo anima sensu corpora percipit, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum*<sup>7</sup>. Hucusque Augustinus.

Nota tamen quod ratio comprehendit aliquando tam intellectum, quam intelligentiam<sup>8</sup>. Item ratio V actus habet, duo per quos dirigitur in finem veri, tres per quos in finem boni. Actuum, per quos dirigitur in finem veri, unus est qui praecedit cognoscere et dicitur ratiocinatio, qui definitur in capitulo primo hujus libri sic : *Ratiocinatio est rationis inquisitio*<sup>9</sup> ; secundum hoc rationi est instrumentum ingenium, quod definitur VII<sup>o</sup> capitulo ejusdem : *Ingenium est illa vis animae, sive intentio, qua se extendit anima et exercet ad incognitorum cognitionem*<sup>10</sup>. Alius actus est ipsum cognoscere, quod est aspectus veri, et secundum hoc describitur primo capitulo ejusdem : *Ratio est animae aspectus, quo per se ipsum verum intuetur*<sup>11</sup>, et appellatur scire. Actus vero, per quos anima dirigitur in finem boni, sunt tres : primus boni et mali discretio, sive boni et melioris, secundus discretione facta boni electio, tertius est dilectio, per quam tenet et amplexatur bonum. Et hoc est quod dicit Augustinus VII<sup>o</sup> capitulo ejusdem : *Ratio est animae aspectus, quo bonum et malum discernit, virtutes eligit, Deum diligit*<sup>12</sup>.

Item nota quod ista vis, quae dicitur intelligentia, dicitur synderesis apud Graecos<sup>13</sup>, superior pars rationis ab Augustino, et mens ab ipso ; unde Augustinus dicit VII<sup>o</sup> capitulo ejusdem : *Mens ideo dicta est, quod emineat in anima, prestantior scilicet vis animae, a qua procedit intelligentia ; per intelligentiam utcumque ipsam veritatem intelligit, per sapientiam diligit*<sup>14</sup>. De ista potentia, VI<sup>o</sup> capitulo Augustinus : *Ille spiritus dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, in quo est cognitio veritatis et amor virtutis, imago in cognitione, similitudo in dilectione. Hunc autem spiritum Apostolus mentem vocat ubi ait « Renovamini spiritu mentis vestrae »,*

7. *Ib.*,

8. Cf. *Ib.*, ch. 13 (789). Cette division de la connaissance en trois membres dont le troisième se subdivise à son tour en trois en s'adjoignant deux termes, attire l'attention de Jean de la Rochelle, comme le prouvaient déjà les premières lignes de ce fragment. Il parle même parfois de double division en trois et en cinq parties.

9. *Ib.*, ch. I (781).

10. *Ib.*, ch. II (787).

11. *Ib.*, ch. I (781).

12. *Ib.*, ch. II (786).

13. La synderèse n'est pas mentionnée dans le *De spiritu et anima*. Son concept, son nom et la mention de son origine *apud Graecos* se trouvent dans la Glose Ordinaire d'Ézéchiel reproduisant S. JÉRÔME, *Comm. Ezéchiel*, I, 1 (P.L., 25, 22).

14. *De spir. et an.*, ch. 10 (786).

*id est mente, nihil enim aliud est spiritus quam mens*<sup>15</sup> Haec hactenus de divisione virium animae secundum Augustinum.

Dubitabit aliquis de ista multiplici partitione virium animae ; et an tot sint vires numero, quod predictae partitiones ostendunt. Ad quod breviter respondendum est, quoniam secundum diversas rationes partiendi predictae divisiones assignatae sunt, sicut patet intuitu praedicta. Diversae vero secundum rationem sunt assignatae vires jam dictae, et si fortassis non secundum rem. Utrum vero secundum rem sit illa adversitas vel non secundum rem, non est praesentis negotii, maxime cum superfluum sit judicandum hic agere de viribus animae, nisi solum propter promovendum intelligentiam minimorum, introductionis modo ad sequentia moralium quaestionum, propter quos praecipue laboro. Majores enim talibus indigere non reputavi, nec ego tanti sum, ut ad eos debeat pervenire sermo meus.

Pierre MICHAUD-QUANTIN,  
Paris.

---

15. *Ib.*, avec citation de *Eph.*, IV, 23. Les deux passages du ch. 10 du *De spiritu et anima* cités ainsi par Jean de la Rochelle comme développement de la doctrine du *mens*, concernent pour Alcher le *spiritus* (entendu au sens de l'âme par opposition au corps).