

## *Ratio et Auctoritas*

### de Pierre Damien à Anselme

La durée très courte, quatre ans, entre la fin du prieur de Fonte Avellane, et le *Monologion*, terminé par le prieur du Bec en 1076, laisse sans doute peu de place à une évolution entre eux<sup>1</sup>. Mais le processus d'altération remonte plus haut. Damien voit la menace qui monte autour de lui ; il en avertit pendant trente ans<sup>2</sup>. S'il maintient l'intelligence des textes sacrés par les textes mêmes, c'est en résistant à une invasion dialectique, à « l'arrogance » d'un « magistère » nouveau, de « l'art humain » sur la Parole divine<sup>3</sup>. S'il appelle « arguments rationnels » les « témoignages très évidents de la sainte Écriture », et montre que la raison s'accommode dans leur confrontation attentive, il répond par là à ceux qui se forgent une raison privée, à part de la Raison créatrice<sup>4</sup>.

---

1. Pierre Damien, né à Ravenne en 1007, prieur de l'ermitage camaldule de Fonte Avellane, en Ombrie, vers 1042, cardinal évêque d'Ostie en 1057, meurt à Faenza en février 1072. Cf. Fr. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, « Studia Anselmiana » 34, Rome 1954. Sur la datation des œuvres d'Anselme, né à Aoste en 1033 ou 1034, prieur du Bec en 1063 (abbé en 1079), cf. F. S. SCHMITT, *Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury*, dans *Revue Bénédictine*, 44, 1932, pp. 322-350, et l'édition du *Cur Deus Homo* par R. Roques, Sources Chrétiennes n° 91, Paris 1963, p. 42 s.

2. Les jugements de P. D. sur les menaces d'altération que font peser sur l'étude sacrée les habitudes de l'école séculière et notamment les méthodes dialectiques sont analysés par nous dans *Les sciences séculières et la foi. La critique unitaire de saint Pierre Damien (1007-1072)*, à paraître à Rome (*Storia e Letteratura*) en 1972. Cf. le répertoire critique des œuvres dressé par G. LUCCHESI : *Clavis S. Petri Damiani*, dans *Studi su San Pier Damiani* (en l'honneur du C<sup>ni</sup> A. G. Cicognani), Faenza 1961, pp. 249-407.

3. Cf. notamment *op.* 36, *De divina omnipotentia*, printemps 1067, P.L. 145, 597 B-598 D et 603 BC ; édition à paraître (Sources Chrétiennes) en 1972.

4. « Decertantium... Iudaeorum ora rationalibus argumentis obstruere, et de Christo ad controuersiam uenientes euidentissimis... sacrae Scripturae testimoniis superare » (*op.* 2-3, *Liber contra Iudaeos*, de 1042, P.L. 145, 41 A). L'analogie avec les conditions dans lesquelles Anselme entreprendra (après 1094) de rendre raison de la

Il est vrai qu'il laisse presque tout à faire pour identifier les courants que ses partis-pris désignent. Où, comment les dialecticiens qu'il arrête — en vain —, préparent-ils l'entreprise prochaine des raisons *a priori*<sup>5</sup> ? Dans quelle mesure leurs efforts rendent-ils possible la démonstration de la nécessité de l'Incarnation du Christ, « en faisant abstraction du Christ, comme si rien n'était jamais advenu à son sujet<sup>6</sup> » ?

Quoique le renversement que subit la science sacrée dans ses méthodes, entre saint Pierre Damien et saint Anselme, ait déjà montré, dans l'Histoire, une très-grande portée, il semble difficile à l'histoire d'apprécier au juste de quel poids il pèse sur le cours ultérieur des sciences et, par là, de la pensée<sup>7</sup>. Ce poids grandit dès qu'on peut entrevoir, derrière le fait singulier, la poussée d'exigences collectives, face à la tradition qu'elle rompait<sup>8</sup>. La carte des documents, si insuffisante qu'elle soit, devient lisible<sup>9</sup>. Il s'agit de se placer aux points d'observation qui font voir, le moins confusément, l'aboutissement, — déclaré « normal » par les uns, pour d'autres, à certains égards, paradoxal<sup>10</sup> —, d'une évolution peut-être d'autant plus rapide qu'elle avait été préparée plus longtemps.

---

foi en l'Incarnation (cf. *Cur Deus homo*, ed. cit., p. 75) fait ressortir la différence, pour ne pas dire l'opposition des méthodes.

5. « Veniant dialectici, siue potius, ut putantur, haeretici, ipsi uiderint... », et la suite (*op.* 36, P.L. 145, 611 B). Cf. 608 A, 610 B.

6. « Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat (libellus prior) rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem saluari sine illo » (*CDH, Praefatio*, ed. cit., p. 198).

7. Pour éclairer la difficulté de saisir la nature même de ce renversement, cf. les pages pénétrantes et prudentes consacrées aux méthodes de saint Anselme par Paul VIGNAUX, dans *Philosophie au Moyen-Age*, Paris 1958, p. 31 s.

8. Exigences dont témoigne Anselme lui-même dans ses préfaces, notamment dans celle du *Monologion*, expliquant cet ouvrage par l'insistance avec laquelle plusieurs frères lui ont demandé un exposé de ce qu'il leur avait déjà confié oralement sur le sujet de l'essence divine. « Ils m'ont imposé l'allure de cette méditation écrite qui ne tirera aucune force persuasive de l'autorité de l'Écriture, mais exposera les résultats obtenus en chaque recherche dans un style simple et avec les arguments courants de l'habituelle « disputatio », cédant en peu de mots à la nécessité rationnelle et à l'évidence de la vérité », et la suite, (trad. P. Rousseau). Il s'agit de sonder l'ampleur de telles exigences et d'analyser les mentalités qui imposent localement ces méthodes (dont la nouveauté relative a été reconnue jusqu'à quel point par ceux qui les mettaient en œuvre ?)

9. L'ensemble des documents utilisés sera présenté dans une suite à cet article, au moment d'aborder la notion de *ratio*, non plus en Pierre Damien, mais en son temps.

10. « Le *Monologion* a été écrit spécialement à la requête de certains moines du Bec qui désiraient un modèle de méditation sur l'existence et l'essence de Dieu, dans laquelle tout serait prouvé par la raison et où absolument rien ne serait fondé sur l'autorité de l'Écriture : *quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur*. Bien loin donc que saint Anselme, qui vécut au XI<sup>e</sup> siècle, appartienne, comme on l'a prétendu de façon étrange, à la pensée du XII<sup>e</sup>, il faut dire qu'avec lui la pensée du XI<sup>e</sup> siècle tire la conclusion normale que devait recevoir la controverse entre dialecticiens et anti-dialecticiens » (Ét. GILSON, *La philosophie au Moyen-Age*, 2<sup>e</sup> éd., Paris 1952, p. 241). Si « normal » veut dire autre chose que satisfaisant pour un certain point de vue, on pourra confronter à cette idée d'une « conclusion normale » la

L'objet de cette étude est d'examiner, de Pierre Damien à Anselme, dans les trente ans qui séparent les commencements des deux œuvres, l'emploi de *ratio*, comme moyen de sonder les positions successives, souvent affrontées, qui sont en train de remodeler la raison humaine<sup>11</sup>.

Les références nombreuses à cette notion de *ratio*, aux acceptions étonnamment diverses, livrent les termes d'un débat ouvert. Une crise est en cours, dans ces trente ans, où sont suspendues les destinées de l'étude de la foi, pour nous en tenir à ce qui est immédiatement en cause. Le plus confus des problèmes, sans cesse repris, jamais véritablement posé, gît au centre : le rôle de la « raison humaine » dans l'intelligence de toutes les formes de la Loi divine<sup>12</sup>. Les positions qui se succèdent et font bouger le problème paraissent définir ici l'essentiel de l'évolution de la pensée. Car ce problème tend à absorber tous les autres en un temps où « la raison », pour se rendre maîtresse de tout le champ de l'étude sacrée, revêt les armes de la « dialectique », une dialectique nullement renouvelée, mais de plus en plus sûre de ses forces, et « fascinante », de Ghellinck l'a noté, jusque dans les cloîtres<sup>13</sup>. C'est pour lui assurer un rôle, mais parfois aussi, à travers le rôle, pour justifier une conception de la *ratio*, que les positions s'affrontent, et pas seulement dans la controverse eucharistique. D'une œuvre à l'autre les variations du sens de ce mot dessinent déjà les lignes de force du conflit.

*Ratio* devrait donc fournir un jeu de critères du changement pour atteindre ce qui se passe réellement, dans ces quelque trente ans, aux avancées de la pensée latine.

Car, en l'un des moments de son histoire où elle fut le plus ouvertement mise en cause et mise en avant, l'idée de « raison humaine » garde cette constante de ne pas parvenir à se fixer. Ce flottement qui, dans tous les temps, a fait de l'emploi des mots qui veulent dire la raison un recueil incomparable de verbalisme, paraît entretenir, dans ce temps fort, qui est celui de la formation d'Anselme, où par un refaçonnement de la raison la pensée se prépare un tournant qui la détermine pour des siècles, une

---

contradiction apparente que cette « conclusion » établit parmi les moines « spirituels » (« anti-dialecticiens » est un concept forgé après coup), les uns écartant de l'étude sacrée certaines méthodes dialectiques cultivées à l'école séculière, comme contraires à son esprit, les autres y introduisant de telles méthodes, comme cédant à l'esprit séculier.

11. L'étude des positions tenues concernant *ratio* dans son rapport à *auctoritas* entraînera une étude complémentaire, destinée à élucider, par dessous les positions déclarées, le contenu pratique de la *ratio*, i. e. les logiques mises en œuvre, et à décrire l'affrontement et les rapports complexes de la dialectique et de l'étude sacrée.

12. Comme l'a marqué avec force Ét. GILSON, *loc. cit.*

13. « Cette fascination devait être intense ; dans divers milieux il se rencontrait des esprits tellement éblouis par les conquêtes de la dialectique qu'à leurs yeux la Bible perdait sa valeur et que tout cédait devant la raison, « principal élément de notre ressemblance avec Dieu » (J. DE GHELLINCK, *Dialectique et dogme aux X-XII<sup>e</sup> siècles*, dans *Studien zur Geschichte der Philosophie* (Festgabe Cl. Bäumer), Münster 1913, p. 87).

générosité de sens qui ressemble pour nous à de la confusion ; mais en n'imposant rien de strictement défini, il permet aussi certaines options qui disloquent les oppositions bloquées, et libèrent un sens plus profond d'*auctoritas* en même temps que de *ratio*.

Ces variations rendent difficile de traiter *ratio* comme un concept. On aura peine à concevoir comment Bérenger et Lanfranc, usant du même mot dans leur dispute, pensaient s'entendre. Y avait-il réellement entre eux une notion commune ? Les sens, trop évidemment perdus, et que, faute de concepts communs, nous ne serons jamais sûrs de saisir, sont tout le problème ici, et les racines de ces sens plus ou moins voulus. Les premiers textes cités vérifieront que « la raison... n'est pas une notion simple et immédiatement donnée, mais l'un des *complexes culturels* les plus riches de sens qui puissent s'offrir à l'observation et à la réflexion<sup>14</sup> ».

Le « complexe » de Damien, riche entre tous, nous sera plus qu'un point de départ. Son œuvre ne remplit pas seulement, elle encadre, en quelque sorte, les trente ans qui précèdent l'œuvre d'Anselme. Car, s'il reprend, parfois sous forme d'énigme, une notion de la raison fort ancienne, qui laisse voir des racines, au-delà d'Augustin, en Cicéron, il s'en sert d'autre part pour dépasser une opposition de la raison et de l'autorité courante en son temps. Par lui, pour ainsi dire, et un avant réel, et un après possible sont rendus présents.

En disjoignant les deux moments, et réservant pour plus tard les rapports originaux qu'il instaure entre *ratio* et *auctoritas*, nous pourrons donc examiner, premièrement, la conception de la raison la plus traditionnelle qui se maintenait au milieu du siècle.

Elle introduira à ce qu'on pourrait appeler sa partie adverse. Car certains traits polémiques qui la colorent laissent deviner le refus d'opinions déjà bien affirmées par ailleurs, et surtout par-delà les monts. Nous irons donc, en deuxième lieu, nous assurer de ces opinions, touchant la raison, prise en elle-même et face à l'autorité, chez ceux qui, dans leur discorde, en ont fait les professions les plus fermes, Bérenger et son contradicteur Lanfranc<sup>15</sup>. Puis, en d'autres contradicteurs de Bérenger — il n'en manquait pas — dans les limites de la même période. Enfin, en d'autres documents — l'enquête ne saurait trop s'étendre —, d'autant plus révélateurs des idées toutes faites qu'ils montrent moins d'intérêt dans la dispute de l'autorité et de la raison. Que dit-on, dans les années où mûrit Anselme,

14. G.G. GRANGER, *La raison*, Paris 1955, p. 7.

15. La lettre de L. à B., intitulée tardivement *De Corpore et Sanguine Domini contra Bevingarium* (P.L. 150, 407 s.) répond, en 1066, à un écrit perdu de B., *Contra Synodum*, rédigé après la profession de foi qu'il dut faire au synode romain de 1059, en présence de Nicolas II et de Pierre Damien. La réponse de B. à L., *Rescriptum contra Lanfrannum*, intitulé par un ms. du xvi<sup>e</sup> s. *De sacra Coena*, titre qui lui est resté (éd. W. H. BEKENKAMP, La Haye 1941), est antérieur à 1070. Ces textes sont donc contemporains des écrits de la pleine maturité de P. Damien, et notamment de sa lettre au Mont-Cassin intitulée *De divina omnipotentia* (1067).

du rapport variable dont dépend la destinée d'une science qui prétend couronner toutes les autres, ou les enfermer en elle ?

Ayant ainsi mesuré un certain écart entre la conception « classique » de Damien touchant la seule nature de la raison, et les idées qui nous paraissent prédominer en son temps, nous aurons à revenir à lui pour observer, dans la manière dont il la lie à l'autorité, comme il dépasse en chemin ceux qui font transition, de son vivant, entre lui et les novateurs normands.

Nous tâcherons ainsi d'obtenir un aperçu, au moment de l'aborder, de ce qui a mûri avec Anselme. Sans qu'on puisse véritablement suppléer au défaut de son témoignage, nous pourrions lui confronter, sinon les possibilités contradictoires, du moins les voies déjà ouvertes, au moment où il cède et choisit. De manière à faire apparaître dans ses principaux tenants, autant qu'il sera permis, le problème qu'il résout lorsqu'il opère tranquillement dans l'étude sacrée, à moins qu'il ne le concrétise seulement, un renversement dont les effets ne s'épuisent pas<sup>16</sup>.

#### UNE CONCEPTION AUGUSTINIENNE DE LA RAISON EN SAINT PIERRE DAMIEN (1007-1072)

Il semble que Damien offre un moyen court d'aller au centre de sa conception, sans attendre une analyse complète des emplois qu'il fait de *ratio*, mais laissant à celle-ci un rôle de complément et de vérification. Un paradoxe, jeté dans un sermon, pourrait livrer, à son plus haut degré, le sens qu'il en a. Paradoxe peut-être évangélique, à la manière du chameau et de l'aiguille, découvrant comme une infinité de contradiction là où le sens commun remarque à peine une relative contrariété, et portant à l'absolu le terme positif du rapport, ici la raison humaine. Paradoxe, en tout cas, agressif, qui exclut « absolument » la « Gentilité » du partage de la raison. Sans excepter les auteurs de cette logique que certains de ses contemporains identifient à la raison même<sup>17</sup>.

Il s'agit donc de lui faire rendre raison de sa formule : « Gentilité absolument étrangère à la raison ». Nous essaierons de le faire en nous enfermant d'abord dans ce texte abrupt, de manière qu'il s'éclaire, si possible, de l'intérieur. Nous demanderons ensuite au reste de l'œuvre des vues plus étendues.

16. Chaque étape de cette recherche demandera un ajustement des méthodes à ses propres difficultés.

17. « Quid enim bestia designat agri (cf. *Is.* 43, 20), nisi gentilitatem utique rationis expertem ?... » (*serm.* 53, de *S. Luca*, P.L. 144, 801 A). Formule sans équivalent dans son œuvre et qui a ceci de commun avec d'autres formules, très éloignées, identifiant raison et « dialectique » des écoles (BÉRENGER, *op. cit.*, p. 23, *éd. cit.*, p. 47), de faire de la raison l'une des choses du monde les plus mal partagées.

Le premier texte implique-t-il en lui-même une réflexion sur ce qu'est la raison ? Il s'agit d'un sermon sur saint Luc. L'œuvre de Damien ne laissant déceler aucune évolution, il importe peu qu'on ne puisse le dater plus précisément qu'à partir de 1042<sup>18</sup>. Le thème majeur est annoncé dès l'exorde qui commence une vingtaine de lignes plus haut : le rôle des apôtres de l'*Évangile*<sup>19</sup>. A quoi est appliqué le schème le plus ordinaire de l'étude sacrée : la lecture d'une figure, celle des fils de Jacob sortant d'Égypte avec les vivres et l'argent que Joseph, leur frère, leur a donnés<sup>20</sup>. L'apôtre Paul, dont Luc était le compagnon et qui était de la tribu de Benjamin, est spécialement reconnaissable, en Benjamin, à la coupe d'argent qui était cachée dans son sac. Car Paul est une coupe débordante et qui trouve dans les païens des « vases profonds » pour recevoir les flots de sa prédication<sup>21</sup>.

Or, la conversion des païens évoque un texte d'Isaïe : « La bête sauvage me glorifiera, les dragons et les autruches, parce que j'ai fait couler des eaux dans le désert (la coupe de Benjamin : prédication de l'apôtre des Gentils), des fleuves dans un pays sans chemin, pour abreuver mon peuple, mon élu<sup>22</sup>. Les dragons sont les méchants ; les autruches, les hypocrites (elles font semblant d'être volatiles et ne volent pas). « Que désigne la bête sauvage, sinon la Gentilité absolument étrangère à la raison<sup>23</sup> ? » « Ces bêtes glorifient Dieu lorsque le Christ verse au peuple païen, qui était abandonné et sans voies, les paroles de la surabondance évangélique<sup>24</sup> ».

« Gentilité », « étrangère absolument », voilà donc les termes donnés pour déterminer l'inconnue : la « raison ». Inconnue qui semble d'autant plus riche en compréhension qu'elle est plus limitée dans son extension. A vrai dire, on pourrait douter que cette formule brutale implique une conception réfléchie de la raison si l'on ne connaissait la crainte ordinaire

18. Sur la datation des œuvres, cf. Fr. NEUKIRCH, *Das Leben des Petrus Damiani*, Göttingen 1875, et G. LUCCHESI, *Clavis*, p. 299.

19. « Quia per Evangelium, dilectissimi, de tenebris ad lucem reductus est mundus, merito euangelistarum gloriam celebrat populus christianus. Sed inter caeteros B. Lucas, cui praesens famulaturus est sermo, dum gemina stilli species et euangelicam et apostolicam contexit historiam, tamquam diuersis agrum Ecclesiae frugibus ditat, unde uidelicet populus esuriens uiuat, unde grex Christi uirentia salutis alimenta decerpat » (P.L. 144, 800 B).

20. « Hae plane sunt fruges quas Ioseph fratribus contulit... etc. » (*ibid.*). Cf. *Gen.* 42-44.

21. « Hinc est enim quod ait : ' Os nostrum patet ad uos, o Corinthii, cor nostrum dilatatum est, non angustiamini in nobis ' (2 *Cor.* 6, 11-12). Ac si dicat quia me uobis uerbi potum per uberem scyphum large uidetis influere, et uos sitibundi cordis ad hauriendum ora laxate, ut decurrens unda non inaniter fluat, sed capacia uasa, in quae transfundatur, inueniat » (P.L. 144, 800 D).

22. « De quo uidelicet potu per Isaiam Dominus dicit : ' Glorificabit me bestia agri, dracones et struthiones, quia dedi in deserto aquas, flumina in inuio, ut darem potum populo meo, electo meo ' » (*Is.* 43, 20 ; 800 D-801 A).

23. 801 A. Cf. *supra*, n. 17.

24. 801 A.

de l'auteur et ses précautions en matière de jugement<sup>25</sup>. Mais il en donne des témoignages trop précis pour qu'on ne retienne pas comme probable l'hypothèse qu'il n'exclut pas le monde païen du partage de la raison sans la concevoir d'une façon contradictoire avec lui.

L'explication pourrait cependant tourner court. On ne peut pas ne pas retenir, s'il faut la dépasser, l'hypothèse d'une application quasi mécanique de l'allégorie : *bestia*, qui s'impose, puisque la *Vulgate* le donne, est proprement l'animal privé de raison ; or, *bestia* signifie les païens ; donc les païens, *insipientes* par excellence, sont privés de raison. La fonction la plus immédiate de la formule est certainement de faire un sort à *bestia*. Il ne pouvait manquer d'expliquer une correspondance irrécusable, peut-être accueillie de grand cœur. *Bestia* : ces païens qui font courir les jeunes moines à l'école séculière, d'où ils reviennent rêveurs, languissant après les oracles des Gentils<sup>26</sup>. *Utique* dépasserait l'intention en poussant la correspondance jusqu'à l'absurde.

On voit l'insuffisance de ce premier niveau, décevant, d'explication. Y en aurait-il plusieurs ? Non pas peut-être une superposition de sens différents, mais plusieurs degrés dans la justification de la formule. Les termes du rapport doivent en livrer l'essentiel. Qu'entend-il par *gentilitas* pour que l'attribut de ce sujet (qui a la forme d'une qualité) soit : *utique rationis experts* ?

La « Gentilité » n'est ici déterminée que par suggestion, par un jeu d'images : un désert sans chemins et sans eau, c'est-à-dire abandon, égarement, soif<sup>27</sup>... Et dans ce désert des bêtes qui sont : méchanceté, hypocrisie, ne disons pas : déraison, qui s'entend trop bien étant liée aux autres caractères ; mais absence totale de raison. Le point est là : *utique*.

Il manque que l'ambiguïté de *gentilitas* soit tranchée. S'il s'agit des païens, nous sommes certainement en présence d'une conception de la raison qui dépasse toutes les traditions et usages connus. On n'a jamais refusé un peu de raison à quelques-uns des païens<sup>28</sup>. S'il s'agit du paganisme en tant que tel, il est clair qu'étant pris comme contradictoire de

25. Cf. notamment : *ep.* 6, 10, *P.L.* 144, 391-392 A ; *ep.* 4, 11, 321 ; *Vita Dominici Loricati*, 1012 CD, 1022 BC.

26. Cf. *op.* 13, *Liber de perfectione monachorum*, ad O. abbatem Pomposianum, *P.L.* 145, 306 C-307 C.

27. « ... Dedi in deserto aquas, flumina in inuio... » (*P.L.* 144, 800 D-801 A).

28. Damien lui-même : « Nec etiam ipse auctor Pythagoras a nostra dissertatione discordat, qui uidelicet, ut huius disciplinae inueniret uiam, acetabula quaedam ad aquarum mensuram studiose composuit, et sic omnem harmonicae facultatis peritiam, me duce (aqua), me praeside, tandem efficaciter uoti compos adinuenit... » (*ep.* 6, 23, *P.L.* 144, 410 A). Cf. *op.* 52, *P.L.* 145, 784 D, 787 D, où les autorités de Galien et de Plinie donnent matière à « intelligence spirituelle » ; le *serm.* 73 où Ovide reçoit le titre de « sage » pour mieux édifier par ses vers (*P.L.* 144, 916 D) ; exemples qui détourneraient de traduire *gentilitas* par « les païens ».

« la Vérité manifestée<sup>29</sup> », il ne peut avoir raison, si peu que ce soit. Encore faut-il que *ratio* ait ce sens. Pourrait-on dire : les païens n'ont pas la raison en tant que païens ; mais par ce qui en eux n'est pas païen ils restent capables de vérité, et même comme des « vases profonds ». Ce serait déterminer à la fois *ratio* et *gentilitas* sans l'aveu ni la garantie de celui dont la pensée nous échappe. Force est donc bien de chercher ailleurs en quoi *gentilitas*, dans le vrai sens qu'il lui donne, implique privation de ce qu'il appelle *ratio*.

Or, les jugements sur la « Gentilité » prise dans son tout se répètent tous<sup>30</sup>. Elle est jugée d'abord sur le témoignage d'Isaïe : « Sur ceux qui habitaient les régions de l'ombre de la mort une lumière s'est levée ». L'apôtre des Gentils le confirme simplement, aussi peu interprété que le prophète : « Jadis vous étiez ténèbres, mais à présent vous êtes lumière dans le Seigneur<sup>31</sup> ». La paraphrase de ces grandes paroles ne fait guère que leur donner un nouveau tour oratoire : « Qu'était donc le monde entier avant l'avènement du Rédempteur, sinon trouble et épaisseur de ténèbres ?... Ténébreux était le monde parce qu'il n'avait pas encore été illuminé par l'éclat de la grâce céleste. Ténébreux étaient les hommes de ce monde parce qu'ils n'étaient pas encore convertis de l'aveuglement de leur corruption à la vraie lumière<sup>32</sup> ». Les précisions attendues sont ailleurs : corruptions, spéculations inconsistantes, idolâtrie allant jusqu'à adorer des reptiles et des quadrupèdes<sup>33</sup>. Bref, à défaut de témoignages du monde païen lui-même, l'imagerie, stylisée, dans laquelle une tradition polémique, armée de deux ou trois sentences de l'Apôtre, l'enferme.

Il n'est pas dit que la raison ne soit rien d'autre que la « vraie lumière » répandue sur le monde par le Rédempteur. Il n'est donc pas certain que ce soit être sans raison que d'avoir précédé la lumière et de n'y avoir eu aucune part. Mais la suggestion n'est pas absente. La « Gentilité absolument sans raison » « glorifie Dieu quand le Christ verse au peuple païen

29. Cf. *serm.* 42, *P.L.* 144, 730 C ; *serm.* 46, 757 D ; *serm.* 63, 858 CD ; *serm.* 64, 868 C ; *op.* 2-3, *P.L.* 145, 45 D, 57 A, 58 C, 60 A ; *op.* 7, 161 A ; *op.* 45, 701 D-702 A, etc.

30. Cf. *Ep.* 2, 13, *P.L.* 144, 284 C ; *ep.* 6, 4, 376 D-377 A ; *serm.* 3, 518 ; s. 6, 536 ; s. 16, 584 ; s. 22, 626 C ; s. 25, 643 A ; s. 39, 714 C ; s. 57, 827 A ; *Vita Romualdi*, 977 D ; *op.* 9, *P.L.* 145, 222 B ; *op.* 13, 307 B, 309 A ; *op.* 31, 536 C ; *op.* 37, 627 B. Cependant, les jugements sur la « Gentilité » s'adoucissent quelquefois : s. 20, *P.L.* 144, 618 A ; s. 41, 724 C ; ils paraissent oubliés quand il s'agit d'un « Gentil » en particulier : *op.* 9, *P.L.* 145, 221 A ; *op.* 36, 614 D, etc. Le Vocabulaire de Papias de Pavie (achevé vers 1050), édité à Venise (1474, 1491), peut résumer l'opinion générale : *Gentiles sunt qui sine lege sunt, et necdum crediderunt. Dicti quia sunt ut geniti fuerunt, i. e. sub peccato idolis servulentes...* (art. *Gentiles*).

31. *Is.* 9, 1 ; *Ephes.* 5, 8 ; *serm.* 16, *P.L.* 144, 584 B.

32. 584 B. Cf. BOSSUET : « C'est sans doute un grand spectacle de voir l'Église chrétienne figurée dans les anciens Israélites, la voir, dis-je, sortie de l'Égypte et des ténèbres de l'idolâtrie... » (*Disc. sur l'unité de l'Église*, exorde).

33. *Serm.* 3, *P.L.* 144, 518 B, citant *Rom.* 1, 18-32 ; *serm.* 6, 536 BC ; *ep.* 6, 4, 377 A.

(*gentili populo*), qui était abandonné et sans voies, les paroles de la surabondance évangélique ». Et quelques lignes plus haut : « Par l'Évangile le monde a été ramené des ténèbres à la lumière ». « Irrationnelle » est l'idolâtrie qui résume les « ténèbres » du monde païen<sup>34</sup>. Ne faut-il pas pourtant quelque raison pour adorer quoi que ce soit ? C'est là demander plus que ces textes ne veulent dire. Des rapprochements s'imposent. Il reste de ce premier « témoignage » qu'un manque de raison, non précisé, caractérise l'idolâtrie, laquelle peut définir la « Gentilité ». Il importe peu, dans ces conditions, que *gentilitas* désigne les hommes païens ou le paganisme dans son erreur. La question est plutôt de savoir jusqu'où s'étend son erreur « irrationnelle ». Exclut-elle absolument la raison ? Mais quelle raison ?

En fait, l'ambiguïté de *gentilitas* sert une intention polémique, et plus précisément disciplinaire, qui non seulement nous prive d'une notion sérieuse de la « Gentilité », mais qui nous cache la connaissance et l'opinion réelles qu'il en a. Le malheur des païens est d'être avant tout « les auteurs des arts libéraux ». Ils ne seraient pas « morts dans l'erreur<sup>35</sup> », sans distinction s'ils n'étaient pas toujours à même, à l'école du siècle, de répandre l'erreur, c'est-à-dire le discours de l'homme seul, ruinant l'étude sacrée et la contemplation. De là ces sentences un peu fortes, qui sont avertissements de prieur, enfermant les Anciens dans une « Gentilité sans raison », — le règne de Satan —, à l'attention des jeunes moines dont il a la charge et qui lui échappent pour aller sauter, comme il dit, sur les « gymnases théâtraux des grammairiens<sup>36</sup> ». Comme si un jugement sommaire devait les délivrer d'un culte profond.

Si l'on demande maintenant, au-delà de la tyrannie d'une figure, ou des besoins de la discipline monastique, un troisième degré d'explication, qui pourrait être une certaine idée de la raison, on ne trouvera guère, dans le contexte de la formule, qu'un lâche rapport figuré entre la raison et la conduite. Que les « dragons » soient dans un désert sans eau et sans chemins par suite de leur malice, ou qu'ils soient pervertis et égarés faute de ce chemin et de cette eau qui sont la « voie » et la « vraie lumière », ou que les deux fassent cercle, un certain rapport est suggéré entre la privation de la raison et les défauts du vouloir. Cela ne suffit pas pour déterminer la raison.

34. *Serm.* 53, *P.L.* 144, 801 A, 800 B ; *serm.* 3, 518 C ; *serm.* 6, 536 D : « In mente ergo gentiliū repente diuinus ignis accenditur, ut in eis irrationabilis idololatriæ bestialis forma soluat. »

35. « ...Liberalium auctores artium mens nostra mortuos deputat et eos in errore periisse compatiendo deplorat » (*op.* 13, *P.L.* 145, 307 B). L'expression « morts dans l'erreur », en écho à « absolument sans raison », garde pour nous la même ambiguïté. Une erreur complète est exclue par les éloges de Pythagore, Cicéron, Ovide, Pline, etc., si le bon sens n'y suffit pas. Quelle est donc l'erreur qui suffit à les priver de la raison ? Et quelle est cette raison qui disparaît du fait d'une certaine erreur ?

36. *Op.* 13, *De perfectione monachorum*, *P.L.* 145, 307 C.

Ce texte obscur, confronté à quelques jugements sur les Gentils, laisse pressentir que la *ratio* dont il parle est autre chose que ce que nous pensons entendre sous le nom de raison, si toutefois nous nous entendons quand nous prononçons ce grand mot. Le « paradoxe », après tout, l'est pour nous. Il n'y a aucune apparence qu'il ait été tel pour Damien, ni pour un auditeur de son temps. Il pourrait prendre figure de truisme, si nous renoncions en sa faveur à tout préjugé sur « la raison », objet presque entièrement inconnu, d'une foi presque toujours irraisonnée.

Que savons-nous déjà ? « Gentilité », paganisme ou hommes païens, c'est ce qui n'est pas chrétien, autrement dit ce qui n'a pas reçu la révélation du Verbe incarné en qui la foi voit la raison de toutes choses. Ce qui nous fait souvenir que les sens « objectifs » de *ratio* sont, dans l'histoire de la langue, très antérieurs à ce sens plus « subjectif » qui a formé l'idée de notre raison humaine<sup>37</sup>. Faculté de raisonner ? Pour ce maître de la latinité, même quand il ajoute le qualificatif *humana*, il n'est pas certain que ce soit le sens principal de *ratio*. Il est plus probable qu'il a songé ici à cette raison des choses que l'homme peut connaître et que les païens ne connaissent pas. Élargissant le champ de cette étude, des jugements plus explicites auront à juger cette hypothèse. L'analyse de tous les emplois de *ratio*, dans cette œuvre étendue, devrait nous dire si l'auteur a mis en énigme — énigme latine, où plus de sens que de mots sont renfermés — ce qu'il y avait de plus profond.

\*  
\* \* \*

Un relevé, aussi complet que possible, des emplois de *ratio* et de ses dérivés devrait garantir à cette étude, par sa limitation, un caractère strictement positif. Il ne s'agit ici que de l'explicite. Une voie plus large consisterait à chercher, dans les textes de Pierre Damien, non pas les mentions de *ratio* seulement, mais sa logique réelle, c'est-à-dire toutes les traces de ce que nous pourrions appeler raison. Ce serait ouvrir la porte à une idée de la raison qui contaminerait la sienne, alors que la sienne est toute la question. Nous ne lui demanderons donc pas, pour le moment, ce qu'il fait de sa raison, mais la conception qu'il laisse paraître quand il en parle. L'usage peut être la vraie conception. Mais c'est la position réfléchie, prolongée par l'opération du concept, qui, ici, nous importe. L'explicite seul indiquera ce qu'il faut rapporter à *ratio*. Qu'il lui rattache explicitement *sapientia*, il nous donnera à chercher, en d'autres emplois de *sapientia* où la relation soit maintenue, ce qui détermine *ratio*.

Les données immédiates du relevé imposent quatre constatations :

37. Lucrèce et Cicéron font entrer *ratio* dans la langue philosophique où il recueille les sens de *διανοία*, *νόησις* et surtout *λόγος*. Cf. A. YON, *Ratio et les mots de la famille de reor*, dans *Bull. de la soc. linguistique de Paris*, 1953.

1. Il s'agit d'un concept familier. Son importance relative dans cette pensée se reconnaît déjà à la fréquence des emplois, à leur répartition en des ouvrages de genres et thèmes différents, à la richesse de certains contextes et aux réflexions qui leur donnent sens<sup>38</sup>.

2. Une proportion notable d'emplois donne le sens de « raison humaine » qui nous occupe principalement<sup>39</sup>. On doit y ajouter les qualificatifs qui font de la *ratio* l'attribut de l'homme<sup>40</sup>. Deux remarques se subordonnent à la constatation de l'importance du sens « humain » de *ratio* : *a*. Il paraît rarement sans connotation « objective », nous aurons à y revenir<sup>41</sup> ; *b*. La *ratio humana* fait très rarement pendant à l'autorité sacrée, comme il est ordinaire dans les écrits du temps<sup>42</sup>.

3. Les sens qu'on peut appeler par commodité « objectifs », et qui méritent considération étant impliqués dans le sens relativement tardif de « raison humaine », révèlent à l'analyse certaines préférences qui peuvent caractériser à la fois un auteur et un temps. *Ratio*, qui n'a presque

38. 163 emplois de *ratio* ont été relevés, chiffre élevé, comparé par ex. à celui des emplois d'*experimentum*, *experientia*..., plus rares chez cet ami de l'expérience (*auctoritas* en revanche est nettement plus fréquent). A ces 163 emplois s'ajoutent au moins 65 emplois de dérivés : *rationalis* (22), *irrationalis* (5), *rationalis* (7), *rationaliter* (11), *irrationabilis* (2), *irrationabiliter* (4), *ratiocinium* (7), *ratiocinatio* (2) *ratiocinari* (3). Sauf erreur, *rationaliter* et *irrationabiliter* ne se trouvent pas. Notons 2 emplois de *rationale* au sens de rational (pectoral du grand prêtre). Ont été laissés *reor*, *ratus*... qui ne déterminent pas ici le sens de *ratio* et rappellent seulement une étymologie dont rien n'assure qu'elle est reconnue.

39. Sur 163 emplois de *ratio*, 59 emplois, en 46 passages différents de 35 ouvrages, présentent le sens de « raison humaine », 6 explicitement : *humana ratio* (*op.* 7, *P.L.* 145, 174 B ; *op.* 11, 241 A ; *op.* 40, 651 C ; *ep.* 6, 5, *P.L.* 144, 385 A ; *ep.* 7, 17, 456 B ; *serm.* 45, 742 D) ; 2 dans l'expression : *ratio mentis* (*ep.* 2, 5, 265 BC ; *serm.* 36, 695 B).

40. L'emploi concurrent de *rationalis* ou *rationalis*, etc., semble attester l'oubli de certaines distinctions classiques (pas toujours rigoureuses). L'attribution à l'homme de ces attributs (cf. *homo rationalis* : *op.* 11, *P.L.* 145, 234 B ; *rationalis anima* : *op.* 1, 27 D ; *creatura rationalis* : *serm.* 45, *P.L.* 144, 745 AB, *rationalis* : *ibid.*, etc., agrandit la place de l'idée de raison humaine (ou de raison en l'homme) dans cette pensée. De même la préférence accordée à *mens* pour désigner l'âme humaine : *mens siue rationalis anima* (*ep.* 2, 5, *P.L.* 144, 265 A). Il pense donc raison aussi souvent qu'il dit *mens*, et spécialement quand il parle de l'*acies mentis*, notion augustinienne pour laquelle il montre une prédilection. Cf. par ex. *op.* 15, *P.L.* 145, 357 D.

41. On hésite parfois entre « la raison » et « une raison » pour traduire *ratio*. Cf. par ex. *op.* 6, *P.L.* 145, 151 B ; *op.* 8, 198 B ; *op.* 16, 373 C, etc. Si bien qu'on ne saurait faire un partage rigoureux entre deux catégories de sens, et parler de la raison humaine d'un côté, et de ses raisons de l'autre.

42. Sans avoir à invoquer Bérenger et ses contradicteurs qui mettent constamment ces rapports en discussion, citons seulement le compilateur anonyme (Jean de Lodi, biographe de P. Damien ?) qui a réuni ses commentaires des deux Testaments : « ...Obscuriora non modo rationibus, uerum etiam Scripturarum exemplis dilucidare instantissime satagebat » (*P.L.* 145, 985 D). De telles distinctions sont quasi inexistantes chez Damien. Nous aurons à en chercher la raison dans l'étude des rapports qu'il établit entre *ratio* et *auctoritas*.

jamais le sens de « raisonnement », assimile souvent le pourquoi et le comment dans les notes de cause, motif, considération, justification<sup>43</sup>..., et se trouve engagé avec une fréquence exceptionnelle dans l'expression *rationem reddere* dont la richesse de sens méritera une étude spéciale.

4. A défaut d'une définition de la raison humaine, qui aurait fourni le texte de base de cette étude, un passage emprunté à saint Augustin établit entre *ratio* et *sapientia* une relation proche de l'identité.

L'intelligence de ce passage devient donc notre premier objet. Les questions qu'il laisse en suspens trouveront des réponses partielles en d'autres passages où *ratio* a un contexte plus riche. Il s'agit donc d'expliquer cette formule abrégée : *ratio sapit*. Elle devrait nous permettre, confrontée à ce qui l'éclaire, de revenir au « paradoxe » avec de nouvelles clés.

\* \* \*

Y a-t-il coïncidence entre l'idée exigeante de la raison que nous n'avons pu encore élucider et la seule formule approchant d'une définition, empruntée à saint Augustin pour les besoins d'une lettre-opuscule sur la « foi catholique » ?

Le contexte est une objection à la foi, qui pourrait être faite, dit Damien, *ex consequentia rationis* : si une unique « substance » unit inséparablement le Fils à son Père, comment le Fils a-t-il pu, sans le Père, revêtir la forme de l'humanité ? Mystère que les « docteurs catholiques » ont cherché à éclairer par des exemples.

« Ce qui fait dire au bienheureux Augustin : « Autre chose est l'âme, autre chose la raison ; et pourtant la raison est dans l'âme, et l'âme, certes, est une. Mais l'âme a une action et la raison une autre. En effet, l'âme vit, et la raison sait (*sapit*), et à l'âme appartient la vie, à la raison le savoir (*sapientia*) ; et pourtant l'âme n'est pas sans la raison, ni la raison sans l'âme. Et, alors qu'elles sont un, l'âme seule porte la vie, la raison seule porte le savoir<sup>44</sup> ».

Le problème immédiat devient donc le sens de ce nouveau corrélatif de *ratio*, qui lui est non plus opposé, comme *gentilitas*, mais attaché comme son acte essentiel ou ce qu'elle fait par nature : *sapit*. Le mot « savoir », possible s'il n'en faut qu'un, ne suffit évidemment pas à le traduire.

43. Cf. par ex. *ep.* 6, 32, *P.L.* 144, 423 A ; *op.* 2-3, *P.L.* 145, 53 A ; *infra*, n. 54.

44. « Quod quia diuinum et inaccessible est, quod ex ipsius ineffabilis materiae manifestis comprehendi nequit iudiciis, a catholicis sepe doctoribus uisibilium rerum declaratur exemplis. Vnde et beatus loquitur Augustinus : ' Aliud est, inquit, anima, aliud ratio ; et tamen in anima est ratio ; et una quidem est anima, sed aliud anima agit, aliud ratio. Nam anima uiuit, et ratio sapit, et ad animam pertinet uita, ad rationem pertinet sapientia ; et tamen nec anima sine ratione, nec ratio sine anima. Et cum unum sint, anima sola suscipit uitam, ratio sola suscipit sapientiam ' » (*op.* 1, *De fide catholica*, ad Ambrosium, après 1060, *P.L.* 145, 25 D. Cf. AUG., *Sermo* 245, 2, *De mysterio Trinitatis et Incarnationis*, *P.L.* 39, 2196 (*Clavis*, p. 91).

Que *sapientia* ne soit ici aucunement déterminé oblige à constater les limites de cette citation. Il ne s'agit pas d'une définition de la raison. La formule est faite pour aider à concevoir la relation du Verbe incarné à son Père. Elle ne retient qu'une certaine analogie de cette relation : le rapport de la raison à l'âme raisonnable. De même que dans l'âme avec laquelle elle ne fait qu'un, seule la raison sait, de même au Christ seul, quoiqu'il soit un avec son Père, appartient la chair<sup>45</sup>. Les limites de l'analogie, néanmoins, nous ramènent au problème initial : s'il est vrai que le Verbe pouvait ne pas s'incarner, l'acte de « savoir » peut-il être détaché du concept d'homme ? Peut-il être refusé à qui que ce soit, païen ou non ?

En l'absence d'une explication de *sapere* accompagnant ces formules classiques : *ratio sapit, ad rationem pertinet sapientia*, recourir immédiatement à Augustin ne s'impose pas, car, bien qu'il soit l'autorité désignée, nous ignorons jusqu'où il est suivi, s'il n'est pas là seulement pour fournir l'analogie désirée. Nous risquerions d'échapper ce que Damien, en son temps, a pu y mettre de neuf. Nous éviterons d'autre part de nous engager dans une analyse complète des emplois de *sapientia, sapere...*, qui doublerait celle de *ratio* dans ses écrits. Ces termes ne nous intéressent ici que dans la mesure où il les relie à *ratio*. Reste à interpréter — prudemment — *sapientia* dans le contexte de la formule. L'œuvre entière, par la suite, pourra donner à *sapere*, acte de *ratio*, un contenu pratique : il suffira de lui rapporter les verbes qui désignent explicitement les opérations de la *ratio*.

Dans le contexte qui vient d'être cité, *ratio sapit* est distingué de *anima vivit*. On pense d'abord à certaines réflexions du *De ordine* : « 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 ». L'homme ne vit pas seulement, il sait qu'il vit ; il ne voit pas seulement, il nomme ce qu'il voit<sup>46</sup>. Il peut avoir des choses et de soi une connaissance réfléchie. Cependant, le concept de « conscience réfléchie », qui pourrait être à la base de la notion de *ratio*, n'apparaît pas formé dans cette pensée. Si *sapere* peut être « savoir », il faut admettre aussitôt — *sapientia* y fait songer — que ce savoir peut embrasser la plus haute sagesse. La note originaire de « goût » a pu s'estomper, mais on ne peut manquer de déterminer « savoir » au moins par celles d'intelligence, de jugement, à la fois de réalité et de valeur, de sens avisé, de saine compréhension... Bref, on ne peut retrancher de *sapere* aucune virtualité de la pensée et de l'expérience spirituelle : en plus de la réflexion,

45. *Op. I, P.L. 145, 25 C-26 A. Cf. op. 6, 119 D et ep. 8, 14, P.L. 144, 492 D, d'après I Cor., 12, 4 s.*

46. Cf. AUG., *De ord.*, 11, 19, 49. A ce niveau, le plus général, la raison, propre de l'homme, pourrait s'identifier au langage, comme le suggère l'emploi concurrent de deux qualificatifs pour caractériser la bête : *irrationale animal* (*op. 60, P.L. 145, 852 C*), *irrationabilia pecora* (*op. 7, 178 C*), et *iura mutorum* (*op. 52, 792 A*).

instrument général de la pensée, ce peut être la science la plus pleine, prudente dans son progrès, savoureuse dans sa possession<sup>47</sup>.

L'expression *ratio sapit* ne peut donc signifier seulement ce qui distingue au minimum l'homme de la bête. Même distingué de *uita*, *sapientia* peut-il avoir un sens faible ? Tout au plus peut-on prendre le mot à différents niveaux d'une compréhension où tout est lié. *Sapere* comprend des opérations en lesquelles peut s'analyser son progrès. Le contexte cité n'en dit rien. Il laisse seulement pressentir, par l'emploi de *sapientia*, qu'elles peuvent aller du savoir le plus mince à la plus haute sagesse. Il faut donc trouver ailleurs des équivalents analytiques de *ratio sapit*. Que fait la raison qui puisse être compris sous la *sapientia*, et la faire voir dans sa réalité ?

\* \* \*

Le « paradoxe » initial peut nous fournir ici un principe général de classement. Les opérations qui sont attribuées explicitement à la *ratio*, donnant un contenu pratique à *sapere*, se partagent en deux suivant qu'elles rendent le sens de *ratio* compatible ou incompatible avec lui. Les plus nombreuses rendent impossible, dans leurs limites, de ne pas attribuer la *ratio* à tous les hommes. En ce sens, provisoirement, le « paradoxe » ne pourra avoir raison.

Dans ce groupe, un premier ensemble, banal, d'opérations attribuées à la *ratio* représente, pour ainsi dire, la base de sa fonction globale de *sapere*. Il concerne le jugement et ses conditions. Il montre la *ratio* cherchant à discerner le vrai, considérant, délibérant, concevant, pensant, appréhendant, distinguant, affirmant son jugement ou se perdant dans le non-sens<sup>48</sup>. Inutile de nous arrêter à cette base générale de l'activité

47. *Sapere* ne peut nulle part être réduit au sens minimal de « savoir ». Cf. « ...ut docti ab infantia/doctrinam bene sapiant » (*Carm.* 222, P.L. 145, 974 D) ; « ...si in palato cordis nostri sapere possit quantae amaritudinis est quod per Ioannem dicitur... » (*ep.* 8, 8, P.L. 144, 477 C) ; « ...quicquid sapitis, quicquid potestis, quicquid uiuistis, quicquid est quod spiratis, in ara uestrae deuotionis imponite... » (*ep.* 8, 14, 493 CD) ; « ...non plus sapere quam oportet sapere... » (*op.* 58, P.L. 145, 832 A) ; « ...peribit sapientia a sapientibus eius et intellectus prudentium abscondetur » (*id.*, 832 B). Cf. *ibid.* : « ...quid distet inter spiritualem sapientiam terrenamque prudentiam... » L'acte de *sapere* (d'après *Coloss.* 3, 1-2) s'agrandit, dans la même lettre, jusqu'à la plus haute sagesse : « Si consurrexistis cum Christo... quae sursum sunt sapite, non quae super terram » (834 D). Un sens minimal de *ratio* (conscience réfléchie, bon sens) pourrait apparaître dans l'expression suivante (il s'agit d'un possédé) : « menti suae ac rationi pristinae restitutus... » (*op.* 34, P.L. 145, 586 C), qui confirme la définition de *mens* : *rationalis anima* : *ep.* 2, 5, P.L. 144, 265 B.

48. « De rationis iudicio » (*op.* 32, P.L. 145, 552 B) ; « perturbata mens iudicium suae rationis exasperat » (*op.* 40, 651 B) ; « sub disciplinae rationalis iudicio » (*ib.*, 654 D) ; « congrua ratione considera » (*ep.* 4, 12, P.L. 144, 323 D) ; « amisso rationis consilio » (*serm.* 17 bis, 596 A ; *serm.* 32, 675 C ; cf. *serm.* 36, 695 B) ; « rationis ingenio concipi » (*op.* 38, P.L. 145, 636 B) ; « rationis sensus » (*op.* 6, 131 B) ; « dispensatiuae rationis ordo discernat » (*op.* 38, 640 C) ; « mens rationalis haec cogitat » (*op.* 59, 858 C) ; « non irrationabiliter » (*Vita Romualdi*, P.L. 144, 953 C) ; « quod...

raisonnable, sinon pour constater que, bien qu'étant livrée par fragments, sans méthode, très incomplètement, elle place à la base du concept de *ratio* un élément étendu de sens commun. C'est mettre l'exclusion des Gentils à l'épreuve d'une contradiction qui la rend littéralement insoutenable.

Un deuxième ensemble s'impose aussitôt après par son insistance : celui des relations où s'exprime la fonction éthique de la *ratio*. Damien, qui aime à répéter que la raison (*ratio mentis*) est « mère des quatre vertus<sup>49</sup> », trouve « inscrite en elle » une certaine loi qui apparaît exclusivement chez lui sous les espèces de la loi morale<sup>50</sup>. « Accomplir raisonnablement les commandements » de cette loi, est vivre selon la raison<sup>51</sup>. Le langage philosophique écarté, comme il lui est ordinaire, cela ressemble au *regressus in rationem* auquel Augustin conviait ses disciples comme à la véritable conversion philosophique<sup>52</sup>.

rationabiliter asseris » (*op.* 7, *P.L.* 145, 168 B) ; « quod rationabiliter responderet » (*op.* 16, 376 D) ; « ipsa ratio docet » (*op.* 19, 431 D) ; « luce clarius ratio manifestat » (*op.* 52, 772 CD) ; « irrationabiliter insanire » (*serm.* 17 bis, *P.L.* 144, 598 B).

49. « Ratio mentis est ex qua, uelut originali fonte, quattuor uirtutes, iustitia, fortitudo, prudentia, temperantia... profluunt » (*ep.* 2, 5, *P.L.* 144, 265 BC) ; « ... quattuor uirtutes quas Scriptura sacra nominat principales... uelut ex originali matris suae, rationis scilicet, fonte procedunt... ut in anima omnis spiritualis sapientia uincat... » (*op.* 58, *P.L.* 145, 832 D-833 A). Cf. *Sag.* 8, 6-7 : « Si c'est l'intelligence qui opère, qui plus que la Sagesse est ouvrière de l'univers ? Aime-t-on la justice ? les vertus sont le fruit de ses labeurs ; elle enseigne, en effet, tempérance et prudence, justice et courage, or, rien dans la vie n'est plus utile aux hommes » (Bible Jérús., p. 877, qui note : « Les quatre vertus des philosophes grecs, les « vertus cardinales » de la théologie chrétienne. — Au début du v., la « justice » désignait, au sens biblique, cf. 1, 1, l'ensemble de toutes les vertus »).

50. « Quid enim mirum si hoc (bona bonis redhiberi) humana ratio ex indicta sibi lege persoluat » (*ep.* 6, 5, *P.L.* 144, 385 A). Raison normative, *a priori*, déterminée par une loi innée, inscrite en elle par le Créateur. Cette loi est identifiée exclusivement à la loi morale. Nulle part n'apparaissent des principes « de la raison » d'ordre purement noétique. Le principe de non contradiction est traité comme une loi de la nature. On ne doit pas dire qu'il est nécessaire à Dieu (*op.* 36, *P.L.* 145, 612 AB).

51. « ...Grauiter et rationabiliter diuinae Legis implere mandata contendat » (*ep.* 4, 15, *P.L.* 144, 327 A) ; « ... tota iusti uita oratio sit rationabiliter asserenda... » (*op.* 10, *P.L.* 145, 228 B) ; « cum Apostolus obsequium nostrum rationabile esse praecipiat » (*op.* 26, 497 BC ; cf. *Rom.* 12, 1) ; « ... alia nonnulla quae... certi causa mysterii rationabiliter adhibemus » (*serm.* 72, *P.L.* 144, 909 A) ; « irrationabiliter uersati sunt » (*op.* 7, *P.L.* 145, 172 D) ; « qui irrationabiliter uixerunt » (*id.*, 174 A) ; « contra legem naturae, contra humanae rationis ordinem » (*id.*, 174 B) ; « naturam quippe possum ex ratione compescere, non omnino delere » (*op.* 40, 659 B).

52. AUG., *De ord.* II, 2, 31, *B.A.*, 4, p. 416 : « ... Primum uideamus ubi hoc uerbum, quod ratio uocatur, frequentari solet ; nam illud nos mouere maxime debet quod ipse homo a ueteribus sapientibus ita definitus est : homo est animal rationale mortale. Hic genere posito quod animal dictum est, uidemus additas duas differentias, quibus credo admonendus erat homo et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet » (cité par É. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, Paris (Études August.) 1969, p. 28 ; cf. Crc., *Acad.* II, 21). Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris (Études August.) 1966, p. 130 s.

Un troisième ensemble d'opérations de la *ratio*, signalant autant d'aspects de son acte de *sapere*, fait intervenir, en des expressions nombreuses, les sens « objectis » de *ratio*. Il s'agit de la recherche des « raisons ». Là se révèle le sens des jugements. Car un jugement ne fait connaître une chose que s'il la fait comprendre, et en fin de compte n'est intelligible que ce qui est justifiable ou ce qui est bon. Cette recherche des raisons qui est au centre de l'étude sacrée, science du sens, atteste l'étendue de son rôle par un grand nombre d'expressions : *ratio cur*, *ratio quia*, *qua ratione ? nulla ratione, non sine ratione*<sup>53</sup>, etc., qui imposent le plus souvent de traduire par « raison », mais en y comprenant tous les éléments possibles d'une complète explication. *Qua ratione... ?* est à la fois : pour quelle raison ? de quelle manière ? en quel sens ? La *iuris ratio* est à la fois la teneur de la loi et sa justification ; elle peut être aussi ce qui, dans la loi, justifie telle action. La *ratio* d'une chose, d'un être, d'un édit, semble réunir dans une même notion ce qu'ils sont et ce qu'ils doivent être. Comme si la richesse des sens « païens » de *ratio* était faite pour servir une recherche de l'idée divine : ce par quoi chaque être est ce qu'il est, ce en quoi il a sa raison d'être et sa justification<sup>54</sup>.

La recherche des raisons donne lieu à un débat contradictoire, illustré par le vocabulaire de la *disputatio*. Il est de la raison de former des objections et d'y répondre. La dialectique des écoles semble faite pour donner forme à cette activité de la raison. Il est bien notable, au contraire, que là

53. « *Qua ratione* » : *op.* 12, *P.L.* 145, 282 B ; *op.* 18, 404 D ; *op.* 2-3, 53 A ; *op.* 21, 457 A ; *op.* 56, 811 B ; *ep.* 6, 32, *P.L.* 144, 425 C ; « *ulla, nulla ratione* » : *op.* 6, *P.L.* 145, 145 B ; *op.* 42, 674 A ; *ep.* 5, 1, *P.L.* 144, 339 C ; *ep.* 6, 2, 371 D ; *ep.* 6, 32, 423 A, 429 B ; « *nulla ratio sinit* » : *op.* 6, *P.L.* 145, 136 B ; « *perspicua ratio persuadet quia* » : *op.* 22, 467 B ; « *ea ratione quia* » : *op.* 6, 148 B ; « *hac ratione possumus colligere* » : *op.* 12, 265 D ; « *perspicua ratio est quia* » : *op.* 55, 803 B ; « *rationes singulorum cur omitti non debeant* » : *ib.*, 800 D ; « *ratio cur* » : *ib.*, 801 A ; « *non sine ratione colligimus* » : *serm.* 6, *P.L.* 144, 539 A ; « *hoc fortassis exemplum quadam uobis ualeat ratione congruere* » : *ep.* 6, 5, 385 C ; « *qua... ualeat ratione competere* » : *op.* 56, *P.L.* 145, 811 B ; « *quid rationis obicitur* » : *op.* 2-3, 59 CD ; « *excusationes quibusdam quasi rationibus coloratas obtendere* » : *op.* 42, 670 D ; « *uerba... euidenti... ratione digesta* » : *op.* 13, 299 C ; « *inuictae rationis intulit argumentum* » : *serm.* 51, *P.L.* 144, 793 CD, etc. L'intérêt de ces emplois est non seulement la connotation variable et les nuances qu'ils donnent à *ratio*, mais le problème qu'ils soulèvent : si la *ratio humana* est autre chose que l'ensemble des *rationes* (cf. LANFRANC) énoncées par l'esprit humain.

54. Cf. « *Si enim hoc de Dauid, ut asseris, debet intelligi, illud quod sequitur qua ratione Dauid poterit coaptari ?* » (*op.* 2-3, *P.L.* 145, 53 A) ; « *si ergo qui aliena appetit christianus non est, qua ratione monachus dicendus est ?* » (*ep.* 6, 32, *P.L.* 144, 423 A). « Selon quelle raison ? » « de quelle façon ? » « en quel sens ? » Maintes fois les expressions *nulla ratione*, *qua ratione*, suggèrent un lien intime entre le pourquoi et le comment et, dans certains contextes, entre la raison d'être d'une chose et la considération de sa nature. « *Quaeque pars... causam suam diuersa iuris ratione tuetur* » (*serm.* 17, 591 BC) ; « *...Sicut prior semel susceptus nullatenus ualet repeti, ita etiam secundus nulla potest iuris ratione contemni* » (*op.* 16, *P.L.* 145, 377 A) ; « *...perspicuae ueritatis multimoda ratione uallatus* » (*id.*, 379 A), etc.

où la dialectique entre en scène, il n'est plus question de la raison, et réciproquement<sup>55</sup>.

Dans ces débats, la raison est discursive, passant d'une vérité à une autre, enchaînant des propositions. D'où l'attribution à la raison de l'exigence logique qui produit l'inférence : *ratio poscit, postulat*, etc... Inférence qu'elle veut rigoureuse, c'est-à-dire contraignante : *ratio exigit, non sinit*<sup>56</sup>... Ce qui n'implique pas l'usage du raisonnement formel, par exemple du syllogisme. La déduction en forme est rare et rarement désignée, sinon par raillerie. C'est la manie illusoire des dialecticiens qui déduisent, certes, rigoureusement, mais sans assurer leurs prémisses, si bien que des raisonnements ayant toute l'apparence du nécessaire n'engendrent que des conclusions fragiles, facilement renversées par les faits, « témoignages » de l'Écriture ou des « physiciens ». A ces procédures raides et pédantes par lesquelles les opinions les plus vaines se rendent « irrécusables », sont préférés des enchaînements plus souples où l'analogie tient le plus grand rôle<sup>57</sup>.

Cependant, si son activité extérieure est d'enchaîner logiquement, la raison est au-delà. D'autres expressions rappellent qu'à travers le discours inévitable elle tend à une connaissance intuitive et ne peut s'accomplir que dans la vision qui, de tout, lui rendrait raison. Ces expressions sont le plus souvent négatives ; elles disent que la raison n'atteint pas, ne pénètre pas, ne conçoit pas ce qui est son unique objet<sup>58</sup>. Elles accentuent l'ambiguïté de la *ratio*. D'un côté, la limitation de ses moyens, dans la

55. « Quid rationis obicitur... » (*op.* 2-3, *P.L.* 145, 59 CD) ; « obiectio... uinae ... atque perspicuae ueritatis est ratione purgata » (*op.* 4, 83 B) ; cf. ... « ut argumentationibus propriis ratio non indigeat... » (*op.* 16, 372 C) ; « perspicua argumentorum ratione conuictis (deliramentis) » (*op.* 7, 172 C), etc. On verra la distance maintenue entre la dialectique et la raison dans la dispute contre les « dialecticiens » du Mont-Cassin (1067) sur la toute-puissance. Cf. *op.* 36, *P.L.* 145, 595-622 ; notamment : 601 B, 602 D, 604 AB, 610 B, C, D, 611 B.

56. « Rationis ordo poscebat » (*serm.* 41, *P.L.* 144, 723 D) ; « ratio ergo poscebat ut » (*Vita Rom.*, 995 A) ; « cum rationis ordo deposcat » (*op.* 37, *P.L.* 145, 628 D) ; « si ratio postulat » (*op.* 49, 729 D) ; « consequenter ratio suadet ut » (*op.* 6, 151 B) ; « ipsa ratio persuadet ut » (*op.* 19, 438 D) ; « perspicua ratio persuadet quia » (*op.* 22, 467 B) ; « ratione dictante » (*op.* 33, 565 A) ; « aequitatis ratio dictat ut » (*op.* 4, 16, *P.L.* 144, 331 C) ; « qua rationis consequentia » (*serm.* 48, 771 A) ; « iuxta rationis igitur consequentiam » (*serm.* 18, 605 A) ; « ratio exigit ut » (*op.* 2, 5, 265 A) ; « nulla ratio sinit ut » (*op.* 6, *P.L.* 145, 136 B) ; « constrictus manu ualidae rationis » (*op.* 16, 372 C).

57. Cf. *op.* 36, *P.L.* 145, 611 B : « Veniant dialectici... ipsi uiderint ; ueniant, inquam, uerba trutinantes, proponentes, assumentes et, ut illis uideatur, ineuitabilia concludentes, ac dicant : si peperit, concubuit ; sed peperit ; ergo concubuit. Numquid hoc ante Redemptionis humanae mysterium non uidebatur inexpugnabilis roboris argumentum ?... » et toute l'argumentation de cette dispute où les modes de raisonnement de P. Damien se caractérisent en opposition à ceux des dialecticiens.

58. « ... Non rationis penetrat sensus, non humanus discernit intuitus » (*op.* 6, *P.L.* 145, 131 B) ; « ratio magnopere non discreuit... » (*id.*, 132 D) ; « ... nec ad agnitionem Dei qualibet ratione pertingere, nec ea quae Dei sunt possumus aliquatenus penetrare... » (*serm.* 21, *P.L.* 144, 620 D). Cf. *op.* 38, *P.L.* 145, 636 B, 638 CD.

condition charnelle de l'homme, sert à l'attestation du caractère infini de son exigence. De l'autre, elle apparaît purement humaine, n'étant pas toute-puissante.

Tous ces aspects de l'activité raisonnable prennent toute leur force dans les expressions *rationem exigere, reddere...*, dont nous avons déjà relevé la fréquence<sup>59</sup>. La prédilection de Damien à cet égard peut devoir quelque chose au conseil de Pierre, principe fondamental de l'étude sacrée, au moins deux fois rappelé : « Soyez prêts à satisfaire quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous<sup>60</sup> ». Il est question, en fait, de rendre raison d'une affirmation, de la foi, d'une politique, des actes d'une vie<sup>61</sup>. Le plus souvent « rendre raison » se réfère au Jugement dernier, où cet acte par excellence de la raison trouve sa plénitude<sup>62</sup>. Le Jugement dernier est l'heure de la raison. Il porte à l'absolu tous les éléments de la *ratio* que manifeste son activité temporelle. Le jugement manifeste la vérité et l'affirme en la référant au bien, étant rendu par la Loi en personne, qui est aussi Vérité et Sagesse. Il porte à sa conclusion une dialectique, entre l'homme responsable, obligé à une argumentation qui soit un compte exact (*ratiocinium*), et le Juge (*tecum ratiocinari*), argumentation tendant à la preuve et dominée par l'évidence irrécusable<sup>63</sup>.

Néanmoins, « rendre raison » peut bien s'achever en présence de la Vérité même, cela n'enlève pas aux opérations de la raison qui sont comprises dans cet acte leur caractère banal, quasi nécessaire, universel. Cette raison-là est pour tout homme raisonnable ce par quoi il pense, quoi qu'il pense, ce par quoi il juge de la réalité des choses et de leur valeur, cherche leur raison d'être, la justification de sa propre expérience, dans un dialogue plus ou moins contraignant dans ses enchaînements, cherchant à s'élever impossiblement à l'intuition de la Vérité pleine et entière.

Cette conception banale recouvre, sans les avouer, des ambiguïtés et des problèmes. Nous avons noté la difficulté assez fréquente de traduire

59. Cf. notamment, parmi 47 emplois de ce groupe d'expressions relevés en 37 passages différents de 32 ouvrages : « ... estis reddendae rationi obnoxii » (*op.* 6, *P.L.* 145, 153 C) ; « ... exigendus es rationem » (*op.* 18, 399 A) ; « rationem debemus » (*op.* 54, 795 D) ; « ratiocinium Deo debes » (*op.* 42, 675 D) ; « ad ratiocinium ducimur » (*op.* 54, 795 D) ; « pensa quis tecum rationem positurus ueniat » (*ep.* 4, 6, *P.L.* 144, 305 C) ; « cum... rationem ponere debeas » (*ep.* 7, 15, 455 A) ; « ne... Iudex per ratiocinium exigat » (*serm.* 37, 704 C), etc.

60. « Vnde bene primus pastor Ecclesiae pastores caeteros admonet, dicens 'parati semper ad satisfactionem omni poscenti uos rationem de ea quae in uobis est spe' » (*I Petr.* 3, 15 ; *serm.* 14, *P.L.* 144, 580 A). Cf. *op.* 2-3, *P.L.* 145, 41 B.

61. Cf. *op.* 13, *P.L.* 145, 314 BC ; *op.* 4, 74 A ; *op.* 5, 92 C ; *op.* 8, 204 B ; *op.* 10, 226 A ; *op.* 51, 752 C ; *Vita B. Mauri*, *P.L.* 144, 945 C ; *ep.* 7, 3, 437 B, etc.

62. Cf. *op.* 6, *P.L.* 145, 153 C ; *op.* 12, 253 D ; 288 D ; *op.* 13, 314 BC ; *op.* 17, 382 D ; 385 C ; *op.* 18, 399 A ; *op.* 19, 430 C ; *op.* 21, 458 B ; 461 B ; *op.* 42, 674 A ; 675 D ; *op.* 54, 795 D ; *op.* 57, 820 B ; *ep.* 4, 1, *P.L.* 144, 297 B ; *ep.* 5, 18, 370 D ; *ep.* 7, 3, 437 B ; *ep.* 4, 6, 305 C ; *ep.* 7, 15, 455 A ; *serm.* 19, 613 A ; *serm.* 37, 704 CD ; *serm.* 73, 916 B.

63. Cf. notamment : *op.* 4, *P.L.* 145, 81 A ; *op.* 5, 92 C ; *op.* 10, 226 A ; *op.* 16, 373 C ; *op.* 42, 670 D ; *op.* 57, 820 B.

*ratio* : la raison ? une raison ? Si la « raison humaine » appartient à l'âme et lui donne de « savoir », elle tient aussi à la réalité des choses. Ce serait sortir du champ de réflexion de cette pensée que de lui demander si les raisons d'être des choses, reconnues et assimilées par l'homme, instruisent et constituent sa raison, si celle-ci n'est pas le Dessein divin, dont il parle, en tant qu'il est pénétré par l'esprit. Cependant, l'expression *homo rationis capax*<sup>64</sup> semble parler d'une raison que l'homme recevrait comme quelque chose d'extérieur à lui. Est-ce là un reflet d'Augustin, faisant « participer » l'âme à une « raison » qui la dépasse<sup>65</sup> ? La « capacité », exigence qui est en l'homme de participer à la raison des choses, serait la présence de cette raison universelle, s'actualisant en lui. Cela peut être suggéré par les termes ambigus qui viennent d'être rappelés, mais cela n'est point dit.

De même, le partage n'est point fait, encore moins la synthèse, entre une raison déterminée *a priori* par une loi innée, norme de la conduite, voie de l'Absolu, et une raison militante, discursive, qui naîtrait pauvre et nue, aurait à apprendre jusqu'à ses principes, comme Damien veut que le Christ, ayant reçu une « âme raisonnable », ait appris dans son humanité ce qu'il savait dans sa divinité<sup>66</sup>. Cette raison apprise coïncide difficilement avec un principe infaillible de conduite, présence de la Sagesse qui est la Loi absolue. L'autre face de la raison, celle que la « Gentilité » ne connaît pas, nous rendra-t-elle raison de ces couples jamais conjoints, et pourtant jamais disjoints ?

\* \* \*

Il existe en effet d'autres passages, moins nombreux, plus explicites, qui déterminent la *ratio* d'une tout autre manière. Car la raison dont ils parlent ne peut plus être, du moins au même sens, commune à tout homme. Ils pourraient justifier l'expression *rationis capax* : tout homme capable de raison sans doute, mais certains capables seulement.

Deux passages de deux lettres, notamment, complètent le « paradoxe » en liant au péché la perte de la raison<sup>67</sup>.

64. « ...Sancti Dei, qui iudicaturi sunt mundum, in homine, qui rationis erat capax, insecti sunt culpam... » (*op.* 19, *P.L.* 145, 438 B) ; « ...rationis capax magistro inobediens exstitit... » (*Vita Romualdi*, *P.L.* 144, 968 C) ; « ...usque dum ille (filius) ad iuuenilis aetatis incrementa perueniat et rationis capax fiat » (*op.* 4, *P.L.* 145, 71 D-72 A). L'expression *infantes rationabiles* (*op.* 6, 102 D) maintient l'ambiguïté : elle peut signifier qu'ils sont *rationis capaces* ou doués d'une *rationalis anima* (cf. *op.* 1, 27 D).

65. Cf. AUG., *De quantitate animae*, 13, 22 : « ... Mihi uidetur esse substantia rationis particeps ». Cf. *De libero arbitrio*, 2, 9, 25 : « ...Quid de ipsa sapientia putas existimandum ?... an uero unam praesto esse communiter omnibus, cuius quanto quisque fit particeps, tanto est sapientior ? » (cité par É. ZUM BRUNN, *op. cit.*, p. 19).

66. « Rationalem animam a Dei filio confitemur susceptam... » (*op.* 1, *P.L.* 145, 27 D) ; « ...Redemptor noster... qui profecto per humanitatem didicit quod per diuinitatem naturaliter nouit... » (*op.* 56, 811 C).

67. *Op.* 23, *Cur papa non diutius uiuat*, ad Alexandrum papam, juin 1064, *P.L.* 145, 479 C ; *ep.* 2, 5, *Quomodo rationalis anima ad perfectionem ueniat, quomodo etiam spirituales sabbatum colat*, ad cardinales Hildebrandum et Stephanum, été 1051, 266 CD.

Le premier garde ce langage absolu qui crée des problèmes insolubles à l'interprétation littérale. « Celui qui aura négligé de remplir les préceptes, celui-là, du fait qu'il est privé de la raison, peut bien avoir le nom d'homme, mais il n'a pas l'être de l'homme, du fait qu'il n'use pas véritablement du pouvoir qui le fait considérer comme un homme<sup>68</sup>. » Texte bien propre à compliquer le problème qui nous occupe, puisque, d'une part, il fait de la raison l'attribut nécessaire de l'homme et, d'autre part, prétend qu'un homme peut n'avoir que l'apparence de l'humanité ou de la raison<sup>69</sup>. Or, cet homme ne laisse pas de raisonner. Les païens raisonnaient si ingénieusement qu'ils « se sont perdus dans leurs spéculations<sup>70</sup> ». Quel est donc l'agent du raisonnement si la raison n'y est plus ? Quel sens tenait lieu de la raison à ces païens, « vases profonds », capables d'être remplis de la Vérité ?

L'expression *vera ratio*, qui figure dans un autre contexte<sup>71</sup>, donne sans doute l'avis — et il est précieux — que ce qu'on appelle *ratio* peut être aussi illusoire que la « fausse sagesse de ce monde<sup>72</sup> ». Je vous vois raisonner, et peut-être même raisonner juste, et je vois par une autre vue, une vue de voyant, que vous raisonnez sans la raison. Quelle est cette raison métaphysique, qui se perd comme la grâce, et qui peut être indépendante des fonctions empiriques que l'on attribue à la raison ?

Les relations qui déterminent, dans le texte cité, la privation de la raison semblent faites pour rendre raison du « paradoxe ». À *rationis expertem* répond ici *ratione caret*. Est « privé de raison », selon le contexte immédiat, celui à qui manque la crainte de Dieu et qui n'observe pas ses

68. « ...Qui non studuerit cauere prohibita, qui neglexerit implere praecepta, quia ratione caret, uocabulum quidem hominis habet, sed hominis esse non habet, quia non ueraciter utitur uirtute hominis quo censetur » (*op.* 23, *P.L.* 145, 479 C). Cf. : « Vir quidam capitis patiebatur insaniam, ita ut sensu rationis amisso uel quid ageret uel quid diceret funditus ignoraret » (*Vita Romualdi*, *P.L.* 144, 997 D).

69. Sur la distinction de l'apparence et de l'être réel, à laquelle concourent, à travers Augustin, et la tradition sapientielle biblique et des éléments assimilés de philosophie grecque, voir : « 'Deiecisti eos dum alleuarentur' (Ps. 72, 18). Non ait : postquam alleuati sunt, sed : dum alleuarentur... Non itaque hoc asserendum est quod postquam ad extrema deueniunt, tunc nichil fiant ; sed tunc procul dubio sunt nichil, cum uidentur aliquid. Nichil apud testimonium ueritatis, aliquid in umbra caliginis... Sunt quidem in superficie coloris, non autem in iudicio ueritatis » (*op.* 36, *P.L.* 145, 609 D-610 AB).

70. « De quibus nimirum dicit Apostolus quia, ' cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt, sed euauerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum, dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt ' » (*Rom.* 1, 21-22 ; *serm.* 6, *P.L.* 144, 536 B ; cf. *ep.* 6, 4, 377 A ; *serm.* 3, 518 B).

71. « Mulieri quippe caesariem radimus, cum rationabilis disciplinae sensus superfluos amputamus... ut... solidam uerae rationis exhibeat ueritatem » (*serm.* 6, *P.L.* 144, 541 AB ; cf. *op.* 13, *P.L.* 145, 307 B), expressions que pourra éclairer le progrès de cette étude.

72. « ...Christus... per apostolos suos de...falsa huius mundi sapientia triumphauit » (*op.* 58, *P.L.* 145, 833 A) ; « nos autem... quia philosophia nostra Christus est... despicimus sapientiam quae caecat... » (*serm.* 57, *P.L.* 144, 828 A).

commandements. Car les « observer, c'est tout l'homme<sup>73</sup> ». Et un peu plus loin : « Que celui-là se croie véritablement homme, qui reconnaît l'Auteur des hommes<sup>74</sup> ». Sans que rien soit proprement affirmé de la nature de la raison, il est donc suggéré qu'elle peut être cette reconnaissance, à la fois réfléchie et pratique, de la Loi divine, raison et sens de tout ce qui est. Car la Loi, révélée en Jésus-Christ, est la Sagesse incarnée de « l'Auteur raisonnable » des choses<sup>75</sup>. C'est une même chose de vivre sous la Loi et de vivre sous la raison. Il est clair qu'on ne saurait coudre ces bribes de révélations d'un fil trop fort. Damien ne manque pas sans doute d'une certaine idée de la raison pour pouvoir affirmer si explicitement que celui-là la perd qui ignore la Loi. Ce qu'il suggère par ces demi-rapprochements n'a pourtant pas la valeur d'une définition. Celle-ci est sans doute implicite dans la tradition qu'il reprend. Elle ne s'est pas continuée jusqu'à nous.

Les corrélatifs de la raison, toujours à propos de sa perte, se trouvent enrichis d'éléments essentiels dans un deuxième texte qui a l'avantage de faire cinq fois référence à *ratio* et d'arrêter la réflexion sur elle. « Chaque fois qu'il pèche, l'esprit vient à être privé de la lumière de la raison... L'Esprit Malin, ayant d'abord retiré les bonnes œuvres, enlève ensuite la lumière de l'intelligence<sup>76</sup> ». C'est ce que montre l'histoire de Sédécias, aveuglé à Reblatha. Car ce nom « s'interprète choses multiples ». « Pour celui-là, en effet, la lumière de la raison s'éteint justement, qui, ayant négligé la rigueur du saint repos, se laisse emporter dans les affaires mondaines. Avec justice il est rendu aveugle à Reblatha, puisqu'ayant méprisé l'Un, son esprit se perd, errant et emporté à travers le multiple<sup>77</sup> ».

La permanence du même enchaînement : péché, perte de la raison, permet de reconnaître certaines équivalences, entre les deux textes, parmi les corrélatifs qui déterminent *ratio*. Ainsi, pécher est toujours

73. « Audi Salomonem : ' Finem, inquit, loquendi omnes pariter audiamus : Deum time et mandata eius observa : hoc est enim omnis homo ' » (*Eccl.* 12, 13 ; *op.* 23, *P.L.* 145, 479 A). Cf. : « ...qui neglexerit implere praecepta, quia ratione caret... hominis esse non habet... » (*ibid.*, 479 C).

74. « Ille nimirum se credat ueraciter hominem, qui hominum recognoscit Auctorem... » (*op.* 23, 479 C).

75. « ...Christus... uenit Legem... implere... » (*op.* 2-3, *P.L.* 145, 57 B) ; cf. *lex et uerbum* (*ib.*, 45 D) ; « Inquiramus Apostolum : ' Christus, inquit, Dei est uirtus et Dei sapientia ' » (*I Cor.* 1, 24 ; *op.* 36, 618 D) ; « ... in rerum natura quam rationabilis Artifex esse constituit... » (*ib.*, 610 B) ; cf. *op.* 23, 479 BC. Cf. HEGEL : « La loi morale est en nous l'éternelle loi de la raison » (*Propédeutique philosophique*, § 71, trad. M. de Gandillac, p. 68).

76. « ...Ad hoc quandoque peccando perducitur ut ipse quoque rationis lumine priuatur. Vnde Babylonis rex, extinctis prius filiis, Sedeciae oculos eruit, quia Malignus Spiritus, subductis prius bonis operibus, post intelligentiae lumen tollit » (*op.* 2, 5, *P.L.* 144, 266 C). Cf. 265 AB, 266 D.

77. « Quod recte Sedecias in Reblatha patitur. Reblatha quippe ' multa haec ' interpretatur. Eï namque rationis lumen merito clauditur, qui, sanctae quietis rigore postposito, per negotia mundana raptatur. Iure in Reblatha caecus efficitur cum, contempto uno, per multa uagus et inpatiens animus dissipatur » (*id.*, 266 D).

mépriser la Loi, mais la Loi est ici remplacée par l'Un (*contempto uno*<sup>78</sup>). La Loi étant l'appel de l'Un, l'obéissance à la Loi devient le « saint repos », c'est-à-dire la contemplation céleste. L'intelligence de l'Un, que seule la contemplation peut donner, serait-elle la véritable *ratio*<sup>79</sup> ? Lumière de l'intelligence enlevée, lumière de la raison éteinte : les deux expressions traduisent le même éloignement de l'Un, la même descente au multiple (*per multa*). L'attachement volontaire à l'Un, c'est-à-dire une vie unifiée par les vertus, « filles de la raison », définirait la voie de la raison, qui peut s'appeler ailleurs « vraie philosophie », « rigueur du saint loisir », « voie de la Sagesse<sup>80</sup> ». Autant la Loi divine s'accomplit dans l'homme, autant il est raisonnable, autant il participe à la raison. Il ne possède la raison que dans la mesure où sa volonté, s'accordant à la Loi divine, devient sagesse et intelligence<sup>81</sup>.

Or, quelques lignes plus bas, par le jeu des allégories bibliques, — car tout en dépend —, revient le mot *sapientia* de manière à remplir de sens la formule *ad rationem pertinet sapientia*<sup>82</sup>. « Si l'on ne chasse pas d'abord des demeures les plus secrètes du cœur la multitude importune des soucis du siècle, l'âme qui gît à l'intérieur, morte, ne ressuscite pas. En effet, tandis qu'elle se répand dans les innombrables pensées des désirs terrestres, elle ne se recueille nullement pour se considérer elle-même. Personne, en vérité, ne perçoit pleinement la Sagesse qui est Dieu (*Sapientia quae Deus est*), sinon celui qui fait l'effort de se retirer de toute la fluctuation des actions charnelles<sup>83</sup>. »

78. Le Christ est celui qui réalise l'unité : « Ipse est enim pax nostra qui fecit utraque unum (*Ephas. 2, 14*)... de quo idem dicit Apostolus : 'Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi' (*II Cor., 5, 18*). Sed et eadem in Euangelio Veritas dicit : ... 'Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum' (*Jn. 17, 21*)... Et hoc est primum in Lege praeceptum : 'Audi, Israel : Dominus Deus tuus, Deus unus est' » (*Deut. 6, 4*) (*ep. 2, 5, P.L. 144, 262 ABC*). Cf. « ... unus idemque, simplex et aequalis ubique... » (*op. 36, P.L. 145, 605 B*) ; « Ad unitatem, quae Deus est, ex mentis intentione non tendunt... » (*op. 48, P.L. 145, 719 C*).

79. Une *ratio* dont la notion-mère, transmise par Augustin, pourrait être le *voûc* des platoniciens. Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, (Études August.) 1962, p. 87 s.

80. Cf. « ...uerae philosophiae solerter incumbunt studiis... » (*op. 39, P.L. 145, 642 D*) ; « ...quatenus, dum a rebus quoque ratione carentibus homo rationalis instruitur, ad Auctorem suum per uiam sapientiae caute semper et inoffenso tramite gradiatur » (*op. 52, 767 C*). Cf. « ... sanctae quietis rigore postposito... » (*ep. 2, 5, P.L. 144 266 D*).

81. « Quid est enim quia prius germinat terra et protinus luminaria sunt creata, nisi quia prodeunte germine boni operis, lux in anima copiosior oritur, ut imitari ualeat sui uestigia Redemptoris ? Acceleret ergo terra mentis humanae spiritualium segetum germinare prouentum, ut rutilantibus intimae lucis radiis inlustretur... etiam ad contemplanda caelestia more spiritualium uolucrum rapiatur » (*ib.*, 263 C). Cf. *op. 45, P.L. 145, 698 D-699 A ; 701 D-702 A*.

82. Cf. *supra*, n. 44.

83. *Ep. 2, 5, P.L. 144, 267 AB*.

La faute qui éteint la lumière de la raison reste définie comme mépris de l'Un et complaisance au multiple. Elle est ici mort de l'âme tout entière dont la raison pourrait être la vie. Or, quand la lumière de la raison s'éteint, la « Sagesse qui est Dieu » cesse d'être perçue. Dieu, déjà présent sous cet autre nom divin : l'Un, est donc ici reconnu explicitement comme la véritable identité de cette *sapientia* qui est l'acte de la raison accompli. La raison manquait au païen parce qu'il lui manquait de connaître la « Sagesse qui est Dieu ». Le pécheur ne la connaît pas pleinement. *Non plene* pour le pécheur, *utique* pour le païen en tant que tel, les degrés commencent à apparaître<sup>84</sup>. Ce qui laisse à ceux qui ne s'abandonnent pas entièrement au flux des apparences quelque pouvoir de percevoir obscurément la « Sagesse qui est Dieu ». La conversion ne fait qu'un avec le retour à la raison.

Mais la même lettre va plus loin. Non seulement la sagesse, acte de la raison dans la citation d'Augustin, est ici identifiée à Dieu, mais la raison elle-même en quelque manière. Et toujours par ce jeu de substitutions, au gré des interprétations allégoriques, qui évite le tranchant d'affirmations hardies, concernant des identités dont le sens se perd, et préfère donner à penser, indéfiniment, au lieu d'arrêter l'esprit, au-delà du dogme, sur une formule dogmatique. La « raison, source des vertus », devient donc fleuve dans le « paradis de l'âme raisonnable ». Elle devient ensuite « la source de la Sagesse », alors qu'il vient d'être dit : « la source de vie, Dieu<sup>85</sup> ». Et la privation de la raison, pour qui a méprisé l'Un, devient la perte de cette « douceur dont chacun est embaumé par l'Esprit<sup>86</sup> ». Dans la même lettre, le « jugement » du « spirituel » n'est pas seulement l'acte de sa raison, dite « lumière de son esprit ». Il est aussi « lumière de la grâce spirituelle ». Que devient sa raison quand il est « illuminé en lui-même par la grâce de l'Esprit<sup>87</sup> » ?

La cohérence de cette unique lettre, texte capital pour l'intelligence de *ratio*, rend moins utiles d'autres passages confirmant par un jeu plus étendu d'identités et de substitutions — on serait tenté de dire : d'équa-

84. *Ib.*, 267 B.

85. « Haec, inquam, mens siue rationalis anima, iure dicitur paradus, quae et caelestium charismatum est fluentis irrigua... Fons enim ille, siue fluuius, qui illic dicitur egredi de loco uoluptatis ad irrigandum paradusum, quiue diuiditur in quattuor capita, ratio mentis est ex qua, uelut originali fonte, quattuor uirtutes... profluunt... » (*ib.* 265 BC). « At illa, quae Creatoris sui luce perfruitur, quae uernantibus uirtutum spiritualium germinibus decoratur, quam denique fons sapientiae profluentibus ex se quattuor gurgitibus irrigat... haec procul dubio paradus, haec est hortus deliciarum, de qua Dominus per Isaiam dicit : ' Effundam Spiritum meum super semen tuum... ' » (*Is.* 44, 3 ; *id.*, 265 D-266 A). « ...Fontem uitae Deus... » (263 B).

86. « ...Eam suauitatem qua unusquisque intrinsecus per Spiritum unctus est... » (*id.*, 267 A).

87. « Sicut Apostolus ait : ' Spiritualis autem iudicat omnia... ' (I Cor. 2, 15) ...Mane uero lux mentis. Nam cum bonum opus peruenit ad perfectionem, tunc in operantis mente lux gratiae spiritualis exoritur, ut dum opus foris exsequitur, intrinsecus ipse gratia Spiritus inlustretur » (*id.*, 264 BC).

tions — ce qui est ici plus que suggéré, à savoir que la *ratio mentis* s'identifie en réalité au Verbe divin, agissant en l'âme par son Esprit, selon qu'elle est « raisonnable » ou « capable » de participer à lui. Si l'identité est véritable, l'Incarnation du Verbe met en quelque sorte la raison en présence d'elle-même. La foi seule, nous aurons à y revenir, fait aboutir des approches du mystère de la raison.

La formule d'Augustin citée par Damien : *ad rationem pertinet sapientia*, aurait donc été prise par ce voyant au sens le plus haut : comme indice d'une identité entre ce qu'on appelle raison et la Sagesse des Livres saints. Si la raison est cette sagesse même, l'adjectif « humain » n'a pour sens que de limiter la part que l'homme y prend. Pour assurer cette interprétation, on ne peut que se référer à la seule autorité citée par Damien lorsqu'il s'agit d'exprimer le propre de la *ratio* : le « bienheureux Augustin » dans son « identification de la *ratio* au Verbe » et « à l'Esprit-Saint »<sup>88</sup>. Ce qui entraîne pour lui les mêmes conséquences déjà aperçues pour Damien, dans l'intelligence de la foi. Elles ont été parfaitement résumées : « Le Christ étant venu, la « véritable raison »... a trouvé son vrai titulaire... Ce sont les *libri ecclesiastici*... qui révèlent, même aux plus simples, le seul vrai détenteur et unique garant de la Raison<sup>89</sup> ».

\* \* \*

Le problème soulevé par le « paradoxe » s'est donc déterminé lui-même à mesure que prenait corps la dualité qu'il annonçait. Il peut désormais être posé. Comment cette notion parfaite de la raison, Logos divin présent dans l'âme qui l'accueille, rend-elle compte des opérations quelconques de ce qui est appelé *humana ratio*, occupée à examiner des sentences, à distinguer, argumenter, réfuter... ? Quel rapport de tout cela, dont le paganisme ne fut point privé, à l'action d'un Esprit divin procédant par illumination intérieure ? Y a-t-il en fait deux conceptions de la raison, qui ne cesseraient de s'entrecroiser, masquant leur dualité sous un vocabulaire ambigu ? Raison de ceux qui, pour ignorer Dieu, n'en raisonnent pas moins ; Raison suprême communiquée aux élus. Quelle commune mesure entre les spéculations de « l'homme simplement homme » et l'illumination gratuite du Saint-Esprit ?

Le texte de Damien ne donne nullement à penser qu'il fait alterner deux conceptions de la raison, l'une qu'il ne pourrait attribuer au paganisme, l'autre qu'il ne pourrait lui refuser. Il néglige seulement de nous tracer le détail d'un cheminement sûr, reprenant une tradition patristique déjà assimilée.

88. Cf. AUG., *ep.* 118, 3, 17 ; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris (Études August.) 1966, p. 128 ; É. ZUM BRUNN, *op. cit.*, p. 87.

89. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris (Études August.), 1968, p. 494, cité par É. ZUM BRUNN, *loc. cit.*

Nous croyons déceler peu de cohérence, dans la même lettre, entre un passage où il est dit : « *ratio* *exigit* *ut...* », montrant un enchaînement logique bien simple, et quelques lignes plus bas : celui qui pêche perd la raison<sup>90</sup>. Il nous semble que l'on peut, ayant péché, reprendre ses raisonnements. L'incohérence, ici, est clairement l'absence de la cohérence que nous attendions malgré nous. Défaits de ce besoin, raisonnable ou non, nous pourrions réapprendre certaines voies par où notre intelligence ne passe plus.

Pour nous, le problème est de voir comment se rejoignent deux voies qui nous paraissent séparées. Comment les deux ensembles de fonctions qui s'attachent à *ratio* lui conservent-ils son unité ? S'il y avait pour Damien un problème, il y a toute apparence qu'il serait inverse : comment comprendre *ratio*, à quelque opération qu'on l'applique, sans la rattacher à la Sagesse divine ?

S'il a lui-même fourni le « lieu » de la jonction entre les deux aspects de *ratio* qu'il nous a laissés distinguer, c'est dans la notion de « jugement droit ». Et il se trouve que cette notion, précisée ailleurs en connexion avec *ratio*, est abordée dans la lettre, précédemment citée, où il va le plus loin dans l'identification de la *ratio* et de la Sagesse divine<sup>91</sup>.

Le texte essentiel est aussi net qu'il est permis de l'attendre. Après mention de la « louange qui procède du jugement de la raison..., car l'homme spirituel juge de toutes choses<sup>92</sup> », « ...lorsque l'âme raisonnable, dit-il, a commencé à avoir un jugement droit et en cela louable, alors elle construit en elle-même un tabernacle à son Dieu, et désormais digne de l'entretien du Créateur, elle prend possession des mystères des commandements célestes<sup>93</sup> ».

« Homme spirituel », « entretien divin », disent déjà la présence en l'homme de l'Esprit. Il suffirait de rapprocher ces passages de ceux qui parlent du « juste jugement » de Dieu<sup>94</sup>, pour voir l'ambiguïté de *ratio* faire place au mystère du concours divin. Ou simplement de considérer que le « jugement droit » est un acte bon, donc réel. « Si un bien quelconque a été

90. *Ep.* 2, 5, *P.L.* 144, 265 AB, 266 C.

91. *Op.* 32, *P.L.* 145, 552 B et C ; cf. *ep.* 2, 5, *P.L.* 144, 264 AB.

92. « ...*Laus iudicii* [quae] uidelicet de rationis iudicio prodeat... 'Spiritualis enim homo iudicat omnia...' » (2 *Cor.* 2, 15 ; *op.* 32, *P.L.* 145, 552 B). Cf. « *Vir quisque perfectus... nouit de singulis rectum proferre iudicium...* » (*ep.* 2, 5, *P.L.* 144, 264 AB) et la suite.

93. « *Sinai uero mons est... in quo nimirum Dominus Legis edicta promulget, et Moyses tabernaculum fabricat* (*Ex.* 24). Et hoc aptissime congruit ut, postquam rationalis anima rectum ac per hoc laudabile coeperit habere iudicium, tunc in se Deo suo construat tabernaculum, et digna iam Creatoris alloquio, caelestium percipiat mysteria mandatorum » (*op.* 32, *P.L.* 145, 552 C). Cf. *op.* 26, 497 BC.

94. « ...*Forte iusto Dei omnipotentis exigente iudicio...* » (*op.* 43, *P.L.* 145, 681 B) ; « *iusto nimirum Dei iudicio...* » (*ib.*, 682 A) ; « ...*omne genus humanum recto aequitatis examine terribiliter iudicantem* » (*ib.*, 683 A) ; « ...*si diuinae dispositionis ordo concederet...* » (*op.* 36, 599 C) ; « *iusto suo iudicio* (*ib.*, 599 D), etc.

fait par les hommes, il ne peut perdre son être..., car il est œuvre de Dieu, même s'il a été fait par les hommes. D'où cette parole du prophète : ' Toutes nos œuvres, tu les as accomplies en nous '. Les œuvres bonnes sont assurément de Dieu et de nous-mêmes, puisque celui qui nous donne le pouvoir efficace d'agir agit en nous. Salomon dit aussi : ' Nous sommes dans sa main, nous et nos discours, et toute notre sagesse, notre savoir-faire et notre science '... Si un mal a été commis, lors même qu'il paraissait être, il n'était rien<sup>95</sup>. En cela non plus Augustin n'est pas contredit : ou ce que l'homme dit n'est rien, ou la Vérité même se dit en lui<sup>96</sup>. Le « jugement droit » unifie donc ce qu'il n'était pas question d'opposer. Il est bien l'énoncé de la « raison humaine », mais en tant qu'elle ne fait qu'un avec la Sagesse divine.

Il peut donc réunir ce qu'il y a de plus commun dans le discours rationnel et de plus élevé dans l'expérience spirituelle. Il demeure un jugement, c'est-à-dire une opération discursive qui se traduit par une assertion, et il en saisit l'unité de sens par une connaissance intuitive qui peut être vision illuminative, à la pointe du regard de l'esprit : *acies mentis*<sup>97</sup>. Il permet de comprendre que l'étude sacrée, qui se confond pour Damien avec la recherche de la vérité, soit effort du discours humain au sein de la contemplation, et que les écrits de ce spirituel présentent parfois le don de l'extase comme achevant le mouvement de sa pensée<sup>98</sup>.

Les dualités sont maintenues, mais dans leur unité. Ainsi peut se résoudre l'ambiguïté de *ratio* enracinée le plus loin dans la tradition linguistique. Maintes fois, devant *ratio*, nous avons douté s'il s'agissait de « la raison » ou d'« une raison ». D'où cette question générale : la raison en l'homme est-elle l'intelligence des raisons, selon l'exigence d'une Raison absolue qui les réunirait en elle, rendant toutes choses intelligibles ? La réponse semble être celle-ci : La Sagesse divine participée, une et produisant tout, « créant tout en elle-même », devient ma raison en tant que j'y participe. Elle n'en demeure pas moins en elle-même Raison de toutes choses réelles et possibles. Idée qui au premier âge des Pères — il est clair que la doctrine de Damien s'y enfonce — faisait traduire le Prologue de saint Jean : *In principio erat Ratio*<sup>99</sup>...

95. *Op.* 36, *P.L.* 145, 609 BC. Cf. *Is.* 26, 12 ; *Sag.* 7, 16 ; AUG., *Soliloquia*, I, I, 2 ; *Confess.*, 3, 7 (12) ; *De diversis quaest.* LXXXIII, q. 21.

96. Cf. «...loquentes quidem sunt, sed non sapientes » (*Serm.* 33, *P.L.* 144, 682 BC ; cf. *serm.* 18, 603 A). Le paradoxe pourrait s'expliquer ainsi : le langage humain peut garder les formes raisonnables, et même perfectionner les modes du raisonnement ; il reste néanmoins vide de raison, s'il ignore le sens et la vérité des choses. Mais que les païens, comme ils le peuvent, accèdent au jugement droit, ils laisseront s'exprimer en eux la Sagesse divine, et sortiront en cela de la Gentilité.

97. Cf. *serm.* 2, *P.L.* 144, 517 AB. Cf. AUG., *De quantitate animae*, 27, 53.

98. Cf. *ep.* 1, 15, *P.L.* 144, 227 ; *op.* 32, *P.L.* 145, 555 AB ; 559 AB. Il ne distingue jamais l'effort que nous dirions intellectuel, d'une expérience plus haute dans laquelle nous pourrions vouloir enfermer la spiritualité.

99. Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* 21, 10, CC I, p. 124, 44. Cf. R. BRAUN, *Deus*

Ainsi se résout encore une dualité voisine, entre une raison innée, où la loi morale est inscrite, et une raison qui s'élabore et s'apprend elle-même. Il apparaît à la fois que la raison est dans l'âme (*anima rationalis*) et qu'elle s'y actualise (*homo rationis capax*). Elle est présente, dès l'origine, en « l'homme raisonnable » qui prend possession d'elle-même à l'expérience et à l'intelligence du Dessein que « l'Ouvrier raisonnable » accomplit. Au centre de ce Dessein, elle se fait enfin reconnaître à lui dans la Sagesse incarnée qui lui communique le don de son esprit, en sorte de l'assimiler à elle<sup>100</sup>.

A mesure que se resserre la confrontation de tout ce qui en est dit, la *ratio*, ainsi, s'unifie et unifie. Ainsi s'est éclairé peu à peu le sens de cette affirmation que nous sentions qui, malgré l'altération des concepts, à mille ans d'intervalle, nous plaçait en face du même mystère : en méprisant l'Un, on perd la raison : l'identité de la raison et de l'unité<sup>101</sup>.

Mais pour Damien la raison est tout autre chose qu'un concept. C'est l'une des raisons sans doute d'un discours plus riche en allusions qu'en définitions. Elle est plutôt l'expérience de l'unité des choses ou de leur sens. D'où vient qu'il l'invoque ordinairement dans sa tâche quotidienne : l'étude sacrée, « science de la Sagesse » ou « science de la Loi divine<sup>102</sup> ». D'où vient encore qu'il donne à *sapere*, désigné, à la suite d'Augustin, comme l'acte même de *ratio*, le sens concret d'intelligence savoureuse, où grandit — mûrit —, sans s'altérer, le sens antique — et comme providentiel — du terme. « Que tout sacrifice, dit-il, soit assaisonné du sel de la raison, du discernement et de la Sagesse céleste ». Ou encore : « Tout ce que nous offrons au Seigneur, ayons à cœur de l'assaisonner toujours de la saveur de la raison et de l'intelligence<sup>103</sup> ». Si l'oubli de la Loi est « perte de la raison », la Sagesse incarnée, en accomplissant la Loi, « la change en douceur d'intelligence spirituelle » ; elle « convertit les esprits (*mentes*) à

---

*christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962, pp. 256-264. Cf. encore la traduction d'ORIGÈNE, *De principiis* 2, 6, 1, par RUFIN, *Corpus Bevolinense* 22, p. 140, 8 : Hoc uerbum (siue ratio dicenda est).

100. Ce que l'étude des rapports entre *ratio* et *auctoritas* dans cette pensée pourra montrer plus précisément. La foi seule permet de pénétrer la nature de la « vraie raison ». La réduction des dualités s'étend jusque là. Foi et raison, autorité et raisonnement se conjuguent tout autrement que dans les oppositions dialectiques.

101. « ...Vt... rationis lumine priuatur... contempto uno... » (*ep.* 2, 5, *P.L.* 144, 266 CD).

102. « Doctrina sapientiae » (*op.* 13, *P.L.* 145, 305 A) ; « doctrina Legis » (*op.* 45, 704 A), etc. Cf. *op.* 2-3, 41 AB ; 53 A ; 59 CD.

103. « ...Vt omne boni operis sacrificium, rationis, discretionis ac caelestis sapientiae sale sit conditum » (*serm.* 64, *P.L.* 144, 874 D) ; « ...Vt quicquid Domino super aram denoti cordis offerimus, rationis semper atque intelligentiae sapore condire studeamus » (*serm.* 68, 897 A). Cf. « ...humana mens quae sterilis erat, amara atque insipida, ad Saluatoris aduentum fertilis et dulcis effecta, diuinae insuper est sapientiae sale condita » (*serm.* 48, 772 B).

la douceur de l'intelligence vitale<sup>104</sup> ». Ce fruit de la Sagesse rappelle encore que le « retour à la raison » qui, en saint Augustin, unifie la « vraie philosophie » et la « vraie religion », s'achève en une *fruitio*<sup>105</sup>.

Le sens latin semble retrouver ici comme une vieille parenté avec l'expérience d'Israël. Là et ici, le concept — nous nous en tiendrons à *sapere* — se dégage avec peine de la sensation originaire et se complait dans l'usage quotidien. Mais déjà l'expérience sensible des uns gonfle le mot qui l'exprime d'un sens si plein qu'une fois ouvert le monde intérieur, il sera là tout à point pour traduire, en « l'assaisonnant », une expérience spirituelle. Non sans s'être affermi, éclairci, par un long commerce avec la conceptualisation hardie des Grecs, dont la réunion à la Sagesse biblique est consacrée dans l'*Évangile* de saint Jean.

Ces biens de famille très anciens ne sont pas, pour qui les exploite, matière à inventaire ou analyse. Damien laisse à construire le concept de *ratio* à ceux qui l'ont perdu. Il le leur suggère par des aperçus convergents, sans effort de systématisation. Ce qui peut être à la fois limite de l'armature conceptuelle, coquetterie littéraire, sens du mystère (quoi de plus mystérieux que la raison ?), dédain des définitions scolaires... Il lui a suffi, pour aide-mémoire, d'une formule de son maître Augustin. En homme de la Loi, il a ajouté ce principe d'intelligibilité, la Loi, à l'identité de la Raison et de la Sagesse divine. Une pensée avide d'expérience, amie de l'unité, ne s'attarde pas au niveau moyen de la connaissance. Il préfère savourer que définir la raison. Peut-être même, parce qu'il en a l'expérience, conçoit-il la vanité de la définir.

André CANTIN

104. « Cui tamen Legi si confessio crucis et dominicae passionis mysterium copulatur, protinus, quod amarum fuerat, in spiritualis intelligentiae dulcedinem uertitur » (*serm.* 18 P.L. 144, 605 BC). « Sapientia igitur Patris in corpus descendit humanum, et sic ad fertilitatem et uitalis intelligentiae dulcedinem omnium conuertit fidelium mentes » (*serm.* 48, 772 C).

105. Cf. AUG., *Contra Acad.*, I, 8, 23 ; R. HOLTE, *op. cit.*, p. 243 ; O. DU ROY *op. cit.*, p. 145 ; É. ZUM BRUNN, *op. cit.*, p. 19 s. et 30.