

MARIA MANUELA BRITO MARTINS
Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto

La théorie de la représentation chez Augustin dans le livre XI du *De Trinitate*

Le but de cet article est de réaliser une approche de la théorie de l'image chez saint Augustin, telle qu'elle est développée dans le *De Trinitate*, plus précisément, dans le livre XI¹.

Par là même, nous analyserons la théorie de la représentation, selon Augustin, théorie qui est la base d'une *similitudo*, entre la vraie Trinité divine et la trinité présente dans l'âme. Notre propos est donc de réfléchir sur la pensée d'Augustin d'après sa théorie de l'image en essayant de comprendre, selon les mots de Goulven Madec, "le mouvement propre de son discours et de sa pensée"².

La représentation est une des premières figurations rationnelle et symbolique de la trinité divine dans l'homme, c'est-à-dire, qu'elle est à la fois un *vestigium trinitatis in homine exteriore* et également une *similitudo dei in*

¹ Notre exposé s'appuie essentiellement sur le mémoire que nous avons présenté à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, intitulé: «*La problématique de la vision dans le De Trinitate: la distinction entre sensus informatus et formatus*». Toutefois, nous y avons apporté quelques ajouts.

Nous remercions le père Van Bavel, professeur émérite à la Faculté de Théologie de Leuven, et le professeur G. Florival, de la Faculté des Sciences Philosophiques de Louvain-la-Neuve, pour les conseils et l'aide précieuse qu'ils nous ont prodigué dans la réalisation de cet article. Nous leur en sommes très reconnaissants.

² Cf. G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra*, in *Recherches Augustiniennes*, vol. X, 1975, p. 78.

homine interiore. Pour cette raison, elle occupe une place importante dans la théorie de la connaissance de l'homme comme *imago dei* et ainsi comme auto-connaissance de l'homme par lui-même.

1 — L'Édition du texte augustinien

L'édition du *Corpus Christianorum*, dans les deux volumes L et La *Series latina*, faite par W. J. Mountain et Fr. Gloire, est celle que nous avons utilisée. Et comme le dit A. M. La Bonnardière, "*n'étant ni philologue, ni éditeur de textes, nous nous abstenons - sauf sur un point — de porter quelque jugement sur la valeur de l'oeuvre en tant qu'elle constitue une "édition critique" du De Trinitate. Le point qui a retenu notre attention est la liste des divergences qui existent entre le texte établi par le nouvel éditeur et celui qu'avaient fixé les Mauristes*"³.

C'est pour cette raison, que nous avons choisi de travailler sur le *De Trinitate*, dans l'édition du *Corpus Christianorum*; car, d'une part, nous avons abordé le texte latin lui-même sans aucun préjugé et, d'autre part, l'édition de la *Bibliothèque Augustinienne*, qui utilise celle des frères Mauristes, présente parfois des divergences dans les variantes choisies⁴.

De plus, cette traduction peut induire en erreur; de fait, parfois, elle ne respecte pas la terminologie utilisée par Augustin. Nous avons vérifié que dans l'utilisation de termes comme *sensus-formatus* ou *sensus-informatus* au livre XI du *De Trinitate*, le traducteur traduit, d'une manière indistincte, tantôt par sens formé tantôt par sens informé, en appliquant ces termes de façon aléatoire et sans jamais justifier cette indifférenciation.

³ A.-M. La Bonnardière, *Notes critiques sur l'édition récente du De Trinitate*, in *Revue Bénédictine*, 1971, n.º 1-2, p. 96. *De Trinitate libri XV. Libri I-XII*. W. J. Mountain et Fr. Gloire (éds.). *Corpus Christianorum, Series Latina* vol. 50. Turnholt, Brepols, 1968. *De Trinitate libri XV. Libri XIII-XV. Corpus Christianorum Series Latina* vol. 50 A. Turnholt, Brepols, 1968.

⁴ Notre intention n'est donc pas de mésestimer l'édition de la *Bibliothèque Augustinienne* qui continue d'offrir une bonne traduction du *De Trinitate*, conseillée à ceux qui s'intéressent à la connaissance de la pensée augustinienne.

2 — *Vestigium Trinitatis in Homine Exteriore*

Le livre XI ouvre de nouvelles perspectives, que l'on pensait déjà dépassées, sur la recherche de la trinité divine dans l'homme: la réalité sensible peut être une autre manière d'envisager l'âme et la connaissance. Bien qu'imparfaite la connaissance sensible est aussi une image et un *vestigium* du Dieu Un et Trine.

Or, alors que dans les livres VIII à X on assistait à une véritable réflexion sur l'image trinitaire, soit à partir d'une anthropologie soit à partir d'une ontologie, dans le livre XI, au contraire, on inaugure une nouvelle réflexion sur l'image trinitaire de Dieu dans l'homme sensible.

Le fondement ultime de l'être humain réside dans l'essence de l'Être divin; c'est par les profondeurs de l'être humain que l'on peut admirer la réalité transcendante qu'est Dieu. Ce qui limite cette ressemblance entre Dieu et l'homme, c'est la réalité sensible; car si aucune distance n'était établie entre Dieu et l'homme, si dans la totalité de l'homme il y avait toujours une similitude entre Dieu et l'homme, alors dans le rapport, comment distinguer Dieu de l'homme? Aussi reconnaître le *vestigium* de la Trinité de Dieu dans l'homme est, simultanément, reconnaître et ce qu'il y a de plus distinctif entre l'homme et Dieu, et l'homme en soi-même dans sa nature⁵.

Ainsi donc, si la trinité de l'homme sensible n'est pas la vraie image de la trinité divine, elle en est cependant un certain vestige dont il ne faut pas se passer.

*“Nemini dubium est sicut interiorem hominem intellegentia sic exteriorem sensu corporis praeditum. Nitamur igitur si possumus in hoc quoque exteriore indagare qualecumque vestigium trinitatis, non quia et ipse eodem modo sit imago Dei”*⁶.

⁵ Dans le *De Genesi ad litteram* VII,21,30 (Bibliothèque Augustinienne, vol. 48), Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p.551, Augustin s'interroge sur la nature de l'âme : elle n'est ni le corps, ni Dieu. Connaître la vraie nature de l'âme dans ses déterminations fonctionnelles, implique connaître la véritable essence de l'homme. “Nous disons en effet, nous aussi, que l'âme, quoiqu'elle soit, n'est aucun de ces quatre éléments bien connus qui manifestement sont des corps, mais qu'elle n'est pas non plus ce qu'est Dieu”.

⁶ *De Trinitate*, XI,I,1 (CC 50 p. 331).

Augustin distingue un *homo exterior* d'un *homo interior* qui rappelle la parole paulinienne: «*Et si exterior homo noster corrumpitur, sed interior renouatur de die in diem*» (*Coloss.* 3,10)⁷.

Mais si cette distinction est d'ordre noétique, elle n'est cependant pas le résultat d'un dualisme anthropologique accentué, de source néoplatonicienne, il s'agit plutôt des exigences d'une certaine existence humaine en conformité avec la doctrine chrétienne.

Toutefois, si la connaissance sensible devient pour Augustin le lieu par excellence de la connaissance de l'homme dans sa totalité et de Dieu vis-à-vis de l'homme, alors cette connaissance est tributaire d'une méthodologie propre. Cette méthodologie est l'oeuvre d'un discernement: "*La théorie de la sensation est une de celles qui permettent le mieux de discerner ce qu'il y a de distinctif dans la conception augustiniennne de l'homme*"⁸. Mais, en outre, cette méthodologie est aussi le discernement profond entre d'un côté la connaissance et de l'autre, l'esprit, dans la continuité de la triade *mens, amor* et *notitia* qu'Augustin avait entamée au livre VIII du *De Trinitate*, d'où résultait la dyade: *mens* et *notitia*. C'est à partir de cette dyade que se développera au livre IX l'étude ontologique de la *mens* alors que c'est au livre XI qu'il sera analysé, de façon détaillée, la notion de *notitia*.

3 — La méthodologie

"*Explicitement, à la fin du livre X, Augustin annonce qu'il interrompt son développement et que, pour mieux aider le lecteur à prendre conscience de la structure trinitaire de l'âme, il recourt à une nouvelle méthode*"⁹.

La méthodologie augustiniennne consiste en une démarche qui part du dehors pour arriver au dedans. Mais ce n'est pas encore ceci qui constitue le moment le plus innovateur de la méthode.

⁷ *Idem*, XI,1,1 (CC 50 p. 333).

⁸ É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 71.

⁹ P. Agaësse et J. Moingt, in *Notes complémentaires au De Trinitate* (Bibliothèque Augustiniennne, vol. 16) Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 612.

En effet, Augustin considère que ce qui est plus extérieur est plus accessible à notre connaissance que ce qui est intérieur. D'où notre propos ci-plus haut: la distinction entre *interior* et *exterior* n'est pas le résultat d'un dualisme anthropologique, mais bien une méthode quasi pré-cartésienne d'entamer la recherche de l'homme.

On doit donc partir des choses sensibles, qui sont mieux connues par nous, pour arriver aux choses plus difficiles. C'est cela l'*exercitatio animi*.

Lisons Augustin lui-même et voyons ce qu'il nous dit sur sa méthode:

*“In hoc ergo qui corrumpitur quaeramus quemadmodum possumus quandam trinitatis effigiem, et si non expressiorem tamen fortassis ad dinoscendum faciliorem. Neque enim frustra et iste homo dicitur nisi quia inest ei nonnulla interioris similitudo, et illo ipso ordine conditionis nostrae quo mortales atque carnales effecti sumus facilius et quasi familiarius visibilia quam intellegibilia pertractamus cum ista sint exterius, illa interius, et ista sensu corporis sentiamus, illa mente intellegamus”*¹⁰.

Il y a quatre règles qu'il importe de respecter dans la démarche méthodologique de la recherche du vestige (*vestigium*) trinitaire dans l'homme sensible:

- 1 — les choses sensibles sont plus faciles à connaître.
- 2 — nous sommes plus habitués aux choses sensibles qu'aux choses intelligibles.
- 3 — les choses sensibles sont, cependant, moins certaines que les choses intelligibles, c'est-à-dire celles qui sont dans l'esprit humain et donc intelligibles.
- 4 — c'est aux choses sensibles que nous sommes redevables des similitudes pour connaître les choses intelligibles.

Les deux premières règles expliquent la démarche à entreprendre lorsque nous voulons chercher une image de la trinité divine dans l'homme. Il nous faut commencer par les choses les plus faciles à connaître et les plus

¹⁰ *De Trinitate*, XI,1,1 (CC 50 p. 333).

évidentes pour nous, car les choses qui sont plus difficiles, et donc moins visibles dans l'ordre de la connaissance, seront difficilement saisies. Il faut ainsi commencer par ce qui est plus connu à l'esprit que par ce qui est moins connu.

Dans les deux dernières règles, nous sommes face à deux caractéristiques essentielles d'une connaissance sensible:

- 1 — elle a une moindre certitude.
- 2 — c'est à elle cependant qu'on doit la *similitudo* avec les choses intelligibles.

Nous pouvons ainsi vérifier que ces deux caractéristiques de la connaissance sensible sont un double volet de cette connaissance.

En conclusion, si la connaissance sensible est moins certaine, il n'est pas moins vrai cependant qu'elle est nécessaire, parce que *l'homme intérieur* est connu d'après les analogies avec *l'homme extérieur*. Etant donné cela, nous appellerions ce dualisme entre homme sensible et homme intelligible un dualisme méthodologique plutôt qu'anthropologique.

4 — Le rapport entre choses sensibles et choses intelligibles

Nous venons d'analyser la démarche méthodologique qu'Augustin entame d'une manière tout à fait nouvelle, au début du livre XI. Dans les livres précédents, Augustin avait déjà cherché une trinité psychologique dans l'esprit humain comme image de la vraie trinité. Mais à présent il effectue le mouvement inverse c'est-à-dire, qu'au lieu de chercher une structure trinitaire dans l'esprit humain, ce qui équivaut à une recherche par les choses intelligibles avant même les choses sensibles, Augustin initie la recherche de la trinité dans l'homme sensible avant même les choses intelligibles. Alors deux questions s'imposent maintenant:

- 1 — Pourquoi Augustin inaugure-t-il un nouveau mouvement au livre XI du *De Trinitate* alors qu'il avait entamé une recherche opposée dans les livres précédents? De fait, Augustin avait déjà déterminé à la fin du livre

VIII une première triade, qu'il appelait la triade de l'amour: *amans-amor-amatus*. Au livre IX, il formule une autre triade, mais cette fois à partir de la première et selon deux directions: s'aimer et se connaître. C'est sur cette double base, l'âme et son amour, l'âme et sa connaissance, que se formule une troisième triade: *mens-amor-notitia*.

Reprenons la question: pourquoi donc Augustin commence-t-il la recherche de l'image de la trinité dans les livres précédents en commençant par les choses intelligibles, c'est-à-dire par les facultés de l'âme, alors qu'au livre XI il considère que ce sont les choses sensibles qui nous donnent accès aux choses intelligibles, en ce qu'elles sont les modèles selon lesquels nous arrivons à comprendre celles-ci?

2 — Une deuxième question se pose concernant le rapport corps-esprit: la nouvelle méthodologie n'apporte-t-elle pas de problèmes concernant le rapport l'âme — corps?

Si c'est aux choses sensibles que l'on doit donner, d'une part, une primauté logique par rapport à la connaissance des choses intelligibles et, d'autre part, une primauté épistémologique, puisqu'elles sont la ressemblance (*similitudo*) des choses intelligibles, comment dès lors concevoir que le corps soit uniquement un simple reflet de l'âme?

Que ce soit dans le *De Genesi ad litteram* ou dans le *De Musica*, Augustin donne une très grande importance à l'action de l'âme sur le corps. L'âme est toujours prête à affecter le corps¹¹; l'âme est le principe de vie et de gouvernement du corps¹².

¹¹ *De Genesi ad litteram*, VII,20,26 (Bibliothèque Augustinienne, vol. 48), p. 545. L'âme utilise les sens corporels comme des instruments qu'elle commande de manière à maintenir un rapport entre les sens corporels et la pensée. La distinction entre les instruments de l'âme et l'âme est parfaitement claire.

Dans le *De Musica*, VI,5,9, p. 372, Augustin dit explicitement que «le corps est animé par l'âme dans un but d'activité, et celle-ci, à mon avis, ne subit rien de celui-là, mais elle agit sur lui et en lui, comme étant soumis par ordre divin à sa domination».

¹² Dans le *De Musica* la sensation appartient à l'âme et le corps n'est qu'un simple agent qui subit l'action de l'âme. Jamais on ne peut vérifier le contraire, une action du corps sur l'âme; cf. VI,4,7, p. 373.

Formulons la question précédente d'une autre manière : si la sensation est une action de l'âme sur le corps, comme le dit Augustin dans d'autres écrits, que fait-on des choses sensibles? Sont-elles simplement du corps? Si oui, alors, on ne comprend pas comment l'ordre logique et épistémologique des choses sensibles soient véritablement des analogies nécessaires dans l'ordre de la connaissance intelligible. Ou bien, les choses sensibles appartiennent-elles à l'âme et donc feraient partie de la sensation? Dans ce cas nous ne savons pas comment s'effectue une certaine autonomie de la représentation et, donc, du corps comme vérité réelle par rapport à l'esprit?¹³

Essayons maintenant de répondre aux questions:

1 — En ce qui concerne la première question, il nous faut signaler le point suivant: Augustin a une méthode de travail très particulière dans le *De Trinitate*, on voit qu'il entame une recherche profonde sur la possibilité de rencontrer et de trouver une structure trinitaire dans l'esprit humain qui est l'image véritable du Dieu trinitaire. Cette recherche se révèle ardue. C'est alors qu'il tente un autre discours et s'engage dans une analyse de la structure trinitaire de l'homme sensible.

La multiplicité des discours que l'on trouve dans l'Écriture sur la Trinité¹⁴ et dont Augustin fait usage également, est la preuve la plus évidente qu'il est nécessaire pratiquer une phénoménologie de la perception et de la sensation pour bien mener la recherche sur la Trinité divine et sur l'analogie trinitaire dans l'homme.

Cela étant, Augustin tente plusieurs méthodes et démarches qui sont apparemment différentes mais qui apportent chacune, autant

¹³ Ces questions qu'on vient de poser, Augustin les pose lui-même dans le *De Genesi ad litteram*, lorsqu'il essaye de répondre au problème de la nature de l'âme. Si l'on partageait la conception que la nature de l'âme est un corps, alors dit-il, on ne saurait pas distinguer ce qui est corps de ce qui ne l'est pas. Mais si l'âme n'est pas corps, cela ne prouve pas le contraire, à savoir qu'elle est spirituelle et donc égale à Dieu. L'âme est pour Augustin principe de vie (*spiritus*).

¹⁴ "Cum homines deum quaerunt et ad intellegentiam trinitatis pro captu infirmitatis humanae animum intendunt, experti difficultates laboriosas sive in ipsa acie mentis conantis intueri inaccessibilem lucem sive in ipsa multiplici et multimoda locutione litterarum sacrarum"; Cf. *De Trinitate*, II,1 (CC 50 p. 80).

de visions partielles dans cette *pervestigatio secreta*. Elles doivent toutefois conduire à des réflexions complémentaires, car elles prétendent arriver à la même fin: l'image de la trinité dans l'homme et dans la création.

Autrement dit, la *pervestigatio secreta*, qui est la recherche de la Trinité, est la recherche d'une lumière inaccessible (*inaccessibilis lux*) et de multiples méthodes sont possibles pourvu qu'elles s'avèrent les plus proches de la vérité.

- 2 — Pour la deuxième question, il est à noter qu'Augustin ne dit pas, dans le *De Trinitate*, que la sensation est seulement une activité de l'âme.

Augustin dit que: "*Sensu igitur corporis exterior homo praeditus sentit corpora*"¹⁵. Ou encore: "*Quamvis non sentiat corpus exanime, anima commixta tamen corpori per instrumentum sentit corporeum et idem instrumentum sensus vocatur*"¹⁶.

Entre l'âme et le corps il y a un mélange (*commixta*), une imbrication de l'une dans l'autre. C'est cela le mystère qui fait que le sens partage une dimension corporelle et, en même temps, une dimension de l'âme. Le sens¹⁷ existe comme sens parce qu'il y a l'âme et le corps, sans les deux il n'existe pas de sens, c'est-à-dire d'image visible imprimée.

"Quae cum ita sint, tria haec quamvis diversa natura quemadmodum in quandam unitatem contemperentur meminerimus, id est species corporis quae videtur et imago eius impressa sensui quod est visio sensusue formatus et voluntas animi quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet. Horum primum, id est res ipsa visibilis, non pertinet ad animantis naturam nisi cum corpus nostrum cernimus. Alterum ita pertinet ut et in corpore fiat et per

¹⁵ *Idem*, XI,I,1, p. 334.

¹⁶ *Idem*, XI,II,2, p. 335.

¹⁷ Le mot *sensus* désigne la «faculté de l'âme capable de connaître: *sensus externi* (comme la vue); *sensus interni* (comme l'imagination)»; cf. A. Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Corpus Christianorum, (Continuatio Mediaevalis), Turnholt, Brepols, 1975, p. 838.

*corpus in anima; fit enim sensu qui neque sine corpore est neque sine anima. Tertium vero solius animae est quia voluntas est*¹⁸.

Si, entre corps et âme, il y a un rapport étroit, alors on peut expliquer que l'autonomie différentielle du corps vis-à-vis de l'âme et de l'âme vis-à-vis du corps est au moins respectée.

Par conséquent, si la méthodologie consiste à commencer par les choses sensibles afin d'arriver aux choses intelligibles, cela respecte le profond intérêt d'Augustin à mettre en corrélation le corps et l'âme et montre comment une analyse profonde de l'homme sensible peut contribuer à la connaissance de l'homme tout entier. C'est parce qu'il y a une distinction entre corps et âme qu'il faut envisager une nouvelle union: celle de l'homme intérieur et extérieur.

On assiste dans le *De Trinitate*, à une union plus spirituelle du corps et de l'âme, que dans le *De Genesi ad litteram* ou dans le *De Musica*¹⁹; dans le *De Trinitate*, la présence de l'Esprit divin est insinuée dans cette force unitive spirituelle, produite par la volonté, qui relie le sens informé à l'âme.

*“Nam corpus illud quod cernitur omnino spiritale non est; visio vero quae fit in sensu habet admixtum aliquid spiritale quia sine anima fieri non potest, sed non tantum ita est quoniam ille qui formatur corporis sensus est. Voluntas ergo quae utrumque coniungit magis, ut dixit, spiritalis agnoscitur, et ideo tamquam personam spiritus insinuare incipit in illa trinitate”*²⁰.

Augustin non seulement parle souvent du mélange qu'il y a entre le corps et l'âme, mais on découvre que le rapport entre homme sensible et homme intelligible est placé dans la perspective d'une succession hiérarchique de spiritualité.

¹⁸ *De Trinitate*, XI,II,5, (CC 50 p. 338).

¹⁹ Dans ces deux textes, on trouve, tantôt une distinction claire entre corps et âme comme substances tout à fait différentes et, donc, un dualisme plus marqué, tantôt une sujétion du corps vis-à-vis de l'âme qui fait du corps un simple agent qui subit l'action de l'âme; cf. *De Genesi ad litteram*, VII,20,14, p. 537; Cf. *De Musica*, VI,5,13, p. 387.

²⁰ Cf. *De Trinitate*, XI,5,9 (CC 50 p. 345).

5 — La première Trinité

La première présence trinitaire se vérifie dans l'homme sensible. Elle se compose de trois éléments : l'objet qui est vu (*aliquid corpus*), la vision (*visio*) et l'attention de l'âme (*intentio animi*).

*“Cum igitur aliquid corpus videmus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dinoscenda. Primo ipsa res quam videmus sive lapidem sive aliquam flammam sive quid aliud quod videri oculis potest, quod utique iam esse poterat et antequam videretur. Deinde visio quae non erat priusquam rem illam objectam sensui sentiremus. Tertio quod in ea re quae videtur quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio”*²¹.

Dans cette première trinité, Augustin se préoccupe de faire la distinction entre la nature de l'objet vu et la nature de celui qui perçoit l'objet. Elles sont différentes substantiellement.

*“Primum quippe illud corpus visibile longe alterius naturae est quam sensus oculorum, quo sibimet incidente fit visio, ipsaque visio quae quid aliud quam sensus ex ea re quae sentitur informatus apparet?”*²².

À la suite de cette distinction, Augustin pose une deuxième question: est-ce qu'il y a aussi une différence de nature entre la vision et le sens informé par l'objet vu? La réponse d'Augustin est que la vision et le sens informé par l'objet senti sont de la même nature, parce que le sens appartient à la nature du sujet qui voit et que, même en l'absence du corps visible, il garde toutefois la capacité de percevoir les choses. Augustin va encore plus loin. Si le sens n'existait pas avant même que l'objet soit perçu, alors nous ne nous distinguerions pas des aveugles qui n'ont pas ce sens de la vision:

*“Nam sensus et ante objectum rei sensibilis nisi esset in nobis non distarem a caecis dum nihil videmus sive in tenebris sive clausis luminibus”*²³.

²¹ *Idem*, XI,2,2 (CC 50 p. 334).

²² *Ibidem*.

²³ *Idem*, XI,2,2 (CC 50 p. 335).

Ainsi donc, la vision et le sens informé sont de même nature, en ce qu'ils appartiennent au sujet.

Toutefois la réponse n'est pas encore totale, car dans la question de savoir s'il n'y a aucune distinction entre la vision et le sens informé par l'objet, il reste à déterminer s'il n'y a pas une différenciation, non pas de nature (la vision et le sens appartiennent au sujet), mais une différenciation à l'intérieur de la nature du sujet: la vision est-elle distincte du sens formé?

Il semble qu'Augustin emploie généralement *visio* ou *sensus*, d'une façon synonyme; toutefois, il y a une certaine distinction : d'une part, la vision peut signifier la faculté de voir, c'est-à-dire la vue d'un objet; d'autre part, la vision peut signifier la représentation générale produite par l'esprit animé devant un objet perçu et senti.

Comme le dit Augustin, le sens est formé non pour qu'il soit *sensus*, mais pour qu'il soit *visio*. "*Sensus non ita formatur ut sensus sit sed ut visio sit*"²⁴. Le rapport *sensus* et *visio* résume la totalité d'une opération de l'esprit en face de l'objet.

Il y a cependant deux situations où la *visio* ne coïncide pas avec le *sensus extrinsecus*:

- 1 — dans le cas où, en dépit de l'absence de l'objet visible, il reste le sens, lequel est inhérent au sujet;
- 2 — dans le cas où il y a cécité du sujet; il n'existe pas d'un côté, le sens de la vision qui se caractérisait par la vision de l'objet visible et son image ou forme produite dans le sens comme un double de cet objet, ni d'un autre côté, cette attention et fixation sur l'objet vu caractéristiques de *l'intentio animi*; cependant il demeure intacte cette volonté de voir qui appartient uniquement à l'âme.

6 — La double Trinité

Dans la première trinité s'impose une présence de l'objet pour qu'il y ait une représentation extérieure. Dans la deuxième trinité, qu'Augustin

²⁴ *Ibidem*.

appelle *trinitas interior*, la représentation est intérieure, il ne faut pas la présence de l'objet réel.

Cette trinité intérieure est caractérisée par trois éléments: *memoria*, *visio interior* et *voluntas*. Lorsqu'il y a réunion de ces trois éléments, on peut dire que l'on se trouve devant la pensée, (*cogitatio*).

Dans la première triade de l'homme extérieur, nous sommes en présence d'éléments de différentes natures: d'un côté, la nature de l'objet qui est substantiellement différente du sujet et, d'un autre côté, la nature des images produites par les sens informés (qui produisent la vision, lesquelles sont inhérentes à la nature animée du sujet qui voit).

Or, dans la trinité intérieure, ce n'est pas le cas: les trois éléments possèdent la même nature: "*Nec iam in his tribus diversa substantia est*"²⁵.

Dans cette trinité intérieure, à la place de l'objet extérieur perçu par le sens, nous trouvons la mémoire qui conserve la *forma* de cet objet et imprègne l'âme par les sens du corps; à la place du sens informé, se forme une vision intérieure semblable quand le souvenir conservé dans la mémoire informe le regard de l'âme, lorsque l'on pense à des objets absents.

Enfin la volonté, qui auparavant avait comme fonction de relier le sens informé à l'objet vu et de l'y maintenir fixé, s'occupe maintenant d'unir dans la pensée, le regard de l'esprit qui se tourne vers la mémoire afin que ce regard soit informé à partir de ce que la mémoire a retenu et qu'une vision semblable soit produite dans la pensée.

*"Voluntasque ipsa quomodo foris corpori objecto formandum sensum admovebat formatumque iungebat, sic aciem recordantis animi convertit ad memoriam ut ex eo quod illa retinuit ista formetur, et fit in cogitatione similis visio"*²⁶.

Ainsi nous pouvons donc constater trois sortes d'images, qui naissent successivement les unes des autres:

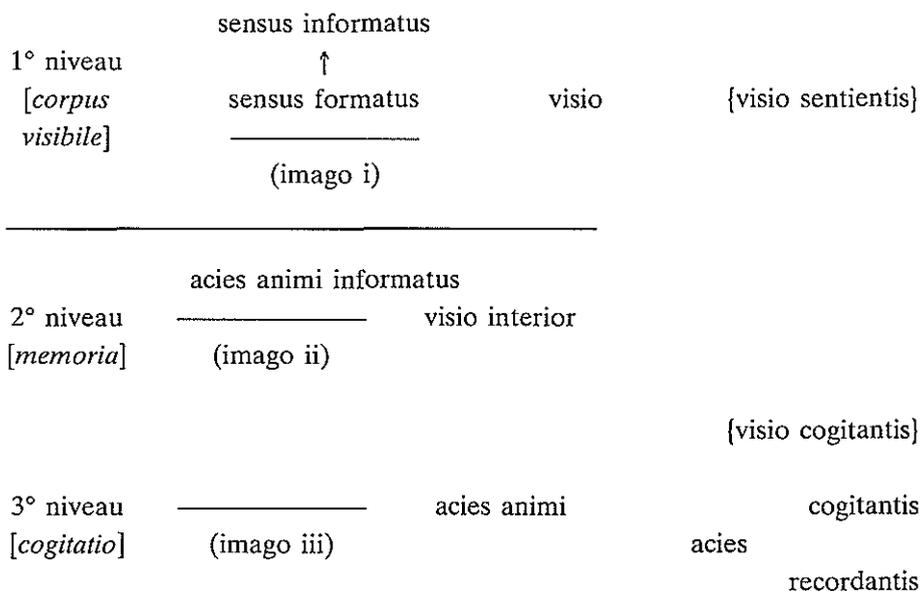
- 1) la première étant la forme de l'objet visible qui se produit dans le sens;

²⁵ *Idem*, XI,3,6 (CC 50 p. 340).

²⁶ *Ibidem*.

- 2) la deuxième, produite à partir de la première, qui apparaît dans la mémoire;
- 3) la troisième, produite dans le regard de la pensée lorsque l'esprit regarde ce qui a été rappelé par la mémoire;
- 4) enfin et en même temps que la dernière, l'union de toutes ces formes par la volonté²⁷.

LE RAPPORT *SENSUS-INFORMATUS* OU *SENSUS-FORMATUS*



Par ce schéma, nous avons voulu exprimer de manière synthétique et le plus claire possible, la structure de base de la théorie de la représentation en rapport avec la sensation.

I — Au premier niveau, est représenté la première trinité, dans l'homme extérieur, caractéristique de la vision sensitive et per-

²⁷ *Idem*, XI,9,16 (CC 50 p. 353).

ceptive. Le sens est, à la fois, informé et formé. Il est informé lorsqu'il reçoit des informations perceptibles de l'objet visible, et dans ce sens il est un *sensus informatus*.

*“Atque in his cum sensus non procedat ex corpore illo quod videtur sed ex corpore sentientis animantis cui anima suo quodam miro modo contemperatur, tamen ex corpore quod videtur gignitur visio, id est sensus ipse formatur ut iam non tantum sensus qui etiam in tenebris esse integer potest dum est incolumitas oculorum, sed etiam sensus informatus sit quae visio vocatur”*²⁸.

Mais puisque le sens doit être formé, car il s'agit maintenant d'une représentation à laquelle s'unit, d'une part, la sensation perçue et, d'autre part, la sensation représentée et sentie par le sujet de manière à se former une représentation imagétique de l'objet, alors, ce sens, est un *sensus non formatus extrinsecus* ou *formatus extrinsecus*.

C'est dans ce même passage que se joue le rôle ambivalent du *sensus informatus* ou *formatus*²⁹.

Quand nous lisons que le *sensus* est non formé extérieurement ou formé extérieurement, cela veut dire ceci: il est non formé extérieurement lorsqu'il exprime seulement la perception de l'objet, ainsi il est un sens non formé; mais il est formé lorsque le sens est devenu vision par l'impression de la forme de l'objet vu dans le sens et par l'attention de l'âme qui se fixe sur l'image de l'objet reçu afin de réunir cette forme produite dans le sens et la forme du corps visible extérieur.

²⁸ *Idem*, XI,II,3 (CC 50 p. 336).

²⁹ L'expression *sensus-informatus* ou *sensus-formatus* est uniquement utilisée par Augustin dans le *De Trinitate*, ceci est confirmé par la recherche dans le CLCLT que nous avons faite au CETEDOC; on trouve 8 occurrences dans l'ensemble de l'oeuvre du *De Trinitate*.

Ainsi donc, dans le langage augustinien, quand le sens est un *sensus corporis*, il est alors *sensus non formatus extrinsecus*, mais quand il est *visio*, il est alors un *sensus formatus extrinsecus*.

*“Sensus autem qui iam erat in animante etiam priusquam videret quod videre posset cum in aliquid visibile incurreret, vel visio quae fit in sensu ex visibili corpore cum iam coniunctum est et videtur, sensus ergo vel visio, id est sensus non formatus extrinsecus vel sensus formatus extrinsecus, ad animantis naturam pertinet”*³⁰.

II — Le second niveau a trait à la trinité intérieure et celle-ci relève uniquement de la pensée rappelée, c’est-à-dire de la mémoire.

Le rôle le plus important est ici redevable à la fonction mnésique de la mémoire. C’est en elle que se trouve la similitude des objets perçus. Ainsi, la mémoire a dorénavant la fonction d’informer le regard de l’âme afin qu’il regarde à partir de la vision rappelée et visionnée. Ce *sensus informatus*, qui, dans la trinité extérieure était dû à la perception reçue d’un corps visible, est ici remplacé par la fonction de cette mémoire informative.

Cela étant, la mémoire est à la fois le stockage des informations visionnées et rappelées et, à la fois, l’informateur des images et des visions intérieures.

De cette manière l’image que présente la mémoire est alors une seconde image par rapport à celle qui se présente à nous dans la perception visible et réelle d’un corps vu.

“Iam vero in alia trinitate interiore quidem quam est ista in sensibilibus et in sensibus sed tamen quae inde concepta est, cum iam

³⁰ *Idem*, XI,2,2 (CC 50 p. 335). Dans l’édition de la *Bibliothèque Augustinienne* et dans l’édition de la *Biblioteca de Autores Cristianos*, une partie de la phrase est omise; «id est [sensus non formatus extrinsecus vel] sensus formatus extrinsecus», mais non dans l’édition du *Corpus Christianorum*. Nous avons déjà signalé la différence de variantes entre ces deux éditions.

Nous considérons que cette omission est importante, car elle ne rend pas véritablement compréhensible la signification de ce *sensus non formatus et formatus*.

*non ex corpore sensus corporis sed ex memoria formatur acies animi cum in ipsa memoria species inhaeserit corporis quod forinsecus sensimus*³¹.

III — Il nous reste à parler du rôle unificateur de la volonté qui est présente, soit dans la trinité extérieure à travers *l'intentio animi*, soit dans la trinité intérieure par la *voluntas* elle-même.

Parlons d'abord de la trinité extérieure.

Si le sens reçoit quelque chose de l'extérieur et si c'est à cause de cela qu'il est informé extérieurement, son *terminus* ne signifie pas qu'il s'arrête dans la sensation; pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait une transformation de ce sens dans la vision. Cette transformation est possible lorsque l'image de l'objet est imprimée dans le sens afin qu'il se produise une image-copie de l'objet extérieur. Cette image-copie est alors la vision.

*"Species videlicet corporis quod videtur et imago eius quae fit in sensu, id est visio"*³².

Demandons-nous quel est le rôle de la volonté dans cette trinité extérieure.

Le rôle est d'union et d'application: la volonté applique, d'une part, le sens à la chose vue, afin que ce sens reçoive l'information des données extérieures et, d'autre part, maintient ce même sens, qu'est l'image produite à partir de l'impression extérieure, unie en elle-même.

*"Voluntas autem tantam habet vim copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur et in ea formatum teneat"*³³.

Dans la trinité intérieure, le rôle de la volonté est semblable à ce qui se passe dans la trinité extérieure.

³¹ *Idem*, XI,7,11 (CC 50 p. 347).

³² *Idem*, XI,2,5 (CC 50 p. 339).

³³ *Ibidem*.

Dans la trinité extérieure, la volonté unit l'image-empreinte dans le sens informé à la vision reproduite et fixée dans l'attention de l'esprit, de même dans la trinité intérieure, la volonté unit le souvenir rappelé (*acies recordantis*), fourni par la mémoire, à l'image produite et pensée à partir de ce souvenir, (*acies cogitantis*), dans le regard de l'esprit (*acies animi*), de manière à ce que soit formée une seule unité de ces trois éléments.

*“Unde intellegi potest voluntatem reminiscendi ab his quidem rebus quae memoria continentur procedere adjunctis simul eis quae inde per recordationem cernendo exprimuntur, is est, copulatione rei cuiusdam quam recordati sumus (...) Ipsa quae utrumque copulat voluntas requirit et aliud quod quasi vicinum est atque contiguum recordanti”*³⁴.

Les images qui se produisent dans cette trinité intérieure sont toutes deux dues à grandes caractéristiques: à la mémoire qui retient les images et à la volonté comme désir de se rappeler, de voir, et enfin d'unir, de manière à ce qu'une unité se forme à partir de cette trinité.

*“An potius ita cognoscitur una quaedam in hoc genere trinitas ut unum aliquid generaliter dicamus quidquid corporalium specierum in memoria latet, et rursus unum aliquid generalem visionem animi talia recordantis atque cogitantis quorum duorum copulationi tertia coniungitur copulatrix voluntas ut sit hoc totum unum quidquam ex quibusdam tribus?”*³⁵.

7 — La vision comme représentation

Selon Augustin, la vue est un des sens corporels qui par son excellence se prête à définir la représentation extérieure et intérieure de la connaissance humaine.

³⁴ *Idem*, XI,7,12 (CC 50 p. 349).

³⁵ *Ibidem*.

*“Itaque potissimum testimonio utamur oculorum; is enim sensus corporis maxime excellit et est visioni mentis pro sui generis diversitate vicinior”*³⁶.

Aussi dans le *De Genesi ad litteram* Augustin affirme:

*“Ce qu’il y a de plus subtil dans le corps et qui par là est plus voisin de l’âme que les autres choses, c’est la lumière; elle se diffuse d’abord seule à travers les yeux et jaillit dans les rayons visuels pour percevoir les objets visibles”*³⁷.

Pour Augustin la vision exprime, par son excellence, une certaine analogie entre la vision extérieure et la vision intérieure dans la représentation intelligible. La représentation est le lieu de rencontre entre la vue et l’objet qui lui apparaît. *“La représentation tire son nom de celui de la lumière, car, de même que la lumière fait voir, tout ensemble, elle-même et les objets qu’elle enveloppe, de même la représentation fait voir, tout ensemble, elle-même et l’objet qui l’a produite”*³⁸.

Platon considère que les yeux sont porteurs de lumière et qu’ils sont les premiers instruments du corps que les dieux ont façonnés³⁹. Dans le *Timée* (45 a et b), la vue est envisagée comme un des organes les plus importants que les dieux ont mis dans l’homme et dont l’âme se sert comme d’un instrument. De même, dans la *République* (508 a), le sens de la vision est un des organes les plus importants que l’on trouve dans l’homme. Mais la théorie de la représentation augustinienne n’est pas redevable dans toute sa com-

³⁶ *Idem*, XI,1,1 (CC 50 p. 334).

³⁷ *De Genesi ad litteram*, XII,16,32 (Bibliothèque Augustinienne, 49), Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 381.

³⁸ Cité par V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l’idée de temps*, Paris, Vrin, 1969, p. 113; cf. Aetius, IV, 12,1, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol II, frag. 54.

³⁹ La représentation selon Platon est le lieu de rencontre entre deux semblables: il y a une lumière extérieure et une lumière intérieure; lorsque la lumière du jour rencontre la courant qui infuse la vue, alors il se produit une union et il y a la représentation. Cf. Platon, *Timée*, 45 b, Paris, Belles Lettres, 1956, p. 162.

plexité à la théorie platonicienne⁴⁰. En effet, on peut rapprocher cette idée augustinienne de *visio* de celle de Cicéron, qui dit que le *visum* est une représentation qui reçoit une impression reproduisante⁴¹.

Augustin utilise plusieurs expressions qui signifient l'idée de *vision*, c'est-à-dire l'image représentative produite à partir d'un objet extérieur ou produite à partir d'une réalité plus immatérielle, comme le sont les images intellectuelles, que nous formulons à l'intérieur de notre esprit humain. Ces expressions sont: 1. *visio*; 2. *forma*; 3. *species*; 4. *imago*; 5. *phantasia*. Toutes ces expressions sont généralement des synonymes. Elles expriment une représentation immatérielle, que ce soit d'un objet extérieur et visible ou d'un objet qui est simplement dans notre mémoire.

Cependant, une différence doit être établie, en ce qui concerne le contenu de ces représentations. La suite de notre démarche consiste à analyser ces différences.

Dans la théorie de la connaissance stoïcienne, à laquelle Augustin n'est pas indifférent, comme l'atteste G. Verbeke⁴², nous pouvons trouver quelques

⁴⁰ "Le mot qui désigne la représentation est pris à Aristote. Chez Platon, *phantasia* est souvent simplement l'équivalent substantif du verbe *phainestai* et ne désigne, comme terme technique, ni l'imagination, ni le mélange de sensation et d'opinion. C'est Aristote qui le premier définit le sens de *phantasia* comme imagination, faculté qui se place entre la sensation et la pensée et qui, en principe, n'entre en fonction qu'après la disparition de l'objet de la sensation", Cf. V. Goldschmidt, *op.cit.*, pp. 111-112. De même G. Watson exprime une idée semblable lorsqu'il explique le traitement du mot "*phantasia*" par les néoplatoniciens; cf. G. Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway, Galway University Press, 1988, p. 96.

⁴¹ Cité par Alain, *La théorie de la connaissance des stoïciens*, Paris, PUF, 1964, p. 16. "...visum igitur impressum effectumque ex eo, unde esset." Cf. Cicéron, *Academica* I,II,6, Paris, C.L.F. Panchoucke, 1833, p. 88.

D'après Alain, les témoignages de la logique stoïcienne sont en grand nombre, de précieux fragments. "Cicéron, outre le résumé de la doctrine stoïcienne qu'il nous donne au livre I des *Académiques* consacre le livre II presque entier du même ouvrage à faire exposer par Lucullus, d'après Antiochus d'Ascalon, (...) seulement il n'est pas sûr qu'Antiochus d'Ascalon n'ait pas modifié la doctrine primitive; aussi ne peut-on se servir des *Académiques* qu'avec prudence"; cf. *Idem*, p. 2.

⁴² Cf. G. Verbeke, *Augustin et le stoïcisme*, in *Recherches Augustiniennes*, vol.I, 1958, p. 69-87.

éléments qui sont à l'origine de sa propre pensée. Pour les stoïciens, ce qui définit la représentation, c'est la *phantasia*: "la connaissance, les stoïciens les appellent représentations, (les *phantasiai*)"⁴³.

Bien qu'Augustin attribue beaucoup d'importance à la *phantasia*⁴⁴ comme représentation et, donc comme principe de connaissance, il s'éloigne des stoïciens lorsqu'il considère la *phantasia* comme un type de représentation, non pas identifiée à la *visio corporis* du présent (donc de ce qui est apporté par les sens en présence de l'objet) mais plutôt à la fonction de la mémoire dans la vision intérieure, laquelle appartient au passé.

La *visio est*, selon Augustin, la représentation prise au sens originel et la plus générale, celle par laquelle il est possible de percevoir le monde originellement dans l'impression reproduite dans le moment présent *hic et nunc*.

*"Et Carthaginem quidem cum eloqui volo apud me ipsum quaero ut eloquar, et apud me ipsum invenio phantasiam Carthaginis (...). Ipsa enim phantasia eius in memoria mea verbum eius, non sonus iste trisyllabus cum Carthago nominatur vel etiam tacite nomen ipsum per spatia temporum cogitatur, sed illud quod in animo meo cerno cum hoc trisyllabum voce profero vel antequam proferam. Sic et Alexandriam cum eloqui volo quam numquam vidi praesto est apud me phantasma eius"*⁴⁵.

Dans ce passage nous constatons qu'Augustin parle de la *phantasia* comme une force représentatrice qui est produite par la mémoire en absence de l'objet existant et réel⁴⁶. Cette absence est dès lors rappelée, lorsqu'Augustin

⁴³ V. Goldschmidt, *op.cit.*, p. 112.

⁴⁴ Le mot *phantasia* a 54 occurrences dans l'ensemble de l'oeuvre d'Augustin; 18 seulement apparaissant dans le *De Trinitate*. Par contre, le mot *phantasma* a une fréquence supérieure : de l'ordre de 146 dans l'ensemble de l'oeuvre.

⁴⁵ *De Trinitate*, VIII,6,9 (CC 50 p. 281).

⁴⁶ Pour les stoïciens la *phantasia* est une représentation. «Zénon définissait la *phantasia* une empreinte dans l'âme». Cf. *La théorie de la connaissance des stoïciens*, p. 15. «Puisque cette *phantasia* est ainsi définie comme une modification de la partie gouvernante, comme tout ce qui se passe en nous est une forme de la partie gouvernante, la *phantasia* doit être alors la forme plus générale de tous les faits psychiques», cf. *Idem*, p. 27. Or, pour Augustin, ce n'est pas la *phantasia* qui est la représentation la plus

tin, en l'évoquant, veut exprimer par paroles l'image qu'il a reçu à partir des sens du corps.

Ainsi donc, pour Augustin, la *phantasia* a, au contraire des stoïciens, un sens beaucoup plus proche d'une représentation produite dans le moment passé⁴⁷ et la *visio*, la représentation produite en présence de l'objet visible et donc du présent.

Mais il y a toutefois une autre distinction à établir: entre, d'un côté, la *phantasia*, et d'un autre côté, le *phantasma*. Tous deux, *phantasia* et *phantasma*, sont des produits de la mémoire; ils sont cependant différents: la *phantasia* est l'image d'un objet qui a été perçu réellement mais dont nous nous sommes éloignés, par le temps et par la distance concrète; le *phantasma* est l'image d'une représentation de ce qui n'existe pas pour nous réellement, car dans l'exemple mentionné par Augustin, la ville d'Alexandrie, si elle existe effectivement, Augustin ne l'avait jamais vue, il la connaissait uniquement, pour en avoir entendu parler.

Ainsi donc, cette image qui se produit sans aucun concours des sens et qui se forme à partir des images les plus cachées de la mémoire c'est bien le *phantasma*.

C'est pour cette raison que la distinction, entre *phantasia* et *phantasma* rappelle bien les stoïciens: "les stoïciens distinguaient *phantasia* et *phantasma*: le *phantasma* est une simple apparence, telle que celles qui se présentent à l'esprit pendant le sommeil; la *phantasia* est une "τύπωσις ἐν ψυχῇ, une

générale mais plutôt la *visio*, à laquelle appartient la délibération de la *ratio* et pas de la *phantasia*; à celle-ci appartiennent les représentations qui se font à partir de la mémoire. Cf. *De Trinitate*, IX,6,10 (CC 50 p. 301).

⁴⁷ Dans la lettre VII, Augustin explique à Nebridius, le rapport entre la *memoria* et la *phantasia*, afin de répondre aux objections que Nebridius lui avait faites. Pour Nebridius, la *memoria* ne peut pas se passer des *imaginationes*, ou *phantasias*. Or, Augustin lui répond que ce n'est pas ainsi parce que la *memoria* n'est pas uniquement constituée des choses passées mais aussi des choses qui restent pour toujours, par exemple l'idée d'éternité. En outre, il existe aussi dans la *memoria* des images des choses à venir. Dans les deux cas, les images qui existent dans la mémoire et qui sont éternelles, aussi bien que les images des choses à venir et donc futures, peuvent être dans la mémoire; cependant, les premières sont de l'ordre de la raison, et les secondes sont de l'ordre du *phantastikon*, ou du *phantasma*.

empreinte dans l'âme, c'est-à-dire une représentation produite dans l'âme par un objet réellement existant"⁴⁸.

Mais pour Augustin, la distinction entre l'ordre du réel donné par la représentation du visible et du sensible et l'ordre de l'imaginaire (*phantasia*) produit par la mémoire est encore plus renforcée par la distinction entre la *ratio* et la *phantasia*.

*"Sicut autem ratione discernebatur species visibilis qua sensus corporis formabatur et eius similitudo quae fiebat in sensu formato ut esset visio alioquin ita erant coniunctae ut omnino una eademque putaretur, sic illa phantasia, cum animus cogitat speciem visi corporis, cum constet ex corporis similitudine quam memoria tenet et ex ea quae inde formatur in acie recordantis animi, tamen sic una et singularis apparet ut duo quaedam esse non inveniuntur nisi iudicante ratione"*⁴⁹.

Par ce passage, Augustin démontre une fois de plus, la différence entre les deux sortes d'images auxquelles correspondent des facultés différentes.

Augustin veut ainsi répondre à deux types de problèmes:

- 1 — le rôle de discernement de la raison dans les représentations: soit de la représentation en présence de l'objet visible (*visio corporis*), soit de la représentation en l'absence de l'objet visible, à savoir, celle de la *phantasia* qui est produite par la *memoria*.
 - 2 — le rôle synthétique de la *ratio* et de la *phantasia*.
- 1 — C'est la raison (*ratio*) qui a pour tâche de distinguer, dans la vision extérieure, la forme ressemblante imprimée dans le sens informé et la forme du corps visible, même si elles sont très semblables. C'est aussi la raison qui a la fonction de distinguer, dans la vision imaginaire (*phantasia*), la forme qui est retenue dans la mémoire, de celle qui est formée par le regard de l'esprit qui se rappelle.

⁴⁸ Alain, *op.cit.*, p. 27.

⁴⁹ *De Trinitate*, XI,3,6 (CC 50 p. 340).

Ainsi donc, la première conclusion à tirer est la suivante: s'il attribue à la raison cette capacité de discernement il semble alors qu'Augustin fasse ici une distinction entre la *visio* et la *phantasia*.

2— La *ratio* et la *phantasia* sont d'emblée l'expression d'une même faculté du sujet, à savoir, la volonté. C'est elle qui unit, dans la représentation du présent et du passé, l'image formée dans l'esprit à l'objet vu et à l'objet rappelé.

*“Voluntas porro sicut adiungit sensum corpori, sic memoriam sensui, sic cogitantis aciem memoriae. Quae autem conciliat ista atque coniungit, ipsa etiam disiungit ac separat, id est voluntas”*⁵⁰.

Dans le cas de la *ratio*, ou *voluntas*, il s'agit de l'union entre la forme corporelle visible (*species visibilis*) et le sens formé, transformé en une vision ressemblante à l'objet vu et perçu; dans le cas de la *phantasia*, il s'agit de l'union entre l'image ressemblante du corps vu stocké dans la mémoire et l'esprit qui regarde.

Ainsi donc, la seconde conclusion à tirer est celle-ci: la raison est la représentation du présent, tandis que la *phantasia* est de l'ordre du passé et donc, de ce qui se produit dans la mémoire.

De même, le *phantasma* est aussi un produit de la mémoire mais le contenu de sa représentation est distinct de celui de la *phantasia*.

Mais puisque la *phantasia* et la *ratio* sont des expressions de la volonté, on peut alors trouver dans les idées, quelles qu'elles soient, tantôt un produit des sens informés, tantôt un produit de la mémoire, tantôt un produit de l'intellect, c'est-à-dire, les idées éternelles et scientifiques, des *phantasias* ou *phantasmata*.

Et cela est confirmé par l'explication qu'Augustin donne à Nebridius dans la lettre VII⁵¹. Cependant la *ratio* est beaucoup plus

⁵⁰ *Idem*, XI,8,15 (CC 50 pp.351-352).

⁵¹ *“Omnes has imagines, quas phantasias cum multis vocas, in tria genera commodissime ac verissime distribui video, quorum est unum sensis rebus impressum, alterum putatis, tertium ratis. Primi generis exempla sunt, cum mihi tuam faciem vel Carthaginem vel familiarem quondam nostrum Verecundum et si quid aliud manentium vel mortuarum*

puissante que la *phantasia*: “*Et ratio quidem pergīt in ampliora, sed phantasia non sequitur*”⁵².

Dans la réflexion suivante, nous allons voir comment ces deux facultés ont des pouvoirs différents et des applications différenciées.

Tout d’abord, il nous semble significatif qu’Augustin montre la différence entre les deux facultés dans sa théorie de la représentation; cela seul explique d’emblée l’importance des deux activités. En outre, on constate une fois de plus qu’Augustin établit un débat vif et décisif dans les deux derniers chapitres du livre XI : le chapitre X est consacré à l’activité imaginaire de l’esprit alors que le dernier chapitre (qui clôture le livre XI) est consacré à la structure représentative de l’esprit humain dans sa forme la plus définitive et la plus achevée. Ce débat prépare le commencement du livre XII qui se consacre aux vérités éternelles et à la distinction entre *scientia et sapientia*.

Augustin commence pour poser une question qui enchaîne un argument démonstratif de la différence entre la raison et l’imagination. Si nous nous souvenons seulement de ce que nous avons vu et perçu, pourquoi y a-t-il alors tant de représentations que nous faisons qui sont fausses? Question bien importante et nécessaire, car non seulement cela pose la question de la représentation imaginaire comme telle, qui est différente de la représentation produite à partir de l’objet visible, mais aussi la question de la fausseté de ces représentations imaginaires, et en quoi réside cette fausseté⁵³.

rerum, quas tamen vidi atque sensi, in se animus format. Alteri generi subiciantur illa quae putamus ita se habuisse vel ita habere, vel cum disserendi gratia quaedam ipsi fingimus nequaquam impediunt veritatem vel qualia figuramus, cum legitur historia et cum fabulosa vel audimus vel componimus vel suspicamur. (...) Nam de rebus, quod ad tertium genus adinet imaginum, numeris maxime atque dimensionibus agitur, quod partim est in rerum natura, cum totius mundi figura invenitur et hanc inventionem in animo cogitantis imago sequitur”, Sancti Aureli Augustini, Epistulae VII (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 33-34), Wien, Hoelder-Pichler Tempsky, 1895, p. 15-16.

⁵² *De Trinitate*, XI,10,17 (CC 50 p. 354).

⁵³ La question que soulève Augustin, prétend corroborer la définition de Zénon sur la *katalhptikh fantasia* comme critère de vérité. Toutefois, Augustin admet l’évidence des perceptions sensibles. C’est parce que nous faisons des fausses représentations que la théorie stoïcienne est insoutenable. Cf. G. O’Daly, *Augustine’s philosophy of mind*, London, Duckworth, 1987, p. 95.

“*At enim si non meminimus nisi quod sensimus neque cogitamus nisi quod meminimus, cur plerumque falsa cogitamus cum ea quae sensimus non utique falso meminimus nisi quia voluntas illa quam coniuntricem ac separatricem huiusmodi rerum iam quantum potui demonstrare curavi formandam cogitantis aciem per condita memoriae ducit ut libitum est, et ad cogitanda ea quae non meminimus ex eis quae meminimus aliud hinc, aliud inde, ut sumat impellit?*”⁵⁴.

Il nous explique que la *phantasia* est la capacité de produire ou de construire des images parfaitement irréelles avec l’aide des souvenirs qui se trouvent gardés dans la mémoire. C’est pour cette raison que je peux produire une image d’un cygne noir sans cependant l’avoir jamais vu. Ce premier exemple met en rapport, d’un côté, la réalité telle qu’elle est vraiment et qui est donnée par les sens et stockée dans la mémoire et, de l’autre côté, ce que l’imagination réussit à produire indépendamment de ce qui nous est donné. En cela réside la fausseté de la représentation. La première limitation de la *phantasia* se fait tout d’abord devant le réel lui-même.

“*Quis enim vidit cygnum nigrum? Et propterea nemo meminit. Cogitare tamen quis non potest? Facile est enim illam figuram quam videndo cognovimus nigro colore perfundere quem nihilominus in aliis corporibus vidimus, et quia utrumque sensimus, utrumque meminimus. Nec autem quadrupedem memini quia non vidi, sed phantasiam talem facillime intueor dum alicui formae volatili qualem vidi adiungo alios duos pedes quales itidem vidi*”⁵⁵.

Le deuxième exemple démontre les limitations de la *phantasia* par rapport à la *ratio*. La raison admet qu’il y a une infinité de nombres et, cependant notre imagination est incapable de les représenter; la raison nous dit encore qu’il y a des atomes divisibles jusqu’à l’infini et cependant l’imagination

⁵⁴ *Idem*, XI,10,17 (CC 50 pp. 353-354).

⁵⁵ *Ibidem*.

est incapable de le représenter⁵⁶. Il semble donc que la *phantasia* soit identifiée à la capacité de représenter et que la raison demeure au-dessus de toute représentation imaginaire. Cette distinction est confirmée par ce que qu'Augustin dit dans le *De Genesi ad litteram*, lorsqu'il distingue la *visio spiritalis* et *visio intellectualis*⁵⁷.

C'est la raison qui a la plus haute fonction de juger les données corporelles et sensibles d'après les lois incorporelles et éternelles. "*The characteristic feature of the human being is the rational mind, but that is not all there is to say about it. Within the human mind we have to distinguish two different functions. The first is focused on activities in the corporal and temporal domain, the second on consulting eternal truth*"⁵⁸.

Concluons ainsi:

- 1) La *visio* désigne toujours la capacité sensitive du sujet qui voit, et aussi la représentation perceptive qui se présente à nous dans l'image d'un objet.

Par rapport à la première trinité, c'est-à-dire la trinité extérieure, la vue peut être considérée comme un des cinq sens du corps humain, qui rend possible la vue, et la vision comme représentation générale, informée par l'objet visible à travers le *sensus informatus* ou le *sensus formatus*. Le sens est *informatus extrinsecus* lorsqu'il est simplement le sens informé de l'extérieur afin qu'il imprime une image dans le corps et, par celui-ci, dans l'âme; mais il est aussi *sensus for-*

⁵⁶ Descartes présente dans les *Meditationes de prima philosophia*, une distinction entre l'imagination et l'entendement qui est semblable à la distinction entre *ratio* et *phantasia* d'Augustin. L'exemple que Descartes donne a pour but de démontrer les limitations de l'imagination; de même que pour Augustin l'imagination est incapable de représenter l'infinité des nombres, de même aussi pour Descartes l'imagination est incapable de représenter un polygone de mille côtés. Cf. Descartes, VI *Méditation*, Paris, Vrin, 1978, p. 71.

⁵⁷ Cf. *De Genesi ad litteram*, XII,12,25-26; XII,13,27.

⁵⁸ T. Van Bavel, *Woman as the image of God in Augustine's "De Trinitate XII"*, in A. Zumkeller (éd.) *Signum Pietatis*, Würzburg, 1989, p. 272.

matus extrinsecus car il forme une certaine disposition de l'âme et du corps qui ensemble permettent de produire une image semblable à la réalité, et qui relève de l'homme extérieur.

- 2) Il semble qu'Augustin ne fasse pas véritablement de distinction entre ce qu'est la vision en tant que perception reçue par l'intermédiaire des sens, et l'image qui se construit dans l'esprit. La vision est la forme d'un objet visible présent dans l'esprit, soit quand nous sommes devant l'objet, soit quand nous sommes simplement occupés à nous rappeler ce même objet lorsqu'il est absent.
- 3) Dans le cas de la représentation produite en présence de l'objet, la forme de l'objet reçue par le sens et la forme produite dans le sens, qui est la vision, sont pratiquement indissociables; seule la raison est capable de les distinguer; dans ce cas, sens et vision se distinguent. Le sens informé et formé, c'est-à-dire la vision, est intrinsèquement lié à la dimension trinitaire de l'union entre corps et âme.
- 4) Lorsque nous parlons de la volonté quand elle unit dans la trinité extérieure, le sens à l'impression de l'objet vu, et dans la trinité intérieure le rappel fourni par la mémoire à l'image pensée et visionnée dans le regard de l'esprit, cette volonté est mise en rapport avec le corps et l'âme et, donc, elle est le lieu véritable et intermédiaire entre le corps et l'âme.
Mais lorsque nous pensons la volonté en tant que faculté de la *ratio*, elle est l'âme même.
- 5) Dans les représentations produites à partir de la mémoire et rappelées par le souvenir, la vision est alors une image à laquelle préside le rôle unificateur de la *phantasia* qui unit l'image intérieure de la mémoire, laquelle produit une vision intérieure et le regard de l'esprit qui voit.
- 6) Dans les deux représentations, de la trinité extérieure et de la trinité intérieure, nous trouvons le rôle respectivement de la *ratio* et de la *phantasia*.