

Laval théologique et philosophique



Ratio superior et inferior Un cas de philosophie chrétienne

Marie-Dominique Chenu, o.p.

Volume 1, numéro 1, 1945

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019740ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019740ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Chenu, M.-D. (1945). Ratio superior et inferior : un cas de philosophie chrétienne. *Laval théologique et philosophique*, 1(1), 119–123.
<https://doi.org/10.7202/1019740ar>

Ratio superior et inferior

UN CAS DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Il faut toute l'inattention des routines scolaires pour ne pas observer que des tranches entières de philosophie médiévale ont disparu, ou du moins ont perdu leur densité spirituelle et systématique, dans la « scolastique » moderne, qui revendique pourtant l'héritage de cette philosophie médiévale. Inattention la plupart du temps inconsciente dans la docilité d'une transmission sans curiosité; mais cette inconscience même alourdit encore le poids des lacunes ainsi provoquées, car l'absence de ces tranches doctrinales déséquilibre l'ensemble du système, ce qui est le pire accident qui puisse arriver à une philosophie.

A feuilleter les manuels où s'incruste l'enseignement courant, on s'aperçoit que l'un des thèmes ainsi atrophiés ou disparus est celui de la *ratio superior et inferior*. Sans doute figure-t-il encore ici ou là; mais c'est manifestement pour la forme, et comme l'organe témoin d'une intelligibilité en fait inopérante, alors que jadis cette théorie de la *ratio superior et inferior* jouait un rôle capital en psychologie, en morale, et dans la conception générale de la vie de l'esprit chez l'homme. Cet appauvrissement est plus sensible encore quand on voit au contraire la place qu'occupe, dans ce même filon de l'analyse de l'intelligence, la théorie de l'intellect agent et de l'intellect possible, pièce fameuse de l'aristotélisme traditionnel. Aussi apprécions-nous vivement, ne fût-ce qu'au titre de fidélité efficace à un ensemble doctrinal beaucoup plus riche, la remise en valeur qu'a faite, très solidement, le P. Péghaire dans son ouvrage sur la structure de l'intelligence selon S. Thomas¹.

L'âme humaine, dans sa « raison », se développe sur deux plans, qualifiés par leurs objets régulateurs: un plan supérieur (*ratio superior*) tourné vers des *rationes aeternae*, éminent objet de contemplation, idéal exemplaire et modèle éternel de toute réalité, nécessaire perspective de l'ultime intelligibilité du monde physique ou spirituel: la *sapientia* est la vertu de cette haute intelligence. Au plan inférieur, c'est la *scientia*, habitant la *ratio inferior*, la connaissance des choses selon leurs causes propres et immédiates, à travers la dispersion des phénomènes et dans l'écoulement du temps: connaissance de la contingence, fragile mais très séduisante dans sa connaturalité avec notre esprit, et dans l'emprise de l'individuel concret. Tel est ce couple, dont délibérément nous ne rappelons que les traits généraux, juste assez pour en évoquer la richesse, pour pressentir aussi les interprétations fort diverses dont il est susceptible dans des philosophies différentes². Ce n'est pas le détail, ni les variantes de ce beau thème que nous voulons étu-

1. *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin* (Publ. de l'Inst. d'ét. méd. d'Ottawa, VI), Ottawa, 1936, pp. 135-153.

2. Pour apprécier, dans sa source augustinienne, ce thème philosophique, se reporter à l'exposé d'E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1929, pp. 142-149.

dier; mais, supposée acquise cette investigation, nous voudrions chercher la raison pour laquelle une doctrine si pleine de ressources a été si peu exploitée dans la scolastique moderne.

Une réflexion des maîtres eux-mêmes qui, au XIII^e siècle, élaborèrent cette théorie de la *ratio superior et inferior*, nous ouvre une piste fort intéressante pour le discernement de l'origine, de la qualité et de la portée de cette pièce de la psychologie de l'intelligence. Je dis discernement non seulement de l'origine—ce qui n'enrichirait que notre érudition—, mais, dans et par cette origine, de la qualité propre et de l'intérêt de ce couple, dans l'analyse de la structure et du fonctionnement de l'esprit humain.

Albert le Grand, dans l'un de ses premiers écrits, la *Summa de creaturis*, se pose cette question: Pourquoi les philosophes, dans leur système, ne font-ils pas mention de la «syndérèse»?—Observons que, par *philosophi*, Albert, comme tous les médiévaux, désigne les penseurs païens, ceux qui, livrés aux seules ressources de leur raison et privés de la lumière de la révélation, ont cherché à comprendre le monde, à organiser la vie morale humaine dans ses exigences de perfection et de bonheur. Fils des Grecs, dit S. Bonaventure, qui, malgré leur génie, ont souvent laissé hors de leur perspective des problèmes et des réalités sur lesquels cependant la raison, en droit, pouvait et devait avoir prise¹. Pourquoi, précisément, hors la Chrétienté, ces hommes n'arrivèrent-ils pas à la connaissance explicite de cette lumière intérieure (*synderesis*), insérée cependant au cœur de toute nature humaine, puisque c'est la lumière dans laquelle notre esprit, dès son premier éveil, connaît les tout premiers principes de l'agir moral, réplique de la lumière des premiers principes spéculatifs dans l'ordre de la connaissance? Cette faculté inviolable, où s'enracine la conscience, est évidemment une pièce maîtresse de toute l'économie morale, la clef de voûte de l'édifice: comment se fait-il que les «philosophes» n'aient pas fait mention de cette *loi naturelle*? Il a fallu que vinssent les *sancti*, c'est-à-dire les docteurs chrétiens, nantis d'une révélation renforçant la perspicacité philosophique de leur raison.

Voici la réponse d'Albert le Grand, qui élargit la perspective ouverte par cette observation:

«Dicendum quod *philosophi* distinguunt potentias secundum objecta generalia, et si considerant operabilia, faciunt hoc secundum rationem juris humani. *Sancti* autem specialius distinguunt secundum jus divinum et humanum, et secundum principia juris et particularia inventa; et ideo sancti ponunt synderesim ad principia, et portionem superiorem rationis, quæ inhaerescit justitiæ divinae contemplandæ secundum rationes æternas, quarum neutrum ponunt philosophi»².

Ce n'est pas seulement la syndérèse que les «philosophes» ignorèrent, mais tout un registre spirituel de l'âme humaine, en référence avec les lois divines de la création. *Synderesis*, *ratio superior*, *rationes æternæ*: trois pièces solidaires dans l'économie de la vie de l'esprit, si on sait la voir dans la perspective de Dieu, maître et règle des esprits.

1. Cf. M.-D. Chenu, *Les «philosophes» dans la philosophie chrétienne médiévale*, dans *Rev. sciences phil. et théol.*, XXVI, (1937), pp. 27-40.

2. Albert le Grand, *Summa de creaturis*, IIa pars, q. 71, a. 1, ad quæst. (éd. Borgnet, t. 35, p. 594).

Albert a raison. Rien en Aristote— pour ne parler que de lui, le philosophe par excellence—ne nous fournit même l'amorce de cette analyse de l'intelligence, qui pourtant de soi est purement rationnelle. Le tout vient en bloc des penseurs chrétiens, et, en fait, d'Augustin. Il nous suffit ici de renvoyer aux textes fameux du docteur d'Hippone, auquel se réfèrent d'ailleurs expressément et Albert, et Bonaventure, et Thomas d'Aquin et les autres.

En vérité, nous sommes là devant l'un des piliers de la noétique commune à tous les maîtres du XIII^e siècle, qu'ils soient augustinien ou aristotélien; les interprétations et les systématisations peuvent varier, le thème reste fondamental, et le restera jusques et y compris Ockam et Biel. C'est manifestement un capital commun de la pensée médiévale. Sur ce pilier repose d'abord une conception hiérarchique des valeurs intelligibles proposées à l'esprit et de la structure de cet esprit pour se les approprier: attitudes mentales, zones d'exercice, perspectives et orientations spirituelles, trouvent là, dans cette répartition des ressources de la *ratio*, leur explication et leur loi. Puis, en suite du connaître, l'agir se répartit lui aussi selon ces étages, déterminant l'inspiration générale de la vie morale: l'exercice de la raison supérieure entraîne l'âme vers une contemplation désintéressée, dont les critères procureront valeur universelle et quasi divine aux jugements de valeur prononcés, tandis que la raison inférieure s'appliquera aux aspects terrestres et concrets des objets, visera à les dominer, à les exploiter. «Tournure» décisive, dans l'un et l'autre cas, pour fixer le climat d'une intelligence et d'une conduite. Or, historiquement, le discernement de ce double comportement, de ce couple de fonctions spirituelles n'a été fait qu'au moment où l'homme a poussé la perspicacité de l'analyse jusqu'à déceler dans la vie profonde de l'esprit une relation qui fonde en dernier ressort cette vie: objet (*rationes æternæ*), sujet (*ratio superior*), certitude sont en fin de compte fondés en Dieu. Par quoi l'activité intellectuelle apparaît comme douée de valeur religieuse; car c'est déjà une *re-ligio* que cette relation interne au divin. Aristote n'a pas pénétré ce mystère, pas plus qu'il n'a pénétré le mystère de la création: double et unique mystère en vérité, car cette *ratio superior* avec sa référence aux idées divines, c'est, en psychologie, l'exacte réplique de la création, en métaphysique, référence intime de l'être créé à l'acte créateur. De même que je ne puis en dernière instance rendre raison de l'être que par recours à Dieu, de même ne puis-je rendre ultime raison de l'intelligence, de ses lumières, de ses certitudes que par la *ratio superior* en œuvre de *rationes æternæ*. Profondeurs de l'esprit et de ses structures secrètes, que les «philosophes» n'atteignirent pas, bien qu'elles fussent dans la portée normale de leur regard. «Philosophi erraverunt circa ordinem et nobilitatem potentiarum animæ», dit à son tour Matthieu d'Aquasparta¹.

Ainsi en va-t-il du concept de *sapientia*, étroitement lié à ce contexte, puisque la sagesse est ici la vertu propre de la *ratio superior*, par opposition à la *scientia*, vertu de la *ratio inferior*. Il ne faudrait pas en effet se faire illusion, et introduire ici la *sapientia* d'Aristote: nous serions en pleine équivoque, ou du moins nous perdriions dans ce concordisme toute la sève qui gonfle la sagesse augustinienne. Aussi serait-il vain de prétendre res-

1. Cf. la table idéologique de ses *Quæst. disp. de gratia*. Quaracchi, 1935, p. 297.

taurer ce concept de «sagesse»—si fâcheusement tombé en désuétude dans les philosophies modernes—, si on ne restaure pas en même temps le concept de *ratio superior* qui en constitue l'armature, psychologiquement et épistémologiquement¹.

Si nous parcourions le champ des philosophies médiévales, nous verrions ainsi intervenir à plusieurs reprises cette *ratio superior et inferior*,—en fait, chaque fois que le cas chrétien interfère en anthropologie philosophique: analyse de la faute morale (le péché, en langage chrétien), dont le désordre a pour ainsi dire lui aussi sa structure, selon le dispositif précisément de la *ratio superior et inferior*²; caractère de la vertu d'humilité, inconnue du Philosophe parce qu'elle réside proprement dans la sujétion à Dieu, et non dans un ordre humain comme tel³; originalité de la vertu de pénitence, elle aussi dirigée immédiatement vers le Dieu personnel et provident, et qui échappa à la considération des philosophes⁴. Etc. Autant de points que la raison peut atteindre en principe, avec l'existence de Dieu, parce qu'y joue cette mystérieuse référence à Dieu, œuvre typique de la *ratio superior*.

Dernière réflexion. Pourquoi la scolastique moderne a-t-elle été si négligente à conserver et à exploiter ce thème des philosophies médiévales?

Une raison historique d'abord: c'est que, chez les thomistes, en particulier, on a mis en œuvre de manière unilatérale les éléments aristotéliens des systèmes, sans développer proportionnellement les autres; ou ces autres, on les a réduits aux schémas aristotéliens, ce qui était en dissoudre la force. Le fait est, dans notre cas, d'autant plus digne d'attention que S. Thomas lui-même avait dû, de son temps, déjà, résister à cette réduction du thème de la *ratio superior* à des catégories aristotéliennes. Lui qui si volontiers, selon l'usage alors reçu, pratiquait ces concordismes de notions disparates, défend expressément la valeur propre et irréductible de cette analyse augustinienne de l'esprit en *ratio superior et ratio inferior*, refusant d'y voir simplement la distinction entre la connaissance du nécessaire et la connaissance du contingent, le *scientificum* et le *rationativum* des catégories d'Aristote⁵. Ce n'est pas le seul point où l'aristotélisation du thomisme a produit de si fâcheux rétrécissements.

1. Il faudrait donner des références à tous les maîtres du XIII^e et du XIV^e siècles. Qu'il suffise de renvoyer à S. Thomas, *II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 2; *de Ver.*, q. 15, a. 2; *Ia Pars*, q. 79, a. 9.

2. Cf. surtout *de Ver.*, q. 15, a. 2-5. Psychologie morale et religieuse du péché, que les théologiens modernes ont oubliée. Cf. l'excellent exposé de R. Bernard, *Le péché*. Trad. franç. de la Somme théologique, Paris, Ed. de la Revue des Jeunes, 1930, pp. 328-335.

3. Cf. *IIa IIae*, q. 161, a. 1, obj. 5 et ad 5.

4. Cf. *IV Sent.*, d. 14, q. 1, q. 3, ad 4.

5. Cf. *Ia Pars*, q. 79, a. 9, ad 3. C'est pourquoi nous ne souscrivons pas sans réserve à l'interprétation du P. Pégahaire, (op. cit., p. 138), qui ne voit dans la présence du couple, *ratio superior et inferior* dans la philosophie de S. Thomas qu'une utilisation d'un lieu commun en vogue dans les milieux augustinien où il vit.

A ce motif particulier s'ajoute une cause plus générale et d'ordre doctrinal. Il s'est produit, au cours des XVII^e et XVIII^e siècle, à l'intérieur de la philosophie de l'École, d'ailleurs appesantie sur elle-même, une espèce de durcissement de son intellectualisme: sous l'influence de Wolff en particulier, son analyse de l'intelligence s'est de plus en plus réduite à un conceptualisme tout entier mesuré par une théorie de l'abstraction, au détriment des autres ressources de l'esprit, très particulièrement en ce qui touche aux perspectives les plus profondes de sa vie intérieure. La perte du sens de l'analogie, dans l'être et dans le connaître, est le témoignage de cet aplatissement. La scolastique a contracté là, surtout dans son enseignement courant, une instinctive défiance contre tout ce qui dépasse l'intelligence univoque et logique, avec l'optimisme un peu court et sans mystère de certain classicisme plus proche assurément de la philosophie des lumières et du déisme voltairien que de la pensée chrétienne médiévale.

De cette scolastique «baroque», comme on l'appelle quelquefois, le péché le plus grave fut, plus que certaines erreurs positives, le péché d'omission: elle évacua tout ce que contenait de sève augustinienne et de mystique dionysienne l'intellectualisme médiéval. C'est dans ce climat qu'il faut situer la disparition de ce thème de la *ratio superior et inferior*, évidemment suspect à une telle philosophie de l'esprit. Ajoutons à cela la pédagogie abstraite qui enveloppa l'enseignement de l'École, et l'on comprendra tout l'intérêt qu'il y a à remettre en valeur l'une des plus belles pièces de la philosophie authentique des maîtres du Moyen Age.

M.-D. CHENU, O.P.