

LA PSYCHOLOGIE DANS LA « THEOLOGIA NATURALIS » DE RAMON DE SIBIUDE

Dans notre étude très générale sur Ramon de Sibiude et la *Theologia Naturalis* (1), nous rappelions déjà que R. de Sibiude était moins un véritable novateur qu'un disciple remarquable de l'ancienne école catalane augustinienne, anselmienne, franciscaine, comme son maître présumé, Ramon Lull, l'illustre prédecesseur de tant de penseurs catalans et même castillans (2).

Un examen plus minutieux de sa psychologie et de ses tendances mystiques confirmera notre hypothèse. C'est bien, nous le verrons, un scolastique d'avant Duns Scott et S^t Thomas, attardé en plein xv^e siècle. L'alliance d'un fond aussi ancien et presque suranné, et d'une forme latine alerte, élégante, concise dans sa précision, semblable à celle des grands humanistes, surprend le lecteur, ajoute une nouvelle originalité à cette figure un peu mystérieuse de Ramon de Sibiude. Nous citerons notre auteur d'après la traduction française de Montaigne, en nous contentant de transcrire les textes dans une orthographe moderne, toutes les fois qu'il sera possible (3).

I

Mossen Salvador Bové, le regretté chanoine lulliste de la Seu d'Urgell, trop souvent exagéré et passionné dans ses opinions, proposait parfois cependant des solutions très intéressantes et suggestives des grands problèmes de

(1) ARXIUS DE L'INSTITUT DE CIENCIES, Barcelona, 1915. N° 1.

(2) Idem, p. 29.

(3) Montaigne: *La Théologie Naturelle*, édition Gilles. Paris, 1581.

l'histoire de la philosophie médiévale et particulièrement catalane, qui ne sont pas à dédaigner.

C'est ainsi qu'il comprit très bien l'importance psychologique de Ramon de Sibiude et sut la mettre en valeur dans ses ouvrages. Voici par exemple un de ses jugements assez lumineux: «La filosofia i la teologia, en la concepció científica d'en Sibiude tenen la seva basa i fonament en lo coneixement experimental de si mateix; no emperò lo punt de partida, jatsía que en altres parts diu lo nostre pensador que l'home no pot arribar al coneixement de sí mateix en lo testimoni del propi coneixement ponentlo com basa incommovible havem d'aixecar l'edifici de la ciencia teològica» (1). Des créatures nous passons à l'homme: «En ell precisament i no fòra, de cap manera en l'estudi detingut del propi ser i ses operacions, hi trobarem la ciencia de nosaltres mateixos; i en aquesta ciencia al fons de l'home, que es un mirall del criador, hi veurem l'imatge del ser i de les operacions divines, lo coneixement, tan clar com ho permet la limitació de les creatures, de l'ordre sobresensible, del mon scbre-natural» (2).

Après avoir disserté sur l'évidence et sur la certitude, sur leurs degrés, sur l'autorité des témoignages, Ramon de Sibiude fait appel, dans le titre I du livre, au témoignage le plus proche, celui qui, selon lui, nous apportera le plus de certitude, c'est à dire, recourt à la connaissance de soi même: «Mais il n'y a rien plus familier, plus intérieur et plus propre à chacun que soi même à soi; il s'ensuit donc que tout ce qui est vérifié de quelque chose par elle même et par sa nature, reste très bien vérifié. Puisque nulle chose créée n'est plus voisine à l'homme que l'homme même à soi, tout ce qui se prouvera de lui par lui même, par sa nature et par ce qu'il sait certainement, de tout cela il demeurera très assuré et très éclairci» (3). Et plus loin nous le voyons s'écrier: «Qu'il commence à se connaître soi même et sa nature, s'il veut vérifier quelque chose de soi.»

On voit donc déjà nettement par les exemples précédents (4) que la psychologie occupe une place capitale dans l'œuvre de R. de Sibiude. Mais nous l'avons remarqué dans notre premier article, l'étude de l'homme, l'observation subjective, n'est pas le point de départ de sa méthode (5). C'est de l'observation ou de l'expérience externes, objectives, qu'il part, de l'étude de la créature. La montée par degrés du Monde extérieur à l'homme, puis à Dieu, est traditionnelle chez les grands Docteurs chrétiens: *S^t Augustin*, *Scott Eriugène*, *S^t Anselme*, *S^t Bonaventure*, à l'imitation de leurs maîtres mystiques

(1) Homenatge al Doctor Arcangelic, B. Ramon Lull, Barcelona, *L'Avenç*, 1901, p. 29.

(2) Ibidem, même, p. 29.

(3) *Théol. Natur.*, titre I, folio 5 r.

(4) Ibidem, idem.

(5) ARXIU DE L'INSTITUT DE CIENCIES, 1914. N° 1, p. 8.

grecs: Plotin et Denys l'Aréopagite, comme l'a si bien noté M. Picavet (1). Or on sait que R. de Sibiude n'échappe point à cette habitude de procéder, très logique d'ailleurs, dans son livre qui s'intitule d'une manière très significative: *Theologia Naturalis*, où l'on suit l'ordre de progression spirituelle remarqué dans la Nature: créatures inanimées ou animées inférieures à l'homme, homme, créatures supérieures à lui, c'est à dire anges, et enfin Dieu lui même: «Premièrement qu'il (l'homme) considère la valeur de chaque chose en soi: et puis la générale police de cet univers, distribuée en différentes dignités et divers rangs de créatures. Cela fait, il lui faudra comparer l'homme qui est la plus noble et première partie à tous les autres et les comparer en double façon. Tantôt regardant en quoi il convient, tantôt en quoi il diffère d'avec elles. De cette ressemblance ou dissemblance s'engendrera en lui l'intelligence qu'il cherche de soi, et qui plus est, celle de Dieu, son créateur immortel: car par la voie des choses inférieures il s'acheminera jusques à l'homme et tout d'un fil il enjambera de l'homme jusqu'à Dieu. Il est impossible par ailleurs d'arriver à cette double connaissance» (2).

Non seulement R. de Sibiude pose ici que l'homme est plus complexe et plus parfait que les autres créatures, moins parfait que Dieu et qu'il faut commencer par l'étude des êtres qu'il suppose les plus simples et les plus faciles à connaître, mais qu'on ne peut rien savoir de l'homme sans avoir auparavant observé le minéral, le végétal, l'animal, et de Dieu, sans avoir déjà étudié l'homme.

C'est assurément, on le voit, une très vieille doctrine, basée sur la croyance à une correspondance étroite entre le monde des *Idées* et le monde des *Choses*, que les Pères de l'Eglise et les grands penseurs médiévaux ont mise d'accord avec la parole de l'Ecriture Sainte: «Dieu créa l'homme à son image.» *L'exemplarisme de S^t Augustin, de S^t Anselme, de Scott Eriugène, de S^t Bonaventure et des grands Franciscains, de Ramon Lull*, par exemple, est un des principaux postulats de tout le livre de R. de Sibiude. Comme je l'ai vérifié après Menéndez Pelayo, notre catalan du xv^e siècle est même le dernier grand réaliste et exemplariste du Moyen-Age (3).

Néanmoins, peu importe que Sibiude ait fait de la psychologie une science intermédiaire entre la Science de la Nature objective et expérimentale et la théologie. Faisons abstraction du point de départ de la méthode; *l'étude de la Nature* est pour lui *un moyen et non pas un but* et nous constaterons que la métaphysique et la théologie de R. de Sibiude, comme celle des maîtres auxquels il succède depuis Plotin et les Alexandrins, se fondent sur la psy-

(1) Picavet: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des Théologies et des Philosophies Médiévales*. Paris, Alcan, 1907.

(2) *Théol. Natur.*, f. 5 v, et 6 r.

(3) Menéndez Pelayo. *Historia de las ideas estéticas*. Madrid, tome I, p. 391, cf. ARXIU, 1915, p. 9.

chologie. En effet, si la fin de la connaissance des choses est celle de l'homme, on ne saurait non plus atteindre une compréhension de Dieu et du monde suprasensible sans connaître l'homme.

En somme, on le verra, la psychologie est le centre même de toute science pour le grand théologien catalan du xv^e siècle, précurseur de Descartes en cela.

II

La place de la psychologie dans l'œuvre de R. de Sibiude jugée à sa valeur, voyons quelles doctrines particulières professe l'auteur, quelle est sa théorie de la Connaissance intellectuelle.

1^o *L'âme est spirituelle*, car elle est «sans lieu, sans quantité, sans couleur, elle n'est donc aucunement corporelle ni de la nature du corps» (1). «Elle n'est ni pesante ni légère, ni ronde, ni carrée ou de quelque autre figure, voire les propriétés et conditions du corps lui sont répugnantes et ne sont à la vérité que superfluités et qu'ordure auprès d'elle» (2). Les choses deviennent spirituelles elles mêmes quand elles sont perçues par l'âme: «Quand les choses entrent en notre âme, quittent leur forme naturelle pour prendre la sienne qui leur est étrangère, elles perdent la quantité, le lieu, la qualité accidentelle et reçoivent la façon et la forme de l'âme» (3).

On remarquera ici que R. de Sibiude atteint presque, au xv^e siècle, la conception de l'âme qualitative, non situable dans l'espace, des psychologues modernes, et bien avant Descartes, en tout cas.

2^o *L'âme spirituelle est immortelle*. Cette immortalité est prouvée dans le livre par plusieurs arguments.

A. Elle repose tout d'abord sur la *participation finie de l'âme aux Dignités divines, éternelles*: la Puissance, la Sagesse, la Gloire etc. de Dieu, dont elle témoigne, puisque l'âme est faite à l'image spirituelle du Créateur (4).

B. *La spiritualité est une preuve de l'immortalité*. L'opération des sens est corruptible, susceptible d'augmentation et de diminution, se perd par le vice de l'instrument corporel, au contraire les opérations de l'âme sont éternelles: «Entre toutes les autres le vouloir, le ne vouloir pas et le désirer; cette opération quoiqu'elle soit en dedans de nous et occulte, si est elle très évidente à chacun en soi et chacun la sent manifestement par expérience. Or qu'elle soit immortelle en l'homme, je m'en vais le prouver. Toute action qui ne s'affaiblit par la maladie ou par la faiblesse corporelle ne dépend pas du corps, ni ne lui est attachée, mais il appert clairement que cette ci de vouloir,

(1) *Théol. Natur.*, titre 217, f. 257 r.

(2) *Ibid.*, idem, f. 257 r.

(3) *Ibid.*, idem, f. 256 v.

(4) *Ibid.*, titre 216, f. 251 r.

de ne vouloir pas et de désirer, ne s'affaiblit ni ne se diminue pour notre infirmité, ou débilité corporelle» (1).

C. *L'immortalité de l'âme se déduit de l'immortalité de notre volonté.* Si la Volonté opération ou Faculté principale de l'âme est immortelle, comme les autres opérations ou facultés qui sont au-dessous d'elle, l'âme est donc immortelle: «La Volonté de l'homme est immortelle, non obligée aux conditions corporelles, a elle à vivre éternellement, à vivre en joie ou en tristesse et par conséquent l'âme composée de la Volonté, de l'Intelligence et de la Mémoire..., que l'homme bâtit sur la Volonté comme sur un fondement perpétuel incorruptible et immortel» (2).

D. *Les arguments tirés de la nature immortelle de notre liberté* ou de notre libre arbitre, comme dit R. de Sibiude, sont plusieurs fois invoqués à plusieurs propos différents, ce qui indique d'une part la ferme croyance à la liberté et l'importance que l'auteur attribue à l'argument. Nous lisons entre autres passages du titre CCCVIII: «Comme le libéral arbitre est immortel et perpétuel, aussi est la puissance sacerdotale perpétuelle et immortelle» (3). «Sans doute il y a en nous quelque partie éternelle. Ce n'est pas le corps, car nous le voyons mourir journellement: c'est donc quelque chose au-dessus de lui et la plus noble partie de nous, par conséquent c'est le libéral arbitre. Et si le libéral arbitre est immortel, notre âme aussi en laquelle il est planté et enraciné» (4).

E. *L'honneur et la gloire de Dieu, qui veulent que l'âme de l'homme soit immortelle,* sont souvent invoqués dans la *Theologia Naturalis*: «Puis donc qu'il est en notre puissance (par le libre arbitre) de faire injustice, injure et offense à Dieu et de le mépriser et que quiconque offense Dieu doit souffrir une peine éternelle, il s'ensuit que notre âme peut s'acquérir un immortel supplice: elle est donc capable de le souffrir, par conséquent il faut qu'elle soit immortelle et qu'elle vive éternellement» (5).

F. On voit du même coup par le passage précédent que *les peines et les récompenses* dont nous parle l'Écriture et que notre sentiment de la justice réclame, *ne sauraient être attribuées à l'homme si son âme n'était immortelle.* Il complète ailleurs cette preuve: «Car tout ainsi que l'âme qui injurie Dieu, s'oblige soi-même à une peine immortelle: de même si elle fait chose qui lui soit agréable et suivant sa volonté, elle oblige Dieu à la récompenser éternellement, vu qu'il y a pareille raison à l'un qu'à l'autre: mais cela ne peut être si l'âme n'est immortelle. Par quoi l'âme raisonnable qui est en l'homme est nécessairement d'une éternelle durée» (6).

(1) Ibid., titre 217, f. 255 r.

(2) *Théol. Natur.*, t. 217, f. 256 r.

(3) Ibidem, t. 308, f. 460 r.

(4) Ibidem, t. 103, f. 106 v.

(5) Ibidem, t. 217, f. 254 v.

(6) Ibidem, t. 217, f. 254 r.

Les arguments en faveur de l'immortalité de l'âme sont donc tirés, comme le démontrent les passages cités, de la participation aux Dignités infinies, de la spiritualité de l'âme, de la nature de la liberté, de la gloire de Dieu, des peines et des récompenses éternelles.

1^o *L'âme et le corps gardent leur substantialité propre.* Le corps du premier homme a été tiré de la terre par la Puissance de Dieu. Bâti de même que celui des animaux, ce corps est périssable quand l'âme, image spirituelle du Créateur, pur esprit, est immortelle (1). «Le corporel ne peut assortir à l'intellectuel» (2) dit R. de Sibiude, et il ajoute ailleurs: «Mettons d'un côté son être, son vivre et son sentir, et de l'autre son intelligence et son libéral arbitre, ou bien son corps d'un côté et son âme de l'autre» (3). Écoutons-le maintenant parler de l'Intelligence et de la Volonté, puissances principales de l'âme: «Elles font un rang et comme un genre à part, parce qu'elles ne sont pas obligées à notre corps comme les autres, ni à nos organes, ainsi qu'elles œuvrent d'elles mêmes sans nos membres, de façon que la force ou faiblesse de leur agir ne dépend nullement de la vigueur ou débilité de notre corps» (4).

L'âme se sert du corps et le régit, mais la réciproque n'est pas vraie. L'âme et le corps sont unis en l'homme vivant, mais le corps ne peut en lui subsister sans l'âme, il est entretenu et vivifié par ce principe supérieur qui ne vit au contraire pas du tout par la présence du corps qu'il habite (5). «L'homme est composé du corps et de l'âme, parties différentes et desquelles l'une n'est pas sans l'autre (dans cette vie). L'âme est spirituelle et intellectuelle et le corps terrestre et élémentaire. Chacun a sa vie particulière et le corps vit autrement que l'âme, bien qu'il vive par son moyen est de sa présence» (6).

R. de Sibiude affirme même, que l'âme et le corps peuvent, chez d'autres créatures, non seulement garder, comme chez l'homme, leur substantialité distincte, mais vivre sans l'union dont nous avons parlé. Il écrit, par exemple, à propos de la nature angélique, exclusivement spirituelle: «Ainsi s'il est réellement une nature (l'homme) composée du corps et de l'esprit et qu'ailleurs encore le corps soit à part soi, pourquoi ne trouverions nous aussi l'esprit à part en quelque nature» (7). «Car si l'esprit est plus noble que le corps et que le corps subsiste très bien sans l'esprit, combien plus raisonnablement doit l'esprit avoir aussi la faculté d'être de soi-même, sans le secours du corps, et avoir comme lui deux façons d'être séparément et conjointement» (8).

(1) *Théol. Natur.*, titre 262, f. 352 v.

(2) *Ibidem*, titre 88, f. 88 v.

(4) *Ibidem*, titre 103, f. 106 r.

(4) *Ibidem*, titre, 105, f. 113 r.

(5) *Ibidem*, titre, 216, f. 250 v. et 251 r.; f. t. 291, f. 407 v.

(6) *Ibidem*, m. passage.

(7) *Théol. Natur.*, titre 218, f. 259 v.

(8) *Ibidem*, t. idem, f. idem.

Ce dernier passage, toujours à propos des anges, sousentend la substantialité propre de l'âme et du corps en l'homme, chacun des deux associés momentanés possédant à la fois une vie commune et une existence propre.

2^o *L'âme se manifeste par de multiples activités*: «Et comme le corps est multiplié en une très accordante diversité d'organes dissemblables, comme de cette belle variété est cousu, tissu et lié son parfait bâtiment: tout ainsi est notre âme diversifiée en un grand nombre de très nobles et différents offices ou vertus et puissances naturelles invisibles, juxte l'exigence et besoin de nos organes corporels» (1). Tout d'abord R. de Sibiude distingue *deux Vertus inférieures corporelles*: la *végétative*, qui a trois offices naturels: engendrer, augmenter et nourrir; la *sensitive*, qui a cinq opérations correspondant aux cinq sens: «Toutes ces précédentes Vertus et Puissances de l'âme sont liées et attachées à nos membres et ne s'effectuent que par leur moyen» (2). Puis il en étudie *trois autres supérieures*, spirituelles, incorporelles «sans attache avec le corps, œuyrant sans nos membres»: *l'Intelligence, la Volonté, la Mémoire*.

Parmi toutes ces Puissances hiérarchisées, les Vertus spirituelles sont plus nobles que les autres et la Volonté, nous allons insister bientôt sur ce point, est la reine du Royaume de l'âme. Voici un texte qui résume la pensée de R. de Sibiude au sujet de cette hiérarchie: «Il semble que notre âme ainsi équipée de divers offices et puissances dresse en soi comme une royauté, en laquelle les supérieures Vertus commandent aux inférieures, les régissent et les gouvernent; les inférieures reçoivent les commandements qui leur sont faits et y obéissent» (3).

3^o *La psychologie de R. de Sibiude est essentiellement volontariste* (4). *La Volonté de l'homme est libre*, ce qui le rend supérieur aux animaux privés de libre arbitre. «La Volonté a toujours seigneurie et maîtrise en l'âme, etc.» (5). «Et en outre qu'elle est libre, non sujette au corps et plus grande et excellente que nulle autre pièce de l'homme» (6). «Que l'homme bâtisse donc sur la Volonté comme sur un fondement perpétuel incorruptible et immortel» (7). Cela se comprend puisque notre Volonté est le miroir de la Volonté divine. «La Volonté de Dieu étant première et avant toutes choses, étant la règle et la justice elle même, il ne peu être rien de bon ni de juste s'il net lui est conforme, etc.» (8). R. de Sibiude fait de la libre Volonté divine le fondement de toutes les perfections, par exemple dans le titre 39: «Com-

(1) *Théol. Natur.*, t. 105, f. 110 v.

(2) *Ibidem*, t. 105, ff. 112 v. et 113 r.

(3) *Ibidem*, t. 105, f. 111 r.

(4) *Le Lullisme de R. de Sibiude*, pp. 26, 27, 28.

(5) *Théol. Natur.*, t. 216, f. 253 v.

(6) *Ibidem*, t. 217, f. 256 r.

(7) *Ibidem*, t. 217, f. 256 r.

(8) *Théol. Natur.*, t. 38, f. 37 v.

ment par le libre arbitre de Dieu nous pouvons argumenter toutes perfections en lui» (1).

Le volontarisme est donc une doctrine capitale de la *Theologia Naturalis*, sur laquelle l'auteur insiste, non seulement au point de vue psychologique, mais aussi métaphysique et théologique.

4° *Ramon de Sibiude, il est inutile d'insister sur ce point, est partisan de la liberté*, plusieurs citations précédentes nous l'on, en effet, suffisamment montré incidemment.

5° *La certitude subjective quoique médiate, venant après l'expérience externe, est posée au-début même du Livre, dans le titre I^{er}, comme nous avons déjà pu le voir à propos de la place de la psychologie dans l'œuvre de R. de Sibiude* (2). Les passages suivants, entre autres, affirment nettement son importance pour la connaissance divine, but de la Théologie Naturelle: «Et vu que nous ne savons rien si bien que ce que nous sentons et voyons, la notice de Dieu établie en nous, par ce que nous voyons et sentons, est au dernier point d'assurance et de certitude» (3). «C'est vraiment connaître Dieu que de sentir et voir par expérience les opérations qu'il fait en moi» (4).

Ces affirmations supposent que R. de Sibiude admet comme un *postulat presque aussi primordial que l'existence du Monde extérieur l'existence de la Certitude de la Conscience humaine*, du moi pensant et de la possibilité pour lui d'atteindre la Vérité, mais néanmoins postérieur, au contraire de Descartes, comme nous l'avons dit dans notre 1^{er} article.

6° La marche de la pensée va de la Nature, du Monde extérieur à l'homme, puis à Dieu, par voie de transformation. Les choses doivent quitter leur forme naturelle pour prendre celle de l'âme, d'autre part l'âme humaine doit en quelque sorte se diviniser, comme nous le verrons en détail plus loin.

Voyons comment l'âme s'empare des choses et les transforme pour la Connaissance. *Les choses sont d'abord présentées à l'Imagination* (5). Puis *l'Intelligence pèse et juge ces représentations diverses, choisit en toute liberté le bien ou le mal, le faux ou le vrai*. Elle débute dans la Connaissance par l'affirmation ou la négation des propositions qui lui sont présentées (6). «Or (dit R. de Sibiude), d'autant que l'entrée et l'avenue de notre intelligence, c'est la croyance et l'affirmation, de façon que nous appelons accepté et reçu ce qu'elle approuve, et refusé et rejeté ce qu'elle nie: d'autant aussi que nous avons approuvé quelque chose, nous sommes rangés et contraints d'avouer tout ce qui l'accompagne et qui est attaché à celle-là par conséquence, et que tout de même nous sommes aussi tenus après avoir nié et rejeté quelque

(1) *Théol. Natur.*, t. 39, f. 37 v., f. 38 v. et r.

(2) *Ibidem*, t. 1, f. 5 r.

(3) *Ibidem*, t. 194, f. 215 v.

(4) *Ibidem*, t. 194, f. 216 v.

(5) *Ibidem*, t. 65, f. 71 r.

(6) *Ibidem*, t. 65, f. 70 v.

proposition de refuser encore toutes les autres qui la suivent par nécessité de raison, il nous faut prendre garde bien soigneusement à l'approbation ou au refus que nous avons à faire des premières choses qui s'offrent à l'imagination, puisque par là nous lions et obligeons la liberté de notre entendement, principalement celles qui touchent au bonheur ou malheur de l'homme en tant qu'il est homme, car nous pourrions bien embrasser au lieu de la vérité le mensonge et notre mal et notre ruine, comme aussi rejeter pour fausse la vérité et notre bien et notre salut» (1).

Les choses sont alors encore pourvues de quantité, situées dans l'espace, et pour R. de Sibiude, le phénomène psychique s'accomplissant dans l'âme spirituelle, ne saurait rien garder de corporel. «L'âme retire et depouille de toute quantité, de tout lieu et de toute qualité corporelle ce qu'elle reçoit et prend en soi. L'âme nomme les choses qu'elle entend et les nomme sans qualités corporelles, sans place et sans quantité. Or elle les nomme de même qu'elle les entend, car il faut avoir conçu avant nommer: ainsi pour les recevoir et loger en soi, elle les façonne d'une autre mode que de la leur ordinaire» (2). «Les choses qui entrent en notre âme quittent leur forme naturelle pour prendre la sienne qui leur est étrangère. Elles perdent la quantité, le lieu et la qualité accidentelle et reçoivent la façon et la forme de l'âme. A mesure qu'elles entrent en elle, elles prennent d'elle une forme commune et universelle, et laissent la particulière, singulière et individuelle, de manière que (comme elles sont en elle) elles ne conviennent pas plus à une chose particulière qu'à l'autre» (3).

Ici, on pourrait croire que R. de Sibiude professe le *monopsychisme des averroïstes*, de l'Intellect Commun de l'Humanité, combattu par Ramon Martin, Ramon Lull et les grands Docteurs latins des XII^e et XIII^e siècle, mais il a soin de corriger son expression de manière à ne laisser place à aucune équivoque. (*La doctrine du Monopsychisme serait contraire à ses opinions sur l'immortalité personnelle.*) R. de Sibiude veut seulement dire que l'âme de l'homme a une forme commune, la même chez tous les hommes dans ses qualités spirituelles essentielles. Écoutons le développer ce point curieux: «L'homme qui est en l'Intelligence, a une Forme commune et universelle revenant également à tous les hommes et singulièrement à nul. Aussi est-il nommé par l'âme, universellement et généralement: *Toutefois l'homme n'a pas une telle Forme hors de l'âme et hors de là nul de nous ne se convient de ses conditions avec les conditions de tous les autres hommes*, mais celui qui est en l'Intelligence convient à tous, d'où il s'ensuit qu'il a reçu cette nouvelle forme non de lui même mais de l'âme, qui range à sa façon ce qu'elle retire à soi et ce qu'elle reçoit» (4).

(1) *Théol. Natur.*, t. 65, f. 71 r.

(2) *Ibidem*, t. 217, f. 256 r.

(3) *Ibidem*, t. 217, f. 256 v.

(4) *Théol. Natur.*, t. 217, f. 256 v. cf.

Il est clair que pour R. de Sibiude, chaque intellect individuel demeure singulièrement responsable, est puni individuellement des fautes qu'il a commises et récompensé de ses bons jugements.

L'homme est un, en tant simplement qu'image de Dieu Créateur.

La psychologie ordinaire de Ramon de Sibiude mérite, on le voit, de retenir l'attention par sa théorie de l'âme spirituelle qui régit le corps et convertit toutes les choses en sa propre forme, par la force de ses arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, par son affirmation de la liberté, du règne de la Volonté sur des activités hiérarchisées dans un ordre de spiritualisation croissante. Enfin elle fonde la métaphysique sur sa connaissance de l'homme intérieur, avec une puissance inconnue au Moyen âge, avec une clarté et une élégance d'expression très remarquables.

Il nous reste maintenant à examiner des questions psychologiques, liées plus particulièrement à la Mystique, pour lesquelles nous avons donc réservé une place spéciale dans la présente étude. *Après la Connaissance œuvre de l'Intelligence, il faut analyser l'Amour, œuvre de la Volonté.*

III

Assurément, la *Theologia Naturalis* n'est-elle point un ouvrage purement mystique, comme l'*Amich e Amat* de Ramon Lull, l'*Imitation de Jesus Christ*, ou *Las Moradas* de S^{te} Thérèse. Cependant par sa méthode de montée à Dieu et par certaines des préoccupations qu'elle trahit, c'est l'œuvre inspirée d'un mystique.

Ce n'est pas en effet une théologie dogmatique ordinaire, ni même une science expérimentale, objective de Dieu, mais, malgré son but, affirmé dès le commencement du Livre, d'explication rationnelle des vérités de la Foi sans appel à l'autorité de l'Écriture Sainte, une réflexion mystique sur les créatures, sur l'Homme et sur Dieu, une contemplation passionnée et profonde des choses créées et divines, comme l'a si bien compris Menéndez Pelayo (1).

La *Theologia Naturalis* contient une doctrine de l'Amour divin, que ne désavouerait aucun des grands mystiques.

1^o L'essentiel dans notre vie chrétienne est d'aimer et de servir Dieu, nous avons été créés pour cela et non pour aimer la vaine gloire. Mais comment aimerons-nous Dieu? Nous commencerons par aimer les choses inférieures qui sont son œuvre: «pour la beauté qui est en elles, pour le service que nous recevons, et quand tout est dit, nous les aimons à cause de nous:

(1) Menéndez Pelayo. *De la poesía mística*, in *Estudios de Crítica Literaria*. Madrid, 1884, cité par Oulmont: le Verger, le Temple, la Cellule. Paris. Champion, p. 17.

or nous les aimons à la Contemplation de Notre Créateur, parce qu'il les a faites et parce qu'elles sont siennes, voire, nous ne nous aimons nous mêmes que d'autant que nous sommes siens» (1).

En somme, sans négliger la Contemplation d'aucune créature — car: «il n'y a nulle créature, si vile soit-elle, dont l'homme ne puisse tirer quelque instruction et quelque bien» (2), — il faut tout aimer en Dieu et principalement nous mêmes, après avoir étudié son œuvre en nous.

Ceci est une application de la méthode d'ascension mystique de R. de Sibiude, qui va de la créature à l'homme et à Dieu.

2^o *Cet amour engendre d'abord une connaissance plus approfondie que la connaissance intellectuelle et s'appuie sur cette dernière; «L'homme connaît Dieu par les autres créatures, en tant qu'elles sont son ouvrage, et par soi, en tant qu'il est lui-même sa créature, il le connaît par les opérations divines qu'il voit luire hors de soi et autres hommes et créatures, et par celles qu'il sent en soi, autour de son âme, de son corps: il le peut par conséquent louer, glorifier, honorer et renommer en plusieurs façons» (3).*

Elle est surtout *psychologique* plutôt que naturelle, *subjective* plutôt qu'objective. En effet: «Celui qui se connaîtra soi-même et qui se connaîtra comme créature et facture de Dieu, apprendra plus sans comparaison, de la nature et grandeur de son Créateur, qu'il ne fera connaissant quelque autre sien ouvrage, quel qu'il soit» (4).

3^o *L'Amour est l'œuvre de la Volonté, comme la Connaissance ordinaire est l'œuvre de l'Intelligence. Dès lors, la Connaissance et l'Amour croissent avec l'Intelligence et la Volonté, parallèlement, solidairement, pour une meilleure et plus haute ascension vers Dieu. Nous nous apercevons ici que R. de Sibiude, en mystique complet, demande non pas un accroissement illimité exclusif de l'Intelligence et de la Connaissance ou de la Volonté et de l'Amour, mais le développement harmonieux des deux ordres de phénomènes psychologiques et affectifs: «Bien qu'il y ait tout plein de modes d'accroissance, si y en a-t-il deux principaux, comme il n'y a que deux pièces: l'Intelligence et la Volonté qui puissent croître en la personne raisonnable: ce sont la Connaissance et l'Amour. La connaissance de Dieu est l'accroissement de notre Intelligence et l'Amour celle de notre Volonté. Notre Entendement s'augmente en Dieu et par Dieu, et Dieu s'augmente en notre Entendement, lorsque sa Connaissance s'augmente en lui et notre Volonté s'agrandit en Dieu, et Dieu en elle, lorsque son Amour s'y agrandit: si est, que le Souverain et premier agrandissement c'est la Science et Connaissance de Dieu, c'est le fondement*

(1) *Théol. Natur.*, titre 128, f. 135 v.

(2) *Ibidem*, t. 93, f. 100 r.

(3) *Théol. Natur.*, t. 194, f. 217 r.

(4) *Ibidem*, t. 194, f. 215 r.

et racine de tout le reste, car s'il n'y a pas point de connaissance, il n'y aura ni amour, ni crainte, ni honneur, ni louange» (1).

En somme, l'Amour et la Connaissance sont fortifiés en nous par Dieu quand nous nous sommes efforcés d'agrandir en lui notre Volonté et notre Amour, notre Intelligence et notre Connaissance. Il y a accroissements, par notre propre action, de l'intérieur, et par l'action divine en nous de l'extérieur à l'intérieur, concourant ensemble à l'augmentation infinie de notre être, tendant à se diviniser pour ainsi dire.

Notons aussi, que si *R. de Sibiude n'est pas intellectualiste* à la manière de S^t Thomas d'Aquin, il proclame dans le texte précédent que *sans Connaissance intellectuelle il ne saurait exister d'Amour*. Assurément, tout soupçon d'intellectualisme doit être écarté, puisque notre auteur se borne à signaler le rôle nécessaire de la Connaissance intellectuelle dans la recherche de Dieu, Connaissance antérieure à l'Amour et sur laquelle il doit se fonder, mais fait toujours de la Volonté la faculté exclusivement maîtresse de l'Âme. L'Amour, dit-il, est le plus précieux don de la Volonté: «l'homme n'a rien qu'il puisse dire à la vérité et proprement sien que l'Amour, d'autant qu'il est logé en la Volonté, seule maîtresse, reine et impératrice, seule ayant commandement et puissance en l'homme» (2).

4^o L'Amour même non seulement a une Connaissance plus complète de Dieu, nous fait approcher de lui, mais *conduit dans la Theologia Naturalis à une union mystique*, peut-être moins explicitement décrite que chez d'autres espagnols, mais qui sous sa forme modeste, didactique, n'en paraît pas moins une forme digne d'attirer l'attention.

Comme les choses se convertissent, nous l'avons remarqué, en la forme même de l'âme, deviennent spirituelles dans la Connaissance intellectuelle, l'amour de Dieu convertit l'homme en Dieu, en quelque sorte. Les textes sont assez significatifs à ce sujet.

Le principe de la conversion de l'amant en la chose aimée est souvent exprimé dans la *Theologia Naturalis*; par exemple dans les lignes suivantes: «Ainsi, que la principale force et vertu de l'Amour, c'est d'unir l'Amant à la chose aimée et de convertir l'un en l'autre, aussi le principal effet de la haine, c'est de dépendre et de disjoindre la chose haïe de ce qui la hait (3).

Après avoir dit que «notre Amour et notre Volonté s'étendent à mesure que s'étend la chose premièrement aimée» (4), Ramon de Sibiude insiste encore: «Attendu que la Volonté est transformée par amour en ce qu'elle aime, qu'elle le suit continuellement, sans doute ce qui est aimé jouit constamment d'elle et possède entièrement son Amour. Ainsi ce qui est premièrement

(1) Ibidem, t. 190, f. 207 r.

(2) *Théol. Natur.*, t. 109, f. 118 r.

(3) Ibidem, t. 171, f. 185 r.

(4) Ibidem, t. 134, f. 140 r.

aimé, bâtit, plante et établit en la Volonté la première Amour qui sert d'origine, de racine et de commencement à toutes les autres Amours qui bourgeonnent en elle» (1).

On voit à ce propos aussi l'assistance qu'apporte Dieu, l'objet aimé, à celui qui l'aime, faisant naître l'Amour primordial, fondement de tous les autres.

Voici, enfin, la *déification de l'homme par l'Amour de Dieu* exposée avec clarté et concision: «Qui a la première Amour de Dieu en soi, il a le fondement de tout bonheur qui procède de la chose premièrement aimée, à savoir de Dieu qui est tout notre bien. Car puisque l'Amour convertit notre Volonté en ce que nous aimons premièrement, il convertit, il change et transforme totalement l'homme en Dieu et en sa Volonté; il fait l'homme divin, il le fait un avec son Créateur, et coud entre eux une amitié inviolable, d'autant que la Vertu divine est très communicable à toutes choses et très universelle, et qu'autant s'étend l'Amour que la chose premièrement aimée, par conséquent l'Amour de Dieu étend notre Volonté à toutes choses, la rend commune, universelle et très communicable, et fait qu'elle embrasse les créatures, non en contemplation de sa nécessité ou besoin, mais pour ce seul respect qu'elles font à son Créateur (2).

R. de Sibiude, mystique supérieur, ne se contente donc pas d'une Connaissance suprême, d'une joie infinie, égoïstes stériles, mais fait rayonner l'Amour, ainsi satisfait en Dieu, sur toutes les créatures créées, sur lesquelles il répandra les trésors de sa charité pour le seul Amour de leur Créateur. Il les a aimées tout d'abord en tant que c'était un *moyen* ascétique de se hausser à Dieu, de le mieux connaître et aimer, il les aime maintenant qu'il a atteint son but, comme des *fins* elles mêmes, en pleine conscience et amour illuminés par Dieu, voyant vraiment ce Dieu en elles:

«Et parce que toute la noblesse, force, vertu et étendue de la Volonté, s'engendre de la chose premièrement aimée, et que Dieu que nous aimons premièrement est très Un, très Puissant et très Immortel, il s'ensuit que notre Volonté qui se joint à lui par Amour, se rend aussi très une, très puissante et très immortelle, qu'elle se raidit et fortifie par sa vertu. Cette Amour foisonne en un million d'autres, car elle est universelle, commune, s'étendant à toutes choses et parce que toutes les créatures se rapportent à Dieu et sont siennes, cette première amour s'étend aussi à toutes elles, elles sont toutes aimées de nous, par la vertu de cette première amour. *L'Amour de Dieu enclôt en soi toutes les autres Amours, enclôt en soi l'Amour de toutes*

(1) Ibidem, t. 134, f. 141 r.

Nous avons conservé le genre féminin à Amour dans la citation de la traduction française, quoique Amour soit masculin au singulier en français moderne. Il nous eût fallu corriger toute la phrase du texte de Montaigne et peut-être la défigurer.

(2) *Théol. Natur.*, t. 141, f. 149 r.

les autres créatures, de même qu'elles se rapportent aussi à leur Créateur» (1).

R. de Sibiude n'a point décrit sans doute, dans un livre didactique, apologétique de théologie les étapes du mystique dans sa montée vers Dieu, les émotions, les peines et les joies ressentis dans le chemin d'Amour, comme un S^t Bonaventure, un Ruysbroeck ou surtout une S^{te} Thérèse, mais il est excessivement intéressant en raison des indications qu'il donne sur l'Amour supérieur, sur son développement, ses effets, parallèles à la Connaissance ou ses adjuvants précieux, sur ses conséquences extrêmes: l'union divine, enfin sur l'action charitable au lendemain de ces états mystiques.

Son expression est moins passionnée que celle des auteurs précités, mais le but n'est pas le même. Un traité qui cherche à prouver par des arguments simples, tirés de l'expérience externe et interne les vérités de la Religion exotérique, ordinaire, ne peut contenir de développements enthousiastes, comme un Cantique Spirituel de Jean de la Croix ou un Dialogue mystique de Ramon Lull, employer, comme ces œuvres lyriques, un langage trop symbolique ou simplement poétique.

Tant donc dans son étude des phénomènes affectifs, que dans celles des phénomènes intellectuels, la *Theologia Naturalis* de Ramon de Sibiude s'affirme comme un Livre psychologique de précurseur, de philosophe en avance sur son temps, annonçant les préoccupations des psychologues modernes.

IV

La psychologie de R. de Sibiude n'est pas absolument originale, mais comme nous l'avons dit ailleurs (2), il n'existe ni au Moyen Age ni dans les Temps Modernes de philosophie indépendante des écoles qui l'ont précédée.

On retrouve chez notre Catalan entre autres influences principales, celles des Grecs et parmi eux, celles des Néo-platoniciens, puis des réminiscences commentées des Pères de l'Eglise, surtout de S^t Augustin et de S^t Anselme, des grands Franciscains, comme S^t Bonaventure ou Ramon Lull.

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il emprunte à Aristote la théorie générale de la Matière et de la Forme, la disposition des éléments dans l'Univers par ordre de densité, à ce qu'il se montre platonisant à travers les Néo-platoniciens inspirateurs de toutes les doctrines chrétiennes exemplaristes.

1^o *Nous ne nous attarderons pas à examiner dans le détail l'origine grecque première de telle ou telle affirmation de la Theologia Naturalis, d'autant plus que Ramon de Sibiude la reproduit ou l'explique de seconde ou troisième main, après l'avoir prise chez un auteur chrétien. Rien ne nous autorise à croire qu'il connut le grec et put lire les anciens philosophes dans le texte.*

(1) Probst. *Caractère et Origine des Idées du Ramon Lull*. Toulouse, Privat, 1912, 2^e partie passim.

(2) *Théol. Natur.*, titre 134, folio 141 v.

2° Notons en passant l'importance qu'il accorde à la hiérarchie dans les êtres créés. R. de Sibiude, comme son prédécesseur R. Lull, est pour ainsi dire, obsédé par l'idée d'ordre (1). Le minéral est moins noble que le végétal, le végétal que l'animal, celui-ci est au-dessous de l'homme et ce dernier est moins parfait que l'ange. Ce postulat du Livre est probablement un écho des idées du pseudo-Denys, de même que l'Action des Noms divins dans la Création du Monde, sur laquelle insiste la *Theologia Naturalis* (2).

3° Je ne soutiendrai pas qu'Avicébron (Ibn Gabirol), l'auteur fameux du *Fons Vitæ* (3), ait inspiré directement R. de Sibiude. Le principe que tous les êtres créés, même les anges, ont une Matière et une Forme (4), a été trop souvent repris par les auteurs franciscains (qui ignoraient le judaïsme d'Ibn Gabirol et le prenaient pour un philosophe chrétien), pour que notre théologien ne l'acceptât avec d'autres opinions franciscaines. C'est le fameux hylomorphisme.

4° Il est inutile d'insister sur la conception d'un Dieu Providence, sur les idées de Montée de la créature à Dieu, du Sensible à l'Intelligible, de Liberté de s'élever au bien, d'optimisme métaphysique, que les Pères de l'Église ont empruntées aux Ennéades de Plotin et aux ouvrages des disciples du maître grec (5).

5° Plus nette nous paraît encore l'inspiration augustinienne. R. de Sibiude est un catalan, et nous avons plusieurs fois montré la continuité des doctrines augustinienes dans la pensée catalane (6).

a. Le Rôle de la Volonté dans l'âme, la transformation de la Volonté humaine en ses différentes affections, l'identification de la Bonne Volonté et de l'Amour qui est son œuvre, sont exposés longuement dans le *de Civitate Dei* (7).

b. La division trichotomique des Puissances de l'Âme, Mémoire, Intelligence et Volonté, qui correspondent aux trois personnes de la Trinité se trouve partout chez S^t Augustin, notamment dans le *de Trinitate* et les *Confessions* (8).

c. La certitude subjective et celle de nos représentations du Monde Extérieur est exposée dans le *De Vera Religione* (9).

d. Quant à l'Exemplarisme: Correspondance des Idées immuables de Dieu et des choses créées, Participation du créé et de l'incrée, on le trouve partout

(1) Ibid., pp. 266, 267. Du même auteur : *Le Lullisme de Ramon de Sibiude*, p. 24.

(2) Denys l'Aréopagite, traduction Dulac. *Hiérarchie Ecclésiastique, Noms divins*, etc.

(3) Cf Baeümker. Traduction du *Fons Vitæ*, in *Beiträge. Münster*, 2.

(4) Munk. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859, fasc. I, livre II, par 3, p. 36.

(5) *Ennéades*. Edition Bouillet, voir *Ennéades* III, IV, VI.

(6) ARXIUS DE L'INSTITUT DE CIENCIES, 1915. N.° 1, p. 5.

(7) *De Civitate Dei*, XIV, 5 et 6.

(8) *De Trinitate*: XI, 16 et XV, 3. Cf. *Confessions* XIII, II.

(9) *De vera religione*, pp. 72 et 73.

dans les grands ouvrages de l'évêque d'Hippone, surtout dans le *de Civitate Dei* (1).

e. L'identification de la Science de Dieu et de son Amour se remarque aussi dans le même traité capital, source de bien des courants théologiques du Moyen Age (2).

6° *Scott Eriugène*, qui a exercé plus d'influence qu'on ne le croit sur les hommes du Moyen Age, avait déjà inspiré sans doute Ramon Lull. Il est probable encore que ce grand précurseur psychologue a influé plus ou moins indirectement sur R. de Sibiude. N'est-ce pas lui qui, recommandant la contemplation non seulement des choses extérieures, mais de soi-même, dit: «Considérons notre âme, cherchons-y pieusement le Dieu Suprême; il nous sourit avec complaisance. Il n'y a pas de route plus sûre vers la Contemplation du Divin Exemple que de considérer son image la plus rapprochée de nous, qui est notre âme: c'est la route par excellence, presque la seule» (3). Beaucoup d'auteurs en répudiant les complications métaphysiques, les tendances panthéistiques de Scott Eriugène, puisaient dans ses enseignements réalistes et mystiques. C'est ainsi que son point de vue psychologique était depuis longtemps entré dans le domaine commun, quand R. de Sibiude écrivit son ouvrage.

7° *S^t Anselme*, le second Augustin, comme on l'a surnommé, est un des écrivains chrétiens célèbres le plus susceptible d'avoir suggéré ou contribué à suggérer plusieurs des idées principales de la *Theologia Naturalis*.

N'est-il pas avec Abélard un de ceux qui employèrent avant Lull les arguments de raison, cherchèrent à justifier la Foi, à la mettre d'accord avec la Connaissance du Monde extérieur? Cette méthode d'exposition est manifeste dans le *Proslogium* (4). On trouve dans le *Monologium* des enseignements exemplaristes, de mystique ascendante, développement du principe connu: que l'âme est le miroir et l'image de l'Être Suprême (5).

Si on entre dans le détail on remarque de même une affirmation précise et éloquente du Volontarisme augustin (6); de la liberté de l'arbitrium (7); une division tripartite des Facultés de l'âme analogue à celle de l'évêque africain (8).

Sans rappeler les fameux arguments réalistes ou preuve de l'existence de Dieu, que R. de Sibiude répète d'après S^t Anselme avant Descartes (9),

(1) *De Civitate Dei*. Ch. XI, par. 3, 10, 12. Ch. VIII, par. 6 et 7. Livre des 83 questions. Question 12, par. 6 et 8.

(2) *De Civitate Dei*, VIII, par. 1.

(3) Scott Eriugène, édition Schlüter, 1838. *De Divisione Naturæ*, l. II, par. 22, p. 137.

(4) *Caractère et Origine des Idées*, du B. Ramon Lull, p. 273.

(5) *Monologium*, Ch. IV, édition Bouchitté. Paris, 1842, p. 21.

(6) *Monologium*, Ch. Ch. LXXI, LXXII, pp. 215, 216, 217.

(7) *De Arbitrio*. Ch. I.

(8) *Monologium*, Ch. XXXII.

(9) Voir dans de Wulff. *Hist. de la Philo. Médiévale*. Louvain, 1912, p. 187, le résumé des arguments de S^t Anselme. Comparer; *Théol. Natur.*: titres 3 et 4, et plus particulièrement t. 4, f. 11 r.

n'oublions pas que l'auteur du *Proslogium* et du *Monologium* est un des premiers grands psychologues, ne dit-il pas en effet: «plus l'âme raisonnable s'applique avec zèle à se connaître elle-même, plus elle s'élève à la Connaissance Suprême, et plus elle néglige de s'étudier elle-même, plus elle s'éloigne de la contemplation de celle-ci» (1).

8° *Si les Catalans furent souvent augustins et anselmiens, ils le furent surtout par les enseignements de l'école franciscaine, vulgarisatrice et populaire.* On sent dans l'œuvre de R. de Sibiude la même influence des Frères Mineurs que dans celle de Ramon Lull. On sait assez que les arguments de raison furent familiers à *S^t Bonaventure* et à *Roger Bacon*, à *Duns Scott*, ces grands franciscains. La plupart des autres doctrines foncières de la *Theologia Naturalis* se rencontrent fréquemment aussi chez eux. On peut dire par exemple que les doctrines suivantes que professe R. de Sibiude, sont classiques dans l'ordre de *S^t François*.

a. *La primauté de la Volonté sur l'Intelligence* est très importante dans les traités d'*Alexandre de Halès* et de *S^t Bonaventure* (2).

b. *La hiérarchie des créatures par ordre de spiritualité croissante*: minéraux, plantes, animaux, hommes et anges.

c. *La contemplation de Dieu dans la Création, dans l'homme et même dans les Dignités divines*, se trouve notamment chez *Alexandre de Halès* (3), chez *S^t Bonaventure* (4).

d. *L'hylomorphisme, inséparabilité de la Matière et de la Forme*, soutenue avec force par *Avicébron* (*Ibn Gabirol*), est exposée nettement par les deux mêmes grands Docteurs Franciscains (5). Jusqu'à *Duns Scott*, toutes les créatures même les anges sont composées de Matière et de Forme, dans les écrits franciscains (6).

e. *Alexandre de Halès* et *S^t Bonaventure*, pour ne citer que ces Frères Mineurs célèbres (quoique *Roger Bacon* l'ait adoptée lui aussi), affirment, avant *Ramon Lull* et *Ramon de Sibiude*, *la pluralité des formes*, emboîtement de formes hiérarchisées dans l'Homme (7).

f. *La division tripartite* des puissances principales de l'Âme, remarquée chez *S^t Augustin* et *S^t Anselme*, est reprise avant notre auteur par *S^t Bonaventure* entre autres (8).

g. *L'identité de l'Âme et de ses Facultés*, qu'on voit très accusée chez

(1) *Monologium*, Ch. IV, édition Bouchitté, pp. 18 et 19.

(2) *S^t Bonaventure*. Opera. Mayence, 1609; t. IV, lib. II, *Sententiarum*, dist. 5, art. 1, quest. 2.

(3) De Martigné. *La Scolastique et les Doctrines Franciscaines*. Paris, 1888, pp. 368 et 369.

(4) *S^t Bonaventure*. *Itinerarium Mentis ad Deum*, C. Ch. I.

(5) Probst. *Caractère et Origine des Idées du Ramon Lull*, p. 282. *S^t Bonav.* Liber II, *Sententiarum*, pars. I, dist. 4, art. 2, quest. 2 et Liber I, pars. II, art. 2, quest. 4.

(6) Probst. Loc. cit. p. 229.

(7) Alex. de Halès. *Lummæ Theologicæ*, tract. XIII, quest. 77, memb. I. Pour l'opinion de *S^t Bonav.* voir de Wulff. *Hist. de la Philos. Médiévale*. Louvain, 1912, p. 375.

(8) *S^t Bonaventure*. Liber I. *Sententiarum*, dist. 3, pars. II.

Lull, assez nette chez S^t Bonaventure (1), seule ne paraît pas avoir été retenue par R. de Sibiude, comme on peut s'en rendre compte dans les textes divers que nous avons cités à propos des Puissances de l'Ame.

h. L'affirmation claire, précise de la liberté, générale chez les grands Franciscains après S^t Augustin et S^t Anselme, leurs maîtres les plus suivis, ne nous étonne plus chez un disciple de Ramon Lull comme Ramon de Sibiude (2).

i. La Mystique, religion d'Amour, application de la Bonne Volonté est professée par les Frères Mineurs après S^t Bonaventure (3).

k. Quant au point de vue psychologique, sous toutes ses formes: méditation sur les opérations de l'esprit humain dans un but mystique, retour sur soi-même tout ascétique et moral etc., il est familier à l'ordre des Franciscains, bien avant R. Lull et R. de Sibiude.

Nous avons gardé ces deux derniers chefs de doctrines pour la fin de l'énumération, à cause de leur importance même. Quels que soient donc les penseurs grecs et les auteurs chrétiens qui influèrent plus ou moins directement sur R. de Sibiude: Augustiniens, Anselmiens, ou Franciscains principalement, tous mystiques amoureux de Dieu, volontaristes, partisans de la liberté, plus ou moins profonds psychologues, leur rapport traditionnel ne diminue pas la valeur propre du grand Catalan du xv^e siècle.

R. de Sibiude ne pouvait, pas plus que ses prédécesseurs médiévaux dédaigner les opinions des maîtres du passé théologique et philosophique, être un autodidacte absolu. En tout cas son originalité de forme est évidente. On ne rencontre pas en effet depuis les ouvrages de Ramon Lull, l'apôtre et polygraphe Majorquin fameux, jusqu'à Ramon de Sibiude, de traité d'apologétique et de preuves de la religion chrétienne, sans citations profanes ou sacrées, exclusivement expérimental ou rationnel selon les questions qu'il étudie.

Enfin, Ramon de Sibiude est peut-être l'auteur qui a le mieux attiré l'attention avant Descartes, sur l'étude de l'homme pensant, celui qui a vraiment déplacé le pôle de la préoccupation philosophique, qui, d'exclusivement métaphysique, deviendra surtout psychologique. La *Theologia Naturalis*, malgré son but théologique évident, bien qu'elle ait subordonné l'observation interne à la finalité mystique poursuivie, au lieu d'en faire le souci principal, la situant entre l'étude de la Nature et celle de Dieu, au lieu de la prendre pour point de départ, n'en est pas moins d'une importance initiatrice énorme, susceptible d'avoir eu une répercussion incalculable et encore mal connue sur la pensée moderne.

J. H. PROBST.

Universitat, Alger.

(1) S^t Bonav. *Liber I, Sent.* pars. II, dist. 3, art. 1, quest. 3.

(2) Probst. *De Lullisme de R. de Sibiude.* Toulouse, 1912, p. 27.

(3) Probst. *Caractère et Origines*, p. 288 d'après l'*Itinerarium Mentis ad Deum*.