

LA VOIX CHEZ ORIGÈNE ET SAINT AUGUSTIN

1. QUID EST VOX?

Qu'est-ce que la voix? Nous nous posons cette question en comparant les deux textes suivants¹⁾:

1) Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, VI. PG 14, 197-304 [écrit probablement peu après 218];

2) Augustin, *Sermon* 288, 3-5. PL 38, 1302-1308 [prêché à Carthage pour la fête de la nativité de saint Jean-Baptiste, le 24 juin 401].

1. La voix chez Origène

Origène explique la signification de la voix qu'est Jean-Baptiste en commentant l'Évangile selon Jean 1, 23:

Tout comme celui qui est à proprement parler le Fils de Dieu et n'est autre que le Verbe, se sert d'un verbe — car il était lui-même le Verbe dans le Principe, le Verbe auprès de Dieu, le Verbe Dieu —, de même Jean, le serviteur de ce Verbe, n'est autre que la voix, si nous prenons l'Écriture au sens propre; et il se sert d'une voix pour désigner le Verbe²⁾.

Ce texte éclaire nettement la pensée d'Origène en ce qui concerne la voix; Origène considèrerait ce problème tout autrement qu'Héracléon, qui disait:

Le Verbe, c'est le Sauveur, la voix qui retentit dans le désert, c'est celle qui est signifiée par Jean; tout l'ordre prophétique est un bruit³⁾.

¹⁾ Dans cet article nous visons à donner une esquisse à propos de la conception de la voix chez Origène et Augustin. Plus tard, dans un autre article, je voudrais traiter surtout le problème de la voix dans les *Confessions* d'un point de vue phénoménologique.

Sur Augustin et Origène, cf. B. ALTANER, *Augustinus und Origenes*, dans *Historisches Jahrbuch* 70, 1951, pp. 15-41; H. CHADWICK, *Christian Platonism in Origen and Augustine*, dans *Origeniana Tertia*, Roma, 1985, pp. 217-230.

²⁾ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile selon Jean* VI, 17, 94. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, SC 157, Paris, 1970, p. 201.

³⁾ O.c. VI, 20, 108, p. 211.

Chez Héracléon, le Verbe, la voix et le bruit semblent se superposer; néanmoins ils ne sont pas si étroitement structurés que chez Origène. Origène a construit un pont par-dessus l'abîme; Héracléon, au contraire, l'a détruit. Origène déclare en réfutant l'opinion d'Héracléon:

Voici ce qu'il faut lui (Héracléon) répondre: si la trompette émet un son confus, nul ne se prépare à la guerre; et qui possède sans amour la science des mystères ou la prophétie n'est qu'un airain sonore ou une cymbale retentissante⁴).

La science des mystères ou la prophétie vise la recherche d'un sens. Elle n'est pas simplement un bruit. La voix doit donc être significative et compréhensible. Chez Origène, elle désigne le Logos; elle a un rôle positif. La voix et le Logos ne sont pas identiques. Il y a une différence qualitative entre la voix et le Logos. Mais le Logos a été transmis à travers la voix⁵).

Origène cite l'épisode connu de Zacharie. Quand Zacharie refusait d'admettre la bonne nouvelle annoncée par l'ange, il fut réduit au silence. Il perdit sa voix, comme un aphasique. Puis il la retrouva, parce qu'il avait finalement accepté cette annonce venue de Dieu. Origène explique ce phénomène de la manière suivante:

... Zacharie fût frappé de mutisme et de nul autre châtiment pour son incrédulité à l'égard de la naissance de la voix⁶)...

Autrement dit, l'acquisition de la voix veut dire *Bedeutungserfüllung*, c'est-à-dire, l'expression remplie de sens, ici, du Logos. En outre, Jean se dit être la Voix, non de «celui qui parle dans le désert», mais de «celui qui crie dans le désert». Pourquoi? Est-ce qu'il faut crier? Selon Origène, il n'est pas toujours nécessaire de crier. Mais si Jean crie, c'est afin de se faire entendre à ceux qui sont éloignés ou ceux qui sont durs d'oreille. Cependant Dieu entend ceux qui prient avec «la voix du cœur»⁷).

Même si la voix du cœur de ceux qui prient n'arrive pas vraiment loin et reste de courte portée, même s'ils n'enflent pas leur cri et leur appel, Dieu entend ceux qui prient ainsi⁸).

⁴) O.c. VI, 20, 109, p. 211.

⁵) O.c. II, 32, 193-194. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, SC 120, Paris, 1966, p. 339.

⁶) O.c. VI, 17, 97. SC 157, p. 203.

⁷) «he noetè ... phônè». Selon Cécile Blanc, o.c. VI, 18, 101, pp. 204-205, note 3: «Littéralement: intelligible', c'est-à-dire non sensible'».

⁸) O.c. VI, 18, 101, p. 205.

Chez Origène, la voix n'est pas seulement le son, elle est aussi le sens, elle est eidétique, non phonétique. L'étude de la voix doit donc, finalement, s'appuyer sur la recherche métaphysique et non simplement physique ou psychologique.

En concluant, nous voyons ceci dans la pensée d'Origène:

- a) La voix désigne le Logos.
- b) Qu'est-ce que la voix? Elle n'est pas le son. Elle est «signifiante». Elle est donc intelligible.

2. La voix chez Augustin

On pourrait considérer le *Sermon* 288 d'Augustin comme un sermon sur la différence entre Jean et le Christ.

La voix, c'est Jean; le Verbe, c'est le Christ⁹⁾.

Dans le *Sermon* 288, 3, Augustin essaie d'accéder à une définition précise de la voix du point de vue linguistique. Cette approche nous semble naturelle, car il était professeur de grammaire et de rhétorique dans sa jeunesse.

Augustin, «le plus grand prédicateur de l'église ancienne d'Occident»¹⁰⁾ attire vivement l'attention des auditeurs sur le problème spécifique de la voix:

Cherchons en quoi diffèrent la voix et le verbe, mais cherchons attentivement: la question est d'importance et une attention quelconque n'y suffit pas¹¹⁾.

Dans le système entier d'Augustin, comment ce problème de la voix s'oriente-t-il? D'abord, loin d'être secondaire, il est au contraire le problème principal. Ensuite nous devons porter notre attention sur le style très clair et pour le moins convaincant:

Voilà deux choses: la voix et le verbe. Qu'est-ce que la voix, qu'est-ce que le verbe? Qu'est-ce donc? Observez ce qui se passe en vous et faites vous-même la demande et la réponse. Un mot quelconque qui n'offrirait aucun sens, n'est pas une parole (*verbum*). Une voix en effet, qui ne fait que retentir, qui ne présente aucune signification, et par exemple ce son qui sort de la bouche de quelqu'un qui crie, plutôt qu'il ne parle, on dit: c'est une voix, mais

⁹⁾ S. 288, 2. PL 38, 1304. La traduction française que j'ai adoptée est celle de G. HUMEAU, *Les plus beaux sermons de S. Augustin*, Paris, 1986, III, pp. 206-215.

¹⁰⁾ A. MANDOUZE, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968.

¹¹⁾ S. 288, 3. PL 38, 1304: «Quaeramus quid intersit inter vocem et verbum: attenti quaeramus; non parva res est, nec parvam intentionem desiderat».

non une parole. Voici un gémissement, c'est une voix ... c'est un son vague, qui frappe les oreilles, mais ne dit rien à l'intelligence; quant à la parole, pour qu'elle mérite vraiment ce nom, il faut qu'elle ait un sens...¹²⁾.

Ce passage est très important, car Augustin essaie d'y montrer la distinction capitale entre la voix et la parole. La voix est un son *vague* (*informis quidam*). Elle ne présente aucune signification. Au contraire, la parole a un sens, dit-il. Dans le *De dialectica*¹³⁾, Augustin considérait que la voix n'a pas de sens.

De cela, il en sera toujours persuadé. Dans le *De Magistro*, il s'explique ainsi:

Or, puisque dans ce signe, il y a deux éléments: le son et la signification (*sonus et significatio*), le son, certes, n'est pas perçu par le moyen du signe mais du fait même que l'oreille en est frappée; quant à la signification, elle est perçue à la vue de la chose qui est signifiée¹⁴⁾.

Mais, dans le passage suivant, Augustin applique cette distinction entre la voix et le verbe à la relation entre Jean et le Christ.

Cette distinction que nous venons d'établir entre la voix et le verbe, admirons-la dans nos deux personnages: Jean et le Christ¹⁵⁾.

La scène change. Mais, est-ce à dire qu'il a commencé à penser uniquement au niveau théologique? Non. La réflexion linguistique continue toujours derrière la pensée théologique, comme le développement musical avec le contrepoint. Et Augustin résumera ainsi:

¹²⁾ *Ib.*: «Ecce duo quaedam, vox et verbum. Quid est vox? Quid est verbum? Quid? Audite quod in vobis ipsis approbetis, et vobis ipsis a vobismetipsis interrogati respondeatis. Verbum, si non habet rationem significantem, verbum non dicitur. Vox autem, etsi tantummodo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tanquam sonus clamantis, non loquentis, vox dici potest, verbum dici non potest. Nescio quis ingemuit, vox est... Informis quidam sonus est, gestans vel inferens strepitum auribus sine aliqua ratione intellectus. Verbum autem, nisi aliquid significet ... verbum non dicitur».

¹³⁾ *De dialectica* 7, 8: «Loqui est articulata voce signum dare». H. RUEF, *Augustin über Semiotik und Sprache, Sprachtheoretischen Analysen zu Augustins Schrift 'De dialectica' mit einer deutschen Übersetzung*, Bern, 1980, pp. 22 et 91.

¹⁴⁾ *De magistro* X, 34. CCL 29, 193: «In quo tamen signo cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, sed eo ipso aure pulsata, significationem autem re quae significatur aspecta». Nous adoptons la traduction du *De magistro* par G. Madec, B.A. 6, Paris, 1976, p. 131.

¹⁵⁾ S. 288, 3. PL 38, 1304: «Si ergo jam distinxistis inter vocem et verbum, audite quod miremini in his duobus, Joanne et Christo».

Le verbe a une importance souveraine, et cela indépendamment de la voix. La voix ne sert de rien sans le verbe¹⁶).

Augustin aboutit à une conclusion sur la relation entre la voix et le verbe. Il commence à son tour, après Origène, à examiner ce que signifie la parole. Il donne l'exemple suivant:

Je suppose que tu veuilles dire quelque chose; ce que tu veux dire, tu l'as déjà conçu dans ton esprit; déjà cela est retenu dans ta mémoire, préparé dans ta volonté, vivant dans ton intelligence¹⁷).

Tout d'abord une idée¹⁸) arrive. Elle flotte comme une méduse dans notre esprit. Elle n'est qu'une masse sans forme. Peu à peu elle est moulée et ordonnée. Finalement elle est transformée en langue par le son. Ainsi, Augustin a voulu saisir le moment privilégié de la naissance de la pensée, c'est-à-dire l'instant unique de la genèse de la parole intérieure et de sa mutation en langue articulée. Est-ce que cela signifie «tôn en te psyché pathemátôn súmbola» comme dans le *Peri herméneias* d'Aristote? On ne doit pas conclure hâtivement¹⁹).

Écoutons. Augustin nous donne un autre exemple:

Et maintenant, mes frères, pour vous donner un exemple qui vous aide à mieux comprendre, supposons que je dise en moi-même: Dieu. Cette conception de mon esprit est quelque chose de bien grand: Dieu ne tient pas en ces deux syllabes; ce n'est pas un mot si court qui saurait exprimer Dieu²⁰).

Comme Mallarmé qui voulut jeter une idée sur «le vide papier que la blancheur défend»²¹), de même Augustin a voulu exprimer une idée, «quelque chose de bien grand». Mais comment peut-on la transmettre à l'auditeur? Augustin continue:

¹⁶) *Ib.*: «Verbum valet plurimum et sine voce. Vox inanis est sine verbo».

¹⁷) *Ib.*: «Ecce voluisti aliquid dicere: hoc ipsum quod vis dicere, jam corde conceptum est; tenetur memoria, paratur voluntate, vivit intellectu». *De trinitate* XV, 11, 20. CCL 50 A, 486: «Proinde verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet cui magis verbi competit nomen. Voir Takeshi KATO, *Le verbe qui luit ou le verbe qui vit*, dans *Rikkyo-daigaku Kenkyu-hokoku, Jinbun-kagaku* 48, 1989, pp. 1-15, Tokyo (en japonais).

¹⁸) *res quaedam; sententia quaedam; ratio corde concepta.*

¹⁹) ARENS, *Aristotle's Theory of Language and its Tradition. Texts from 500 to 1750*, Amsterdam-Philadelphia, 1984. Sachiko TSUZAKI, *Metaphysics of «verbum interius» according to St. Thomas*, dans *Studies in Medieval Thought* 21, 1979, pp. 137-154, Tokyo (en japonais).

²⁰) S. 288, 3. PL 38, 1305: «Modo, fratres, ut aliquid propositum sit quod intelligatis, concepi corde ut dicam, Deus. Hoc quod concepi corde, magnum aliquid est. Non enim duae syllabae sunt Deus; non enim vox ista brevis est Deus».

²¹) E. GILSON, *Linguistique et philosophie*, Paris, 1969, pp. 200-201.

Mais je veux dire: Dieu: je fais attention à qui je parle: est-ce un Latin? je dis: Deus. Est-ce un Grec? je dis: theos. Au Latin je dis: Deus; au Grec: theos; entre Deus et theos le son diffère: certaines lettres sont employées ici, d'autres là. Mais dans mon esprit et dans l'idée que je veux exprimer, il ne saurait être question de lettres diverses et de syllabes aux sons différents. Mon idée est ce qu'elle est²²).

Pour manifester quelque idée, on emploie quelques sons divers et quelques lettres différentes. Mais l'idée elle-même ne change pas. Elle reste identique.

Qu'est-ce qui se passe alors dans le champ de la communication de la parole? Augustin ajoute:

... il parvient à l'auditeur sans s'éloigner de l'orateur, et en effet, ce que je donne, en parlant, à celui qui écoute, est-ce que moi-même je le perds? J'ai choisi un mot comme intermédiaire pour communiquer quelque chose, et ce quelque chose ne m'a pas quitté. Je pensais: Dieu²³).

Augustin analyse bien le processus de la communication, où le rôle de la voix (*ministerium vocis*) est indispensable comme véhicule de la pensée.

Donc en moi, dans les arcanes de mon cœur, dans le sanctuaire de mon esprit, le verbe précède la voix²⁴).

Le verbe précédant la voix, c'est encore celui du silence. Alors, comment arrive-t-il jusqu'à l'auditeur? Augustin explique bien ce circuit complet de la communication.

Le verbe en moi précède donc la voix: le verbe est le premier, la voix vient ensuite; mais pour toi, s'agit-il de me comprendre, la voix vient la première à ton oreille, afin que mon idée pénètre en ton esprit. Tu ne pourrais savoir ce qu'il y avait en moi avant la voix, si cette voix même ne l'avait déposé en toi²⁵).

²²) S. 288, 3. PL 38, 1305: «Deum volo dicere, intendo cui dicam. Latinus est? Deum dico. Graecus est? Theon dico. Latino dico Deum, Graeco dico Theon. Inter Deum et Theon distat sonus; litterae aliae sunt hic, aliae sunt ibi; in corde autem meo, in eo quod volo dicere, in eo quod cogito, nulla est diversitas litterarum, nullus sonus varius syllabarum: hoc est quod est».

²³) *Ib.*: «Ad audientem pervenit, nec a loquente discedit. Numquid enim quod dicendo in alio facio, ego amitto? Sonus ille adhibitus medius in te aliquid propagavit, a me non emigravit. Deum jam ego cogitabam».

²⁴) *Ib.*: «Ergo in me, tanquam in cardine cordis mei, tanquam in secretario mentis meae, praecessit verbum vocem meam».

²⁵) S. 288, 4. PL 38, 1306: «Praecessit ego verbum vocem meam, et in me prius est verbum, posterior vox; ad te autem, ut intelligas, prior venit vox auri tuae, ut verbum

Donc, il y a deux directions dans le circuit de la communication :

a) Circuit A $\Rightarrow$ de l'idée à la voix.

b) Circuit B $\Leftarrow$ de la voix à l'idée.

Ici, en fait, la réflexion théologique sur Jean et le Christ est mise au premier plan.

Donc, si Jean est la voix, le verbe c'est le Christ, le Christ est avant Jean dans le sein de Dieu, le Christ est après Jean par rapport à nous²⁶⁾.

Il est certain que la pensée d'Augustin se base constamment sur la pensée linguistique, mais peut-être faut-il surtout souligner que sa pensée créatrice est née et s'est approfondie grâce à la lecture de la Bible. Et avec gravité Augustin demande encore plus d'attention de la part de l'audience.

C'est un grand mystère, frères; réfléchissez et comprenez-en la grandeur, sans vous lasser de la scruter²⁷⁾.

Le problème du sens de la voix semble pour beaucoup un sujet de réflexion peu intéressant. L'impérialisme du Logos apparaît encore prédominant en Europe²⁸⁾.

Si de nombreuses études, en ce qui concerne le problème de la parole chez Augustin, ont été faites depuis la fin de la deuxième guerre mondiale²⁹⁾, en revanche, il n'y a presque pas de recherches sur la voix chez Augustin. L'article de Pierre Courcelle a à peine ouvert la voie dans cette direction³⁰⁾.

Après une longue méditation fondamentale au niveau linguistico-philosophique, Augustin commence à s'approcher du «sanctuaire» de la voix, en s'efforçant d'établir ce qu'elle est.

insinuetur menti tuae. Nosse enim non posses quod in me fuerat ante vocem, nisi in te fuerit post vocem».

²⁶⁾ *Ib.*: «Ergo si vox Joannes, verbum Christus; ante Joannem Christus, sed apud Deum; post Joannem Christus, sed apud nos».

²⁷⁾ *Ib.*

²⁸⁾ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1967. Sur la valeur symbolique de la voix, voir Junzo KAWADA, *Koé*, Tokyo, 1988.

²⁹⁾ A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965. U. DUCHROW, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen, 1965. C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969, et: *Die Zeichen II*, Würzburg, 1974.

³⁰⁾ P. COURCELLE, *Les voix dans les Confessions*, dans *Hermes* 80, 1952, pp. 31-46; id., *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris, 1968. Takeshi KATO, *Lumière révélatrice*, dans *Journal of History of Aesthetics*, 1981, Tokyo (en japonais).

Dans ce mystère, c'est Jean qui représente la voix et il n'est pas la seule voix. Tout homme qui annonce le Verbe est la voix du Verbe³¹).

Mais qu'est-ce que la voix du Verbe? La voix annonce «le Verbe qui était au commencement en Dieu et était Dieu». Tous les prédicateurs du Verbe sont ainsi appelés la voix du Verbe. Par conséquent, Augustin dit:

Que de verbes ou plutôt que de voix trouve, pour s'exprimer, le verbe, le fils de mon esprit³²)!

D'abord, Augustin dit «Que de verbes», ensuite il se reprend et dit prudemment en d'autres termes «Que de voix». Ici, les voix désignent les prédicateurs, les prophètes, les patriarches, etc. Cependant, pourquoi Augustin a-t-il une préférence pour *voces*, et non pour *verba*?

Ce Verbe immuable a envoyé ces voix, et après tant de voix qui l'ont précédé, ce Verbe est descendu dans son propre char, dans sa voix à lui, dans sa chair³³).

D'abord pour Augustin, la voix (*vox*) n'est que le son (*sonus*). La voix ne dit rien quant à l'intelligence. Pourtant, ici, la voix est le véhicule du Verbe. Donc, la voix elle-même transporte le sens comme moyen d'information. Pour commencer, le rôle de la voix fut négatif, puis il est devenu positif.

Ensuite, Augustin s'efforce d'atteindre d'un seul élan le sommet de sa pensée.

Rassemble donc, pour ainsi dire, en une seule, toutes les voix qui ont précédé le Verbe, et attribue-les à la personne de Jean. Il portait en lui comme le symbole (*mysterium*) de toutes ces voix: à lui seul, il en était la personnification sacrée et mystique; et s'il est appelé proprement la Voix, c'est qu'il était le signe et la représentation de toutes les autres voix³⁴).

³¹) S. 288, 4. PL 38, 1306: «Personam gerebat Joannes vocis in sacramento: nam non ipse solus vox erat. Omnis enim homo annuntiator Verbi, vox Verbi est».

³²) *Ib.*: «Quanta verba, imo quantas voces facit verbum corde conceptum».

³³) *Ib.*: «Verbum manens voces misit, et post multas praemissas voces, unum ipsum Verbum venit tanquam in vehiculo suo, in voce sua, in carne sua».

³⁴) *Ib.*: «Collige ergo tanquam in unum omnes voces, quae praecesserunt Verbum, et eas omnes constitue in persona Joannis. Harum omnium sacramentum ille gestabat, harum omnium persona sacrata et mystica ille unus erat. Ideo proprie dictus est vox, tanquam omnium vocum signaculum atque mysterium».

Il faut bien remarquer ici que le terme *persona* passe du sens de «rôle» à celui d'«homme» (*persona Johannis*)³⁵). Mais il est difficile de distinguer le cavalier et son cheval! Au début le comédien joue un rôle, c'est-à-dire, porte un masque. Puis voilà qu'il ne peut plus ôter son masque! De la même manière, la voix s'est incarnée en Jean, devenue Jean lui-même. Augustin demande de rassembler toutes les voix dans la personnalité de Jean. Mais, est-ce qu'Augustin prend les voix dans un sens métaphorique? Il semble bien que non. Il les prend au sens propre du mot (*proprie*), donnant aussi à la voix son plein sens positif. Mais la scène change encore une fois! La situation de la voix se présente sous un aspect nouveau dans le *Sermon* 288, 5, où Augustin dit:

Et maintenant remarquez bien la signification de cette parole: «Il faut qu'il croisse et que moi je diminue». Faites attention³⁶)!

Augustin conduit bien l'auditeur à la cime du problème à envisager dans l'immédiat, c'est-à-dire le problème de la voix qui semble refuser notre approche.

Quant à moi, puissé-je vous en parler comme il faut; puissé-je, je ne dis pas tant vous en donner une idée que m'en faire moi-même d'abord une idée et bien démêler comment, pour quelle raison, dans quelle intention, pour quelle cause, la voix elle-même, c'est-à-dire Jean, a-t-il pu dire, d'après la distinction que nous venons d'établir entre la voix et le Verbe ...³⁷).

Quand Augustin parvient au sommet du problème, il ne peut s'empêcher d'admirer ce spectacle magnifique: O le grand et admirable mystère³⁸)!

Pourquoi Jean annonça-t-il que «lui, il faut qu'il croisse, et moi, que je diminue»?

Jean personnifiait donc en lui toutes les voix, comme Jésus personnifiait en lui le Verbe. Or, il faut que toutes les voix

³⁵) H.R. DROBNER, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel 'una persona'*, Leiden, 1986. Selon Drobner, Augustin emploie un «Genitiv des Menschen»: pp. 106-108. Sur S. 288, voir *ib.*, pp. 146-147.

³⁶) S. 288, 5. PL 38, 1306.

³⁷) *Ib.*: «Attendite, si possim eloqui; si non dicam, insinuare, sed saltem cogitare sufficiam, quo modo, qua ratione, qua intentione, qua causa, secundum distinctionem quam locutus sum vocis et verbi, dixerit ipsa vox, ipse Joannes...».

³⁸) *Ib.*

diminuent à mesure qu'on avance dans la connaissance du Christ³⁹).

Le sens de la voix change pour la troisième fois. La voix contient la négativité en soi. (Elle diminue).

(a) la négativité A

(b) la positivité B

(c) la négativité C

C'est un développement dialectique, où B ne signifie pas le rejet de A et où C ne signifie pas le rejet de B⁴⁰).

Nous avons cherché le sens positif de la voix, mais finalement nous aboutissons au sens négatif, qui dissimule un sens positif. Au niveau A et B, Augustin coïncide complètement avec Origène.

Cependant, au niveau C, Augustin va beaucoup plus loin qu'Origène.

2. UBI AUDITUR VOX?

L'étude de la conscience temporelle chez Augustin par certains philosophes modernes, qui ont exclu le problème de l'éternité minutieusement traité dans les *Confessions* XI, i, 1-ix, 11 (Husserl, par exemple), s'écartent de l'intention même d'Augustin⁴¹).

Augustin avait plutôt l'intention de chercher la relation entre le temps et l'éternité. Comment peut-on jeter un pont par-dessus l'abîme vertigineux du néant qui menace toujours ceux qui étudient le temps?

Nous allons d'abord traiter ici sa remarque (*Conf.* XI, viii, 10) concernant l'éternité du Verbe créateur et la temporalité du créé.

Cette raison même c'est ton Verbe, qui est aussi le principe, car il nous parle aussi⁴²).

³⁹) S. 288, 5. PL 38, 1307: «Ergo omnium vocum persona Joannes, Verbi persona Christus. Omnes voces necesse est minuantur, quando ad Christum videndum proficimus».

⁴⁰) H. Drobner y trouve trois niveaux: 1) sprachlogisch; 2) exegetisch; 3) christologisch, o.c., p. 147. Voir aussi G. MADEC, *La patrie et la voie, le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1989.

⁴¹) E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von R. Boehm, Den Haag, 1966. Voir aussi P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, Paris, 1983, pp. 19-53.

⁴²) *Conf.* XI, 8, 10. CCL 27, 199: «Ipsum est verbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis». Nous utilisons la traduction de Tréhorel et G. Bouissou, B.A. 14, Paris, 1962, p. 289. Cf. E.P. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden, 1979. W. BEIERWALTES, *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, En. 3, 7, Frankfurt, 1967.

Comment cette raison (*ratio* = *verbum* = *principium*) nous parle-t-elle? Rappelons ici le *De magistro* 11, 38, où nous découvrons le double caractère de la communication chez Augustin: divin et humain.

Mais au sujet de toutes les réalités dont nous avons l'intelligence, ce n'est pas une parole qui résonne au dehors, c'est la Vérité qui préside intérieurement à l'esprit lui-même que nous consultons, avertis peut-être par les mots pour la consulter. Or celui que nous consultons est celui qui enseigne, le Christ dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur⁴³).

Pourquoi peut-on communiquer? Parce que le Maître intérieur nous enseigne (*docere*) au-dedans de nous. Mais c'est nous également qui enseignons (*docere*) à autrui en prêchant le message de l'éternel. C'est en cela que se trouve le double caractère de la communication (*docere*)⁴⁴).

Voilà ce qu'il affirme dans l'Évangile par son être de chair, et il l'a fait résonner au-dehors aux oreilles des hommes, pour en être cru et cherché au-dedans et trouvé dans l'éternelle vérité, où, Maître bon et unique, il instruit tous ses disciples. Là j'entends ta voix⁴⁵).

Dans les *Confessions* nous trouvons la voix à quatre niveaux.

- 1) Quand nous retournons à la source du jugement esthétique, nous entendons la voix (VOX A).
- 2) Quand nous examinons notre conscience intérieure, nous entendons la voix (VOX B).
- 3) Quand nous avons compris un texte (la Bible; les livres de Plotin ou Porphyre, etc.), nous entendons la voix (VOX C).
- 4) Quand nous regardons le Christ, nous entendons la voix (VOX D)⁴⁶).

⁴³) *De magistro* 11, 38. CCL 29, 195-196: «De universis autem quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus Veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus». Nous adoptons la traduction de G. Madec, B.A. 6, Paris, 1976, p. 137.

⁴⁴) Sur le double caractère de la communication chez Augustin, voir Takeshi KATO, *La communication en tant que 'Mitteilen'.* La structure de 'docere' dans le *De doctrina christiana*, dans *Rikkyo-daigaku Kenkyu-hokoku, Jinbun-kagaku* 45, 1986, Tokyo (en japonais).

⁴⁵) *Conf.* XI, 8, 10. CCL 27, 199: «Sic in evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. Ibi audio vocem tuam»...

⁴⁶) Sur les catégories de la voix dans les *Confessions*, voir l'article cité de P. Courcelle, p. 298.

Dans ce texte, *Conf.* XI, viii, 10, nous entendons la VOX C. On ne doit pas confondre la voix herméneutique avec la voix psychologique ou le son physique. Quand nous avons l'intelligence d'un texte par l'intermédiaire de l'interprétation, nous entendons la voix. En japonais aussi nous distinguons «*kikidwakeru*» (*comprendre*) et «*kiku*» (*entendre*), de même en allemand, «*Verstehen*» et «*Hören*». Nous entendons la voix eidétique.

Là, j'entends ta voix, Seigneur; tu me dis que celui-là nous parle qui nous instruit, mais que celui qui ne nous instruit pas, même s'il parle, ne nous parle pas⁴⁷).

La source de la voix, c'est '*docere*'. Donc, si la Vérité ne nous enseigne pas, nous ne parlons pas. Même si nous parlons, ce n'est que le bruit, «*loquaces mutos*»⁴⁸). Nous entendons la voix plutôt dans le silence.

Or, qui nous instruit sinon l'immuable Vérité? Oui, même lorsque c'est par une créature changeante que nous recevons un avertissement, c'est à la Vérité immuable que nous sommes conduits; et là nous apprenons vraiment, lorsque, immobiles, nous l'écoutons, et que nous *exultons de joie à cause de la voix de l'Époux*, et nous nous rendons à celui dont nous tenons l'être⁴⁹).

Le Verbe, qui est '*rationes aeternae*' et '*principium*', parle à travers la chair dans l'Évangile, c'est-à-dire en utilisant le texte. Pourquoi donc le texte est-il nécessaire? Est-ce qu'il est impossible d'écouter la voix eidétique sans texte? Le détour par le texte est-il inévitable? A notre avis, Augustin ne semble pas nier cette nécessité du détour, au moins en principe.

Qu'il entende ta parole au-dedans, celui qui le peut! Pour moi, me fiant à ton oracle, je crierais: Qu'elles sont magnifiques, tes œuvres, Seigneur⁵⁰)!

⁴⁷) *Conf.* XI, 8, 10. CCL 27, 199: «*Ibi audio vocem tuam, domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur*».

⁴⁸) *Conf.* VII, 2, 3. CCL 27, 93.

⁴⁹) *Conf.* XI, 8, 10. CCL 27, 199: «*Quis porro nos docet nisi stabilis veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus, cum stamus et audimus eum et gaudio gaudemus propter vocem sponsi, reddentes nos, unde sumus*».

⁵⁰) *Conf.* XI, 9, 11. CCL 27, 200: «*Audiat te intus sermocinantem qui potest; ego fidenter ex oraculo tuo clamabo: Quam magnificata sunt opera tua, domine*».

Pour nous, cependant, ce détour par la réduction herméneutique est une réalité. Au contraire, les anges peuvent lire la volonté éternelle sans texte.

Qu'elles te louent, les peuplades supracélestes de tes anges, qui n'ont pas besoin de lever les yeux vers ce firmament (la Bible) et d'y lire pour connaître ton verbe⁵¹).

Alors, pourquoi le texte nous a-t-il été fourni ? C'est « pour que ces peuples lèvent les yeux vers lui et y prennent connaissance de ta miséricorde, qui t'annonce dans le temps, toi qui a fait le temps ».

Car ta miséricorde, Seigneur, est dans le ciel, et ta vérité va jusqu'aux nues⁵²).

Pour Augustin, le texte signifie celui qui nous sauve de l'abîme profond de l'aporie du néant et loin de là nous enrichit de la richesse du temps vécu. C'est plutôt un privilège accordé à l'être humain. Ainsi donc nous pouvons dire que le pont jeté sur l'abîme du néant, c'est la voix. C'est elle qui joint le temps à l'éternité⁵³).

Dans notre siècle, Edmund Husserl a également traité ce problème de la voix dans *Logische Untersuchungen*, II, i, 1, 1 (Halle, 1922). Néanmoins, il n'est pas allé plus loin que la voix comme moyen d'expression. Il n'a pas pu franchir la limite de l'expression. Pour Husserl, c'est seulement quand la communication est suspendue que la pure expressivité peut apparaître⁵⁴).

Augustin, lui, il va plus loin. La voix est un moyen de

⁵¹ *Conf.* XIII, 15, 18. CCL 27, 251 : « ... laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum ».

⁵² *Conf.* XIII, 15, 18. CCL 27, 252 : « In caelo enim, domine, misericordia tua et veritas tua usque ad nubes ».

⁵³ P. RICOEUR, *o.c.*, p. 52. Sur la nécessité du détour chez Augustin, cf. Takeshi KATO, *Sur le détour dans le De doctrina christiana* (II, 7, 9-12), dans *Rikkyo-daigaku Kenkyu-hokoku, Jinbun-kagaku* 44, 1985, Tokyo (en japonais).

⁵⁴ J. DERRIDA, *o.c.*, p. 41 : « Husserl admet certes que la fonction à laquelle est originellement appelée l'expression est la communication (§ 7). Et pourtant l'expression n'est jamais purement elle-même tant qu'elle remplit cette fonction d'origine. C'est seulement quand la communication est suspendue que la pure expressivité peut apparaître ». Cf. *Husserliana* XIX/1, II, 1, 1, The Hague, Boston, Lancaster, 1984.

communication, non seulement entre les hommes mais aussi entre les hommes et Dieu⁵⁵).

Tokyo

Takeshi KATO

Qu'il entende la parole dedans, celui qui peut! Pour moi, me
faut à ton oratoire, je crierais: Qu'elles soient magnifiques,
Seigneurs!

Cf. CXXII, 15, 18, CCLXX, 27, 28. ... tendant à superlatif pour le
tourner, qui non plus habent superlatif finement hoc et legendo componere verum
lumen.

... et
... et
... et

KATO, sur le thème dans le De doctrina christiana (De 2, 2, 3) dans la
KATO, sur le thème dans le De doctrina christiana (De 2, 2, 3) dans la

⁵⁵ R. HERZOG, *Non in sua voce. Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones*, dans *Poetik und Hermeneutik XI, Das Gespräch*, München, 1984, pp. 213-250. Cf. M. BAKHTINE, *La poétique de Dostoïevski*, traduit du russe par I. Kolitcheff, Paris, 1963.