

LE PROJET HERMÉNEUTIQUE AUGUSTINIEN

I. Herméneutique et interprétation

1. - L' *EPHNEIA* DANS LE LIVRE VII DU *DE CIVITATE DEI*

Dans le livre VII, chapitre 14 du *De Civitate Dei* (412-415), Augustin discute l'étymologie du mot *Hermeneia*. A l'instar de ce que dit Platon dans le *Cratyle*, Augustin discute les origines des dieux par une analyse étymologique de leurs noms ajustés à la fonction de chacun d'entre eux. La problématique générale de ce livre VII est de développer une sorte d'histoire critique de la fonction des dieux dans le cadre d'une *theologia naturalis et civilis*, essentiellement prescrite dans le livre de Varron. Le but d'Augustin est de critiquer la fonction médiatrice des dieux romains dans la vie des hommes. Le parallélisme entre l'exposé heuristique platonicien au sujet des noms des dieux et la justesse de leur nature par rapport à la fonction qu'ils occupent dans la société humaine a quelques échos dans le livre VII du *De Civitate Dei*. Les noms désignent non seulement la nature des choses mais leur imposent, par leur signification même, une fonction.

La spéculation platonicienne sur le langage dans le *Cratyle* rappelle le récit de la *Genèse*, où Adam dans le paradis donne un nom à tous les animaux.

En discutant dans ce dialogue la nature du nom *Hermès* Platon explique que ce nom est composé de *eiréin*, qui signifie parler, et de *mésato*, qui signifie *il imagine*, et que c'est pour cela qu'il est appelé "*celui qui imagine la parole, c'est-à-dire Eirémès*"¹.

Augustin de son côté déclare à propos de *Hermès*:

¹ "Eh bien, mais il paraît se rapporter au discours, ce nom d'*Hermès*; les caractères d'interprète (*hermenéus*) de messenger, d'adroit voleur, de trompeur en paroles et d'habile commerçant, c'est au pouvoir du discours que se rattache toute cette activité. Comme nous l'avons dit plus haut, parler (*eiréin*), c'est faire usage du discours, et le mot qu'*Homère* emploie en maint endroit - *mésato* (*il imagine*), dit-il - ce mot équivaut à machiner. C'est d'après ces deux éléments que celui qui imagine le langage et le discours [or *légein*, c'est *eiréin*] - ce dieu dont nous parlons, le législateur, nous prescrit pour ainsi dire de le nommer: «O hommes, nous dit-il, celui qui imagine la parole, c'est à bon droit que vous l'appelleriez *Eirémès*», *Cratyle* 407 d.

"En effet, le mot Mercure signifie (*medius currens*), qui court au milieu parce que le langage court comme une sorte de médiateur entre les hommes. Ce dieu s'appelle en grec Hermès parce que le langage ou l'interprétation qui relève évidemment du langage s'appelle *hermeneia*. Il préside aussi au commerce, parce que entre vendeurs et acheteurs le langage sert d'intermédiaire ; les ailes qu'il porte à la tête et aux pieds signifient que le langage vole à travers les airs comme un oiseau. On l'appelle enfin (*nuntius*) messenger parce que c'est au moyen du langage que s'énoncent toutes les pensées"².

Celui qui est porteur de la parole est ainsi dans la pensée antique celui qui est en contact avec le divin. Dans le *Banquet*, Platon parle de l'amour (*Ἔρως*) comme étant un être intermédiaire entre le dieu et le mortel³. L'*Eros* est alors défini par Platon comme un *ἐρμηνεῖον*, car il traduit et transmet aux dieux les messages des hommes et aux hommes les messages des dieux.

De même aussi dans l'*Ion*, Platon déclare, par la voix de Socrate, que "les poètes sont les interprètes des dieux (*ἐρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν*)"⁴.

Dans l'antiquité, l'usage de la parole s'associe très facilement à quelque chose de divin ; on voit cela même dans les *Actes des Apôtres*, où saint Paul est désigné par les païens comme l'*Hermès*, puisque c'était lui qui portait la parole (14,12). Dans le judaïsme, le mot *hermeneia* n'est pas méconnu, il apparaît dans l'*Ancien Testament* à plusieurs endroits⁵.

Le rapprochement entre l'*ἐρμηνευτική* et la *μαντική*, en tant qu'art divinatoire, rapproche l'interprétation des oracles de la fonction prophétique (*προφήτης*). Philon d'Alexandrie parle précisément du prophète comme de celui qui interprète les dieux (*ἐρμηνεύον τὰ θεοῦ προφητικόν ἐστι*)⁶. Philon désigne Moïse comme un *ἐρμηνεὺς θεοῦ*.

² "Nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius. Ideo Ἑρμῆς Graece, quod sermo vel interpretatio, quae ad sermonem utique pertinet, ἐρμηνεία dicitur ideo et mercibus praeesse, quia inter vendentes et ementes sermo fit medius, alas eius in capite et pedibus significare volucrum ferri per aera sermonem; nuntium dictum, quoniam per sermonem omnia cogitata enuntiantur", *De Civ.Dei.* VII,14 (CC 47 p.197).

³ "En effet tout ce qui est démonique est intermédiaire entre le dieu et le mortel. - Quel en est, demandé-je, le rôle ? - C'est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes et, aux hommes, ce qui vient des dieux", *Banquet* 202e.

⁴ *Ion* 534 e. Heidegger dans "*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*", Bd. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p.9, parle des origines de l'expression ἐρμηνεία et il cite ce passage du *Ion* de Platon. Nous citerons dorénavant ce texte comme *Hermeneutik der Faktizität*.

⁵ Voir article de J. Pépin, *Hermeneutik*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, t.XIV, Stuttgart, 1988, pp.739-744.

⁶ Philon d'Alexandrie, *De Migratione Abrahama*, 84, Cerf, Paris, 1965, p.146.

Heidegger en se rapportant à cette expression philonienne déclare qu'il est le "messenger de la volonté des dieux (*Künder des Willens Gottes*)"⁷.

Dans le *De Civitate Dei*, malgré l'ambiance platonicienne autour de la signification de l'*hermeneia*, Augustin s'éloigne un peu de la lecture étymologique présentée dans *Cratyle*. Cette différence nous aide à comprendre le déplacement sémantique de la notion dans la langue grecque vers le monde latin. La traduction latine de l'*hermeneia* par *interpretatio* fait jouer plutôt l'importance de celui qui court au milieu et donc, du rôle du langage en tant que médiation parmi les hommes.

"La traduction latine, *interpretatio*, en soulignant le rôle d'"entremise" de l'interprétation, tend à oblitérer le sens originel de circulation du sens, pourtant inséparable du rôle de "médiateur" attribué à Hermès"⁸.

Si chez Platon le nom d'Hermès a le double signifié d'être le dieu porteur et inventeur de la parole, chez Augustin, Hermès, c'est-à-dire Mercure, est celui qui court au milieu des hommes (*medius currens*). Et Augustin précise encore que Mercure, par sa fonction même, se rattache plutôt aux œuvres des hommes qu'aux éléments du monde cosmologique⁹. Aussitôt vient s'ajouter à la notion d'*hermeneia* en tant que médiation l'idée de production et de fabrication.

C'est la raison pour laquelle Augustin entreprend la discussion sur le rôle joué par certains dieux, ceux qui sont les interprètes et les médiateurs des hommes¹⁰.

Ces interprètes¹¹, ce sont des démons qui occupent une place intermédiaire entre les dieux et les hommes¹². Platon déclare dans *Epinomis* que les démons sont des êtres intermédiaires car ils "renseignent

⁷ M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p.11.

⁸ B. Stevens, *Études critiques*, in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 87, 1987, p.504. H.-G. Gadamer explicite le rôle d'Hermès comme étant celui qui bien plus que de communiquer avait la fonction d'expliquer et de traduire dans le langage compréhensif les messages des dieux. Cf. *Hermeneutik*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol.3 p.1061.

⁹ "Mercurium vero et Martem quo modo referrent ad aliquas partes mundi et opera Dei, quae sunt in elementis, non invenerunt, et ideo eos saltem operibus hominum praeposuerunt, sermocinandi et belligerandi administratos", *De Civ. Dei*, VII,14 (CC 47 p.197).

¹⁰ "Quod platonicus Apuleius (unde iam satis diximus et quam sit inconueniens absurdumque monstrauius), ut ipsi essent interpretes et intercessores inter deos, quos fecit Deus, et homines quos idem fecit Deus", *De Civ. Dei*, VIII,24 (CC 47, pp.244-245).

¹¹ "Et quicumque alii sunt eiusdem sententiae philosophi, ita esse medios daemones inter deos et homines tamquam internuntios et interpretes", *De Civ. Dei*, VIII,22 (CC 47 p.239).

¹² "Inter haec terna deorum et hominum quoniam daemones medios posuit", *De Civ. Dei*, IX,13 (CC 47 p.260).

(ἐρμηνεύεσθαι) les dieux les plus haut placés sur tous les hommes et sur toutes les choses, parce que les êtres intermédiaires se portent d'un élan léger vers la terre et vers toutes les régions du ciel"¹³. C'est cette même tripartition des êtres vivants, dont parle Platon, qu'Augustin critique dans le *De Civitate Dei*.¹⁴ Le rôle joué par les démons en tant qu'ils sont des êtres qui se placent au milieu, c'est-à-dire des intermédiaires entre les dieux et les hommes, est réfuté par Augustin tout au long des livres VII, VIII et IX du *De Civitate Dei*. La longue discussion qui fait suite est celle de la fabrication des dieux par les hommes (*factos ab hominibus deos*). C'est parce qu'ils sont faits par les hommes qu'ils sont des idoles. C'est dans ce contexte qu'Augustin déconstruit les divinités en tant qu'ils sont des êtres intermédiaires, placés entre les hommes et les dieux et qu'il introduit un nouveau personnage, celui de Hermès le *Trismégiste*.

1.1 - Les "interpretationes" dans le Sermon 26

Parmi les nouveaux sermons de saint Augustin, découverts et publiés par F. Dolbeau, se trouve le *sermon* 26, destiné à réfuter les pratiques religieuses païennes¹⁵. Ce *sermon* est comme l'affirme F. Dolbeau de "*structure complexe et abonde en excursus et retours en arrière*"¹⁶, mais nous n'allons pas ici l'analyser en détail. Nous tâcherons par contre d'explicitier un des aspects fondamentaux qui se trouve dans la continuité de la critique de l'herméneutique païenne, développée dans le *De Civitate Dei* au livre VII¹⁷.

Dans ce *Sermon*, Augustin a comme objectif principal de déconstruire les interprétations des païens qui vénèrent les "*idola*", c'est-à-dire les représentations idolâtriques. De fait, l'argument majeur d'Augustin est d'essayer de montrer que la vénération des idoles par les païens n'est que le résultat d'une fausse vérité, celle de penser qu'ils sont des médiateurs entre les dieux et les hommes, car il n'y a qu'un seul et vrai médiateur:

¹³ Platon, *Epinomis* 985 b.

¹⁴ "Omnium, inquit, animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines, daemones. Dii excelsissimum locum tenent, homines infimum, daemones medium", *De Civ. Dei*, VIII, 14 (47 p.230).

¹⁵ F. Dolbeau, *Nouveaux sermons d'Augustin* IV, *Recherches augustiniennes*, vol. 26, 1992, pp.90-141. Ce sermon se trouve à la Bibliothèque de Mayence avec la classification de Mayence n°62. Dans la bibliothèque augustiniennne il reçoit la classification de Dolbeau 26. La date de ce sermon est fixée entre 400-404.

¹⁶ *Idem*, p.71.

¹⁷ "Sur la religion païenne, Mayence 62 rassemble beaucoup d'informations (surtout aux § 17-24), qui recourent en général la matière de la *Cité de Dieu*", F. Dolbeau, *Nouveaux sermons d'Augustin* IV, *op. cit.*, p.86).

celui qui est "l'unique médiateur des hommes et de Dieu, l'homme, Jésus Christ"¹⁸.

"Mais il faut chercher à savoir ce qu'est un médiateur. En effet, il y a un vrai et faux médiateur. Le faux médiateur, comme nous l'avons souvent dit, c'est le diable. Il se mêle à ceux qui cherchent le mal et veulent s'enorgueillir, en faisant certains miracles et signes. De fait, les mages du pharaon avaient aussi fait des choses semblables à ce que faisait Moïse, bien qu'ils ne purent réaliser toute les choses parce qu'ils réalisèrent ces choses dans la mesure où les esprits aériens par lesquels ils opéraient le leur permettaient. Or, Dieu agit autant qu'il lui plaît. Comme je l'ai dit, les esprits orgueilleux s'interposent grâce à certains signes et ils leur promettent la purification. Mais le vrai médiateur c'est l'unique Jésus Christ que les humbles d'autrefois aussi ont connu par révélation et c'est par lui qu'ils ont voulu se purifier"¹⁹.

Augustin procède dans ce *sermon* à une herméneutique déconstructive de la symbolique religieuse païenne. Elle vise d'une part à critiquer l'adoration des images des dieux par les païens et d'autre part à critiquer la fausse médiation des dieux auprès des hommes.

Les païens, surtout ceux qui sont lettrés, se vantent des explications qu'ils donnent à leur symbolique. Il est évident que l'essentiel de l'exposé d'Augustin est consacré à la réfutation des arguments de ces païens lettrés.

"Ce sont les païens ignorants qui adorent une idole en tant qu'idole, comme font ceux des vôtres qui adorent les colonnes à l'église"²⁰.

En dépit de la critique des pratiques religieuses des païens, Augustin fait également une exhortation aux chrétiens d'une religion plus intérieure, plus centrée sur la figure du Christ, le seul et vrai médiateur, afin que par leurs attitudes ces chrétiens ne se prêtent pas aux critiques superstitieuses des païens eux-mêmes. C'est la raison pour laquelle Augustin avertit ses frères en disant:

"Frères, je vous le dis: ne prêtez pas le flanc aux insultes païennes: entrez à

¹⁸ "Unus mediator dei et hominum, homo Christus Iesus", *Serm.* 26, 44 (*Rech.aug.* p.124).

¹⁹ "Sed quid sit mediator, quaerendum est. Est enim mediator falsus, est verus. Mediator falsus, ut saepe diximus, diabolus est. Interponit se male quaerentibus et superbie volentibus, signa quaedam et miracula faciens. Nam fecerunt et magi pharaonis similiter ut Moyses, quamvis non omnia facere potuerunt, quia tantum isti faciunt, quantum permittuntur aerii spiritus per quos faciunt. Tantum autem deus fecit, quantum ei placuit. Per quaedam ergo signa ut dixi, interponunt se superbi spiritus et promittunt eis purgationem. Mediator autem verus dominus Iesus Christus est unus, quem et antiqui humiles per revelationem agnoverunt, et per eum se purgari voluerunt", *Serm.* 26,38 (*Rech.aug.* p.119).

²⁰ "Imperiti pagani faciunt hoc, ut idolum tamquam idolum adorent, quomodo faciunt et vestri qui adorant columnas in ecclesia", *Serm.* 26,10 (*Rech.aug.* p.98).

l'église, sans donner un prétexte aux païens pour qu'ils refusent d'y entrer"²¹.

Dans le développement de cette critique de l'herméneutique religieuse païenne, Augustin met l'accent sur la signification de la vénération des images et de ce qu'elles signifient. Augustin effectue une sorte de démontage de la signification de cette symbolique. Il ne s'agit donc pas de comprendre pourquoi les images visibles sont vénérées par les païens, mais il s'agit avant tout de comprendre la portée de sa signification.

"Les païens déclarent: nous n'honorons pas les (*simulacra*) représentations idôlatriques mais ce qui est signifié par les représentations"²². Je demande ce qui signifient les représentations idôlatriques, ce que signifie la représentation idôlatrique du soleil: est-ce qu'elle est autre chose que le soleil? En effet, les interprétations (*interpretationes*) des autres idoles ont peut-être des significations cachées. En attendant abandonnons ces choses et distinguons ce qu'il faut répéter.

Certes, la représentation idôlatrique du soleil ne signifie que le soleil et celle de la lune que la lune et celle de la terre que la terre. S'ils n'adorent pas ce qu'ils voient dans la représentation idôlatrique, mais ce que signifie cette représentation, pourquoi ayant devant leurs propres yeux (*habentes ante oculos suos*) ces choses elles-mêmes, très connues, qui sont signifiées par les idôles adorent-ils leurs représentations idôlatriques au lieu de ces choses?

Si, en effet, on ne voyait pas ce qui est signifié, c'est à juste titre que serait adoré le signe en faveur de la réalité qui est signifiée. En vérité, puisqu'ils voient le soleil qui est signifié par la représentation du soleil, pourquoi tournent-ils le dos à celui-ci qui est signifié et tournent-ils la face vers le signe par lequel il est signifié?

En effet, si à ces choses qui sont vues, ils ne faisaient des représentations idôlatriques, mais les faisaient à celles-là seules qui ne sont pas vues, les moins savants pourraient se tromper et affirmer: voici, nous rendons culte au soleil. Mais parce que nous le voyons, nous ne lui faisons aucune représentation idôlatrique. De même la lune et les étoiles comme nous les voyons ainsi, nous les honorons; nous n'en faisons pas d'images et nous n'en avons pas. Il est stupide de placer dans un temple²³ fermé le signe visible d'une réalité alors qu'elle peut être vue et adorée à ciel ouvert. En vérité, quand nous honorons l'esprit ou bien l'intelligence, l'âme ou bien la vertu ou encore la justice - lesquelles sont déjà invisibles - nous leurs établissons des images visibles, et grâce à ces choses vues et adorées nous pensons avec respect les choses invisi-

²¹ "Ideo dico, fratres ne faciatis unde nobis insultent pagani sic intrate ecclesiam ut non detis occasionem paganis, quare noluit intrare ecclesiam", *Serm.* 26,11 (*Rech. aug.* p.98). "Non inveniat paganus occasionem qua nolit esse christianus", *De Util. ieiunii*, 8,10.

²² Nous traduisons «*simulacrum*» par représentations idôlatriques; dans la langue grecque cela signifie *ειδωλον*. Dans ce sermon, Augustin n'est pas très clair dans son langage: «*simulacrum*», signifie à la fois l'idôle visible (image), c'est-à-dire, les statues et la signification de ces idôles par la pensée: «*interpretationes simulacrorum*».

²³ L'expression «*templum*» signifie dans un langage cicéronien «la limite de ce qui est visible dans la nature». Cf. Cic. *Somn. Scip.* 3; *De Rep.* VI,5.

bles. (...)

Mais voilà qu'elles sont devant tes yeux ces choses mêmes que tu adores, que ce soit le soleil ou la lune, que ce soit les étoiles ou la terre, pourquoi cherches-tu leurs images, puisqu'elles seront objet de ton culte par leur présence même ? A moins que les hommes ne se vouent à ce qu'ils ont fait de leurs propre mains, oubliant Celui des mains duquel elles ont été faites"²⁴.

Par ce passage du *sermon* nous constatons qu'Augustin critique deux aspects fondamentaux de la symbolique païenne pour: 1 - d'une part l'incohérence théorique de l'adoration des images. Si les païens croient aux réalités supérieures dans la mesure où ils cherchent à atteindre la signification des idoles - c'est-à-dire leur nature invisible et non pas leurs simulacres, pourquoi y-a-t-il pour eux nécessité d'adorer leurs images visibles? 2 - mais si les représentations idolâtriques qu'adorent les païens ne signifient que la présence des choses visibles, c'est-à-dire le soleil, la lune et les étoiles, pourquoi ne pas les vénérer seulement pour leur présence même ?

La question fondamentale pour Augustin est celle de la présence du sacré dans le monde humain. Le sacré ne peut pas venir à la rencontre de l'homme sans une compréhension intériorisée de la part de l'homme lui-même. Ce qui est frappant dans la démarche augustinienne sur la signification de la présence du divin dans la symbolique de l'image, c'est la critique, elle-même herméneutique, d'une "présence subsistante" semi-objective, semi-occulte. La présence du sacré pour les païens est à la fois visible et invisible: visible par l'adoration des représentations visibles qui

²⁴ "Nos, inquit, non simulacra colimus, sed quod per simulacrum significatur. Quaero quid significant simulacra, quaero quid significet simulacrum solis: numquid aliud quam solem ? Etenim interpretationes aliorum simulacrorum occultos forte intellectus habent. Interim haec dimittamus et repetenda paululum seponamus. Simulacrum certe solis non significat nisi solem et lunae lunam et telluris terram. Si ergo non adorant illud quod vident in simulacro, sed id quod significat simulacrum, cur ipsas res notissimas quae illis simulacris significantur habentes ante oculos suos, pro eis adorant simulacra earum ? Si enim illud quod significatur non videretur, merito signum pro re quae significatur adoraretur. Cum vero videant solem qui significatur simulacro solis, quare ponunt dorsum ad eum qui significatur, et faciem ad signum quo significatur ? Nam si eis rebus quae videntur non facerent simulacra et illis solis facerent quae non videntur, possent decipere minus prudentes et dicere: Ecce solem colimus. Sed quia eum videmus, nullum ei simulacrum instituiamus. Similiter et lunam et stellas, sicut videmus, ita colimus; nulla eorum simulacra fecimus aut habemus. Stultum est enim signum visibile ponere in templo clauso rei eius quae in aperto caelo videri et adorari potest. Cum vero colimus mentem vel ingenium vel animam vel virtutem aut iustitiam - iam haec invisibilia sunt -, constituimus eis visibilia simulacra, quibus visis atque adoratis illa invisibilia venerabiliter cogitemus. (...) Verum ecce sunt ante oculos tuos ipsa quae colis, vel sol vel luna vel stellae vel terra, cur quaeris eorum simulacra, cum tibi adoratura sint ipsa praesentia, nisi quia homines dediti sunt eis quae manibus suis fecerunt, obliviscentes eum cuius manibus facti sunt ?", *Serm.* 26,17 (*Rech.aug.* pp.103-104).

les renvoient aux significations invisibles. Or la réalité invisible est donnée d'avance, avant les images visibles, même si cette visibilité est le lieu du transfert vers l'invisible. Seule la vraie présence de Dieu est absolument autre, et c'est par une herméneutique spirituelle du symbole, soit de la métaphore de l'illumination, - celle de l'*Hermès* illuminé - que se réalise le dépassement des significations qui renvoient l'image au symbole. C'est ce type de raisonnement qui s'avère proche de la pensée heideggerienne. Heidegger aussi critique le paganisme qui s'installe dans notre monde à travers la déification de ce qui est non-divin.

"C'est primordialement à partir de la vérité de l'être que l'essence du sacré (*des Heiligen*) peut être pensée. C'est seulement à partir de l'essence du sacré qu'il faut penser l'essence de la déité (*Gottheit - deitas*). C'est seulement à la lumière de l'essence de la déité que l'on peut penser et dire cela que le mot "Dieu" doit nommer"²⁵.

Mais revenons à l'interprétation du *sermon*, qui est le moment le plus important de l'argument augustinien pour la critique herméneutique religieuse.

Parmi les dieux du monde naturel, il y en a un qui est de l'ordre non naturel ou non cosmologique. Il s'agit du dieu Mercure. Dans le *De Civitate Dei* il est défini comme le dieu qui court au milieu (*medius currens*). L'importance de la figure de Mercure dans ce *sermon* se justifie par l'enchaînement du raisonnement auquel Augustin veut aboutir, la doctrine chrétienne du Christ médiateur.

"Quand j'honore Mercure dit-il, j'honore l'esprit; on ne voit pas l'esprit, c'est quelque chose d'invisible. Mais nous nous accordons parfaitement pour dire que l'esprit est quelque chose d'invisible, qu'il est non seulement invisible mais meilleur que le ciel, la terre, la mer et toutes les choses qu'on voit. Assurément, la substance invisible, puisqu'elle est une forme de vie, est meilleure que toute substance visible, car tout corps est visible, et l'esprit est la réalité vraiment grande"²⁶.

Mais pourquoi donc Mercure est-il si important? L'importance de Mercure est due au fait qu'il représente l'esprit, l'âme. Sa nature est une "*media res*". Il occupe une place intermédiaire parmi les êtres. Son

²⁵ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, pp.133-134.

²⁶ "Mercurium, inquit, cum colo, ingenium colo: ingenium non videtur, invisibile aliquid est. Plane concedimus et nos invisibile aliquid esse ingenium, et ita esse invisibile et tale aliquid quod melius sit quam caelum, quam terra, quam mare et omnia ista quae videntur. Substantia quippe invisibilis, quandoquidem vita quaedam est, melior omni substantia visibili, quia omne visibile corpus est, et magna quaedam res ingenium", *Serm.* 26,24 (*Rech. aug.* p.107).

caractère médian a été discuté par Augustin dans le *De Civitate Dei*.

"Je te demande: qu'est-ce que tu honores chez Mercure? Tu as dit: l'esprit. L'esprit est une forme de réalité «intermédiaire», puisque soit il s'obscurcit parce qu'il se détourne du créateur, et il devient insensé, soit il se tourne vers le créateur et il s'illumine, il devient alors sage. Mais toi, tu as dit qu'il est un être intermédiaire "*medium*", puisque tu as dit que tu honorais l'entendement. Ainsi, dit-on, c'est un être intermédiaire «medium» car le nom même de Mercure sonne comme s'il courait au milieu. En effet, on dit qu'il est appelé Mercure car il court au milieu"²⁷.

Le dieu Mercure représente le symbole de l'illumination. Mais que doit-on honorer chez Mercure en tant qu'esprit éclairé (*ingenium illuminatum*) ? Un nouveau élément est présenté par Augustin afin de montrer quel est l'objet de culte chez Mercure. Augustin s'efforce de christianiser la symbolique religieuse païenne. Mercure symbolise l'esprit illuminé et celui par lequel l'esprit est illuminé. Cette symbolique religieuse païenne de l'illumination est proche de celle du Christ, en tant que source d'illumination. Augustin rappelle d'ailleurs l'association de Mercure à saint Paul²⁸.

"Dois-tu donc honorer un esprit intermédiaire, d'où un esprit meilleur te saisira ? Si en effet tu vénères l'esprit intermédiaire, c'est esprit illuminé qui te saisira. Pourquoi ? Parce que l'esprit ne veut pas être adoré comme esprit illuminé mais l'illuminateur des esprits. En vérité, il est bon et favorable grâce à l'illumination et il veut convertir toutes les choses intelligentes à celui par lequel il reconnaît avoir été illuminé"²⁹.

Le Christ est lumière inaccessible aux yeux du corps. Sa lumière éclaire l'être de l'homme dans sa vie intérieure. C'est le Christ la réalité médiane qui transforme l'être de l'homme du for intérieur vers la réalité extérieure.

La critique de la représentation symbolique païenne montre que le vrai médiateur est le Christ. Nous rapprochons cette déconstruction de la signification de la symbolique païenne de la critique heideggerienne à

²⁷ "Te autem quaero quid colas in Mercurio ? Ingenium, dixisti. Ingenium media quaedam res est, quia ingenium aut aversum a creatore tenebratur et fit stultum, aut conversum ad creatorem illuminatur et fit sapiens. Tu autem medium quiddam dixisti, cum dixisti te colere ingenium. Ita, inquit, medium, nam et ipsum Mercurii nomen quasi medium currentem sonat. Dicitur enim quasi medius currens appellatus esse Mercurius", *Serm.* 26,24 (*Rech.aug.* pp.107-108). Cf. *De Civ. Dei.* VII,14.

²⁸ *Serm.* 26,13 (*Rech.aug.* p.100).

²⁹ "Numquid ergo debes colere medium ingenium, unde te reprehendet melius ingenium ? Si enim medium colueris ingenium, reprehendet te illuminatum ingenium. Quare ? Quia illuminatum ingenium non vult coli ingenium, sed illuminatorem ingeniorum. Ipsa quippe illuminatione benignum est et benevolum, et ad eum vult converti omnia ingenia a quo etiam se illuminatum esse cognoscit", *Serm.* 26,24 (*Rech.aug.* p.108).

propos du concept traditionnel de vérité.

Dans *Sein und Zeit*, il s'agit de la notion de vérité au sens d'une *adequatio intellectus et rei*, de l'adéquation entre l'intellect et son objet. Cette adéquation résulte d'un accord entre chose et signification de cette chose, entre *intellectus* et *res*. Heidegger pose alors la question de savoir: "Comment la relation entre étant idéal et sous-la-main réel doit-elle être saisie ontologiquement?"³⁰.

Heidegger critique l'idée que l'adéquation entre *intellectus* et *res* est le critère de l'essence de la vérité; plusieurs aspects essentiels de sa critique ont des traits communs avec la critique d'Augustin à propos de la vérité des interprétations païennes au sujet des dieux. Augustin critique l'adéquation entre le symbole et la signification invisible, entre l'objet visible et l'image vénérée, c'est-à-dire une adéquation comprise en tant que *ὁμοιωσις* établissant un parfait accord entre signe et objet, entre "étant idéal" et "Vorhanden réel". Or Heidegger déclare que la vérité entendue au sens ontologique, est une relation entre réel et idéal (*μέθεξις*), laquelle nous pousse à interroger davantage la subsistance de cette relation.

2. - HERMÉNEUTIQUE ET LANGAGE BIBLIQUE

Selon Augustin le premier sens de l'*interpretatio* est celui de traduction. Suivant ce premier sens *interpretatio* est synonyme d'exégèse littérale, représentée surtout par la traduction des expressions grecques en langue latine. Dès lors, l'*intrepretatio* n'est que le corrélat d'*hermeneia* en tant que traduction. Philon d'Alexandrie utilise à maintes reprises le verbe *ἐρμηνεύω* dans le sens de traduire.³¹ Mais pour Origène, par contre, "les deux mots grecs qui pourraient correspondre à nos deux mots exégèse et herméneutique (*ἐξήγησις* et *ἐρμηνεία*) ne sont ni fréquents ni techniques"³².

Dans les *Enarrationes in Psalmos*³³ et dans les *Quaestiones in Heptateucum*³⁴ Augustin fait de même, lorsqu'il se livre à une explication

³⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp.161-162.

³¹ Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriae*, I,68 et II,96, vol 2, Cerf, Paris, 1962.

³² M. Harl, *L'herméneutique d'Origène*, in *Origène. Philocalie* (SC 302) Paris, p.45.

³³ "Nominum hebraeorum habemus interpretationem; non defuerunt docti viri qui nobis nomina ex hebraeo in graecam linguam, et inde in latinam transferrent", *Ena.in Psal.* 33, Ser.1 (CC 38 p.276).

³⁴ "Sed quoniam *logos* in graeca lingua ambiguum est utrum verbum significet an rationem, quai utriusque rei nomen est, ubi putatum est a «verbo» ductum *λόγιον*, eloquium nostri interpretati sunt", *Quaest.in Hept.quae. Exo.* 116 (CC 33 p.125).

littérale du texte scripturaire où la méthode étymologique est mise au premier plan.

"Dans l'*enarratio*, [Augustin] sacrifie l'introduction générale à l'explication littérale du texte, à l'*explanatio* (...) souvent il conduit son commentaire pas à pas, verset par verset, sans s'efforcer d'abord de s'élever à une vue d'ensemble du développement du texte considéré comme un tout organique"³⁵.

L'*explanatio* n'est ainsi qu'un mode spécifique de la compréhension générale de l'œuvre, c'est-à-dire un commentaire, une explication. Augustin pratique ici une méthode étymologique et grammaticale³⁶. Sa technique consiste à analyser les mots grecs, repérant les mots hébraïques (il ne le fait pas toujours pour la langue hébraïque), afin de les expliciter littéralement en langue latine³⁷.

En parlant justement de l'*hermeneia* comme traduction et interprétation Heidegger observe que "*dans les églises chrétiennes ἐρμηνεία signifie plutôt le commentaire (enarratio)*"³⁸.

Mais l'*interpretatio* ne signifie pas uniquement l'idée de traduction littérale et grammaticale. Elle est aussi attachée à la totalité de la compréhension, c'est-à-dire à l'*intelligere* et au *comprehendere*. La compréhension désigne alors l'acte total du sujet qui s'applique à saisir quelque chose. Elle est le lieu par excellence d'une herméneutique philosophique. C'est pourquoi nous croyons justifiée la critique que font certains auteurs à l'exégèse augustinienne: la force de sa spéculation est beaucoup plus poussée que sa méthode strictement philologique et scripturaire. Le rapport entre Écriture et compréhension qu'Augustin s'efforce d'introduire se comprend mieux dans une exégèse biblique à travers une exégèse philosophique. On peut vraiment parler d'une accommodation de l'Écriture à ses idées "*au lieu qu'il devrait former ses idées sur l'Écriture*"³⁹.

³⁵ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op. cit., p.428.

³⁶ *Idem*, p.424.

³⁷ "Secundum graecam locutionem, Pascha videtur passionem significare, πάσχειν enim pati dicitur; secundum hebraeam autem linguam, sicut interpretati sunt qui nouerunt, Pascha Transitus, interpretatur. Nam et si interrogetis bene Graecos, negant graecum esse Pascha. Sonat ibi quidem Πάσχειν, id est pati, sed non solet sic deflecti; passio enim Πάθος graece dicitur, non Pascha. Ergo Pascha, sicut dicunt qui nouerunt, et qui nobis quod legeremus interpretati sunt, transitus, interpretatur," *Ena. in Psal.* 140,25 (CC 40 p. 2044).

³⁸ "In den christlichen Kirchen besagt dann ἐρμηνεία soviel wie Commentar (*enarratio*)", M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p.11.

³⁹ R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685, p.400, cité par M. Comeau, *Saint Augustin, exégète du quatrième évangile*, Gabriel Bauchesne, Paris, 1930, p.44.

Nous pensons néanmoins qu'il y a effectivement une différence entre l'exégèse augustinienne appliquée dans les *Enarrationes in Psalmos* et dans les *Quaestiones in Heptateucum* et celle, qui est appliquée par exemple, dans le *De Doctrina Christiana* ou même dans le *De Genesi ad litteram*. Dans les premiers textes, l'exégèse biblique devient le lieu prédominant en fonction duquel le sujet se reconnaît. Par contre, dans les seconds, l'exégèse biblique est comprise en fonction du sujet et c'est le sujet qui détermine les conditions de l'exégèse.

Dès lors on peut dire qu'herméneutique biblique et herméneutique philosophique vont de pair, mais que l'instauration d'une exégèse biblique et de l'exégèse philosophique ne se donne pas de la même manière dans tous les textes. En effet, nous reprenons ce que P. Ricœur dit à propos du rapport entre herméneutique biblique et herméneutique exégétique d'Augustin:

"Nous paraissions admettre que l'herméneutique biblique est seulement une des applications possibles de l'herméneutique philosophique à une catégorie de textes. Ce n'est pourtant que la moitié de mon hypothèse de travail. Il me semble plutôt qu'il existe entre les deux herméneutiques une relation complexe d'inclusion mutuelle. Certes, le premier mouvement va du pôle philosophique au pôle biblique. (...) l'herméneutique biblique est une herméneutique régionale par rapport à l'herméneutique philosophique, constituée en herméneutique générale. Mais c'est précisément en traitant l'herméneutique théologique comme une herméneutique appliquée à une espèce de textes - les textes bibliques - que l'on fait apparaître un rapport inverse entre les deux herméneutiques"⁴⁰.

Cette *inclusion* dont parle P. Ricœur est semblable à ce que F. Schleiermacher appelle le mélange (*Vermischung*) de la philosophie et de la dogmatique.⁴¹ Heidegger souligne également l'importance de l'herméneutique biblique dans le développement de l'herméneutique et dans la méthode d'interprétation des textes bibliques - héritage qu'il reçoit de F. Schleiermacher. Toutefois l'herméneutique est une discipline qui appartient, aussi bien que la philologie, à la théorie et à l'enseignement de la méthode de l'art d'interpréter⁴².

La relation entre les deux applications régionales de l'herméneutique ne peut être comprise en tant que relation d'inclusion que si nous comprenons que, dans cette relation d'inclusion, il y a une disposition

⁴⁰ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p.119.

⁴¹ F. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe, Schriften und Entwürfe. Der christliche Glaube 1821-1822*, Bd. 7, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, p.128.

⁴² M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953-54) zwischen einem Japaner und einem Fragenden, Unterwegs zur Sprache*, Bd. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p.92.

différenciée du sujet dans sa pratique herméneutique. C'est dans ce sens qu'on peut dire que le "«soi» est constitué par la chose du texte"⁴³. En effet nous pouvons dire qu'entre Augustin et P. Ricœur il existe l'idée commune que "la chose du texte ou le monde du texte, c'est la catégorie centrale, aussi bien pour l'herméneutique philosophique que biblique"⁴⁴. C'est en effet le texte qui est le trait d'union essentiel entre la compréhension philosophique et l'explication biblique.

L'écriture est selon Augustin le moyen de fixer la pensée. Mais dans la compréhension de l'Écriture la notion de sujet est en quelque sorte double. D'une part nous avons Dieu lui-même en tant qu'auteur principal: par l'Écriture Dieu parle: "*Quod Scriptura dicit ego (Deus) dico*"⁴⁵. L'Écriture est le chirographe de Dieu: "*Scriptura Dei manere debuit et quoddam chirographum Dei*"⁴⁶. Dans la sainte Écriture il y a l'écriture de Dieu. Double écriture: la première, le «soi» de Dieu exprimé en tant que texte ; la deuxième, l'écriture en tant que chose du texte qui peut façonner celui qui la lit et l'interprète. L'Écriture devient l'étant spirituel par excellence qui révèle l'essence de l'interprétation afin d'en déterminer l'herméneutique.

2.1 - Le sens de l'Écriture: sens littéral et sens allégorique

On reconnaît qu'Augustin a pratiqué les deux sens de l'écriture, à savoir, celui de la recherche du sens littéral et celui du sens allégorique. La pratique herméneutique d'Augustin contient donc les deux méthodes, avec le souci d'une compréhension du sens de l'Écriture.

Dans les premières lignes qui ouvrent le *De Genesi ad litteram*, Augustin distingue le sens littéral du sens allégorique:

"Dans tous les livres saints, il importe de distinguer les vérités éternelles qui y sont inculquées, les faits qui sont racontés, les événements à venir qui sont annoncés, les règles d'action qui sont prescrites ou conseillées. Dans le récit des faits, la question est de savoir si tout doit être exclusivement entendu au sens figuré ou s'il en faut également revendiquer et défendre l'authenticité des faits"⁴⁷.

⁴³ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p.117.

⁴⁴ *Idem*, p.125.

⁴⁵ *Conf.*, XIII,29,44 (CC 27 p.268).

⁴⁶ *Enar.in Psal.* 144,17 (CC 39 p.2100).

⁴⁷ "In libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel admoneantur. In narratione ergo rerum factarum quaeritur, utrum omnia secundum figurarum tantummodo intellectum accipiantur, an etiam secundum fidem rerum gestarum adserenda et defendenda sint", *De Gen.ad litt.* I,1 (BA 48 p.82). Pour les problèmes soulevés par ce

Dans la première partie du texte nous voyons les éléments principaux qui constituent les différents sens de l'Écriture: 1 - les choses éternelles qui y sont inculquées (*quae ibi aeterna intimentur*) ; 2 - les faits qui sont racontés (*quae facta narrentur*) ; 3 - les événements à venir qui sont annoncés (*quae futura praenuntientur*) ; 4 - les règles d'action qui sont prescrites ou conseillées (*quae agenda praecipiantur vel admoneantur*).

Ensuite Augustin passe à une deuxième division. Dans les faits racontés il faut encore se demander: a) si tout doit être entendu seulement au sens figuré ; b) s'il faut également revendiquer et défendre l'authenticité des faits. Cette subdivision correspond à la distinction entre sens allégorique et sens littéral. Augustin remarque dans le *De Civitate Dei* que "le style figuré (*locutiones tropicae*) se mêle au style propre, suivant la manière des prophètes afin qu'une intention équilibrée, au prix d'efforts utiles et salutaires, arrive à l'intelligence spirituelle"⁴⁸.

Une première question vise le sens littéral et le sens figuré. Le sens littéral est défini comme sens propre des mots: "On les appelle propres quand ils sont employés pour désigner des objets, en vue desquels ils ont été créés"⁴⁹.

A première vue, nous pouvons conclure que le sens littéral est "toujours l'idée que l'auteur a voulu directement exprimer"⁵⁰, comme saint Thomas déclare: "le sens littéral est celui qu'entend l'auteur"⁵¹. Au sens littéral Augustin rattache toujours ce qui est à prendre à la lettre, l'expression au sens propre et jamais au sens figuré. "Il faut se garder de comprendre un terme figuré comme s'il était dit au sens propre"⁵².

L'interprétation signifie tout d'abord, la traduction littérale. Mais elle signifie également une *translatio*, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre métaphorique. L'interprétation est alors synonyme de signification figurée. Dans la traduction littérale ce qui fait obstacle à la connaissance, c'est

passage concernant la division entre sens littéral et sens figuré nous nous en remettons pour l'analyse qu'il fait à H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Première partie I, Aubier, Paris, 1959, pp.177 sv.

⁴⁸ "Locutiones enim tropicae propriis prophetico more miscentur, ut ad intellectum spiritalem intentio sobria cum quodam utili ac salubri labore perveniat", *De Civ. Dei*, XX,21 (CC 48 pp.737-738).

⁴⁹ Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur, propter quas sunt instituta, *De Doc. Chr.* II,10,5 (CC 32 p.41).

⁵⁰ E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand, Dumont, 1906, p.29.

⁵¹ "Sensus litteralis est, quem auctor intendit", *S.T.* I, q.1 a.10

⁵² "Nam in principio cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias", *De Doc. Chr.* III,5,9 (CC 32 p.82).

l'ignorance de la langue, alors que dans l'interprétation symbolique ou figurée, ce qui fait obstacle à la véritable compréhension, c'est l'ambiguïté du signe figuré.

"Les signes sont figurés quand les choses mêmes que nous désignons par leurs termes propres sont employés pour désigner un autre objet"⁵³.

Dans *De Utilitate credendi*, Augustin explicite le sens de l'interprétation allégorique (*secundum allegoriam*) en disant: "Exégèse allégorique, lorsqu'on enseigne que certains passages sont à prendre non à la lettre, mais de façon figurée"⁵⁴. Dans le contexte de cette œuvre, Augustin présente quatre manières d'envisager le sens de l'Écriture: le point de vue de l'histoire, de l'étiologie, de l'analogie, et finalement de l'allégorie.⁵⁵ Cela sert de référence et est notamment discuté par saint Thomas dans la *Somme théologique*.⁵⁶

Saint Jérôme offre aussi un schéma à quatre sens: "*αναγωγή, historia, tropologia et intellectus spiritalis*"⁵⁷. Pour lui, le sens de l'*intellectus spiritalis* correspond à la *theoria*. Et cette *θεωρία* a quelques échos dans la pratique herméneutique déployée par Augustin tout au long du *De Genesi ad litteram*, afin d'élaborer une métaphysique de la lumière qui est plutôt complexe⁵⁸. La *visio intellectualis* correspond au plus haut niveau théorétique de la compréhension humaine.

D'une part, les principes de l'interprétation de l'Écriture ne sont que les principes qui découlent de la nature propre du sujet, c'est-à-dire de ce qui est préfiguré par l'histoire, mais d'autre part, cette préfiguration de

⁵³ "Translata sunt, cum et ipsae res, quas propriis verbis significamus, ad aliquid significandum usurpantur", *De Doc.Ch.* II,10,15 (CC 32 p.41); "Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio", *De Doc.Ch.* II,11,16 (CC 32 p.42).

⁵⁴ "Secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam quae scripta sunt, sed figurate intelligenda", *De Util.cred.* III,5 (BA 8 p.218).

⁵⁵ "Omnis igitur Scriptura, quae Testamentum Vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifaria traditur, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam", *De Util.cred.* III,5 (BA 8 p.216-217).

⁵⁶ "Praeterea, Augustinus dicit in libro *De Utilitate credendi* quod scriptura, quae vetus testamentum vocatur, quadrifariam traditur, scilicet, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam, *S.T.* I, q.1 a.10.

⁵⁷ "Triplex in corde nostro descriptio et regula scripturarum est: prima, ut intellegamus eas juxta historiam, secunda juxta tropologiam, tertia juxta intellegentiam spiritalem. In historiam eorum, quae scripta sunt, ordo servatur; in tropologia de littera ad maiora consurgimus et, quicquid in priori populo carnaliter factum est, juxta moralem interpretamur locum et ad animae nostrae emolumenta convertimus; in spiritali *θεωρία* ad sublimiora transimus, terrena dimittimus, de futurorum beatitudine et caelestibus disputamus", *Epist.* 120,12 (CSEL 55, pp.513-514).

⁵⁸ Ce thème ne fait pas l'objet direct de notre étude, mais nous pouvons en ouvrir l'horizon. Cf. *De Gen.ad litt.* XII,6,15 (BA 49 p.347).

l'histoire est comprise selon les canons herméneutiques de la compréhension de l'Écriture.

Pour Augustin la *speculatio* ou la *contemplatio* est le haut lieu de la vérité intellectuelle. La contemplation est révélatrice d'un acte intellectuel par excellence, différent de celui de l'acte de foi, bien qu'ils soient complémentaires. Si voir et croire sont des actes différents, l'un ne peut exister sans l'autre. Le savant est amené dans son étude à croire aux choses, à les contempler et à les comprendre⁵⁹. "Aussi, crois-moi, c'est de tels aliments, c'est-à-dire de ses théories et de ses pensées, que l'âme se nourrit, elle aussi lorsqu'elle peut, par ce moyen, connaître quelque chose"⁶⁰.

Pour Heidegger, c'est la *theoria* qui a créé la nouvelle aurore de la pensée grecque, pour Augustin c'est la *contemplatio* qui a créé la nouvelle lumière de l'esprit humain, c'est-à-dire le Verbe intérieur (*Verbum interius*), le nouvel *Hermès*, le Christ, maître intérieur. Heidegger nous apprend dans son commentaire sur le *Sophiste* que cette *theoria* s'est opposée à l'*ἀλληγορία* et qu'elle a joué un rôle capital dans la théologie. La *θεωρία* au sens ancien est synonyme, selon Heidegger, de l'expression latine *speculatio*. Elle est cette contemplation que les faits historiques révèlent avant toute allégorie. La théorie devient alors identique à l'histoire (*ἱστορία*) et finalement identique à la théologie biblique.

Les rivalités entre l'*ἀλληγορία* et la *θεωρία*⁶¹ résultent du débat

⁵⁹ "Quibus si quisque non cesserit et illa omnia, quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex verum certumque redegerit, eruditi dignissimus nomine non temere iam quaerit illa divina non iam credenda solum verum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda", *De Ord.* II,16,44 (CC 29 p.131).

⁶⁰ "Inde mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est theoriis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit", *De Bea.vit.* II,8 (CC 29 p.69); (BA 4 p.237).

⁶¹ "Among the Greek Fathers some slight stir was created by those Antiochians who somehow got the impression that an allegorical interpretation means a complete discarding of the literal meaning - a fact true of the Greek allegorical interpretation but not Philonic. Some of them, on that account, rejected the use of the term *allegoria* altogether and tried to substitute for it the term *theoria*", H.A. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, vol I, Cambridge, 1970, p.64. Voir aussi A.Vaccari, *La θεωρία nella scuola Esegetica di Antiochia*, in *Biblica* I 1920, pp.1-36. Jacques Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: conflit ou malentendu ?* in *Recherches de science religieuse*, vol. 34, 1947, pp.257-302; H.de Lubac, *Typologie et allégorisme*, in *Recherches de science religieuse*, vol. 34, 1947, pp.180-226. La rivalité et l'opposition entre la méthode dite allégorisante et la méthode nommée typologique départmentent les auteurs patristiques: "Au lieu d'«allégorie», qu'il critique en le comprenant mal de façon systématique, Diodore de Tarse préfère user du mot de «théorie» ou d'«épipthéorie», H. de Lubac, *op. cit.*, p.201. Le même reproche est fait à Origène par Théophile d'Alexandrie: "mais on est obligé de reconnaître qu'en cette matière quelques Antiochiens - auxquels il faut joindre le terrible Théophile d'Alexandrie (...) reprochant à Origène - avec quelle véhémence -

herméneutique au sujet de l'affirmation de l'Apôtre en *Gal. 4,24*: "Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils, un de la femme esclave et un de la femme libre. Ces choses sont dites allégoriquement; car ces deux femmes sont deux alliances".

De ce débat entre sens figuré et sens littéral ressortent deux types de problèmes: le premier qui s'interroge sur la place de l'allégorie au sein de la méthode herméneutique appliquée à l'Écriture. Le second qui s'interroge sur la compréhension de l'histoire par rapport au sens figuré.

D'une part, l'*allegoria* signifie, du moins chez Augustin, une configuration générale du sens figuré. "*Allegoria est pour lui, un terme générale qui convient aux différentes formes du sens spirituel de la Sainte Écriture*"⁶². D'autre part, l'*allegoria* ne peut pas assurer le caractère totalitaire de l'exégèse comme telle, elle est une des figures de cette méthode. C'est cela qui constitue le signe de différenciation et d'innovation entre la pratique herméneutique appliquée par les auteurs chrétiens et la pratique herméneutique appliquée par les auteurs anciens aux mythes grecs.⁶³

Dans le *De Trinitate* Augustin explicite le sens allégorique qui accentue la dimension contemplative, donc "théorique" de sa compréhension, en visant une meilleure contemplation des vérités éternelles, essentiellement le sens spirituel qui identifie la nature de l'homme faite à l'image de Dieu. L'allégorie est approfondie ici dans un sens plus ontologique; elle est analysée par rapport à une autre "figure" de la compréhension herméneutique, l'*aenigma*. Augustin prétend expliciter la portée ontologique de la parole de l'Apôtre I *Cor. 13,12*: «*videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmatibus*».

Les Grecs désignaient l'allégorie par "*schemata*"⁶⁴. Le rapport entre l'*allegoria* et l'*aenigma* s'inscrit dans une lecture de l'homme comme image de Dieu. L'allégorie est l'image, alors que l'énigme est la ressemblance à Dieu; et, bien qu'elle ait comme point de départ cette image, elle va pourtant au-delà de l'image.

"Ne nous étonnons donc point, étant donné le mode de voir qui nous est accordé pendant cette vie, à travers un miroir et en énigme, de la difficulté

son allégorie, ils donnent à entendre, quand ils ne le disent pas en propres termes, que celle-ci consistait à nier la réalité des choses et des faits de la Bible dans leur sens historique, comme il en allait dans les spéculations auxquelles se livraient les philosophes sur les mythes païens", *Ibidem*.

⁶² E. Moirat, *Notion augustiniennne de l'herméneutique*, p.24.

⁶³ J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, p.167.

⁶⁴ *Idem*. Chez Aristote l'allégorie est désignée par σχήμα λεξεως, *Rhétorique* γ 8 1410 b28.

que nous éprouvons à voir de quelque façon. S'il était facile de voir, on n'emploierait pas ce mot d'énigme. Et voici la grande énigme: que nous ne voyons pas ce que nous ne pouvons pas ne pas voir. En effet, qui ne voit sa propre pensée ? et pourtant qui voit sa propre pensée, je ne dis pas avec les yeux du corps, mais par le regard intérieur ?"⁶⁵.

L'*aenigma* semble être ce dont on contemple au-delà des simples images et des simples figures. Elle est de l'ordre de la "*contemplatio*" et non pas de la simple "*speculatio*".

Dans le *De Genesi ad litteram* Augustin se penche une fois de plus sur le statut de la distinction entre sens littéral et sens allégorique à propos du récit de la *Genèse*. Il pratique les deux sens de l'Écriture. Sa méthode herméneutique vise à ajuster le sens littéral et le sens allégorique au type de récit (*narratio*) biblique qu'on a sous les yeux.

Augustin affirme qu'il y a trois sortes de conceptions du récit de la *Genèse*. Ces trois conceptions visent différents interprètes de l'herméneutique biblique⁶⁶.

"La première est celle de ceux qui ne veulent voir dans le paradis qu'une réalité corporelle ; la seconde, celle de ceux qui n'y voient qu'une réalité spirituelle ; la troisième, celle de ceux pour lesquels le paradis est à la fois réalité corporelle et réalité spirituelle"⁶⁷.

L'application du sens allégorique dépend aussi du type de récit biblique que nous voulons interpréter. Au sens allégorique correspond la *narratio figurarum rerum* alors qu'au sens littéral correspond la *narratio gestarum rerum*. Au premier genre appartiennent les livres bibliques à caractère symbolique, par exemple le *Cantique des Cantiques*. Au second genre appartient le livre de la *Genèse*. Mais Augustin distingue de nouveau dans ce deuxième genre de récit, la *narratio gestarum rerum*, les *institutarum creaturarum* des *factorum mirabilium*. Pour le premier type il

⁶⁵ "Nemo itaque miretur etiam in isto videndi modo qui concessus est huic vitae, per speculum scilicet in aenigmate, laborare nos ut quomodocumque videamus. Nomen quippe hic sonaret aenigmatis si esset facilitas visionis. Et hoc est grandius aenigma ut non videamus quod non videre non possumus. Quis enim non videt cogitationem suam ? Et quis videt cogitationem suam (non oculis carnalibus dico sed ipso interiore conspectu)?" , *De Trin.* XV,9,16 (CC 50 A pp.482-483).

⁶⁶ La première interprétation est celle qui vise les opposants d'Origène. La seconde, l'interprétation allégorisante d'Origène lui-même et la troisième, celle d'Augustin. Cf. P. Agaësse et A. Solignac, *Notes complémentaires au De Genesi ad litteram* (Bibliothèque augustiniennne, 49), p.497.

⁶⁷ "Tres tamen de hac re quasi generales sunt sententiae. Una eorum, qui tantummodo corporaliter paradysum intellegi volunt, alia eorum, qui spiritaliter tantum, tertia eorum, qui utroque modo paradysum accipiunt, alias corporaliter, alias autem spiritaliter", *De Gen.ad litt.* VIII,1,1 (BA 49 p.9).

s'agit de raconter les faits des choses naturelles, alors que pour le second il s'agit de raconter les faits qui ne sont pas de l'ordre naturel mais des faits merveilleux.

La valeur historique de l'Écriture ne permet pas à l'allégorie de satisfaire aux exigences de la compréhension des faits racontés. C'est la dimension historique qui s'introduit dans le récit et qui le transforme, d'une part en une histoire narrative qu'il faut comprendre et nuancer, d'autre part, en rapport tensionnel entre méthode allégorique et méthode littérale. Autrement dit, *l'ιστορία* s'introduit dans le récit mythique et rétablit la distinction entre *allegoria in facto* et *allegoria in verbis*⁶⁸. Mais cette opposition ne doit pas être comprise dans un sens strict. En effet, la distinction entre *allegoria* et *historia* appelle à une compréhension "*dans le trame d'un tissu historique, une signification qui est elle-même une histoire*"⁶⁹. Une historicité qui "*n'est pas de l'histoire brute mais de l'histoire racontée*"⁷⁰.

Si la *theoria* dans la compréhension a surpassé l'allégorie, comme le dit Heidegger, ce n'est pas que l'allégorie soit une entrave à la compréhension, mais parce que par un effort de compréhension du sens figuré la *theoria* peut enfin mieux se révéler⁷¹.

"Bien que Jérusalem soit terre et lieu visible, elle signifie toutefois, spirituellement, cité de la paix: et Sion bien qu'elle soit montagne dans la terre, signifie contemplation (*speculatio*) ; et tous ces termes doivent être compris et sont traduits le plus souvent, dans le sens allégorique de l'Écriture, c'est-à-dire au sens spirituel ; et celui qui descendait de Jérusalem à Jericho comme le Seigneur a dit, et a été blessé dans le chemin, il a été laissé à demi-mort par les malfaiteurs, comme dans les lieux de cette terre ; bien que cela soit arrivé ici selon l'histoire on s'efforce de le comprendre spirituellement"⁷².

En effet, cette *theoria* ou *speculatio* a derrière elle la *dispensatio*

⁶⁸ Cf. *De Trin.* XV,9,15 (CC 50 A p.482).

⁶⁹ J. Pépin, *Mythe et allégorie, Études augustinienes*, Paris, 1976, p.500.

⁷⁰ *Idem*, p.499.

⁷¹ P. Ricœur insiste également sur le caractère spécifique de la symbolique chrétienne: "Ce régime de la symbolique n'est nulle part plus manifeste qu'en chrétienté, où le symbolisme naturel n'est à la fois délivré et ordonné que dans la lumière d'un Verbe, explicité que dans un Récitatif. Pas de symbolisme naturel, ni d'allégorisme abstrait ou moralisant (celui-ci étant toujours la contrepartie de celui-là, non seulement sa revanche, mais son fruit, tant le symbole consume son assise physique, sensible, visible), sans typologie historique", P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p.62.

⁷² *De Gen.contra man.* II,10 (PL 34,203).

*temporalis*⁷³. Selon les mots d'Augustin dans le *De Doctrina Christiana*, la *dispensatio temporalis* est définie selon deux aspects essentiels: l'amour de l'être dont nous devons jouir et la *dispensatio temporalis*, dont nous devons user; c'est à travers cet usage temporel que nous pouvons connaître cet amour de l'être.

"De toutes les idées exposées, depuis que nous traitons des choses, l'idée capitale est de comprendre que la plénitude et la fin de la Loi, comme de toutes les divines Écritures, c'est l'amour, l'amour de l'Être, dont nous devons jouir et de l'être qui peut en jouir avec nous; car, pour que chacun s'aime soi-même, il n'est pas de précepte. Or c'est en vue de nous faire connaître cet amour et de nous le rendre possible, que la divine Providence a créé, pour notre salut, l'économie temporelle dont nous devons user, non avec un amour et une joie, qui, pour ainsi dire, s'y immobilisent, mais plutôt avec un amour transitoire, comme celui qu'on a pour un voyage, pour un char, pour n'importe quels autres moyens de transport, ou tout véhicule, qui peut être nommé d'une façon plus appropriée. Nous pouvons, par suite, aimer ces objets qui nous portent, à cause du but vers lequel nous sommes portés"⁷⁴.

C'est d'une part dans cette *dispensatio temporalis* que l'homme découvre que seul Dieu est l'auteur de cette histoire, comme anticipation, et c'est d'autre part dans cette *dispensatio temporalis* que le combat entrepris au cœur de la symbolique de l'homme extérieur et de l'homme intérieur ou spirituel est mis en perspective, au-delà même de cette histoire. C'est Dieu qui est le créateur et l'administrateur des événements, passés, présents et futurs (ce qui est à faire)⁷⁵. L'histoire faite (*facta historia*), selon l'ordre des temps, est de l'ordre du passé et de l'avenir, alors que la narration (*narratio*) de ces faits est de l'ordre du présent⁷⁶.

⁷³ *De Doct. Chr.* I,35,39. P. Ricœur considère cette *dispensatio temporalis* comme le "support" et le lieu où le symbole est institué, à savoir, dans une "économie" de l'histoire. Cf. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p.61. Augustin désigne cette "économie temporelle" par "*ordo rerum temporum*".

⁷⁴ "Omnium igitur, quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intellegatur legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei, qua fruendum est, et rei, quae nobiscum ea re frui potest, quia, ut se quisque diligat, praecepto non opus est. Hoc ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis, qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius tamquam vitae, tamquam vehiculorum vel aliorum quorumlibet instrumentorum aut si quid congruentis dici potest, ut ea quibus ferimur, propter illud, ad quod ferimur, diligamus", *De Doc. Chr.* I,35,49 (CC 32 pp.28-29).

⁷⁵ "Quia iam quae transierunt nec infecta fieri possunt, in ordine temporum habenda sunt, quorum est conditor et administrator Deus. Aliud est enim facta narrare, aliud docere facienda. Historia facta narrat fideliter atque utiliter", *De Doc. Chr.* II,28,44 (CC 32 p.63).

⁷⁶ "Est etiam narratio demonstrationi similis, qua non praeterita, sed praesentia indicantur ignaris", *De Doc. Chr.* II,29,45 (CC 32 pp.63-64).

La *dispensatio temporalis*, c'est-à-dire la providence, recouvre donc ces deux temps de tout genre humain et de toute histoire⁷⁷. La *dispensatio temporalis* est un *pro-visum*⁷⁸ (disposé à l'avance). Elle est, selon le concept technique de Heidegger, de l'ordre de la *Vorhandenheit*, car elle vise à être utilisée et à être manipulée (*Zuhanden*) comme un étant sous-la-main (*Vorhanden*). La *Vorhandenheit* signifie pour Heidegger un étant sous-la-main qui donne d'avance une signification temporelle dans la compréhension vulgaire du temps. Seul le souci en tant qu'unité originaire de la temporalité qui se fonde originairement dans l'avenir pourra caractériser l'être du *Dasein*. Pour Augustin le souci est désigné comme l'amour de l'Être, c'est-à-dire Dieu lui-même en tant qu'advenant devançant. C'est de lui qu'on doit jouir (*frui*). La jouissance est de l'ordre du souci alors que la *dispensatio temporalis* est de l'ordre de l'usage (*uti*).

2.1.1 - Les principes de l'interprétation de l'Écriture

Il est donc clair que l'*interpretatio* est avant tout la traduction littérale des signes propres. Mais qu'en est-il de l'autre sens de l'*interpretatio* ? Il concerne la compréhension des signes dits figurés, c'est-à-dire les signes qui désignent d'autres objets que ceux qui sont désignés dans le sens propre. "L'idéal que saint Augustin paraît avoir voulu atteindre dans l'interprétation de l'Écriture, c'est de pouvoir faire du sens littéral la base du sens figuré"⁷⁹. Cet idéal est le même que celui qui est recherché par Philon d'Alexandrie⁸⁰. Origène parle à propos de l'interprétation de l'Écriture de trois sens qui correspondent à la tripartition de l'esprit humain⁸¹. Le sens corporel de l'Écriture correspond selon Origène à la "la logique de l'intelligence historique"⁸².

La question qu'il convient d'aborder à présent est celle de savoir en quoi consiste, pour Augustin, le sens de l'Écriture. Il distingue trois

⁷⁷ *De Vera rel.* XXVI, 48-49 (CC 32 pp.217-219).

⁷⁸ *De Doc. Chr.* II, 6, 7.

⁷⁹ E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, p.34.

⁸⁰ *De somn.* II, 2, 8.

⁸¹ "Il faut donc inscrire trois fois dans sa propre âme les pensées des saintes Écritures: afin que le plus simple soit édifié par ce qui est comme la chair de l'Écriture (*σάρκός τῆς γραφῆς*) - nous l'appelons ainsi l'acception immédiate - ; que celui qui est un peu monté le soit par ce qui est comme son âme. (...) De même que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit, de même l'Écriture que Dieu a donné dans sa providence pour le salut des hommes", Origène, *De Principiis*, IV, 2, 4 (SC 268), Cerf, Paris, 1980, pp.311-312. Remarquons à cet égard le parallélisme entre l'anthropologie augustinienne des trois visions, *corporalis*, *spiritualis*, et *intellectualis* décrites dans le *De Genesi ad litteram* et les trois sens de l'Écriture exprimés ici par Origène.

⁸² *Idem*, IV, 2, 5 p.317.

manières de le découvrir: 1 - l'interprétation est valable à partir du moment où elle ne rentre pas en contradiction avec la foi et qu'elle n'est pas réfutée par une vérité indubitable. 2 - la présence d'une raison indubitable (*certa ratio*) qui puisse démontrer le fondement de cette interprétation. 3 - la possibilité d'une coexistence entre le sens de l'auteur, le sens de l'écrivain et finalement celui de la *contexto sermonis* dans lequel s'insère le passage⁸³.

A notre époque nous dirions: le premier sens est celui de l'auteur, le second celui du lecteur et finalement le troisième celui du texte en lui-même.

Un autre sens possible encore est de penser qu'il y a trois sens: d'abord le sens de la *fides*; ensuite le sens de la *certissima ratio*, et en troisième lieu de l'écrivain, qui a été inspiré par Dieu lui-même, lequel "n'est habituellement déterminable que par un quatrième facteur: la "*contextio sermonis*" ou la "*circumstantia scripturae*"⁸⁴.

Dans le *De Doctrina Christiana* Augustin distingue deux sortes d'opérations dans le problème de la compréhension des Écritures:

"Il y a deux fondements sur lesquels s'appuie toute étude des Écritures: la manière de découvrir ce qui y est à comprendre, et la manière d'exprimer ce qui en a été compris. Je traiterai d'abord de la découverte, ensuite de l'expression"⁸⁵.

La manière de découvrir (*modus inveniendi*) consiste à trouver ce qui est à comprendre, c'est-à-dire à comprendre par la pensée ce qui existe de fait et, de cette manière, à refléter le mode de l'être. Ce *modus inveniendi* s'identifie à ce que les médiévaux appelaient le *modus intelligendi*. Heidegger, dans sa thèse d'«Habilitation» *Le traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, s'était appliqué à une compréhension des structures grammaticales en tant que composants de la signification (*modus significandi*). La correspondance entre ces structures grammaticales et les modes de l'être (*modus essendi*) ne peut pas

⁸³ "Quod si cetera contextio sermonis non hoc eum uoluisse probauerit, non ideo falsum erit aliud, quod ipse intellegi uolit, sed et uerum et quod utilius cognoscatur. Si autem contextio scripturae hoc uoluisse intellegi scriptorem non repugnauerit, adhuc restabit quaerere, utrum et aliud non potuit. Quodsi et aliud potuisse inuenerimus, incertum erit, quidnam eorum ille uoluerit; et utrumque sentiri uoluisse non inconuenienter creditur, si utrique sententiae cetera circumstantia subfragantur", *De Gen. ad litt.* I,19,38 (BA 48 p.136).

⁸⁴ "P. Agaësse et A. Solignac, in *Notes complémentaires au De Genesi ad litteram*, in BA 48 p.580.

⁸⁵ "Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. De inveniendi prius, de proferendo postea disseremus", *De Doc. Chr.* I,1 (CC 32 p.6).

s'effectuer sans le moyen d'un *modus intelligendi*⁸⁶. Dans l'herméneutique du XVIIIe siècle les romantiques désignent ce *modus intelligendi* par la *subtilitas intelligendi*. La manière d'exprimer (*modus proferendi*) ce qui a été compris, dont parle Augustin, s'identifie à la *subtilitas significandi*, c'est-à-dire à la manière dont le langage exprime ce qui a été pensé. Ceci rappelle ce que les romantiques appelaient la *subtilitas explicandi* ou interprétation (distincte ici de la compréhension proprement dite).⁸⁷ Le *modus applicandi* pour les principes selon lesquels doit se régler la vie de l'homme. La règle de conduite de tout homme doit s'appuyer sur la finalité du précepte, c'est-à-dire l'amour.⁸⁸ "Il faut que l'interprète se pénètre du sens de l'Écriture, et aussi qu'il le communique aux chrétiens qui doivent en vivre"⁸⁹.

⁸⁶ Duns Scot, *De modis significandi seu Grammatica speculativa*, Ad claras aquas, Florence, 1902.

⁸⁷ Cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976, p.148. Le rapport que nous établissons ici entre l'herméneutique de la période romantique, celle d'Augustin et celle du moyen âge tardif s'appuie sur le fait que Heidegger cherche à donner du crédit à l'idée, également représentée par Husserl, d'une grammaire pure, en adoptant sous une forme neuve la grammaire spéculative du traité de *modis significandi* du Moyen Âge; cf. Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, trad. M.Simon, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p.25. Heidegger établit un rapport presque direct entre la grammaire spéculative du moyen âge, qui était caractérisée par une attitude antipsychologisante et antirelativiste dans la continuité de l'approche phénoménologique et philosophique de la problématique de la signification. Les *Recherches logiques* de Husserl sont donc un prolongement de cette grammaire spéculative dont elles s'inspirent: "A vrai dire nous n'allons pas suivre le problème des catégories à travers l'histoire de toute la Scolastique. Nous la soumettrons à une considération qui cherche à l'exploiter positivement dans sa valeur, en l'étudiant de préférence à travers le franciscain Duns Scot qui fut «le plus aigu de tous les Scolastiques» au dire de Dilthey. (...) A cela s'ajoute le fait que parmi ses ouvrages se trouve, comme le dit Husserl, une «doctrine des formes de signification», dans la mesure où elle présente les diverses formations catégoriales de «signification comme telle», et pose ainsi le fondement de toute étude ultérieure des problèmes logiques de sens et de valeur", M. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Gallimard, Paris, 1970, p.33. Voir aussi J. D. Caputo, *Heidegger and theology in The Cambridge companion to Heidegger*, p.271. Cette grammaire spéculative représentait l'effort des auteurs médiévaux pour trouver dans les formes de la grammaire, c'est-à-dire, dans les formes de la signification (*modus significandi*) une correspondance avec les formes de la pensée (*modus intelligendi*) de sorte qu'on arrive à un reflet des formes de l'être lui-même (*modus essendi*).

⁸⁸ Cf. *De Doc.Chr.* I,35,39 (CC 32, pp.28-29).

⁸⁹ E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, p.14.

2.2 - Hermeneia en tant que langage signifié

Aristote déclare dans la *Poétique* qu'interpréter signifie la traduction de la pensée à travers les mots (της ὀνομασίας ἐρμηνείαν)⁹⁰. Et dans le *De anima* Aristote parle d'une "expression de la pensée (ἐρμηνεία ἐνεκα)"⁹¹. En commentant ce passage, Heidegger remarque qu'Aristote utilise ici l'expression ἐρμηνεία au sens de dialectique.⁹² Cette dialectique est à comprendre au sens platonicien, c'est-à-dire ontologique⁹³. C'est précisément cette dialectique ontologique qui est objet d'étude dans le *De Doctrina Christiana*⁹⁴.

Philon d'Alexandrie parle d'un προφορά λόγος, c'est-à-dire d'une parole exprimée.⁹⁵ Et Augustin exprime une idée semblable lorsqu'il distingue ce qui est pensé intérieurement de ce qui est proféré extérieurement.

"A moi aussi d'ailleurs, mon discours me déplaît presque toujours. Je désire vivement en faire un meilleur, je le goûte intérieurement avant de commencer le développement par des mots sonores. Mais dès que je le juge inférieur à celui que j'avais dans l'idée, me voilà tout triste de constater que ma langue ne suffit pas à mon esprit. (...) La raison en est surtout que cette conception intuitive inonde mon âme, à la façon d'un éclair rapide, tandis que mon discours est lent, long et fort différent d'elle"⁹⁶.

Ce passage a quelques analogies avec le *De interpretatione* (16a) où Aristote établit la liaison entre les sons émis par la voix comme les "symboles" des états de l'âme⁹⁷. Le rapprochement que nous établissons

⁹⁰ Aristote *Poétique* 1450 b 13.

⁹¹ Aristote, *De anima*, 420 b18.

⁹² M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p.10. Dans un autre texte Heidegger parle de "Diaherméneutique", *Grundprobleme der Phänomenologie*, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp.262-263.

⁹³ Pour Heidegger, Aristote a repris la notion de dialectique à Platon: "On doit souligner qu'Aristote a dégagé le mot "dialectique" de sa haute dignité platonique", M. Heidegger, *Sophistes*, Bd. 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p.199.

⁹⁴ La dialectique est définie par Augustin comme "scientia definiendi, dividendi atque partiendi", *De Doct. Chr.* II,35,53 (CC 32 p.69). Et dans le *Principia dialectica*: "dialectica est bene disputandi scientia", 1 (PL 32 p.1409).

⁹⁵ *De Migratione Abrahami*, 12, Paris, 1965, p.100.

⁹⁶ "Nam et mihi prope semper sermo meus displicet. Melioris enim avidus sum, quo saepe fruor interius, antequam eum explicare verbis sonantibus coepero; quod ubi minus quam mihi notus est evaluero, contristor linguam meam cordi meo non potuero sufficere. (...) maxime quia ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum; illa autem locutio tarda et longa est, longeque dissimilis", *De Catech. Rud.* II,3 (BA vol.11/1, p.48).

⁹⁷ *De l'interprétation*, 16 a: "Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme soient identiques chez tous".

entre les deux textes est de deux types:

1) le premier qui consiste à distinguer l'expression intérieure de l'âme ou pensée de l'expression extérieure ou parole proférée⁹⁸. Il est clair que pour Augustin la liaison parole-signe comme expression et traduction de la pensée a à l'arrière plan une tradition aristotélicienne et aussi stoïcienne. Du moins c'est l'interprétation que fait J. M. Rist.⁹⁹ Augustin est bien conscient de la différence entre le langage et la pensée. Mais il est conscient aussi qu'il y a une corrélation étroite entre les deux: le langage, en tant qu'expression extériorisée, et les affections de l'esprit (*affectus animi*), vécues intérieurement. Les stoïciens distinguaient le (*logos endiathetos*), la pensée intérieure et le (*logos prophorikos*), l'expression extériorisée.

Pour Augustin, il y a signification quand il y a articulation des sons avec les mots et c'est de cette manière que la pensée est proférée. En effet, le mot est ce qui est proféré en tant que son de voix articulée avec une signification¹⁰⁰. Et Boèce dans son *Commentaire sur le Peri hermeneias* d'Aristote, s'exprime dans des termes semblables à ceux d'Augustin en disant: "*interpretatio est vox articulata per ipsam significans*"¹⁰¹.

"L'*hermeneia* d'Aristote, à la différence de la technique herméneutique - *hermeneutiké techné* - des devins et des interprètes d'oracles, est l'acte même du langage sur les choses. Interpréter, pour Aristote, ce n'est pas ce que l'on fait dans un deuxième langage à l'égard d'un premier langage, c'est ce qui fait déjà le premier langage en médiatisant par des signes notre rapport aux choses"¹⁰².

2) Le deuxième trait de rapprochement entre Augustin et Aristote consiste dans l'importance qu'Augustin porte sur le langage en tant que traducteur de l'idée intérieure et le jugement qu'on peut porter à l'égard de cette pensée intérieure. Mais qu'est-ce que le jugement ? C'est précisément ce qui est lieu de signification ; c'est-à-dire le rapport entre parole et signe en tant que chose signifiée. Augustin déclare que le langage n'exprime pas

⁹⁸ "Recte intellegis; simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen, quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commemorare, cum memoria, cui verba inhaerent, ea reuoluendo facit venire in mentem res ipsas, quarum signa sunt verba", *De Mag.* I,2 (CC 29 p.159).

⁹⁹ J.M. Rist, *Augustine. Ancien thought baptized*, Cambridge University Press, 1994, p.27.

¹⁰⁰ "An signa verborum verius intelleguntur, ut verum sit, quod cum aliquo significato articulata voce profertur", *De Mag.* IV,7 (CC 29 p.165).

¹⁰¹ Boèce, *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias* (editio secunda), I (PL 64 p. 394).

¹⁰² P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p.156.

exactement l'idée intérieure. Cette conception peut être "très proche encore des perspectives de Socrate dans le *Cratyle*"¹⁰³. La manière dont la pensée est exprimée par le langage peut ne pas convenir pour formuler l'idée intérieure qu'on en a. Et c'est le jugement que nous portons sur cette différence qui peut nous le montrer. Ce jugement vise ce qu'on peut dire de vrai ou de faux.

Dans le *De Magistro* que nous allons analyser par la suite, est très clairement exprimée l'idée que le langage est un intermédiaire entre les choses qui sont et les choses qui sont signifiées à travers des signes.

Il y a en effet une trilogie dans la signification augustinienne. Nous pouvons dire alors que quand nous pensons et que nous disons ce que nous pensons, nous ne sommes pas deux, mais trois. La pensée, la chose qui est signifiée lorsque nous traduisons la pensée par le langage et, finalement, la signification¹⁰⁴.

2.2.1 - La signification en tant que relation

Le *De Magistro* est un opuscule écrit en 389; Augustin y traite du problème du langage. Il y développe¹⁰⁵ trois sortes de questions: 1) - une théorie des signes, discutée tout au début du livre ; 2) - le rapport entre les mots et les signes et donc, le problème de la signification¹⁰⁶ ; 3) - finalement une théorie de la vérité qui ne réside pas dans ce qui résonne au dehors mais qui préside à l'intérieur de l'esprit (*veritas praesidens intus ipsi menti*)¹⁰⁷.

Bien que l'influence directe d'Aristote sur Augustin ne soit pas importante, il nous semble utile de déceler quelques traits qui peuvent les rapprocher d'une manière indirecte, c'est-à-dire à travers des lectures de troisième main. Nous savons qu'il y a eu des commentateurs du moyen platonisme et du néoplatonisme qui ont eux-mêmes été influencés par les écrits d'Aristote à l'époque de l'antiquité tardive. Or Augustin a subi l'influence de ces auteurs-là. Par conséquent notre but est de dégager une certaine filiation indirecte des idées d'Aristote sur Augustin afin de mieux

¹⁰³ J. M. Rist, *op. cit.*, p.28.

¹⁰⁴ "Ex quo intelligitur, quid appellem signa res eas videlicet, quae ad significandum aliquid adhibentur", *De Doc. Chr.* I,2,2 (CC 32 p.7).

¹⁰⁵ Pour une analyse détaillée dans ses divisions fondamentales voir l'article de G. Madec, *Analyse du De Magistro*, in *Revue des études augustinienes*, vol. 21, 1975, pp.63-71.

¹⁰⁶ "Cum signis non alia signa significantur, sed ea, quae significabilia nominamus", *De Mag.* VIII,22 (CC 29 pp.180-181).

¹⁰⁷ "De universis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti", *De Mag.* XI,38 (CC 29 pp.195-196).

saisir en les dépassant les influences de la pensée platonicienne¹⁰⁸. Ce n'est donc pas Aristote seul qui nous intéresse ici, mais bien l'étude de ce qu'une tradition philosophique platonico-aristotélicienne peut nous apporter pour éclairer la pensée augustinienne afin de l'ouvrir à la réflexion heideggerienne.

Par ailleurs, c'est Augustin lui-même qui nous déclare dans les *Confessions* qu'il a lu le *Traité des Catégories* d'Aristote. Il nous semble donc pertinent d'établir quelques points de rencontre entre les deux auteurs.

Revenons maintenant à l'interprétation du *De Magistro* en nous appuyant surtout sur les aspects formels de l'analyse du langage. Nous suivons la division présentée par G. Madec¹⁰⁹: la première partie du dialogue est dédiée à une théorie du langage; la deuxième concerne la formulation de la fameuse thèse du Christ intérieur. Nous nous concentrerons dans la première partie, surtout sur les § 21-22, § 25, et dans la deuxième partie sur les § 34 et § 38.

A un moment donné Augustin pose le problème de la signification d'un énoncé. Il formule la question: *utrum homo homo sit*¹¹⁰. L'interrogation d'Augustin ne vise pas à expliciter le rapport du signe à la chose mais plutôt le rapport de la chose signifiée à la réalité comme telle. Pour Augustin, la question est de savoir si *l'homme est homme*, en renvoyant ce qu'*est l'homme* à la chose signifiée et par laquelle il devient homme. Autrement dit, entre la chose qui est et la chose signifiée, la définition est double: ce qui est posé comme existence et ce qui est signifié est établi par une relation de telle façon que soit manifesté ce qui «est». Explicitons cela selon les mots d'Augustin:

"Mais maintenant j'ai fait entendre trois mots, d'entre lesquels un seul est au milieu et que je répète en disant: l'homme est-il homme ? et tu acceptes que le premier (*homo*) et le dernier mot (*sit*) ne sont pas les signes mais selon ce que

¹⁰⁸ Dans l'apparat critique de l'édition du *Corpus Christianorum* du texte *De Magistro* nous avons pu remarquer certains parallélismes entre Augustin et Aristote dans le *De interpretatione*. De même on a pu remarquer la présence du Pseudo-Apulée qui par son traité *Peri hermeneias* aurait pu être une source pour Augustin. Nous ne pouvons affirmer cela d'une manière précise, car les études sur les sources philosophiques et helléniques d'Augustin sont encore très incomplètes. L'étude de P. Courcelle, dans le chapitre consacré à l'étude des influences des sources grecques chez Augustin, en fait état essentiellement pour les textes de la maturité. Or ce qu'il faudrait faire, c'est déployer de manière plus approfondie l'influence de la pensée grecque chez Augustin, qui ne soit pas confinée à un simple rapprochement de concepts et de termes techniques mais à un rapprochement de type conceptuel.

¹⁰⁹ Cf. G. Madec, *Analyse du De magistro* in *Revue des études augustinienes*, vol. 21, 1975, pp.63-71.

¹¹⁰ *De Mag.* VIII,22 (CC 29 p.182).

les choses signifient. (...) Pourquoi donc, le seul mot qui est au milieu (homme) l'as-tu trouvé bon selon ce qu'il sonne et selon ce qu'il signifie ?"¹¹¹.

Dans l'expression, *utrum homo homo sit*, le dernier mot (*sit* - verbe au subjonctif) relie la *res* à la chose signifiée. Pour Augustin la signification est le résultat d'un rapport entre le signe et la chose signifiée ; mais la chose signifiée est plus importante que le signe. "*Tu dois estimer les choses signifiées plus que leurs signes*"¹¹². Et encore "*quand les signes sont entendus, l'attention (intentio) se porte vers les choses signifiées*"¹¹³.

L'intention d'Augustin est d'expliquer ce qu'est la signification, ce qui nous permet d'entrevoir quelque écho du *De Interpretatione* dans les mots d'Augustin:

"Vois donc avec plus d'attention si la syllabe «ho» n'est rien d'autre que ho et si mo n'est rien d'autre que «mo». (...) pour ces syllabes prononcées séparément, parce qu'elles résonnent sans aucune signification, on a concédé qu'elles ont le son de la voix lui-même"¹¹⁴.

Et Aristote lui-même déclare:

"Une seule syllabe du mot homme ne signifie rien, pas plus que dans souris, la syllabe ris n'est significative ; en fait, ce n'est qu'un son"¹¹⁵.

Augustin affirme que les syllabes prononcées sont les sons articulés de la voix ; et c'est de cette voix articulée que se produit le mot (*verbum*). Par contre le signe (*signum*) est ce par quoi les noms sont signifiés. Le rapport entre *signum* et *verbum* produit la chose signifiée. Mais une distinction fondamentale survient pour faire comprendre le problème de la signification: la différence entre *verbum* et *nomen*. Cette distinction, entre *ὄνομα* et *ῥήμα* a été déjà établie par Platon dans le *Sophiste* (262 a). La combinaison entre les verbes et les noms forme ce que Platon appelle, dans le *Théétète*, un entrelacs (*σμπλοκή*).

"Quant aux composés où ils s'assemblent, en même façon qu'ils s'entrelacent pour les former, en même façon aussi leurs noms s'entrelacent pour constituer une raison: car c'est l'entrelacement des noms qui fait tout l'être d'une

¹¹¹ "Nunc vero cum tria verba sonuerim, quorum unum in medio repetiui dicens, "utrum homo homo sit", primum et ultimum verbum non secundum ipsa signa, sed secundum ea quae significantur, te accepisse vel hoc solo manifestum est (...) Cur ergo id tantum, quod in medio positum est, et secundum id, quod significat", *De Mag.* VIII, 22 (CC 29 p.182).

¹¹² *De Mag.* IX,25 (CC 29 p.184).

¹¹³ "Auditis signis ad res significatas feratur intentio", *Ibidem*.

¹¹⁴ *De Mag.* VIII,23 (CC 29 p.182).

¹¹⁵ Aristote, *De l'Interprétation*, 16 b 30.

raison"¹¹⁶.

Et dans le *De Interpretatione*, Aristote différencie de même le nom et le verbe en tant que parties du discours (16 a et b).

Augustin reprend cette distinction traditionnelle entre nom et verbe dans sa théorie du langage et de la signification. Par contre l'élément nouveau dans cette distinction c'est le caractère médiateur du signe qui rentre dans la définition de ces deux entités.

"La différence est claire, à mon avis, entre le mot (*verbum*) et le nom (*nomen*), c'est-à-dire entre le signe d'un signe portant sur une chose qui ne désigne plus aucun autre signe, et le signe d'un signe portant sur une chose qui, à son tour, en désigne une autre"¹¹⁷.

Et dans le *De Doctrina Christiana*, Augustin affirme: "notre seule raison de signifier, c'est-à-dire de faire des signes, est de produire au jour et de transfuser dans l'esprit d'un autre, ce que porte dans l'esprit celui qui fait le signe"¹¹⁸.

La signification est importante, car elle représente le rapport entre les choses signifiées et les choses dont elles veulent parler. C'est à partir de la signification que nous formulons la définition et l'essence des choses. C'est pourquoi Aristote déclare dans les *Catégories*, que "parmi les expressions les unes se disent selon une liaison (*συμπλοκήν λέγεται*) et les autres sans liaison"¹¹⁹. Or les expressions qui sont selon une liaison, sont celles qui s'expriment dans un discours. Et c'est du milieu de ce discours qu'on peut saisir l'essence des choses. "Ce qui est pensé dans le "est" annonce par conséquent l'essentia ou la quidditas de la res dont il est question dans l'énoncé"¹²⁰.

Augustin semble être conscient que le "est" "n'est pas un prédicat réel" comme l'affirme Kant, et qu'il ne caractérise la res qu'en tant qu'énoncé. Du moins, en ce qui concerne son sens logique et tel qu'il est analysé dans le cadre d'une théorie du langage.

"Quand l'apôtre saint Paul dit: Il n'y avait pas dans le Christ oui et non, mais le Est seulement était en lui, il ne faut pas penser, à mon avis, que les trois lettres énoncées par nous en disant "Est" étaient dans le Christ, mais plutôt la

¹¹⁶ *Théétète* 202 b. *Sophiste* 259 e.

¹¹⁷ "Quid inter verbum distet et nomen, id est inter signum signi eius, quod nulla alia signa significat, et signum signi eius, quod rursus alia signa significat", *De Mag.* IV,9 (CC 29 p.167).

¹¹⁸ "Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et trajiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat", *De Doc. Chr.* II,2,3 (CC 32 p.33).

¹¹⁹ Aristote, *Catégories*, 1a 16.

¹²⁰ M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p.227.

chose signifiée par ces trois lettres"¹²¹.

Néanmoins pour Augustin, il ne s'agit pas de saisir l'essence ou la vérité des choses seulement par l'énoncé, c'est-à-dire par la relation entre sujet et prédicat. La vérité se trouve dans l'*homo interior* qui transpose la réalité de la *res* signifiée dans une "vue" de la vérité intérieure.

"Mais s'il s'agit de ce que nous contemplons par l'esprit, c'est-à-dire par l'intelligence et la raison, nos paroles expriment assurément ce que nous contemplons comme présent dans cette lumière intérieure de la vérité qui inonde ce que nous appelons l'homme intérieur de clarté et de jouissance"¹²².

Mais s'il en est ainsi, les modes de signification font appel à des modes métaphoriques dont la correspondance entre le dire et le penser n'est pas médiatisée par une simple figure de la signification, c'est-à-dire l'univocité mais l'équivocité, à savoir, les différents sens de l'être.

Pour Augustin c'est le sens de "*verborum translatorum ambiguitates*"¹²³ dont il parle dans le *De Doctrina Christiana* qu'il s'agit de fonder, à savoir le sens métaphorique. Il ne s'agit pas dès lors d'une simple métaphysique de l'essentialité, mais d'une métaphysique de l'ambiguïté¹²⁴, prise au sens augustinien du mot "*ambiguitas*".

L'ambiguïté chez Aristote est celle de la relation entre les différents sens de l'être et l'expression générale de cette signification, c'est-à-dire l'équivocité. Mais pour Augustin l'ambiguïté se trouve dans la relation

¹²¹ "Cum ait Paulus apostulus: «Non erat in Christo est et non, sed est in illo erat», non opinor putandum est tres istas litteras, quas enuntiamus, cum dicimus «est» fuisse in Christo, sed illud potius, quod istis litteris significatur", *De Mag.* V,14 (CC 29 p.172).

¹²² "Cum vero de his igitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur", *De Mag.* XII,39 (CC 29 p.197).

¹²³ *De Doct.Ch.* III,5,9. P. Ricœur parle également de cette équivocité entre une intelligence herméneutique et théorie de la signification. Cf. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p.63.

¹²⁴ P. Aubenque nous explique que pour Aristote "le mot être comme d'une façon générale les *πολαχῶς λεγόμενα*, ne signifie pas seulement des choses différentes, mais il les signifie différemment et nous ne sommes jamais sûrs qu'il ait le même sens à chaque fois: il s'agit donc ici d'une pluralité de significations, et non pas seulement d'une pluralité de signifiés - remarque qui implique toute une théorie du langage, puisqu'elle tend à reconnaître, entre le signe et la chose signifiée, l'existence d'un domaine intermédiaire, celui de la signification, qui va introduire un facteur supplémentaire d'indétermination dans le rapport déjà ambigu du signe et de la chose signifiée", *Le problème de l'être chez Aristote* (Quadrige), PUF, Paris, 1991, p.173. Augustin emploie le mot *ambiguitas* comme synonyme soit du sens figuré soit pour parler de l'obscurité de la compréhension de l'Écriture. L'ambiguïté dont parle Augustin a un sens plutôt positif que négatif. Elle désigne l'ouverture de la compréhension au deuxième langage, lui-même engagé à partir de la médiation d'un premier langage. Le premier langage signifie interpréter par le langage, le deuxième, interpréter sur le langage.

entre l'expression générale de l'être et les différents sens de ce même être, non pas simplement par le discours attributif mais aussi par le discours métaphorique. Dans la signification, donc, Augustin réévalue la valeur de la relation non pas uniquement dans le type de discours prédicatif mais métaphorique. On peut affirmer avec P. Ricœur que "*la différence entre discours philosophique et discours poétique est fournie par le type de spéculation qu'Aristote, le premier, a appliqué à l'unité analogique entre les significations multiples de l'être*"¹²⁵. Mais la correction de cette perspective de la part d'Augustin est la synthèse qu'opère l'intellect et qui est au-delà de la synthèse aristotélicienne laquelle lie (copule est) un mode de penser à un étant qui ne se rencontre pas parmi les choses. Cette synthèse est au-delà parce que l'intellect qui opère cette synthèse trouve une "*res*" à l'intérieur de son propre discours plus réelle que la réalité du dehors qui est prononcée: c'est le maître intérieur.

Pour Augustin le maître intérieur qu'est le Christ dénote une autre "réalité" que celle d'une simple énonciation entre le signe et les choses.

"Celui qui parle, en effet, donne de sa volonté un signe extérieur par le son articulé ; mais Dieu doit être cherché et prié dans les profondeurs de l'âme raisonnable qui est appelée l'homme intérieur ; car c'est là qu'il a voulu avoir son temple. N'as-tu pas lu chez l'Apôtre: Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ; et encore: c'est dans l'homme intérieur que le Christ habite"¹²⁶.

La vérité comme réalité ontico-ontologique dont parle Augustin a une source essentiellement platonicienne. H.-I. Marrou parle à propos de cette intelligence qui habite dans l'intérieur et non pas dans l'extérieur comme "une des plus belles notions platoniciennes, celle des "sciences éveilleuses" (*τὰ παρακλητικὰ τῆς διανοίας*) qui purifient et préparent l'âme à la contemplation"¹²⁷. Ces sciences éveilleuses sont celles qui incitent l'intelligence et la réflexion à cheminer vers la vérité¹²⁸.

On peut trouver un point de rencontre entre cette vérité qui vient du maître intérieur selon Augustin et la question de la vérité de l'être chez Heidegger. Pour Heidegger l'Être du *Dasein* est non seulement antépédicatif mais il est bien la totalité de la signifiante qui est signifiée.

¹²⁵ P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, p.325.

¹²⁶ "Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat par articulatum sonum, deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit. An apud apostolum non legisti: «Nescitis quia templum dei estis et spiritus dei habitat in vobis» et «in interiore homine habitare Christum?»", *De Mag.* I,2 (CC 29 p.158).

¹²⁷ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p.304-305.

¹²⁸ *République* 525 b.

"Le discours venant en avant des mots, prend à son compte les fonctions du "verbum mentis" de la tradition"¹²⁹.

Si la vérité du maître intérieur fait découvrir une vérité intérieure qui précède la réalité proférée extérieurement, il y a dès lors une vérité qui est antépédicative et qui, par le fait même de se produire extérieurement, n'épuise pas pour autant la réalité intérieure.

La différence entre Augustin et Heidegger consiste en ce que le maître intérieur qu'Augustin proclame comme réalité consistante et subsistante de la vérité elle-même est distincte de la vérité du *Dasein* qui est indifférencié et entendu au sens de la clairière de l'Être.

(A suivre)

Vila Nova de Gaia

Maria Manuela BRITO MARTINS

¹²⁹ J. Greisch, *La parole heureuse*, Beauchesne, Paris, 1987, p.65.