

LE PROJET HERMÉNEUTIQUE AUGUSTINIEN

II. Herméneutique et existence*

1. - LA COMPRÉHENSION SELON AUGUSTIN

La distance qui va de l'*interpretatio* à *intellegere* est grande: l'*interpretatio* joue chez Augustin le rôle, double il est vrai, d'une traduction et d'une interprétation; l'*intellegere*, c'est-à-dire la compréhension, joue le rôle d'une intériorisation de soi-même comme le pôle ultime du sujet. Explicitons avec les mots de P. Ricœur cette notion d'herméneutique, à la fois en tant que modèle d'explication et d'interprétation épistémologique et en tant qu'ontologique: "*c'est cette présupposition d'une herméneutique comprise comme épistémologie qui est essentiellement mise en question par Heidegger et, à sa suite par Hans Georg Gadamer*"¹.

Si dans toute interprétation la compréhension est nécessaire, l'inverse n'est pas forcément vrai, à savoir que dans toute compréhension l'interprétation serait nécessaire. La compréhension est de l'ordre du *καθ'αυτό* et relève de la nature existentielle de l'homme. En revanche, l'interprétation est aussi bien pour Augustin que pour Heidegger un mode dérivé de la compréhension et de l'explicitation. Lorsque je comprends une chose, cette chose devient pour moi-même l'autre de moi-même incorporé en moi, et je me comprends moi-même dans la chose. C'est pourquoi la compréhension est d'ordre ontologique.

"La volonté de comprendre l'Écriture ne se réduit pas à un processus épistémique indifférent, qui se jouerait entre les points fixes d'un sujet et d'un objet, elle procède de l'inquiétude fondamentale et d'un mode d'être de l'homme, du *Dasein* voué à la recherche du sens"².

Entre compréhension et être, il y a une identification étroite, car dit Augustin, "*concevoir une chose autrement que ce qu'elle n'est, c'est ne*

* Voir *Augustiniana* vol. 48, 1998, pp. 255-286.

¹ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 88.

² J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris, 1993 p. 31.

*pas la comprendre du tout, puisqu'on ne la conçoit pas telle qu'elle est*³.

Par contre, l'interprétation est distincte de la compréhension. L'interprétation signifie avant tout, la traduction (*translatio*) des mots ambigus (*ambigua*) ou des mots inconnus (*ignota*), et elle est avant tout de l'ordre épistémologique. C'est pourquoi la connaissance des langues et la connaissance des choses (*scientia rerum*) sont nécessaires pour pouvoir traduire. L'interprétation est au service du *sensus auctoris*⁴ ou encore de la *scribentis intentio*⁵.

A la notion de *comprehendere* se rattache, chez Augustin, l'exégèse de la *Lettre aux Ephésiens* 3,18. Le verset de ce passage est lié très étroitement à notre enracinement dans l'amour afin que nous puissions mieux comprendre: "*in caritate radicati atque fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit longitudo, latitudo, altitudo et profundo*"⁶.

Mais la notion de *comprehendere* n'est pas seulement explicitée à partir d'une interprétation du texte biblique, elle est aussi définie dans la pensée classique. Cicéron déclare dans le *De natura Deorum*: "*Quel usage y-a-t-il pour les pieds sans la marche? des mains s'il n'y a rien à comprendre?*"⁷. Pour Cicéron il y a un rapport étroit entre ce qu'on saisit et la main. On pourrait dire que le sens de la réflexion cicéronienne est de voir un corrélat entre les mains et l'action de comprendre. Le saisir implique qu'il y ait quelque chose à portée de la main.

Augustin articule, on le sait, très harmonieusement la culture classique avec la culture biblique. La notion de "compréhension" telle que nous

³ "Quisquis igitur ullam rem aliter quam ea res est intellegit non eam intellegit. Non ergo potest quidquam intellegi nisi ut est. Nos autem aliquid ita ut est intellegimus, velut hoc ipsum nihil intellegi, quod non ita ut est intellegitur", *De Div. Quaest.* q. 32 (CC 44 A p. 46; BA 10 p. 95).

⁴ "Et plerumque a sensu auctoris devius aberrat interpres, si non sit doctissimus", *De Doc. Chr.* II,13,19 (CC 32 p. 44).

⁵ *En. in Ps.* 104, 14 (CC 40 p. 1544).

⁶ La Bible de Jérusalem signale des analogies stoïciennes à propos de cette énumération *longitudo, latitudo, altitudo et profundum*. Le Dictionnaire, *Thesaurus Linguae Latinae*, consacre dix pages à l'expression *comprehendere*. Le verbe latin *comprehendere* correspond aux verbes grecs *καταλαμβάνω, συλλαμβάνω*. Les stoïciens parlaient d'une représentation compréhensive. "Sauf le sage, personne ne sait quoi que ce soit, et cela Zénon le montrait par un geste: il montrait la main, les doigts étendus: c'est là la représentation (*visum*), disait-il, puis il repliait un peu les doigts: c'est là l'assentiment (*assensus*); ensuite quand il avait complètement fermé la main et qu'il montrait le doigt, il déclarait que c'était là la compréhension (*comprehensio*), c'est pourquoi il lui a donné le nom de *κατάληψις* qui n'était pas utilisé avant lui", Cicéron, *Premiers Académiques*, XLVII.

⁷ "Quid enim pedibus opus est sine ingressu, quid manibus si nihil comprehendum est?", *De nat. Deorum*, I,33.

l'utilisons aujourd'hui présente chez lui le trait spécifique de rassembler en un seul concept "*comprehendere*" toutes les particularités différentielles.

"Qu'est-ce donc comprendre? C'est, je l'ai déjà dit, la largeur dans les bonnes œuvres, par lesquelles la bonté est poussée jusqu'à aimer les ennemis; la longueur, pour que les maux soient patiemment supportés en faveur de cette largeur; la hauteur, pour qu'on n'espère pas quelque chose de vain et temporel; quant à la profondeur, elle touche au mystère de la grâce gratuite, cachée dans les secrets de la volonté de Dieu"⁸.

Il ne s'éloigne pas de Cicéron lorsqu'il rapproche l'acte de comprendre et ce qui est à portée de la main comme le résultat d'un acte de connaissance non seulement du point de vue théorique mais aussi bien pratique.

"En effet, nous comprenons les œuvres par les mains, la joie des actions par la largeur, car la tristesse produit les angoisses (*angustias*); mais la hauteur à laquelle est associé l'essentiel, l'attente par la rétribution de la sublime justice de Dieu qui demeure en chacun et selon ses œuvres en donnant la vie éternelle à ceux qui par leur persévérance dans les bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité. Ensuite la longueur par laquelle tout corps est étendu, elle signifie la tolérance, c'est pourquoi ceux qui sont patients sont dits tolérants. La profondeur préfigure le mystère du sacrement qui est imprimé au monde"⁹.

Cette perspective nous semble assez proche du langage heideggerien au sujet de la *Vorhandenheit*. Pour Heidegger "*le Vorhandene est conformément à son sens, référé d'une certaine façon, à un étant pour lequel il arrive pour ainsi dire devant la main*"¹⁰. La *Vorhandenheit* telle que la comprend Heidegger a la particularité d'associer le caractère

⁸ "Quid ergo comprehendere? quae sit, inquit, *latitudo*, sicut iam dixit, in bonis operibus, quibus benivolentia porrigitur usque ad diligendos inimicos, et *longitudo*, ut longanimitate pro hac latitudine molestiae tolerantur, et *altitudo*, ut pro his aeternum quod in supernis est praemium, non vanum aliquid temporale speretur, et *profundum*, unde gratuita gratia Dei secundum secretum", *Epis.* 140,16,63 (CSEL 44 p. 210). Heidegger parle de la "*latitudo, longitudo, altitudo et profundum*" par rapport à la foi et comme sens de l'effectuation de la vie intérieure (*des inneren Lebens*), M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (supplément d'Oskar Becker) p. 290.

⁹ "Per manus enim opera intellegimus, per latitudinem hilaritatem operantis, quia tristitia facit angustias; per altitudinem autem, cui caput adiungitur, expectationem retributionis de sublimi iustitia dei, qui reddet unicuique secundum opera sua, his quidem, qui secundum tolerantiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerentibus vitam aeternam. Itaque etiam longitudo qua totum corpus extenditur, ipsam tolerantiam significat, unde longanimes dicuntur qui tolerant. Profundo autem, quod terrae infixum est, secretum sacramenti praefigurat", *Epist.* 55,14,25 (CSEL 34/2 pp. 196-197).

¹⁰ J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Jérôme Millon, Grenoble, p.159.

ontologique de l'être au comportement de quelqu'un. C'est donc une manière de relier l'aspect théorique et praxique dans un seul et même concept.

Le mot *Vorhandene* est "l'exact équivalent linguistique du mot grec *προχειρόν*, qu'utilise Aristote dans la *Métaphysique* (A 2, 982 b 13)"¹¹. Chez Platon l'association entre ce qui est à la main et le connaître est mise en relation d'une façon étroite. "*Qui est in promptu*" et "*ante manus positus*" peuvent être des expressions synonymes. Cela signifie ce qui est visible et ce qui se manifeste. Dans le *Phédon*, Platon se définit comme quelqu'un qui n'est pas un fabricant de mythes mais plutôt comme quelqu'un qui les a à portée de la main et qui les connaît (61 d)¹². Nous trouvons dans la Bible également le verbe *προχειρίζω*, surtout dans les *Actes des Apôtres* 3,20. Dans ce contexte le sens est essentiellement temporel.

Dans le langage d'Augustin, nous pouvons parler de l'importance de ce qui est pour la main ou à portée de la main à travers l'expression *ad manum posita*. Quelques auteurs considèrent qu'il y a une correspondance étroite entre le *Vorhandene* et cette même expression; c'est comme si on cherchait à trouver les raisons historico-phénoménologiques du concept chez Heidegger dans la tradition philosophique occidentale.¹³

Une remarque s'impose dans cet exposé: notre souci n'est pas de chercher à montrer une simple filiation historique et langagière de la réflexion heideggerienne à ajouter à Augustin. Il s'agit pour nous d'approcher au sens propre la lecture heideggerienne de la pensée augustinienne. Néanmoins, la découverte sémantique de certains concepts est le premier indice d'une ré-appropriation heideggerienne de la pensée augustinienne.

¹¹ *Idem*, p. 158.

¹² J.-F. Courtine, "*Donner/prendre: la main*", in *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, pp. 284-288, trace en quelque sorte une généalogie du mot heideggerien *Hand* dont il est partie constitutive de toutes les expressions telles que: *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*, *Handwerk*. Dans ce tracé, l'histoire du mot est assez simplifiée. C'est l'importance de la «main» en tant que concept philosophique heideggerien qui est lieu heuristique de discussion. Les exemples d'Anaxagore et d'Aristote sont pris dans un sens très littéral de l'expression «main»: "Ce n'est point comme le soutenait naïvement Anaxagore, parce que l'homme a des mains qu'il est plus intelligent que les autres animaux, mais c'est parce qu'il est plus intelligent (*phronimôtatôn*) qu'il a des mains", p. 284; par rapport à Aristote J.-F. Courtine cite un passage du *De partibus animalium* 687 a 8. "La main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres (*organôn pro organôn*). C'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature a donné l'outil de loin le plus utile, la main", p. 285.

¹³ Cf. J. F. Lanchas, *Heidegger desde la perspectiva de Agustín de Hipona*, in *Universitas Humanistica*, vol. 10, 1979, p. 126.

Cette expression, *ad manum posita* apparaît uniquement dans les *Confessions*, livre X, où Augustin analyse la fonction et le rôle que joue la mémoire dans la connaissance intellectuelle:

“Mais quand j’entends qu’il y a trois espèces de questions: Une chose est-elle (*an sit*), qu’est-elle? (*quid sit*), quelle-est-elle? (*quale sit?*)” (...) A ce propos nous découvrons qu’apprendre ces notions - dont nous ne tirons pas les images par les sens, mais que, sans image et comme elles sont en réalité, nous discernons par elles-mêmes au-dedans - ce n’est pas autre chose que ceci: rassembler en quelque façon par la réflexion les éléments que la mémoire contenait à l’état dispersé et désordonné, ensuite prendre soin par l’attention de les placer pour ainsi dire à portée de la main dans cette mémoire où ils étaient auparavant éparpillés afin qu’ils se présentent désormais facilement à leur intention de l’esprit qui leur est devenue familière”¹⁴.

Ces notions sont essentiellement de deux genres: la première pose la question de l’existence des choses en tant que telle; la deuxième et la troisième posent des questions sur l’essence de ces mêmes choses. L’interrogation alors porte sur l’origine de ces deux sortes de questions? D’où viennent-elles? Et par où sont-elles rentrées dans la mémoire? (*Unde et qua haec intrauerunt in memoriam meam?*) Augustin déclare qu’elles sont déjà dans la mémoire et qu’elles le sont, non comme des images, mais comme elles sont véritablement (*sicuti sunt*). Ces notions sont à portée de la main (*ad manum posita*). Mais qu’est à dire, à portée de la main? Augustin explique qu’à partir du moment où ces notions au plus profond de la mémoire sont disposées plus facilement à l’attention de l’esprit (*intentio*), ce même esprit est prêt à les comprendre et à les connaître:

“Que de notions de ce genre porte ma mémoire, qui, une fois découvertes, ont été, ainsi que j’ai dit, comme placées à portée de notre main! Cela s’appelle les avoir apprises et les savoir”¹⁵.

¹⁴ “At vero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit. (...) Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi conligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant”, *Conf. X*, 10, 17-11, 18 (CC 27 pp. 163-164).

¹⁵ “Et quam multa huius modi gestat memoria mea, quae iam inuenta sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur”, *Conf. X*, 11, 18 (CC 27 p. 164).

1.1 - Une entente sur les choses et sur les signes: le "*De Doctrina Christiana*"

L'importance du *De Doctrina Christiana* est attestée par le grand intérêt qu'on porte à son égard, tout au long du moyen âge, chez les commentateurs médiévaux. La première partie de ce traité (livres I et II) a été écrite en 396. Les deux derniers livres ont été ajoutés aux alentours de 427. Ces renseignements nous sont donnés par Augustin lui-même dans les Révisions¹⁶.

Un des objectifs de ce traité serait, comme le dit Augustin lui-même, d'interpréter les Écritures selon certaines règles afin de mieux former ceux qui veulent les connaître. Pour H.-I. Marrou le *De Doctrina Christiana* est un modèle de l'expression de la culture chrétienne.¹⁷ Sur lui sont bâtis les premiers piliers d'une culture et d'une éducation chrétienne en forme d'exposé.

La première distinction établie par Augustin tout au début du *De Doctrina Christiana* est par elle-même significative: Augustin parle d'un *modus inueniendi, quae intellegenda sunt*, et d'un *modus proferendi, quae intellecta sunt*, dans l'étude (*tractatio*) de l'Écriture.

L'expression *tractatio* apparaît une toute première fois dans le *prologue*, lorsqu'Augustin déclare que l'interprétation de l'Écriture tient à certaines règles (*praeceptam quaedam tractandarum scripturarum*).¹⁸ Ces règles importantes permettent d'ouvrir à ceux qui la lisent, les mystères cachés et les obscurités de l'Écriture.

"Il est pour l'interprétation des Écritures, des règles qui peuvent, à mon sens,

¹⁶ "Ayant trouvé inachevés les livres de *La doctrine chrétienne*, j'ai préféré les terminer plutôt que de les laisser ainsi et de passer à la révision d'autres ouvrages. J'ai donc complété le troisième livre qui avait été écrit jusqu'au passage où il est rappelé ce que dit l'Évangile de la femme qui cache le levain dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que tout fermente (III,25,35). J'ai ajouté aussi un dernier livre, et j'ai terminé cet ouvrage en quatre livres, dont les premiers aident à comprendre l'Écriture, et le quatrième indique comment il faut exprimer ce qui a été compris", *Rect.* II,4,1 (BA 12 p. 457).

¹⁷ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 389.

¹⁸ L'expression *tractatio* peut avoir plusieurs significations. *Tractatio* vient du verbe *tracto* qui signifie précisément manier, pratiquer: traiter une question ou un sujet, faire un sermon, expliquer et interpréter. Un deuxième sens est celui qui démontre un mode de comportement: une manière d'agir contre quelqu'un. Cf. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954, p. 822. Dans le *Lexicon Totius Latinitatis*, de A. Forcellini, Padoue, 1940, p. 759, le terme *tractatio* donne le même sens; le synonyme en allemand: *Behandlung* et *Bearbeitung*.

être enseignées sans difficulté à ceux qui s'intéressent à ces études; ils pourront ainsi progresser non seulement en lisant d'autres commentateurs qui ont élucidé des points obscurs des Lettres divines, mais encore en les élucidant eux-mêmes pour d'autres"¹⁹.

Elles en permettront finalement la compréhension en même temps que sa transmission à d'autres. Le sens de cette découverte met en évidence quelque chose d'ordre ontologique et reflète la compréhension en tant que phénomène total de la compréhension de l'étant spirituel dans sa totalité. Ainsi donc, le sens fondamental de la *tractatio scripturarum* doit être compris comme mode d'invention et d'expression de ce qui a été compris.

Cette distinction est importante²⁰. Elle doit être rattachée à celle qui va suivre, la distinction entre *res* et *signum*. En effet, Augustin dit que toute science a pour objet soit les choses (*res*) soit les signes (*signa*)²¹. Cependant les choses (*res*) sont dites par les signes. Chaque science, qu'elle s'occupe des choses ou qu'elle s'occupe des signes, utilise les signes comme moyen d'apprendre les choses. Dès lors, la fonction de l'herméneute est d'interpréter d'emblée soit les choses, soit les signes. Les signes, nous dit Augustin, sont des objets qu'on utilise pour signifier quelque chose. Mais on pourrait croire, malgré la différence établie entre signe et chose, que les signes ne sont pas, eux aussi, des choses. Or les signes sont des choses, sinon ils ne seraient point. Et cependant, ils sont d'un tout autre ordre.

L'expression *res* doit d'être explicitée. Augustin n'en donne pas clairement la détermination. Au premier abord, *res* signifie la réalité ou l'effectivité d'une chose comme telle. *Res* signifie donc, à la fois, l'essence d'une chose et la chose en tant que telle, réellement. Les niveaux épistémologique et ontologique sont associés sans qu'il y ait une nette distinction entre les deux.

¹⁹ *De Doc. Chr. Prologus* (CC 32 p. 1; BA 11/2 [1997] p. 65).

²⁰ Cette distinction est probablement d'origine cicéronienne, *De oratore*, II, 116-120. Toutefois Augustin semble aller beaucoup plus loin dans la distinction entre le *modus inveniendi* et le *modus proferendi*, car le premier mode dépasse de loin la simple compréhension d'une *τέχνη*, c'est-à-dire d'une *ars*. En revanche, pour Cicéron, le mode de l'invention qui vient de l'*excogitatio* et le mode de l'expression à travers de laquelle on exprime cette invention appartiennent aux *artes liberales*. La première, appartient à la dialectique et la seconde, à la rhétorique. Or, le sens augustinien du *modus inveniendi* va beaucoup plus loin car il veut "présenter" l'amour de Dieu en tant qu'acte d'amour et principe donateur de cet "Être amoureux".

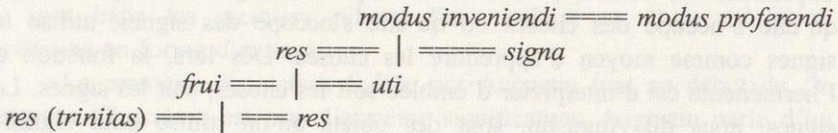
²¹ "Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur"; *De Doc. Chr.* I,2,2 (CC 32 p. 7).

C'est pourquoi on peut affirmer que la *res* présente un caractère d'indifférence et de neutralité par rapport au caractère ontologique qu'elle transporte²². Nonobstant cela, nous pouvons repérer les traits distinctifs de ces deux aspects de la *res*: logique et ontologique

La procédure dialectique d'Augustin dans le *De Doctrina Christiana* rappelle la procédure de Platon dans le *Sophiste*. Dans ce dialogue Platon "avait rapporté à la science dialectique (τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης) l'art de diviser selon les genres (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι)"²³, par une méthode dialectique appelée la pêche à la ligne. Dans la recherche d'une définition, on fait le triage afin d'arriver à un genre suprême.

Pour Augustin cette manière de procéder est formellement attestée et il parle de Tichonius, célèbre rhétoricien et orateur qui avait établi des règles pour l'interprétation des livres des Écritures. Une de ces règles était précisément celle de la division en genres et espèces.²⁴

Regardons le schéma d'Augustin:



Nous constatons la division dialectique selon trois sortes de distinctions: *res/signa*; *uti/frui*; *summa res/res utendum*. La première

²² Le mot *res* dans le lexique médiévale donne plusieurs interprétations. Pour une analyse détaillée de cette expression on peut consulter: J. Hamesse, *Res chez les auteurs philosophiques des XIIe siècles et XIIIe siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité* in *Coloquio Internazionale del lessico Intellettuale Europeo*, a cura di. M. Fattori et M. Bianchi, edizioni dell Ateneo, 1982. Dans cet exposé l'auteur essaye de tracer l'évolution sémantique de ce mot à travers le moyen âge. Son allusion à S. Augustin et au *De Doctrina Christiana*, montre l'importance de ce mot pour les divers auteurs médiévaux. "Le terme *res* est utilisé d'une part pour exprimer une des notions premières du savoir et d'autre part pour désigner un attribut transcendantal de l'être. On voit donc, *res* évoluer dans deux sens très différents: dans le premier cas, et nous sommes ici en logique, *res* devient l'objet de la pensée (il y a donc passage du concret à l'abstrait), dans le second cas, et nous sommes alors en métaphysique, *res* devient l'essence même de l'être (il y a donc passage de la banalité du mot chose à la spécificité la plus grande)", p. 93. De ces deux sens à la fois logique et ontologique nous les trouvons chez Augustin, cependant ils sont entremêlés et le plus souvent, il ne les spécifie pas. Néanmoins il nous semble que le sens ontologique est bien plus fort que celui du sens logique.

²³ Jean Pépin, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova University Press, 1976, p. 171.

²⁴ "Quarta Tyconii regula est de specie et genere. Sic enim eam vocant, volens intellegi speciem partem, genus autem totum, cuius ea pars est, quam nuncupat speciem, sicut unaquaque civitas pars est utique universitatis gentium; hanc ille vocat speciem, genus autem omnes gentes", *De Doc. Chr.* III,34,47 (CC 32 p. 106).

distinction définit une pré-structure ontologique qui s'identifie à la distinction déjà établie entre le *modus inveniendi* et le *modus proferendi*. La division de ces trois termes souligne le mode d'être de la division préliminaire de l'être, entre *modus inveniendi* et *modus proferendi*, et à la fois la classification qui détermine la division interne au mode propre d'être.

La première division marque la différence entre *res* et *signa*; la seconde, la distingue dans la *res frui* et *uti*, la troisième division établit la distinction entre la *summa res* et la *res utendum*.

Quelles sont les choses dont il faut jouir? Ce sont celles qui concernent la *summa res*, c'est-à-dire la Trinité.²⁵ Seul le Dieu Trinitaire peut nous donner le bonheur permanent, et pour cette raison il est le seul dont nous puissions jouir et dont nous puissions user²⁶. Mais quelles sont les sources de ces deux concepts *uti* et *frui*?²⁷, qui deviendront le leitmotiv de toute la mystique médiévale? Où Augustin est-il allé chercher cette distinction? Certains auteurs parlent d'une source cicéronienne. En effet, Cicéron parle de la distinction entre *honestum* et *utile*²⁸, car Augustin dans les *Div. Quaest.* 83 en fait usage²⁹. Mais pour R. Lorenz, la source trouve son origine dans l'œuvre *De philosophia* de Varron auquel Augustin fait allusion dans le *De Civitate Dei*³⁰.

²⁵ "Res igitur, quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus, eademque trinitas, una quaedam summa res communisque omnibus fruendis ea", *De Doc. Chr.* I,5,5 (CC 32 p. 9).

²⁶ T. van Bavel, *Fruitio, delectatio and voluptas in Augustine*, in *Augustinus*, vol. 38, 1993, pp. 500-501.

²⁷ Comme principales études sur ces deux concepts, signalons: T. van Bavel, *Fruitio, delectatio and voluptas in Augustine*, in *Augustinus* vol. 38, 1993, pp. 499-510; O. Donovan, *Usus and fruitio in Augustine*, *De Doctrina Christiana*, in *The journal of theological studies*, vol. 33, 1982, pp. 361-397; R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen Frui deo*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vol. 64, 1952-53, pp. 34-60; R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, 1962, essentiellement les pages 207-231.

²⁸ *De Officiis*, II,9; III,11.

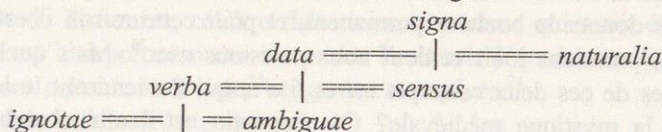
²⁹ Cf. *De Div. Quaest.* 83, q.30.

³⁰ Cf. R. Lorenz, p. 40. Les sources anciennes, notamment néoplatoniciennes de la *frui deo* augustinienne se trouvent dans la désignation ancienne et surtout patristique du *ἀπολαύειν θεοῦ*. Nous la trouvons chez Porphyre et également chez Plotin où elle a joué un rôle considérable; cf. R. Lorenz, *art. cit.* p. 50. Toutefois, nous croyons que ce qui manque à la doctrine néoplatonicienne du *ἀπολαύειν θεοῦ*, associée souvent à l'idée de l'*ὁμοιωσις θεοῦ* c'est le *telos* biblique compris à la fois dans sa fonction de *telos* divin et de *telos* humain. I. Bochet explicite très bien ce *telos* par rapport au couple *frui* et *uti* en disant: "Le *De doctrina Christiana* expose d'abord le précepte de l'amour de Dieu, puis le précepte de l'amour du prochain qui est lié à l'amour de soi, avec le souci très marqué de tout faire converger dans l'amour de Dieu (cf. I,22,21 et 26,27)", I. Bochet,

La deuxième distinction relève la détermination ontologique situant le don authentique de l'Être dans ses deux dimensions essentielles correspondant à la *summa res* et à la *res utendum*. Il y a une circularité entre le mode de l'Être donné qu'est Dieu lui-même et l'étant spirituel par excellence, à savoir, la sainte Écriture en tant qu'explicitation de cet Être comme don d'amour.

Au livre II, Augustin reprend non pas la question des choses - ce qu'elles sont, qui a été l'objet d'une étude au livre I - mais l'autre pôle de la division dialectique, à savoir les choses qui sont représentées par des signes et ce qu'ils signifient (*modus proferendi*).

Voyons son schéma de la division des choses significées:



La distinction entre choses et signes, établie tout au début du *De Doctrina Christiana*, ne prétend pas distinguer les choses (*res*) des signes (*signa*) en fonction d'une différence insurmontable. En effet, les signes tout en étant différents des choses sont pourtant les énoncés des choses. La compréhension, elle, se trouve précisément au croisement des choses et des signes et elle signifie le phénomène totalisant de ces deux aspects: celui des choses en tant que telles, et celui des signes en tant que signifiés des choses. Mais en outre, il semble évident aussi que ce qui est en jeu dans ce traité est le rapport circulaire entre ce qui est à comprendre et ce qui est à expliquer.

Notes complémentaires au De Doctrina Christiana, BA 11/2 Institut d'Études augustiniennes, Paris, 1997, p. 461. Ce qui nous semble très particulier chez Augustin à propos de la doctrine du *frui* et *uti* et spécialement le *frui deo* c'est le passage entre une conception naturelle de l'être de l'homme qui a la finalité de son propre être tant dans une *eudaimonia* hétéronome, fondée en Dieu que dans une *eudaimonia* autonome fondée dans l'homme qui aime soi-même et son prochain et qui se réjouit de soi-même en tant qu'être naturel. Or ce qui est intéressant chez Augustin c'est précisément le passage ontologique d'un principe co-naturel entre amour et jouissance de Dieu comme déterminations de l'être de l'homme à un principe qui est pourtant toujours au-delà de cette co-naturalité. Le sens mystique de cet amour de soi et jouissance de soi comme cause de son être en Dieu permet ce passage d'un principe naturel à un principe spirituel sans qu'il y ait une rupture de fait. Étant donné cela, nous croyons que ce n'est pas le néoplatonisme ni même le platonisme qui permettent seuls la soudure entre ce principe naturel et le principe spirituel, mais une philosophie stoïcienne et porphyrienne teintées d'un aristotélisme mitigé fournissant les bases d'une dialectique entre ces deux aspects.

2. - LA RES EN TANT QU'EXISTENCE: UTI ET FRUI

Dans le *De Doctrina Christiana* le rapport entre connaissance de soi et amour de soi est défini en termes de jouissance:

“Jouir, en effet, c’est s’attacher à une chose par amour pour elle-même (*propter ipsam*). User au contraire, c’est ramener l’objet dont on fait usage à l’objet qu’on aime, si toutefois il est digne d’être aimé”³¹.

Seulement dans la connaissance de soi-même, le *soi* n’est pas traité comme un objet mais comme quelque chose qui se rattache à une chose par amour à cause d’elle-même³². “Puisque l’objet de la connaissance coïncide avec le sujet connaissant, on peut dire que la connaissance que l’esprit a de lui-même appartient au même niveau de perfection que celui de l’esprit”³³.

Augustin exprime ici une corrélation entre amour (*amor*) et chose (*res*) comme étant une relation symétrique, dont la finalité de connaissance et l’amour ne sont pas au-dehors d’elle-même. Dans l’*Éthique à Nicomaque* Aristote définit le Bien comme *la fin finale, c’est-à-dire le Bonheur*³⁴. La finalité du bien est, dit Aristote, “ce qui est toujours choisi pour soi-même et jamais à cause d’autre chose”³⁵. Ce passage se trouve intimement lié au contexte platonicien du livre de la *République*, où Platon parle du Bien qu’il faut aimer pour lui-même et non pas en vue d’un autre³⁶.

Dans l’usage, nous dit Augustin, les choses sont utilisées comme

³¹ “Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est”, *De Doc. Chr.* I,4,4 (CC 32 p. 8).

³² Dans la phrase, la fonction de *propter ipsam* est assez ambiguë mais c’est ce qui attire le plus l’attention. Est-ce que la proposition *propter ipsam* se rattache plutôt au datif *alicui rei* ou doit-on la comprendre plutôt du côté de soi-même, dans la mesure où le caractère propre de soi c’est la jouissance? La finalité du jouir c’est être heureux et donc *propter ipsam*, bien que grammaticalement elle qualifie la finalité de ce rattachement à cause de cette même chose, cette même chose ne tombe pas au-dehors de soi-même car la fin ultime de l’homme est jouir de soi et de Dieu. Ainsi la traduction pourrait être aussi: “Jouir, en effet, c’est s’attacher à une chose à cause de soi-même”. Un autre texte qui va dans le sens que nous suggérons se trouve également dans le *De Doctrina Christiana*: “Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum: cupiditatem autem, motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum”, III,10,16 (CC 32 p. 87).

³³ G. Verbeke, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu*, in *Augustiniana*, vol. 4, 1954, p. 510.

³⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I,5 1097 b 24.

³⁵ *Ibid.*, 1097 b 30.

³⁶ Platon, *République* 357 b; 358 a.

objets et c'est en tant qu'objets qu'elles sont aimées. "En effet, *user c'est prendre pour soi quelque chose au gré de la volonté*"³⁷. Et Augustin ajoute encore que "*celui qui use d'une chose n'en jouit pas totalement; car il prend pour soi au gré de sa volonté: il ne la cherche pas à cause de lui-même mais à cause d'une autre fin*"³⁸.

La différence ontologique entre *uti* et *frui* est au cœur de la théorie eudaimonique d'Augustin qui reprenant la maxime d'inspiration cicéronienne proclamait: *Beati omnes esse volumus*. La jouissance est donc cette vertu qui nous amène à être heureux. La finalité du bien (*finis boni*), c'est de nous rendre heureux. Le bonheur est seulement possible grâce à une philosophie comme recherche de la sagesse, qui ne s'oppose pas à la *praxis* religieuse. Le *bios philosophicos* augustinien est en quête d'une réalisation de ce qui est le plus propre du soi-même: l'équilibre entre une vérité contemplative et une vertu pratique.

La différence ontologique entre *uti* et *frui* dans la réflexion augustinienne peut-elle être explicitée avec les notions heideggeriennes de l'ontologie de la *Zuhandenheit* et de la *Vorhandenheit*³⁹? La *Zuhandenheit* est le mode d'être du *Dasein* qui se caractérise par la maniabilité, alors que la *Vorhandenheit* est le mode d'être du *Dasein* qui se caractérise par l'être donné. Qu'il y ait une proximité entre les deux pensées pourrait constituer l'objet d'une étude à part.

Le *bios philosophicos* chez Augustin est lui-même la réalisation du mode de vie contemplative et du mode de vie active. Si la philosophie est pour Augustin la recherche du bonheur et que le chemin de la vie bonne et heureuse n'est autre que la vraie religion, il semble que *frui* signifie aussi l'accomplissement d'un *bios praxikos*. Mais, quelles sont les choses dont il faut jouir? Selon Augustin, nous devons jouir, tout d'abord, de Dieu lui-même.

"Donc les choses faites pour la jouissance sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trinité identique à elle-même, unique et souveraine réalité (*summa res*).

³⁷ "Uti est enim assumere aliquid in facultatem voluntatis", *De Trin.* X,11,17 (CC 50 p. 330).

³⁸ "Non autem omnis qui utitur fruitur si id quod in facultatem voluntatis assumit non propter illud ipsum sed propter aliud appetivit", *Ibidem*.

³⁹ Heidegger dans la *Phänomenologie des religiösen Lebens* p. 270, et d'après le supplément d' Oskar Becker, fait une citation précisément de ce texte du *De Doctrina Christiana*. La trinité est alors le suprême et l'immuable bien; c'est d'elle qu'on doit jouir. Le souci existentiel est accompli dans la jouissance de cette trinité. La *cura* par laquelle Heidegger désigne comme *das Bekümmertsein* est la caractéristique fondamentale de la vie.

Bien commun de tous ceux qui en jouissent"⁴⁰.

Mais l'autre chose dont nous devons jouir c'est de nous-mêmes. "Qu'est-ce donc s'aimer, sinon vouloir être présent à soi pour jouir de soi?"⁴¹. Cette présence de soi à soi-même identifie en quelque sorte l'esprit et la connaissance de soi comme jouissance et comme amour de soi. La question est alors de savoir comment on peut aimer ce qu'on ne connaît pas⁴². La réponse est donnée en fonction d'une étroite relation entre connaître et aimer. De même que si on ne s'aime pas on ne se connaît pas, de même aussi, si on ne se connaît pas on ne s'aime pas non plus.

2.1 - "Amor sui" et "notitia sui"

Ce qu'Augustin désigne par *amor sui* et *notitia sui* se trouve essentiellement dans les livres IX et X du *De Trinitate*. La rédaction de ce traité au sujet de la Trinité commence en 399, mais elle est interrompue. Les douze premiers livres ont été publiés à l'insu d'Augustin⁴³. En tout état de cause le *De Trinitate* est postérieur à la rédaction des trois premiers livres du *De Doctrina Christiana*. En dépit de cela, nous formulons l'hypothèse que la doctrine de la triade analogique de la Trinité divine dans l'esprit humain pourrait être une reformulation ontologique plus recherchée et plus développée, du couple *uti* et *frui*, exposé dans le *De Doctrina Christiana*. Certes, la doctrine du *uti* et *frui* se trouve déjà dans des textes antérieurs au *De Doctrina Christiana*, comme le signale très bien O. Donovan⁴⁴. Toutefois, pour R. Lorenz il y a une association étroite entre les termes ontologiques du *uti* et *frui* du *De Doctrina Christiana* et du *De Trinitate* X,11,17 où Augustin établit la même distinction qu'il reprend dans le *De Civitate Dei* XI,25 où Augustin présente la triade de la *natura-usus-doctrina* développée⁴⁵.

Dans le *De Trinitate*, Augustin développe une triade dans la

⁴⁰ "Res igitur quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus, eademque trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea", *De Doc. Chr.* I,5,5 (CC 32 p. 9).

⁴¹ "Quid est autem amare se, nisi sibi praesto esse velle ad fruendum se?", *De Trin.* IX,2,2 (CC 50 p. 295).

⁴² "Nam quomodo amat quod nescit?", *De Trin.* IX,3,3 (CC 50 p. 296).

⁴³ *Retract.* II,15 (BA 12 p. 475).

⁴⁴ O. Donovan, *Usus and fruitio in Augustine, De Doctrina Christiana*, in *The Journal of theological studies*, vol. 33, 1982, pp. 373-383.

⁴⁵ R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen Frui Deo*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 64, 1952-53, pp. 34-42.

structure de l'esprit humain qui est une image de la trinité. Cette triade est composée de trois éléments: *mens*, *amor*, *notitia*. La question: cette structure triadique ne sera-t-elle pas un développement de la notion de *frui* dans le *De Doctrina Christiana*? Nous croyons que la réponse est positive, néanmoins nous n'allons pas ici la développer davantage.

Augustin veut trouver dans l'homme l'image de la trinité:

"Dans cette âme j'ai trouvé une sorte de trinité: celle de l'âme, de la connaissance par laquelle elle se connaît, de l'amour par lequel elle s'aime et aime sa connaissance"⁴⁶.

Il y a une correspondance étroite entre l'amour, la connaissance et l'esprit lui-même qui possède ces facultés. Mais l'amour est présent dans l'esprit (*mens*) dans un double sens: d'une part, l'amour est présent dans la connaissance de l'âme lorsqu'elle connaît et d'autre part, l'amour est dans l'âme elle-même comme cause de soi-même. "*L'âme se connaît soi-même, dans son acte même de la connaissance; de cette connaissance découle, également direct et nécessaire, l'amour de soi*"⁴⁷.

Pour Augustin l'acte intellectuel engage par lui-même l'amour de cet acte. Cette triade ontologique dans l'esprit humain ne fait qu'une seule substance.

"Quand l'âme s'aime, il y a deux choses, l'âme et son amour. Il y en a deux aussi, quand elle se connaît: l'âme et sa connaissance. Donc, l'âme, son amour, sa connaissance, sont trois choses et ces trois choses n'en font qu'une"⁴⁸.

L'importance du binôme de l'âme et de son amour s'inscrit dans la logique du précepte biblique 1Jo.4,16: «*Deus caritas est*»⁴⁹. La *mens*, *amor* et *notitia* ne sont que le déploiement du premier commandement «*diliges dominum tuum ex toto corde tuo*», Mt.22,37.

L'âme ne peut pas s'aimer si elle ne se connaît pas. L'âme quand elle s'aime montre donc deux choses, l'esprit et son amour qui sont deux, mais il y a un seul esprit.

Mais quand l'âme aime un être il y a trois choses: l'*ego*, le *quod amo* et l'*amor*. Ces trois choses sont présentes à l'âme comme une seule et

⁴⁶ "In ea quaedam trinitas invenitur, id est mens et notitia qua se novit et amor quo se notitiamque suam diligit", *De Trin.* XV,3,5 (CC 50 A p. 465).

⁴⁷ E. Hendriks, *Introduction au De Trinitate* (Bibliothèque augustinienne, 15), Études Augustiniennes, Paris, 1991, p. 72.

⁴⁸ "Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt et haec tria unum sunt", *De Trin.*, X,4,4 (CC 50 p. 297).

⁴⁹ Cf. *De Trin.* IX,1,1.

même chose. Toutefois, s'interroge Augustin, quand on s'aime est-ce qu'il n'y aurait pas deux choses au lieu de trois?

“Quand on s'aime soi-même, celui qui aime et ce qui est aimé sont un même être: tout comme aimer et être aimé sont une même chose, quand quelqu'un s'aime. On exprime deux fois la même chose quand on dit: il s'aime et il est aimé de soi. Car alors, aimer n'est pas autre chose qu'être aimé; tout comme celui qui aime n'est pas autre que celui qui est aimé. Mais il reste que l'amour et ce qui est aimé, même alors, sont deux choses. Car lorsqu'on s'aime soi-même, il n'y a d'amour que si l'amour même est aimé. Or s'aimer et aimer son amour sont choses différentes. L'amour n'est pas aimé sinon aimant déjà quelque chose: où rien n'est aimé, il n'y a nul amour. Deux choses donc, quand on s'aime: l'amour et ce qui est aimé. Car alors, le sujet et l'objet de l'amour ne font qu'un”⁵⁰.

En s'aimant celui qui s'aime identifie l'amour de son être à son propre amour; celui qui aime (*amans*) s'identifie au principe aimant (*amatur*). Par ce principe il y a une identification entre sujet et objet. Dans ce cas, s'aimer et être aimé, sont une seule et même chose. Or, pour R. Lorenz le *frui* est ce qui est précisément défini soit par le sujet soit par l'objet⁵¹. Ainsi vouloir être présent à soi pour jouir de soi identifie à la fois l'acte de présence à soi par l'acte de s'aimer soi. Et de même que l'acte par lequel l'âme se connaît et aime sa connaissance s'identifie à une seule et même chose, de même aussi la connaissance par laquelle l'âme se connaît s'identifie au principe connaissant qu'est l'âme tout entière.

2.2 - Le cercle herméneutique dans l'Écriture

Nous avons tenté jusqu'ici de traiter de la théorie de la signification chez Augustin de façon à saisir la portée ontologique de sa théorie du langage et de la compréhension. Par la suite nous avons entamé une interprétation du *De Doctrina Christiana* en développant les aspects fondamentaux

⁵⁰ “Amans enim et quod amatur hoc idem est quando se ipse amat, sicut amare et amari eodem modo idipsum est cum se quisque amat. Eadem quippe res bis dicitur cum dicitur, amat se, et, amatur a se. Tunc non est aliud atque aliud amare et amari, sicut non est aliud atque aliud amans et amatus. At vero amor et quod amatur etiam sic duo sunt. Non enim quisquis se amat amor est nisi cum amatur ipse amor. Aliud est autem amare se, aliud amare amorem suum. Non enim amatur amor nisi iam aliquid amans quia ubi nihil amatur, nullus est amor. Duo ergo sunt cum se quisque amat, amor et quod amatur; tunc enim amans et quod amatur unum est, *De Trin.* IX,2,2 (CC 50 p. 294).

⁵¹ R. Lorenz, *Fruitio dei bei Augustin* in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vol. 63, 1950-51, pp. 82-83. Cf. T. van Bavel, *Fruitio, delectatio and voluptas in Augustine in Augustinus*, vol. 38, 1993, p. 501.

d'une ontologie dialectique qui détermine le caractère pré-ontologique de l'Être comme don d'amour. Autrement dit, si le *De Magistro* donnait à partir d'une théorie du langage et de la signification, une vérité immuable comme aboutissement d'une relation entre l'acte de signifier et la signification elle-même, dans le *De Doctrina Christiana* c'est au contraire, la prééminence ontologique à toute explicitation de cette énonciation.

Nous allons maintenant développer la problématique du cercle herméneutique, tout d'abord au sens d'une application à la méthode d'interprétation biblique. Ensuite, nous analyserons le cercle herméneutique en tant que théorie générale de la compréhension philosophique. Nous procéderons ici avant tout à une analyse épistémologique de cette théorie de l'interprétation. Finalement nous tâcherons de démontrer une "*ontologie de la compréhension*" à partir d'une herméneutique de la facticité de l'âme chez Augustin comme lieu par excellence d'une réalité effective. Dans ce dernier point nous devons trouver un point de passage qui relie la théorie de la signification, telle qu'elle est analysée dans le *De Magistro* et dans le *De Doctrina Christiana*, et une herméneutique factuelle en tant qu'ontologie de la compréhension.

Le premier cercle herméneutique de l'Écriture se trouve très bien exprimé par Augustin lorsqu'il dit "*Quapropter in veteri Testamento est occultatio novi, in novo Testamento est manifestatio veteris*"⁵². La tradition biblique et patristique établit un rapport étroit entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament grâce à une compréhension unitaire de la totalité de l'Écriture. Si l'Ancien Testament présente une occultation du Nouveau Testament et qu'à son tour le Nouveau Testament manifeste l'Ancien Testament, le sens de l'accomplissement herméneutique de l'Écriture est seulement possible dans ce rapport étroit entre occultation et désoccultation. L'Écriture devient donc l'étant spirituel par excellence dans sa totalité qui se manifeste par un incessant mouvement entre recouvrement et dévoilement.

Dans une autre formule plus évocatrice encore, Augustin déclare "*Quamquam et in vetere novum lateat et in novo vetus pateat*"⁵³. Entre la première expression et la seconde, le choix des mots est vraiment pertinent: la connexion des expressions comme *occultatio* et *manifestatio*, d'une part, et *lateat* et *pateat*, d'autre part, se laisse comprendre selon un sens ontologique⁵⁴. Le sens de l'Écriture est seulement saisi dans une

⁵² *De Cat.Rud.* IV,8 (CC 46 p. 128).

⁵³ *Quaest. in Hept. Quaest. Exo.* q.73 (CC 33 p. 106).

⁵⁴ L'expression *occultatio* rappelle ici le mot grec *λαντανω* qui est précisément l'opposé de *ἀλήθεια*: occultation et oubli - *λήθη* et non occultation - *ἀλήθεια*. Le rapport entre caché et non caché comme la double face d'une même réalité est ce que Heidegger

unité de l'ensemble testamentaire et cette unité reflète à son tour la différence ontologique de chacun. Une différence qui est interprétée par Augustin comme la retraite et la manifestation du sens de l'Écriture; le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien Testament, alors que l'Ancien Testament est explicité dans le Nouveau Testament. Ce qui est frappant dans cette perspective d'Augustin à l'intérieur de la démarche compréhensive de l'Écriture, c'est que c'est au cœur de cette Écriture que se trouve le mouvement entre "*oubli et restauration*"⁵⁵ que seul le Verbe incarné peut attester.

2.3 - *L'appropriation de l'Écriture comme un type d'appropriation ontologique*

I. Bochet fait une analyse de l'"*interprétation scripturaire et compréhension de soi*" chez saint Augustin à partir d'une lecture comparative entre les *Confessions* et le *De Doctrina Christiana*. Cette démarche est inspirée essentiellement par l'herméneutique ricœurienne. Il y a une circularité entre le sujet qu'interprète le texte sacré, lequel est en retour lui aussi interprété par le texte. Cette circularité est bien démontrée par I. Bochet au niveau épistémologique⁵⁶. C'est en effet, dans la mesure où le sujet qui interprète le texte sacré est à son tour interprété par le texte que le rapport entre interprétation scripturaire et compréhension de soi forment une "épistémologie de la compréhension"⁵⁷. Mais est-ce que la pensée d'Augustin en reste pourtant là? La démarche heideggerienne est belle et bien ontologique. Elle est définie par P. Ricœur comme une

désigne en tant que: "La non-occultation est le trait fondamental de ce qui est déjà apparu et a laissé derrière soi l'occultation", *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, pp. 313-314. Et encore plus loin Heidegger explicite le rapport intrinsèque de ce demeurer à la fois caché et désocculté: "Je demeure caché à moi-même, quant au rapport à moi-même de ce qui autrement n'est pas caché. Le non-caché, de son côté, se trouve ainsi caché, de même que je le suis à moi-même dans mon rapport à lui", *Idem*, p. 320. Le rapport clair-obscur, ou encore *occultatio* et *manifestatio*, dont parle Augustin doit être compris selon la totalité de l'essence divine qui par soi-même demeure le sens total de cette dialectique occultation-désoccultation. C'est dans le même sens que P. Ricœur affirme "le moment historique de la philosophie du symbole, c'est celui de l'oubli et aussi celui de la restauration: oubli des hiérophanies; oubli des signes du Sacré; perte de l'homme lui-même comme appartenant au Sacré", *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, in *Archivio di Filosofia*, vol. 31, 1961, p. 52.

⁵⁵ P. Ricœur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, p. 52.

⁵⁶ I. Bochet, *Interprétation scripturaire et compréhension de soi. Du De Doctrina Christiana aux Confessions de saint Augustin*, in *Comprendre et interpréter*, Beauchesne, Paris, 1933.

⁵⁷ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p. 11.

“herméneutique ontologique”.

“Il y a deux manières de fonder l’herméneutique dans la phénoménologie. Il y a la voie courte, dont je parlerai d’abord, et la voie longue, celle que je proposerai de parcourir. La voie courte, c’est celle d’une ontologie de la compréhension, à la manière de Heidegger. J’appelle «voie courte» une telle ontologie de la compréhension, parce que rompant avec les débats de méthode, elle se porte d’emblée au plan d’une ontologie d’être fini, pour y retrouver le comprendre non plus comme mode de connaissance, mais comme un mode d’être”⁵⁸.

Étant donné que l’approche ontologique heideggerienne est celle qu’il nous intéresse ici de traiter, nous allons tenter de démontrer une ontologie de la compréhension chez Augustin.

En effet, nous pouvons parler d’une circularité herméneutique qui met en place une compréhension de soi et une interprétation scripturaire, mais nous devons parler aussi d’une circularité ontologique: la précompréhension du texte sacré par l’homme signifie une précompréhension de l’homme lui-même, anticipé par le texte sacré. C’est à partir de là que la compréhension accède à une réflexion critique. “*Tel est le cercle: l’herméneutique procède de la pré-compréhension de cela même qu’en interprétant elle tâche de comprendre*”⁵⁹.

Heidegger dans son cours du semestre d’été de 1923, qui a comme titre *Hermeneutik der Faktizität*, parle d’Augustin en disant: “*Augustin nous donne la première herméneutique de grand style*”⁶⁰. L’idée de style ici doit moins expliciter la théorie herméneutique comme doctrine de l’art de l’interprétation que comme la compréhension de l’homme dans son rapport avec l’Écriture. Certes, l’idée de style et de l’art d’interpréter sont incluses dans l’ontologie de la compréhension, mais elles n’épuisent pas le sens de cette ontologie herméneutique.

Heidegger exprime également quels sont les auteurs qui marquent son acheminement vers cette herméneutique de la facticité (existence concrète et le réel).

“Mon compagnon de route dans ma recherche fut le jeune Luther et mon modèle Aristote que le premier détestait. Kierkegaard me donnait des impulsions, et les yeux, c’est Husserl qui me les a implantés”⁶¹.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁹ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁰ M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 12.

⁶¹ *Idem*, p. 5. Cf. J. Greisch, *L’herméneutique dans la phénoménologie comme telle. Trois questions à propos de Réduction et donation*, in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 96, 1991, p. 43.

En effet, l'importance de la figure de Luther dans cet ouvrage est moins significative pour elle-même que pour ce qu'elle suscite à travers elle. Or que suscite-t-elle derrière elle, ou qui suscite-t-elle? Toute la tradition biblique, et principalement celle qui inaugure l'avènement du Christ, c'est-à-dire le *Nouveau Testament*, saint Paul et finalement, saint Augustin.

La notion de *Faktizität* doit pouvoir allier la conception de l'homme de la tradition philosophique grecque et le concept de l'homme de la tradition biblique.

Heidegger interprète dans *Hermeneutik der Faktizität* un passage du *De Doctrina Christiana* (III,1,1). Le contexte de ce commentaire s'inscrit dans la présentation que Heidegger fait du concept traditionnel d'herméneutique.

Le texte d'Augustin cité par Heidegger doit être situé: il se trouve au livre III du *De Doctrina Christiana*, là où Augustin développe les règles de l'interprétation de l'Écriture par rapport aux expressions figurées, c'est-à-dire les "*signa ambigua*".

Nous devons rappeler que la grande division établie par Augustin dans le plan de l'œuvre, et dont nous avons déjà parlé, était celle de la distinction ontologique entre les choses qui sont et les choses qui sont signifiées. Au livre I Augustin avait traité des choses qui sont avant de parler des choses signifiées, lesquelles font l'objet d'étude du livre II. Augustin y développe son herméneutique de la signification en parlant d'abord des signes naturels ou propres. Mais c'est finalement au livre III qu'il analysera les signes figurés.

"L'homme qui craint Dieu, cherche consciencieusement sa volonté dans les saintes Écritures. Rendu doux par la piété, qu'il ne recherche pas les controverses. Prémuni par la science des langues, qu'il ne se laisse pas arrêter par des mots et des locutions inconnus; pourvu de la connaissance de certaines choses nécessaires, qu'il n'ignore pas l'essence et le caractère de celles qu'on emploie à titre de comparaison; appuyé sur l'exactitude du texte, obtenue par un travail avisé et scrupuleux de correction, qu'il vienne, ainsi équipé, dissiper et ré-

"Dans quelle attitude doit-il l'homme avancer par rapport à l'interprétation non transparente de l'Écriture dans la crainte de Dieu (*Furcht Gottes*), dans l'unique souci (*alleinige Sorge*) de la recherche de la volonté divine dans l'Écriture; elle a été formée dans la piété (*Frömmigkeit*) afin qu'il ne s'attaque pas aux querelles des mots; équipé (*praemunitus*) de la connaissance linguistique qu'il ne reste pas accroché aux mots inconnus et tournures du discours, muni de la connaissance (*Kenntnis*) de divers objets et événements natu-

Des trois degrés nécessaires à la compréhension de l'Écriture dont parle Augustin, les deux premiers sont ceux qui se rapportent non pas au niveau de la *scientia* mais au niveau plus élevé, celui de la *sapientia*: "*la crainte du seigneur est en effet le commencement de la sagesse*"⁶⁶. Les deux degrés sont effectivement le don de l'être, car ils se rapportent aux choses qui sont: "*modus inveniendi quae intelligenda sunt*", c'est-à-dire celles qui concernent le mode d'avoir par lequel celui qui reçoit peut donner en retour:

"Toute chose, en effet, dont on ne se prive pas en la donnant, n'est pas encore possédée comme elle devrait l'être, tant qu'on la possède sans la donner"⁶⁷.

Si dans les deux premiers degrés de la compréhension de l'Écriture, ce sont les choses qui *sont* qui font objet d'étude et si c'est uniquement dans la suite (troisième degré) que surgit la science, celle qui étudie le rapport des signes aux choses, alors il s'agit bien de la question de la circularité herméneutique entre pré-compréhension et compréhension. Dès lors, le sens de la *corrélacion explicite entre la science des Écritures et le gémissment de soi*, dont parle I. Bochet, parallèlement établi entre le *De Doctrina Christiana* et les *Confessions* ne peut pas être saisi totalement si on ne l'accomplit pas avec le sens de l'interprétation heideggerienne. I. Bochet a voulu éclairer les *Confessions* à la lumière du *De Doctrina Christiana* en démontrant ainsi une circularité entre interprétation scripturaire et compréhension de soi:

"L'interprétation scripturaire apparaît cette fois-ci comme le principe de la compréhension qu'Augustin a de lui-même dans les *Confessions*"⁶⁸.

Cette corrélation étroite entre interprétation scripturaire et compréhension de soi se situe au troisième degré, celui de la science⁶⁹. Or, la relation entre interprétation scripturaire et compréhension de soi

⁶⁶ "Initium enim sapientiae timor domini", *De Doc. Chr.* II,7,11 (CC 32 p. 38). La crainte de Dieu est l'amour de Dieu. Dans le livre X,36,58 des *Confessions* Augustin parle d'un *timor castus* par lequel l'homme craint Dieu et évite d'être orgueilleux et superbe. Dans la *Phänomenologie des religiösen Lebens* p. 233, Heidegger discute l'importance de la crainte de Dieu dans l'interprétation du livre X des *Confessions*: la crainte (*Furcht*) est alors définie comme l'amour de Dieu (*Gottesliebe*). En effet, Augustin distingue, dans les *En. in Psalmos* XVIII,10 (PL 36 p. 155), le *timor castus* du *timor non castus*. Et dans l'*Ev. Joh. tract.* 85,3 (CC 36 p. 539) cette même distinction est définie selon les termes d'un *timor servilis* et d'un *timor castus*.

⁶⁷ "Omnis enim res, quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est", *De Doct. Chr.* I,1,1 (CC 32 p. 6; BA 11/2 [1997] p. 76).

⁶⁸ I. Bochet, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁹ *Idem*, p. 31.

n'est pas accomplie seulement au niveau de la science mais aussi aux deux autres niveaux dont parle Augustin, à savoir ceux de la crainte et de la piété.

Revenons maintenant au commentaire de Heidegger sur le texte d'Augustin.

L'expression allemande *Ausstattung*⁷⁰ traduit l'expression latine *praemunitus* (*prae-munitus*) laquelle signifie précisément être mis en avant de quelque chose. Dans le texte latin, le *praemunitus etiam* détermine ce qui prémunit l'homme en plus des deux autres degrés cités en tout premier lieu, la crainte et la piété, à savoir, la connaissance des langues. Or cela suppose donc que le *praemunitus* se rapporte à l'ensemble des trois degrés et non pas seulement à celui de la *scientia*, c'est-à-dire à la manière dont l'homme est équipé pour mieux comprendre l'Écriture. Par conséquent le *praemunitus* désigne la disposition de l'homme à recevoir le don de Dieu. Dans le *prologue*, Augustin, répondant à ses adversaires les met en garde par rapport à deux aspects:

“Avant de commencer, toutefois, je dois répondre, me semble-t-il, à ceux qui critiqueront ces règles ou qui seraient prêts à les critiquer, si je ne les apaisais auparavant. Au cas, d'ailleurs où même après cet apaisement, quelques-uns les critiqueraient, ils ne troubleront pas, du moins, ni ne ramèneront d'une étude utile à une paresse ignorante, les autres qu'ils pourraient ébranler s'ils ne les trouvaient prémunis (*praemunitus*) et préparés”⁷¹.

⁷⁰ Dans *Sein und Zeit* l'expression *Ausstattung* apparaît trois fois. La première occurrence se trouve au § 5 où Heidegger explicite que le mode de l'interprétation ontologique de l'étant est essentiellement ontico-ontologique. C'est cette même structure qui détermine l'“équipement” propre de l'homme. L'interrogation sur le sens de l'être du *Dasein* doit être à la mesure de son propre “équipement” et les déficiences de sa compréhension doivent être comprises en fonction d'une inadéquation de la construction conceptuelle sur ce mode d'être du *Dasein*. Ce mode d'être ne signifie pas une saisie immédiate mais une prédonation (*Gegebenheit*) sous le mode de la compréhension propre de cet être. La deuxième occurrence se trouve au § 10 où il s'agit de délimiter le champ de cette analytique du *Dasein*. Les deux définitions de l'anthropologie traditionnelle sont mises en évidence. C'est précisément dans la définition de l'homme comme *ζῷον λόγον ἔχον* de la pensée grecque que le *λόγος* constitue l'équipement de dignité supérieur, *Sein und Zeit*, p. 58. La dernière occurrence se trouve au § 21 qui discute le concept de monde dans l'ontologie cartésienne. L'ontologie cartésienne est un bon exemple d'une déficience sur le mode d'être de l'étant, saisi en primauté pour les qualités matérielles de cet étant. C'est donc par une déficience du comportement thématique de l'être du *Dasein* que «l'équipement» de l'étant n'est envisagé que sur le mode de détermination d'une *res extensa* et cela indépendamment de la question du monde comme tel.

⁷¹ “Quod antequam exordiar, videtur mihi respondendum esse his, qui haec reprehensuri sunt aut reprehensuri essent, si eos non ante placaremus. Quod si nunnuli etiam post ista reprehenderint, saltem alios non movebunt nec ab utili studio ad imperitiae pigritiam revocabunt, quos movere possent, nisi praemunitos praeparatosque invenirent”.

Pour Augustin il y a un mode d'être de l'homme mis en avant comme mode de pré-compréhension de l'Écriture. Il y a corrélation entre le mode anticipatif de l'être et le mode anticipatif de la pré-compréhension du sens de l'Écriture. Les degrés dont parle Augustin ne sont pas de simples états d'âme et d'esprit, ils sont le don de l'amour de Dieu lui-même à travers lequel l'homme s'approche de l'Écriture. La crainte et la piété ne sont que l'amour de Dieu et la sagesse⁷². Les trois degrés qui sont exigés des hommes pour qu'ils voient dans l'Écriture le signe visible de Dieu reflètent le mode d'être de l'homme en tant que don de Dieu.

Les trois degrés dont parle Augustin peuvent se rapporter à ce que Heidegger désigne par la *Vorhabe*, la *Vorsicht* et le *Vorgriff* qui font la structure préalable à la compréhension: la *Vorhabe* est la pré-acquisition, la *Vorsicht*, la pré-vision, et le *Vorgriff* l'anticipation.

Néanmoins, lorsque le *praemunitus* est compris en tant que manière pour l'homme d'être équipé au niveau de la connaissance scientifique, c'est-à-dire la *scientia*, il est alors une *instructio*. En effet, c'est également le sens de l'expression allemande *Ausstattung*.

Le sens de l'interprétation heideggerienne est de déterminer la précompréhension facticielle de l'homme par rapport au sens anticipatif de l'Écriture. Autrement dit, quelle est, d'une part, la conception de l'homme qui est pré-visionnée et anticipée dans la compréhension de l'Écriture et quelle est, d'autre part, le caractère facticiel de cette compréhension comme visée et sens de la question de l'homme? Essayons d'expliquer le dédoublement de ce que Heidegger comprend par herméneutique en utilisant la pensée d'Augustin. Pour Augustin la compréhension de l'Écriture doit dire d'avance quelles sont les choses en vue de la jouissance et quelles sont celles dont on a l'usage, à savoir Dieu lui-même et l'homme, et par delà les choses dont on jouit qui relèvent de la précompréhension, il y a pour nous des choses à signifier en tant qu'objet de jouissance. Cette pré-

De Doct. Chr. proemium, 1 (CC 32 p. 1).

⁷² L'idée de *timor dei* chez Augustin ne signifie rien d'autre que l'amour de Dieu. Dans le livre X des *Confessions* l'amour de Dieu suppose la crainte de Dieu: "non amare te nec casta timere te", *Conf.* X,36,59 (CC 27 p. 187). L'association entre crainte de Dieu et amour de Dieu est liée à l'exégèse du *Psaume* 18: «timor domini castus, permanens in saeculum saeculi». L'interprétation d'Augustin sur le *timor dei* est en fait double: elle doit pouvoir justifier la parole du *Psaume* mais en même temps la parole de l'apôtre qui dit: «Timor non est in charitate». C'est cette double affirmation biblique qu'Augustin tente de justifier en parlant d'un *castus timor* et d'un *servilis timor* dont fait état le livre X des *Confessions*. Dans les 83 *Questions* Augustin rapproche la notion de crainte de celle d'amour. Augustin déclare à propos de la crainte de Dieu: le seul qu'on ne puisse craindre sans l'aimer" *De Div. Quaest.* 83, q.36 (BA 10 p. 106).

compréhension est double: l'une va dans le sens de l'existence facticielle comme point de départ d'une compréhension, et l'autre va dans le sens de l'explicitation compréhensive de cette herméneutique facticielle. Dès lors, les choses visant la jouissance dont parle Augustin s'identifient à l'herméneutique de la facticité dont parle Heidegger et les choses à signifier sont l'herméneutique comme théorie compréhensive, en tant qu'explicitation de cette facticité. Autrement dit, le rapprochement conceptuel entre Augustin et Heidegger se situe au niveau de la notion de compréhension comme dimension ontico-ontologique et pas simplement épistémologique.

«Pour Heidegger, l'herméneutique n'est plus une discipline théorique, une théorie générale de l'interprétation, mais une dimension interne de la facticité elle-même. Cela veut dire que le «comprendre» qui est une dimension intrinsèque de la vie factuelle, n'est pas un comportement de type cognitif⁷³.

Dans la suite de l'argumentation de Heidegger on comprend mieux le sens de ce qu'il vient de dire quand il cite un passage du livre de *La Genèse au sens littéral, livre imparfait, d'Augustin*. Le choix de Heidegger est un signe révélateur du caractère ambivalent de cette facticité de l'homme comme expression auto-compréhensive de lui-même et de Dieu. Cette facticité est d'une part l'empreinte divine dans l'homme, mais en contrepartie, elle est aussi l'empreinte humanisée de l'homme en Dieu. La question étant celle de savoir comment il est possible de parler d'une appropriation de l'homme en Dieu et de Dieu dans l'homme.

2.4 - La facticité de l'âme

Comme nous venons de le voir, Heidegger cite à deux reprises Augustin. Nous avons déjà fait référence à la première citation. Mais nous n'avons pas encore justifié ce rapprochement entre Augustin et Heidegger du point de vue d'une filiation conceptuelle à l'égard de la notion de *Faktizität*. Selon G. Agamben on trouve une première origine ancienne du mot *Faktizität* chez Augustin; c'est lui qui dit: *facticia est anima*⁷⁴. Il

⁷³ J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 37.

⁷⁴ Cf. G. Agamben, *La passion de la facticité in Heidegger. Questions concrètes*, Collège International de Philosophie, Osiris, Paris, 1988, p. 63. L'auteur indique où il a puisé cette information: dans le *Thesaurus linguae latinae*. Pour notre part, nous avons essayé d'aller plus loin dans les recherches. Dans nos recherches au CETEDOC, nous avons constaté dans le *Corpus Augustinianum* que le mot *facticia* - *facticium* et *facticiorum* apparaît trois fois dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin. Celle dont parle G. Agamben se trouve dans le *Contra Fortunatum*; la seconde se trouve dans le *Contra Faustum* et la troisième dans *Locutiones in Heptateuchum*. Mais pour notre cas, deux expressions seulement, à savoir celles de *facticia* et de *facticiorum*, nous intéressent plus

exploite encore le rapprochement étymologique du terme *Faktizität* avec celui de *faitiche*. C'est pourquoi G. Agamben esquisse une brève histoire de la sémantique du mot et de son entrée dans le monde européen. "*Les dictionnaires nous disent que ce mot est entré au XVIII^e siècle dans les langues européennes par le portugais feitiço*"⁷⁵. Ensuite il essaye de rapprocher le mot *facticius* du mot *fétiche* selon l'usage freudien et même marxiste.

Nous pensons que le mot *facticius* peut avoir un sens enrichissant si nous l'envisageons par rapport à une famille sémantique commune dans sa racine à *facio*, *factum*, d'où vient *facticius*, et qui est celle de: *faber*, *fabricator*, *fabricans*. Non seulement nous justifions ce rapprochement grâce à l'origine du mot portugais, qui signifie effectivement quelque chose qui a été fait ou produit (*factum*)⁷⁶, mais parce que dans le langage augustinien ces expressions sont très fréquentes⁷⁷. La création, c'est-à-dire

précisément: "Quid vero et de magistro ipso dicemus, ac sanctimonii totius auctore Jesu, et hujus ipsius professionis puellarum caelibes sponso, qui in evangelio tria genera taxans spadonum, unum nativum, alterum facticium, tertium voluntarium", *Cont. Faust.* 30,4 (PL 42 p. 492); "Locutio est a parte totum significans; non enim quia fusiles tantummodo nominavit, fieri sculptiles, ductiles fictilesque permisit vel ullum genus simulacrorum aut qualicumque facticiorum deorum", *Loc. in Hep. Loc. Exo.* 138 (CC 33 p. 421).

⁷⁵ G. Agamben, *op. cit.*, p. 73. Cf. *Encyclopédie Philosophique Universelle, Fétichisme*, p. 983.

⁷⁶ Les expressions *facticio*, *factivo*, *factitivo* et encore *factivel* dénotent toutes, dans la langue portugaise, l'idée selon laquelle quelque chose a été fait non par nature, mais par production artificielle. Le sens peut encore s'élargir jusqu'à l'idée de ce qu'il est possible de faire, ce qui arrive au cours des événements. On voit alors certains écrivains utiliser le mot *factivel* pour désigner au cours de l'histoire tous les actes qui ont été faits et qui ont une empreinte spécifiquement humaine. Cf. A. Morais Silva, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, Editorial confluência, Lisboa, 1953, pp. 19-20. "Portugal era desde longos anos um povo de aventureiros, que mais pareciam romanescos paladinos, do que soldados perseverantes numa empresa factivel e humana, Latino Coelho, *Camões*, p. 280; Sampaio Bruno, *A Ditadura*, p. 125.

Chez Thomas d'Aquin nous trouvons l'expression *factivae*, utilisée dans un contexte aristotélicien: "Et quae sunt cum ratione exponit, cum subdit, quod omnes «artes activae», ut fabrilis et aedificativa et ceterae hujusmodi, quarum actiones in materiam exteriorum transeunt et omnes scientiae, quae scilicet non habent operationem in exteriorum materiam transeuntem, sicut sunt scientiae morales et logicae, omnes inquam hujusmodi artes, potentiae quaedam sunt", *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, IX, 1788.

⁷⁷ H. Arendt dans *Le concept d'amour chez Augustin*, Deuxtemps Tierce, Paris, 1991, analyse précisément la compréhension augustinienne de la *praxis* humaine et celle de la création divine grâce aux concepts de *faber*, *fabricator*, *fabricans*. G. Agamben associe très volontiers *facticius* à *fétiche*, mais il faut savoir qu'employé dans ce sens, il est plutôt révélateur du caractère inauthentique et impropre de l'être. Nous pensons que *facticius* se rapproche dans le langage augustinien de ce qui est produit et qui est pour ainsi dire agent

l'univers créé par Dieu est, comme le dit Augustin, une *fabrica*: "*Mundus enim appellatur non solum ista fabrica quam fecit Deus, coelum et terram, sed habitatores mundi mundus vocantur*"⁷⁸. Le monde est alors une fabrique (*Fabrica Dei*): Dieu l'a fait non pas comme un artisan (*artifex*) qui produit quelque chose extérieur à celui qui l'a produit, mais au contraire, Dieu produit le monde comme s'il était au milieu de ce monde. "*Par contre l'homme reste étranger à sa propre fabrication*". (...) "*Il se tient au dehors de ce qui est créé et, en tant que tel, il n'a pas de pouvoir sur lui*"⁷⁹.

"Dieu n'a pas fait le monde comme le fait le fabriquant (*faber*). Il est extérieur à l'arche qu'il fait, et elle est placée dans un autre lieu, lorsqu'elle est fabriquée; et bien qu'elle soit juxtaposée, celui qui la produit, subsiste dans un autre lieu, extérieurement à ce qu'il fait. Mais Dieu fabrique le monde en déversant, là où il est placé il l'a produit; Il ne l'a pas extrait de quelque chose, comme si extérieurement il déversait la partie qu'il fabrique"⁸⁰.

Or dans le contexte du passage *Facticia est anima* nous tâcherons de comprendre la nature de l'âme par rapport à cette fabrication divine. Il s'agit de comprendre comment l'âme est *facticia*. Quelle est la nature ontologique de cette *facticité* et comment se définit-elle par rapport à la production divine et humaine?

La discussion engagée dans ce passage s'inscrit dans une dispute entre Augustin et Fortunat, au sujet de l'âme. Il s'agit de distinguer la nature de l'âme de la nature de Dieu. Cette distinction se fonde dans le caractère facticiel de l'âme par rapport à Dieu, et donc, dans une distinction radicale entre œuvre produite et fabriquant.

"Augustin: - En niant que l'âme soit substance de Dieu, j'ai voulu nier qu'elle soit Dieu. Mais elle a Dieu pour auteur, ayant été créée par Dieu. Autre est le Créateur, autre son œuvre. Celui qui a créé ne peut absolument pas être corruptible; mais ce qu'il a fait ne peut absolument pas être égal à celui qui l'a fait. Fortunat: - Mais moi non plus je n'ai pas dit que l'âme est semblable

passif de cette production dans l'ordre de l'Être. Seul Dieu est «fabricateur». Mais *facticius* peut avoir aussi le sens de quelque chose qui est de fait et dont la facticité rentre dans l'ordre de la production humaine comme quelque chose de propre. Dans ce sens le débat entre Heidegger et Hannah Arendt peut être éclairant. Les études de J. Taminiaux sont importantes à cet égard.

⁷⁸ *Epist. Ioh.* 2,12 (PL 35 p. 1995).

⁷⁹ H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, p. 54.

⁸⁰ "Non enim sic fecit, quomodo facit faber. Forinsecus est arca quam facit, et illa in alio loco posita est, cum fabricatur; et quamvis juxta sit, ipse alio loco sedet qui fabricat, et extrinsecus est ad illud quod fabricat; Deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat", *Trac. in Ioh.* 2,10 (CC 36 p. 16).

à Dieu. Mais puisque tu as dit que l'âme est facticielle (créée) et qu'il n'y a rien hors de Dieu, je demande d'où Dieu a tiré la substance de l'âme"⁸¹.

É. Gilson explicite très bien la distinction entre être créateur et être créé selon les deux modes, celui de l'être fabriquant et celui de l'être fabriqué: "(...) *l'homo faber ne peut en aucun cas devenir un homo creator, parce que n'ayant lui-même qu'un être reçu, il ne saurait produire ce qu'il n'est pas, ni dépasser dans l'ordre de la causalité le rang qu'il occupe dans l'ordre de l'être*"⁸². Pour É. Gilson la différence entre *homo faber* et *homo creator* est justifiée par le simple fait qu'une loi de causalité est inhérente à cette distinction. La causalité divine est à la fois nécessaire et toute puissante, car elle est la cause de l'être; elle est la possibilité pure de production. L'effet de cette production est la cause contingente, et c'est précisément comme cela qu'est défini l'être qui est produit.

L'idée de production se rattache, chez Descartes, aux idées produites par l'esprit humain et qui sont à la base de la discussion, dans la troisième *Méditation*, entre les *ideae factae*, les *ideae innatae* et *adventitiae*⁸³. Dans les *Objections*, Descartes revient encore sur cette distinction en déclarant à ce propos:

"Par le mot *Idea* j'entends tout ce qui peut être en notre pensée, et (...). J'en ai distingué de trois sortes: à savoir «*quaedam sunt adventitiae*», comme l'idée qu'on a vulgairement du soleil; *aliae factae vel factitiae*, au rang desquelles on peut mettre celle que les Astronomes font du soleil par leur raisonnement; et *aliae innatae, ut idea Dei, mentis, corporis, trianguli, et generaliter omnes quae aliquas essentias veras, immutabiles et aeternas representant*"⁸⁴.

Pour Descartes, les idées factices sont un produit de l'entendement humain, elles sont faites. La distinction entre les trois genres d'idées est

⁸¹ "Augustinus dixit: Animam sic negavi esse substantiam Dei, ut negem illam esse Deum: sed tamen ex Deo auctore esse, quia facta est a Deo. Aliud est qui fecit, aliud quod fecit. Qui fecit, corruptibilis esse omnino non potest: quod autem fecit, omnino non potest aequale esse illi qui fecit. Fortunatus dixit: Nec ego dixi animam esse similem Deo. Sed quia dixisti facticiam esse animam, et nihil praeter Deum; quaero undenam Deus animae substantiam adinvenit", *Cont. Fortu.* 12 (BA 17 p. 147). Descartes parle dans sa troisième *Méditation* des *ideae factae*: Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur"; cf. *Meditationes de prima philosophia*, Vrin, Paris, 1978, p. 38.

⁸² Cf. É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1948, p. 91.

⁸³ Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 38.

⁸⁴ *Lettre à Mersenne* 16 juin 1641, III, 383. Sur cette question voir A.T., VII, p. 279-282.

déterminée par la *plus realitatis objectivae in se continent*”⁸⁵. Aux idées innées sont attribuées une causalité objective majeure, c’est-à-dire, qu’elles participent d’une plus grande perfection d’être.

“Car en effet celles [les idées] qui me représentent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c’est-à-dire, participent par représentation à plus de degrés d’être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou des accidents”⁸⁶.

La distinction entre les idées est une conséquence de la causalité d’être sur laquelle les penseurs médiévaux ont profondément médité. C’est cette même causalité qui est discutée par É. Gilson dans le contexte de la distinction entre la causalité de l’*homo faber* et celle de l’*homo creator*⁸⁷. Mais entre idée factice et idée innée, la causalité devient beaucoup plus nuancée qu’on ne l’imagine et, par conséquent, il faut introduire une différence entre la causalité nécessaire et la causalité contingente. Si l’idée factice représente l’idée produite par l’entendement d’une réalité, alors l’être objectif de l’idée est indifférencié, que ce soit par rapport à l’idée innée ou par rapport à l’idée factice, car l’idée innée aussi bien que l’idée factice présentent la même distinction entre l’idée de l’être objectif et la chose elle-même. Ainsi donc, la causalité objective dont parle Descartes, à propos des idées factices et des idées innées, se distingue par le degré de plus grande ou de plus petite causalité inhérente à la *res*.

“Mais il n’est pas vrai aussi que l’idée représentant toutes les perfections que nous attribuons à Dieu ne peut pas avoir plus de réalité objective que celles qui ont la réalité finie”⁸⁸.

Or pour Descartes, “toute idée étant ouvrage de l’esprit, sa nature est telle qu’elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu’elle reçoit et emprunte de la pensée, ou de l’esprit, dont elle est seulement un mode, c’est-à-dire, une manière ou façon de penser”⁸⁹. Alors la distinction ontologique entre idées innées, factices et adventices reste un problème dans la détermination essentielle de la réalité objective

⁸⁵ Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 41. Discussion qui est engagée par Heidegger dans *Einführung in die phänomenologische Forschung*, § 26, Bd. 17, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, pp. 140-146.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁸⁷ É. Gilson, *op. cit.*, pp. 86-89.

⁸⁸ “Nec verum etiam est ideam, omnes illas perfectiones quas deo tribuimus repraesentantem, non habere plus realitatis objectivae quam habeant res finitae”, *Objections*, 5^{em}. Réponse, A.T. VII, p. 365.

⁸⁹ Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 41.

de l'idée innée en ce qu'elle a de plus, par rapport à toute autre idée qui n'est pas produite par l'*ego*. Autrement dit, comment est-il possible de distinguer nettement l'idée produite de l'idée innée si toute idée produite par l'esprit est inhérente à l'*ego*?

Or il y a deux idées innées: l'*ego* et Dieu. S'il en est ainsi, comment Descartes distingue-t-il l'*ego cogito* de Dieu et l'*idea facticia* de l'*idea innata*? Pour Augustin l'âme est facticielle, elle n'a aucun principe suffisant pour se produire elle-même. D'où le rapprochement entre Augustin et Descartes de ce point de vue, car les idées factices sont précisément celles produites par l'esprit humain sans que ce mode de production ne soit ramené à sa cause de production. Mais alors, qui échappe à cette logique productive, selon Descartes? Pas même Dieu, car l'être objectif de l'idée de Dieu peut être aussi fruit d'une production. De ce point de vue, la causalité objective ne peut pas rendre compte de la véritable distinction entre idée factice et idée innée, seul le degré d'intentionnalité peut le faire. D'une part, le *majus* et *minus* de cette causalité détermine le degré de causalité inhérent à la *res*. D'autre part, elle est ce par quoi une causalité extrinsèque à nous nous est imposée, par le simple fait que la réalité qui est Dieu est plus grande que moi et de ce fait, *extra me*. "*Et enfin n'est-il pas vrai aussi que Dieu serait très peu de chose s'il n'était point plus grand que ce que nous en concevons*"⁹⁰. Le problème soulevé dans la méditation cartésienne est double: d'un côté comment l'idée factice de la causalité objective peut-elle être ramenée à une totalité, qui de ce fait, inclut en elle-même l'idée innée; de l'autre comment concilier cette totalité causale de l'idée factice avec l'idée de Dieu qui est *extra me*?

Le lecteur pourrait se demander pourquoi il nous est nécessaire de déconstruire le concept de causalité objective chez Descartes, qui est encore héritier de la notion de causalité médiévale. Parce que nous voulons montrer qu'on peut ramener les *ideae* (surtout les *ideae factae* et *ideae innatae*) à la production de l'idée en tant que production de l'esprit, et par conséquent arriver à un principe d'indifférenciation entre les deux idées. La différenciation des idées comme *modi cogitandi* permet de poser précisément le problème de l'effectivité de cette idée par l'*ego sum* et celui du Dieu infini. Dans ce cas, comment Descartes établit-il une réelle distinction entre les deux substances? Pour Augustin, l'idée n'est pas

⁹⁰ "Nec denique verum est, perpusillum fore deum, si non sit major quam a nobis intelligatur", *Objectiones*, p. 365. Cet argument de Descartes rappelle ce qui dit S. Anselme dans le *Proslogium*: le "*aliquid quo maius nihil cogitari potest*" et celui aussi d'Augustin dans le *De Doctrina Christiana* (I,7,7): "*aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere*".

uniquement la forme de la pensée, mais davantage, le remplissement de cette pensée. Ce qui permet à Augustin d'affirmer: "*facticia est anima*", c'est le fait que le sens de l'être de la facticité de l'âme n'est pas indéterminé. Par contre, Descartes, "*méconnaît la manière d'être de l'ego, parce qu'il s'en tient à la certitude de son existence, sans distinguer une telle catégorie épistémique d'un existential ontologique déterminé*"⁹¹.

La critique heideggerienne de cet *ego sum substantial*, dont parle J.-L. Marion, fondée sur la critique que Heidegger fait à Descartes dans les *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*⁹². Mais Heidegger fait une critique semblable dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, où il discute la *realitas objectiva* de la Méditation III de Descartes, "*comme un équivalent du terme scolastique de quidditas*" qu'il distingue de la réalité objective de Kant⁹³. La critique de Heidegger dans cette œuvre s'est attachée encore à la critique de l'indétermination du sens de l'ego au détriment du *sum*. Or pour nous cette même réalité objective fait problème non seulement en ce qui concerne l'indifférenciation de cet ego mais aussi l'indifférenciation des idées innées et des idées factices. D'où les problèmes qui résultent d'une lecture ontologique cartésienne tant de l'idée factice que du remplissement effectif de cette idée. Augustin nous le fait découvrir à partir de la facticité de l'âme. La filiation cartésienne et heideggerienne à son égard est fondamentale pour comprendre l'importance d'Augustin vis-à-vis de Descartes et de Heidegger. C'est pourquoi nous avons discuté la pensée de Descartes en tant que troisième intervenant pour saisir en contraste et par confrontation ce qui, d'une part, unit Augustin, Heidegger et Descartes, et d'autre part, ce qui distingue Descartes d'Augustin et de Heidegger.

En outre, ce qui a motivé notre déconstruction des idées factices (*ideae facticiae*) chez Descartes, en tant qu'elles dévoilent, l'indétermination de cet *ego sum*, et qui nous a permis d'aboutir à la conception d'âme factice (*facticia anima*) en tant que mode de production divine, c'est le présupposé que les notions de *Faktizität* chez Heidegger et *facticia* chez Augustin correspondent effectivement à la notion de l'étant intramondain. C'est au cœur de ce statut d'étant intramondain qu'on peut déceler les traits à la fois divins et humains.

Notre deuxième thèse est la suivante: l'*herméneutique de la facticité* ne pourrait-elle mieux promouvoir ce qu'Augustin comprend par

⁹¹ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989, p. 132.

⁹² M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, p. 172-173. Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, PUF, 1989, p. 120.

⁹³ M. Heidegger *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 59.

res. Si la *res* accomplit sa fonction logique et ontologique au sens où elle est à la fois ce par quoi une chose est comprise comme chose et ce par quoi la chose est chose en tant que telle, il ne nous reste qu'à chercher, dans la possibilité propre du soi-même qu'est le *Dasein* (*Faktizität*), l'effectivité de la chose elle-même. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'*herméneutique de la facticité* au sens d'un étant intramondain en tant que chose elle-même. L'âme selon Augustin, est *facticia* non parce que son mode de production est artificiel mais parce que sa production est en quelque sorte un *analogans* par rapport au mode de production divine. C'est dans ce sens que Heidegger déclare dans *Hermeneutik der Faktizität* à propos du verset biblique: "*Et factum est und: et fecit Deus* - c'est une analogie par rapport au *Faciamus* - *Fiat*, exprimé par Dieu"⁹⁴. De cette manière l'âme est considérée comme un être concrété (*concreatum*).

2.5 - "*Fides quaerit, intellectus invenit*"

A l'encontre de la plupart des Pères de l'Église, Augustin s'est intéressé à la relation entre foi et raison. Il dit dans le *De Trinitate*: "*Fides quaerit, intellectus invenit*"⁹⁵. On pourrait de manière générale affirmer le cercle de cette manière: "*chercher pour trouver, trouver pour chercher*":

"Car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur; on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur"⁹⁶.

Six siècles plus tard saint Anselme (1033-1109) parle dans son *Proslogium* d'une *fides quaerens intellectum*. L'influence de la pensée d'Augustin subie par le moine de Cantorbéry n'est point méconnue: G. Madec s'interroge sur la viabilité de l'existence d'une herméneutique anselmienne à la manière de ce qu'on peut trouver dans le *De Doctrina Christiana* d'Augustin⁹⁷. A l'époque romantique déjà, F. Schleiermacher utilisait un distique du *Proslogium* de saint Anselme, qu'il introduit dans la page titre de sa *Glaubenslehre*. Saint Anselme y exprime le dilemme du *credo ut intelligam*. "*Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam. - nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non*

⁹⁴ M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 23.

⁹⁵ Cf. *De Trinitate*, XV,2,2 (CC 50A p. 461).

⁹⁶ "Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et inveniatur ut quaeratur avidius", *ibidem*.

⁹⁷ G. Madec, *Y a-t-il une herméneutique anselmienne?*, dans *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*, Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1984, pp. 491-500.

*fuerit, non intelliget*⁹⁸.

Ce choix de F. Schleiermacher dénote tout d'abord l'importance de la question dans la sphère herméneutique; elle ne doit donc pas être comprise comme l'œuvre du hasard.

Sans doute à l'époque d'Augustin, le *credo ut intellegam* est une conséquence du problème du sens de l'Écriture, et de la manière dont celle-ci peut répondre au problème direct ou indirect de l'existence humaine. A l'époque romantique elle est plutôt une conséquence du rapport entre l'Écriture et le monde du texte, dont parle aujourd'hui Ricœur. Le monde du texte est pour les romantiques la critique textuelle, l'art de l'interprétation et de la compréhension comme un *organon* des sciences de l'esprit.

Le *De Doctrina Christiana* est un bon exemple de l'effort d'Augustin à cette époque-là, pour répondre aux problèmes de l'interprétation de l'Écriture et des difficultés qu'y trouve le lecteur. Pour comprendre l'Écriture sainte il faut connaître les différentes sciences, celles qu'on distingue généralement comme sciences de l'esprit et sciences de la nature. Mais d'autre part l'Écriture sainte contient en elle-même toutes les sciences en forme d'un *organon* systématisé à partir de l'étant spirituel en général.

La lecture de la Bible ne va pas de soi. "*La Bible est un livre difficile. Pour Augustin, pour les intellectuels chrétiens de son temps elle était, bien plus encore que pour nous, chargée d'obscurités, d'apories, de mystère*"⁹⁹.

Que l'étude sur l'Écriture reflète l'effort humain d'une compréhension herméneutique sur la vérité de la Révélation, cela n'implique pas moins que cette compréhension est aussi le mouvement de la raison humaine. L'Écriture éveille le sens de l'homme vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis de Dieu. De ce fait, la foi n'est pas seulement l'expression kérygmatisée de la révélation, elle est aussi le lieu d'un nouveau jaillissement de la *theoria* (θεωρία), c'est-à-dire de la *contemplatio* comme critique herméneutique d'une simple *speculatio*.

Dès lors, s'il y a un système philosophique chez Augustin, sa particularité est de pouvoir englober dans son rationalisme critique le

⁹⁸ F. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe, Schriften und Entwürfe. Der christliche Glaube 1821-1822*, Band 7, Walter de Gruyter, Berlin, 1980. Cf. S. Anselme, *Proslogium*, I, Cerf, Paris, 1986, p. 100: "Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. [Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam]". Cette dernière partie de la phrase est distincte de celle citée par F. Schleiermacher. Dans sa citation il y a la reprise d'un autre passage d'un autre ouvrage de S. Anselme, *Epistola de incarnatione Verbi, Opera omnia*, Schmitt, vol. I, 1946, p. 284.

⁹⁹ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 478.

problème de la foi en tant que *loi fondamentale de l'existence*¹⁰⁰, et celle-ci peut répondre aux questions fondamentales de l'homme.

P. Ricoeur exprime le dynamisme d'une herméneutique du symbolique qui cherche à se dépasser lorsqu'elle se met en dialogue avec la pensée critique et réflexive: le "*symbole donne à penser*", car il est précisément le lieu de la donation au milieu du langage. Le symbole émerge de l'acte même de l'expression mais c'est de l'acte de l'expression que s'engage une autre pensée prête à recommencer à nouveau. Rappelons à cet égard la critique herméneutique de la symbolique païenne que nous avons analysée précédemment¹⁰¹.

2.5.1 - "*Intellegere*" et "*credere*"

Qu'entendons-nous par croire? Augustin donne une réponse assez claire: "*croire n'est rien d'autre que penser avec assentiment*"¹⁰². Dans un autre texte, Augustin présente une définition semblable "*croire est consentir qu'est vrai ce qui est dit*"¹⁰³. L'expression *assentio* ou encore *consentio* est l'équivalent du terme grec stoïcien *συγκατάθεσις*, utilisé déjà par Clément d'Alexandrie. L'usage en est repris à Aristote¹⁰⁴. En effet, la conception aristotélicienne de la foi (*πίστις*) dans ce contexte nous semble plus développée que chez Platon. Chez Aristote la foi n'est pas seulement le résultat d'une simple connaissance doxique, située dans le domaine de l'opinion sensible, comme elle est chez Platon, car la *doxa* est à l'opposé de l'*ἀλήθεια*.

Chez Aristote, la foi en tant que jugement du vrai et du faux, fait partie de la vérité de notre connaissance: la foi est une fonction du *νοῦς θεωρητικός*, l'intellect théorique¹⁰⁵. Cette conception, comme d'ailleurs celle des stoïciens, est reprise par Augustin. Dans sa *Métaphysique* Aristote désigne la foi comme une *ὑπόληψις*, un jugement qui présente un caractère d'universalité. Et dans les *Topiques*, cette foi est désignée par une *ὑπόληψις σφόδρα*, c'est-à-dire un consentement par excellence même. Pour Augustin, les mots *assentio*, *consentio*, et *assumptio*, sont des désignations équivalentes. Il les utilise pour définir la foi en tant que jugement de croyance venant affermir la raison et à l'appui de celle-ci.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰¹ Voir *Augustiniana*, vol. 48, 1998, p. 255ss.

¹⁰² "Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assentione cogitare", *De Praed. sanct.* II,5 (PL 44 p. 963).

¹⁰³ "Quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur?" *De Spir. et Litt.* 31,54 (PL 44 p. 235).

¹⁰⁴ *Topiques*, III,1, 116a 3.

¹⁰⁵ *Éthique Nicomaque*, VI,2 1139a 27-28.

“L’ordre de la nature requiert que lorsque nous apprenons une chose, l’autorité précède la raison. Car la raison peut paraître infirme, laquelle après s’être déclarée, recourt ensuite à l’autorité pour s’affermir (*assumit*)”¹⁰⁶.

Dans plusieurs textes d’Augustin concernant le rapport entre foi et raison la première semble avoir le rôle primordial¹⁰⁷. La foi est le symbole de l’autorité. Entre autorité et raison, la raison a une priorité réelle, alors que la foi a une priorité chronologique¹⁰⁸. Toutefois, il y a d’autres textes où Augustin inverse la priorité de la foi vis-à-vis de la raison. L’antériorité du penser est nécessaire, car “*quelqu’un peut-il croire à quelque chose si, premièrement, il ne pensait pas à ce qu’il devrait croire*”?¹⁰⁹ Dans une lettre écrite aux alentours de 412 et adressée à une femme du nom de Pauline, Augustin discute, d’une manière assez complexe, du rapport entre foi et vision. “*Pour marquer la différence qu’il y a entre voir et croire, n’est-ce pas assez de dire qu’on voit les choses présentes et qu’on croit les choses absentes*”?¹¹⁰. Ce qui est à comprendre relève de la vision présentifiante, alors que ce qui est à croire relève de la croyance par témoignage. Nous pouvons dire aujourd’hui, qu’Augustin se livre à une réflexion phénoménologique du voir et du croire de l’intérieur d’une compréhension de la dynamique foi-raison.¹¹¹ La raison fonctionne selon des critères perceptifs d’ordre sensitif ou intellectif, alors que la foi fonctionne selon le critère du témoignage: témoignage d’autrui¹¹². C’est

¹⁰⁶ “*Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quae cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmetur, assumit*”, *De mor. eccl. cath.*, I,2,3 (BA 1 pp. 138-139).

¹⁰⁷ “*Intellegere vis? Crede. Deus enim per prophetam dixit: «nisi credideritis, non intellegetis». (...) Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas*”, *Tract. in Ioh.* 29,6 (CC 36 p. 287); “*Nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere et primo credendum esset quod magnum et divinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset: «nisi credideritis, non intellegetis»*”, *De Lib. arb.* II,2,5 (CC 29 p. 239).

¹⁰⁸ “*Tempore auctoritas, re autem ratio prior est*”, *De Ord.* II,9,26 (CC 29 p. 122).

¹⁰⁹ *De Praed. sanc.* II,5 (PL 44 p. 962).

¹¹⁰ “*Num satis est, ut inter videre et credere hoc distare dicamus, quia praesentia videntur, creduntur absentia?*”, *Epis.* 147,2,7 (CSEL 44 pp. 280-81).

¹¹¹ “*Constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis. Sed in his quae vidimus vel videmus nos ipsi testes sumus in his autem, quae credimus, aliis testibus movemur ad fidem cum earum rerum, quas nec vidisse nos recolimus nec vidimus, dantur signa vel in vocibus vel in litteris vel quibusque documentis, quibus visis non visa credantur*”, *Idem*, pp. 281-282.

¹¹² Dans *Le visible et l’invisible* Merleau-Ponty parle d’une foi perceptive qui, en d’autres termes, est l’être-au-monde. Tout au début du livre il fait une transposition du questionnement augustinien sur le temps par le questionnement de l’être-au-monde: “*Ce que saint Augustin disait du temps: «qu’il est parfaitement familier à chacun, mais qu’aucun de nous ne peut l’expliquer aux autres» il faut le dire du monde*”, *Le visible et*

pourquoi la raison a les moyens de nous faire voir et de nous montrer ce qui est à penser et à comprendre. “On pourrait dire en somme, que notre science se compose de deux sortes de connaissances: des choses vues, des choses crues”¹¹³. C’est dans le même sens qu’Augustin affirme dans le *De vera religione* que la foi tient au rapport temporel: “Or, la foi en, des événements temporels, passés ou futurs, est affaire de croyance plutôt que d’intelligence”¹¹⁴.

Plus encore, la raison a les moyens de faire comprendre les faits des choses à croire¹¹⁵ (et qui ne sont pas nécessairement ceux qui concernent la Révélation), même si la foi par elle-même ne peut pas nous montrer ce qu’elle porte comme croyance, à laquelle nous avons seulement accès par le témoignage d’autrui¹¹⁶. La raison a ainsi une antériorité, elle montre ce que la foi ne peut pas faire. L’autre argument utilisé pour justifier la préséance de la raison sur la foi est que la raison juge de la rationalité de cette foi¹¹⁷.

l’invisible, Gallimard, 1964, p. 17. Pour Merleau-Ponty, il faut que “je croie au monde et aux choses d’abord” et c’est seulement à partir de là que “nous sommes conduits à chercher, sous la réflexion elle-même” les raisons de ce croire”, *Idem*, p. 76. Or pour Augustin, la foi, qui est de l’ordre temporel, pour ainsi dire au monde, s’identifie avec le monde. Elle cherche à comprendre les raisons de son croire au moyen d’une réflexion qui l’accompagne comme l’autre de sa pensée. Mais si la foi est définie, comme le fait Augustin, à partir d’un point de vue perceptif, elle est originellement liée au témoignage d’autrui. Ce témoignage d’autrui appartient pour lui à la totalité de la science des choses présentes et des choses absentes. Pour Merleau-Ponty la science, c’est-à-dire la foi perceptive doit pouvoir intégrer dans ce monde “le regard d’autrui sur les choses”, p. 86. C’est précisément cela que fait Augustin dans des termes analogues, pour expliquer le rapport foi-raison.

¹¹³ É. Gilson, *Introduction à l’étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1929, p. 33.

¹¹⁴ “Temporalium autem rerum fides, sive praeteritarum, sive futurarum, magis credendo quam intelligendo valet”, *De Vera rel.* 25,46 (CC 32 p. 216; BA 8 p. 87).

¹¹⁵ “Non autem immerito scire nos dicimus non solum ea, quae vidimus aut videmus, verum et illa, quae idoneis ad quamque rem commoti testimoniis vel testibus credimus. Porro si scire non incongruenter dicimur etiam illud, quod certissimum credidimus, hinc factum est, ut etiam recte credita, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur. Scientia quippe menti tribuitur, sive per corporis sensus sive per ipsum animum aliquid perceptum cognitumque retineat, et fides ipsa mente utique videtur, quamvis hoc fide credatur, quod non videtur”, *Epis.* 147,3,8 (CSEL 44 p. 282).

¹¹⁶ “Nec quia dixi ea credi, quae absunt a sensibus nostris, sic accipiatur, ut inter illa deputentur, quae aliquando vidimus et nos vidisse retinemus certique sumus, quamvis tunc non praesto sint, cum recoluntur a nobis; neque enim inter credita sed inter visa deputantur et ideo nota sunt, non quia fidem habuimus aliis testibus, sed quia nos vidisse sine dubio recordamur et scimus”, *Idem*, p. 281.

¹¹⁷ “«Nisi credideritis, non intellegetis» ubi procul dubio discrevit haec duo deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus, intellegere valeamus, proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter iussum est. Nam si hoc praeceptum rationabile non

Par contre, Augustin semble contredire l'“ordre des raisons” dans le *De Libero arbitrio*.

“Si, en effet croire n'était pas une chose et comprendre une autre, s'il ne fallait pas d'abord croire les grandes et divines vérités que nous désirons comprendre, c'est en vain que le prophète aurait dit: si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas”¹¹⁸.

D'autres textes encore vont dans le même sens en affirmant la pré-séance de la foi par rapport à la raison: “*Nous devons croire avant de comprendre et veiller à ce que notre foi soit sincère*”¹¹⁹.

Peut-on parler ici d'un principe d'incohérence augustinienne? Notre réponse est négative. L'argumentation d'Augustin, parfois très philosophique et d'autres fois, moins, dépend des circonstances de son activité d'écrivain, des œuvres et du questionnement qui y sont inhérents. En tant qu'homme d'Église et en tant qu'intellectuel, l'écrivain laisse transparaître sa propre existence. Pour cette raison, Augustin adapte son argumentation et sa réflexion à la spécificité propre de chaque œuvre et au type de problème qu'il y poursuit.

Néanmoins, il y a une constante, partagée par la plupart des textes, c'est la distinction assez nette entre foi et raison comme entités différentes mais complémentaires¹²⁰. Entre ce qui est à croire et ce qui est à comprendre il y a un mouvement incessant. Nous pouvons donc affirmer que pour Augustin le phénomène de la foi dans cette circularité de l'*intellectus fidei* est pris au sens bipolaire: la foi en tant que donné théorique et la foi en tant que don donné par la grâce de Dieu. En ce sens H. A. Wolfson parle d'une double théorie de la foi chez Augustin¹²¹. De même T. van Bavel, lorsqu'il dit “*qu'Augustin découvre l'acte de foi d'abord comme une réalité profane*”¹²². Dès lors la notion de foi fait appel à un double volet herméneutique: le premier explicite le sens de cette foi dans la sphère

est, ergo inrationabile est; absit si igitur rationabile est, ut magnam quamdam, quae capi nondum potest, fides antecedit rationem, procul dubio quantulumcumque ratio, qua hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem”, *Epis.* 120,1,3 (CSEL 34.2 pp. 706-707).

¹¹⁸ “Nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere et primo credendum esset quod magnum et divinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset: «nisi credideritis, non intellegetis»”, *De Lib. Arb.* II,2,6,17 (CC 29 p. 239).

¹¹⁹ “Prius autem quam intellegamus credere debemus vigilandumque nobis est ne ficta sit fides nostra”, *De Trin.* VIII,5,8 (CC 50 p. 277).

¹²⁰ *Tract. in Ioh.* 8, 7 (CC 36 p. 86): “Aliud est intellegere velle quod clausum est, aliud nolle credere quod apertum est”; voir aussi *De Vera rel.* 49,96 (CC 32 p. 249).

¹²¹ H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Massachussets, 1970, p. 129.

¹²² T. van Bavel, *De la raison à la foi*, in *Augustiniana*, vol. 36, 1986, p. 16.

du théorique, ce que Heidegger appelle la précompréhension; le deuxième trouve son sens dans l'acte de croire en tant qu'acceptation.

2.5.2 - "Intellegere" et "credere" dans le Sermon 43

Le sermon 43 comporte un intérêt particulier¹²³: il présente d'une manière synthétique la théorie herméneutique augustinienne. Certains y voient l'effort d'Augustin de concilier le *intellegam ut credam* avec le *crede ut intellegas*. D'où son intérêt. Mais il y a d'autres raisons. 1° - Augustin condense la problématique de la compréhension dans son rapport avec la foi par une analyse existentielle et existentielle très enrichissante; 2° - le rapport entre comprendre et croire est établi d'une manière dialogique, à telle enseigne que la réflexivité, entre croire et comprendre et comprendre et croire, est établie de manière claire et paradigmatique; 3° - Augustin développe dans ce schéma dialogique et réflexif une dynamique entre le je et le tu, entre la compréhension humaine et la compréhension divine.

La lecture biblique à la base de la discussion de ce sermon est la *Première Lettre* de saint Paul aux *Corinthiens* 4,7. Il est important de souligner ce passage dans notre lecture philosophique. En fait Augustin fait allusion à d'autres passages bibliques dans ce sermon mais ceux-là ne concernent pas directement notre propos.

L'allusion est la suivante: "*Quid enim habes, quod non accepisti?*" La première question à poser est de savoir pourquoi Augustin a choisi précisément ce passage de *ICor.4,7* au détriment du passage de *Isaïe, 7,9*, et qui d'après É. Gilson, est l'exacte formule de son expérience personnelle¹²⁴. Pour É. Gilson le passage d'*Isaïe* rend légitime les propos d'une philosophie chrétienne.

Or entre les deux versets bibliques il y a une distance: celle qui va d'une exégèse biblique strictement liée à un *intellectus fidei*, à celle d'une exégèse ontologique et anthropologique qui s'engage au-delà de cet *intellectus fidei*. Nous allons essayer de le démontrer plus loin.

Le "*nisi credideritis non intellegitis*" est commenté dans le souci de comprendre le rapport circulaire entre raison et foi selon les différents *topoi* de la réflexion augustinienne qui se jouent dans plusieurs de ses œuvres; ils sont diversifiés à l'intérieur d'un discours qui fait jouer alternativement le rapport entre foi et raison.

¹²³ La date de composition de ce sermon est, selon P. Verbraken, inconnue: cf. *Études critiques*, Steenbrugis, 1977, p. 63. Toutefois, dans l'édition anglaise, *The Works of Saint Augustine. Sermons*, trad. E. Hill, New City Press, New York, 1990, il est daté aux alentours de l'an 400.

¹²⁴ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1948, p. 29.

Que la foi soit antérieure à la raison ou que la raison soit antérieure à la foi, ce qui est important pour Augustin est de savoir que les deux sont distinctes et qu'elles fonctionnent de façon complémentaire et indissociable. Il y a certes une condition exprimée dans la parole d'Isaïe: *si on ne croit pas on ne comprendra pas*. Il semble alors que la compréhension est restreinte à ceux qui croient. De ce point de vue le rapport - croire et comprendre - est engagé à l'intérieur d'un *intellectus fidei* et, pour cette raison, le cercle herméneutique semble ne pas satisfaire les exigences générales d'une compréhension.

Mais l'exégèse augustinienne de ICor.4,7 donne un tout autre sens interprétatif au rapport *credo ut intellegam*. Il est possible de parler d'un cercle herméneutique au sens heideggerien, et bien sûr, dans son prolongement, ricœurien. La différence entre la démarche heideggerienne et ricœurienne du cercle herméneutique consiste dans le point de départ méthodologique de la compréhension. Pour Heidegger c'est tout d'abord, "en tant que comprendre que le *Dasein* se projette (*entwirft*) vers des possibilités (*Möglichkeiten*)"¹²⁵. La projection du *Dasein* vers ses propres possibilités s'instaure dans la compréhension et dans l'explicitation (*Auslegung*). L'explicitation est fondée et dérive de la compréhension et non l'inverse, ce n'est pas l'explicitation qui fonde la compréhension. L'attitude augustinienne à l'égard de la compréhension semble bien proche de l'ontologie de la compréhension chez Heidegger. Mais c'est dans le travail de mise en œuvre d'une théorie de l'interprétation comme telle que la proximité entre Augustin et P. Ricœur peut être envisagée, celui-ci étant très imprégné d'une herméneutique biblique. Goulven Madec signale à cet égard:

"Le recueil d'essais d'herméneutique de Paul Ricœur intéresse les études augustinienes sur deux points: directement par l'étude de signification de la doctrine augustinienne du péché originel; indirectement par la formule du cercle herméneutique «il faut comprendre pour croire, il faut croire pour comprendre»"¹²⁶.

L'apport indirect du cercle herméneutique ricœurien par rapport à l'étude d'Augustin tient seulement au fait que c'est une épistémologie de l'interprétation et que le caractère ontologique de la compréhension est centré davantage sur l'aspect éthique de l'interprétation. Néanmoins P. Ricœur a le mérite d'avoir objectivé ce cercle d'une manière claire et dans l'aboutissement d'une longue tradition.

¹²⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 121.

¹²⁶ Cf. *Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi*, dans *Revue des Études augustinienes*, vol. 17, 1971 p. 132.

“«Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre». Ce cercle n'est pas un cercle vicieux, encore moins mortel; c'est un cercle bien vivant et stimulant”¹²⁷.

Augustin développe dans le *Sermon* 43 le paradigme de la compréhension et ceci après avoir passé en revue les deux définitions de l'homme, celle du récit biblique, l'homme créé à l'image de Dieu, et celle de la définition philosophique ancienne de l'homme, animal rationnel:

“Tout homme veut comprendre, il n'est personne qui n'ait ce désir; mais tous ne veulent pas croire. On me dit: je dois comprendre pour croire; je réponds: crois pour comprendre. C'est donc entre nous une espèce de controverse, l'un disant: Je dois comprendre pour croire, et l'autre: Au contraire crois pour comprendre”¹²⁸.

Ce paradigme, exprimé comme: *intellegi omnis homo vult*, rappelle ce que dit Aristote tout au début de la *Métaphysique*: “*Tous les hommes désirent naturellement connaître*”. Cet *incipit* donne au lecteur la tonalité de l'enjeu qui va se dérouler tout au long du livre. Pour Aristote le désir mène à la connaissance (*epistêmê*), mais pour Augustin, il amène à la compréhension (*intellegere*). Entre le désir de connaître d'Aristote et la volonté (*voluntas*) de comprendre d'Augustin, ce qui marque une fois de plus la ressemblance de leurs idées, c'est l'accent mis sur le caractère volitif de l'espèce humaine. La volonté marque finalement le caractère distinctif de l'homme vis-à-vis des autres animaux et ceci sur le même plan que la propre faculté de connaître. Aristote déclare dans l'*Éthique à Nicomaque* (1139 a) que le désir appartient au *νοῦς πρακτικός*, c'est lui qui doit conduire à la vérité de l'intellect pratique. Pour Augustin, c'est à l'homme qu'appartient cette capacité (*capax*) de comprendre, car nous avons une raison et nous pouvons dire que nous seuls avons ce désir de comprendre. Parce que nous avons une raison nous nous distinguons des animaux.

Ainsi donc, dans un premier temps, il semble que la volonté de comprendre est quelque chose d'universel et que la compréhension existe chez tous les hommes sans exception. Pourtant, la compréhension (*intellegere*) n'est pas l'instance ultime de l'homme. Bien que le désir de comprendre soit inhérent à tous les hommes, s'il n'y avait pas une raison, il serait impossible à quiconque de comprendre. “*Nam rationem habemus*

¹²⁷ P. Ricœur, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, II, Montaigne, Paris, 1960, p. 327.

¹²⁸ “*Intellegi omnis homo vult; intellegere nemo est qui nolit; credere non omnes volunt. Dicit mihi homo: Intellegam ut credam. Respondeo: Crede ut intellegas. Cum ergo nata inter nos sit controversia talis, quodam modo, ut ille mihi dicat: Intellegam ut credam, ergo ei respondeam: Immo crede ut intellegas*”, *Serm.* 43,4 (CC 41 p. 509).

*et antequam intellegamus, sed intellegere non valemus, nisi rationem habeamus*¹²⁹.

Par conséquent le comprendre est une partie constitutive de la raison, mais distincte de la raison (*sed aliud est intellectus, aliud ratio*). C'est pourquoi, nous avons une raison avant de comprendre, car nous ne pourrions pas comprendre si nous n'avions pas de raison. Autrement dit, il est possible qu'il n'y ait pas de compréhension, mais ce qui n'est pas possible, c'est l'absence de raison. L'antériorité ontique et ontologique de la raison vis-à-vis de la compréhension est fondamentale. Pourquoi? La raison constitue le sens ultime de l'homme comme un l'au-delà de tout ce qui est définissable. En ce sens, la raison est distincte de la compréhension. Bien que la compréhension se présente comme une volonté universelle elle ne l'est pas tout à fait, car tous les hommes n'accèdent pas à cette compréhension. Au premier caractère d'universalité s'oppose celui de la particularité.

Le croire, au contraire du comprendre, n'appartient pas à la volonté de tous les hommes. Pour cette raison, la double assertion n'est exprimée que pour accentuer l'opposition entre comprendre pour croire et croire pour comprendre. Mais, se demande Augustin, qui sera le juge neutre face à cette «dispute»? C'est au prophète qu'est réservée la meilleure place pour juger, non au poète¹³⁰. Quand Augustin parle ici du prophète comme de celui qui est le meilleur médiateur et le meilleur herméneute de la parole divine, c'est-à-dire, comme celui par qui Dieu parle (*per quem loquitur deus*), il a probablement à l'esprit la formule du *De civitate Dei*: les prophètes sont les premiers interprètes bien avant les poètes¹³¹. Dans l'*Ion* de Platon, il y a deux classes d'interprètes: celle des poètes et celle des rhapsodes. Les poètes sont appelés les "*interprètes des dieux*" car ils sont les "*débiteurs de tous ces beaux poèmes*"¹³². En effet, ils sont

¹²⁹ *Ibidem*, p. 509.

¹³⁰ "Quem iudicem inventuri sumus? Discussis omnibus hominibus, nescio utrum meliorem iudicem invenire possimus, quam hominem per quem loquitur Deus. Non eamus ergo in hac re et in hac controversia ad litteras saeculares, non inter nos iudicet poeta sed propheta", *Serm.* 43,4 (CC 41 pp. 509-510).

¹³¹ "Soli igitur illi theologi poetae, Orpheus, Linus, Musaeus et si quis alius apud Graecos fuit, his prophetis Hebraeis, quorum scripta in auctoritate habemus, annis reperiuntur priores. Sed nec ipsi verum theologum nostrum Moysen, qui unum verum Deum veraciter praedicavit"; *De Civ. Dei*, XVIII,37 (CC 48 p. 632). Ce qui doit retenir ici particulièrement notre attention c'est que pour Augustin ce sont les prophètes qui introduisent à l'enseignement de l'Écriture. C'est pourquoi ils sont appelés les *γραμματοεισαγωγοί*. Et Augustin explique ce que cela signifie: *les guides ou introducteurs des lettres*, *De Civ. Dei*, XVIII,39 (CC 48 p. 634).

¹³² Platon, *Ion* 533 e.

inspirés et possédés par un dieu. Les rhapsodes, par contre, sont les interprètes des interprètes (*ἐρμηνεων ἐρμηνης* 535 a), car ils interprètent les œuvres des poètes.

2.5.3 - La définition de l'homme dans le Sermon 43

Nous cherchons à démontrer maintenant l'appropriation ontologique du passage de ICor.4,7 comme explicitation de la précompréhension.

1. Le verset ICor. 4,7 prépare et développe une herméneutique du *intellegam ut credam* et du *credam ut intellegam*, qui est bien plus poussée que celle du *nisi credideritis non intellegitis*.
2. L'exégèse de ICor.4,7 élargit l'horizon du *credo ut intellegam* dans sa portée anthropologique et ontologique.

1. Augustin déclare à propos de la foi: "Ne nous glorifions pas de la foi que nous possédons comme si nous y étions pour quelque chose car nous l'avons reçue: c'est Dieu qui nous l'a donnée"¹³³. Et de même "c'est à Dieu que nous devons d'être ce que nous sommes. Si nous ne sommes pas un pur néant, à qui le devons-nous sinon à Dieu?"¹³⁴.

Dès lors, le sens de l'interrogation que le verset prête à l'interlocuteur est celui de la visée du sens de ce qu'on a et de ce qu'on a reçu. Et ce qu'on a et ce qu'on a reçu est aussi bien la foi que la raison. Dans le *De libero arbitrio* l'herméneutique du *credo ut intellegam* est spécialement liée à la preuve de l'existence de Dieu. C'est une herméneutique du croire et du comprendre à l'intérieur d'une intelligence de la foi.

"Puis à ceux qui déjà croyaient, il dit: cherchez et vous trouverez, car on ne peut considérer comme trouvé ce que l'on croit sans le connaître, et personne ne devient apte à trouver Dieu, s'il ne croit d'abord ce qu'il est destiné à connaître ensuite"¹³⁵.

Dans le *Proslogium* de saint Anselme, la démarche de l'intelligence de la foi est à la base de la recherche des preuves de l'existence de Dieu. saint Anselme fait appel à la même autorité scripturaire de Isaïe,7,9 dont fait usage Augustin. La démarche anselmienne d'une *fides quaerens intellectum*, dans le *Proslogium*, trouve des échos dans la recherche (*quaeramus*

¹³³ "Nec de ipsa fide tamen ita gloriandum est, quasi aliquid non possimus. Non enim fides nihil est, sed magnum aliquid; quam si habes, profecto accepisti", *Serm.* 43,2 (CC 41 p. 508).

¹³⁴ "A deo debemus esse quod sumus. Quia non nihil sumus, a quo nisi a Deo habemus? Quid habes quod non accepisti?", *Serm.* 43,3 (CC 41 p. 508).

¹³⁵ "Deinde iam credentibus dicit: Quaerite et invenietis; nam neque inventum dici potest quod incognitum creditur neque quisquam inveniando deo fit idoneus, nisi ante creditur quod est postea cogniturus", *De Lib. arb.* II,2,6,17 (CC 29 p. 239).

instantanée) entamée dans le *De libero arbitrio* II,2,5, laquelle prétend démontrer, par la suite, l'existence de Dieu. La "*fides quaerit, intellectus invenit*" ou encore l'expression équivalente, mais dans une formule négative, "*neque inventum dici potest quod incognitum creditur (...) nisi ante crediderit quod est postea cogniturus*", peuvent bien être considérées comme des expressions semblables à celle de saint Anselme. G. Madec l'exprime dans une très belle formule. "*Au fond s'il y a une herméneutique anselmienne, c'est celle du «credo ut intellegam»*"¹³⁶. Cette herméneutique théologique pratiquée par saint Anselme "*exige qu'on ne fasse pas usage des arguments d'autorité. Cette «époque» lui a été suggérée par le De Libero arbitrio augustinien, au même titre que l'instance de l'insipiens et le principe de l'intelligence de la foi*"¹³⁷. Mais le caractère restrictif de la parole d'Isaïe détermine aussi le caractère restrictif de cette intelligence de la foi qui cherche à trouver ce qui est cru antérieurement.

2. L'exégèse de ICor4,7 explicite une nouvelle conception herméneutique, celle du croire et du comprendre à lumière d'une précompréhension anthropologique et ontologique¹³⁸. Autrement dit, tandis que l'herméneu-

¹³⁶ G. Madec, *Y a-t-il une herméneutique anselmienne?*, in "*Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*", p. 493.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 493.

¹³⁸ Dans le texte de la *Vulgate* il est dit: "*Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?*" Nous avons voulu transcrire le verset afin d'explicitier le sens du verbe latin *accipio*. En effet le verbe grec est λαμβάνω, qui a aussi le sens de comprendre. Mais outre le sens sémantique de ce verbe, il y a d'autres rapprochements plus importants. En fait, c'est ce même verbe qui rentre dans la constitution d'un autre, celui précisément de παραλαμβάνω et qui est très discuté par Heidegger dans la *Phänomenologie des religiösen Lebens* à propos des lettres aux *Galates* et aux *Thessaloniens*, lesquelles renvoient de temps en temps à certains passages des deux lettres aux *Corinthiens*. Heidegger s'attache à saisir le sens de la foi des communautés chrétiennes primitives à travers ce qu'il appelle la *christliche Lebenserfahrung*. Or, la foi n'est que l'expérience éprouvée facticiellement et ressaisie dans l'authenticité. En effet, l'expérience de la vie facticielle du christianisme primitif relève de la compréhension et de l'acceptation (*das Annehmen*) comme expérience authentique qui ne s'origine ni à partir d'une simple conception théorique ni à partir d'une simple tendance pratique; la discussion de Heidegger porte essentiellement, d'une part, sur cette dialectique entre «recevoir» porteur d'un dynamisme existentiel et ontologique, et d'autre part, celui du «devenir chrétien» ou «suivre le Christ» qui fait prendre connaissance de ce qu'on devient. L'expérience de ce devenir est quelque chose d'authentique et de facticiel. Dans le sens premier, Heidegger explicite cette appropriation grâce au verbe grec (δέχεσθαι), employé plusieurs fois, dans tout le *Nouveau Testament*, afin d'explicitier le caractère spécifique de cette réceptivité qu'est l'événement historique du christianisme. Cf. I Tes. 1,6. Dans le second sens, Heidegger explicite une «acceptation réceptive» (παραλαμβάνειν) au sens de prendre connaissance (εἶδεναι). "I Thess. 1,6: Das γενέσθαι ist ein δέχεσθαι".

tique de *Is.7,9* est une exégèse qui travaille à l'intérieur d'un *intellectus fidei*, et ne dépasse pas le cadre conceptuel d'une herméneutique religieuse, à savoir celle prescrite par E. Gilson comme étant une philosophie chrétienne, l'exégèse de *1Cor.4,7* la dépasse en se compromettant dans une herméneutique au sens général.

Mais on peut établir un autre type de parallélisme entre ce qui est exprimé dans le *sermon* 43 et ce qui est exprimé dans le *De Libero Arbitrio* II,3,7 grâce à la définition de ce que l'homme est. Dans les deux textes, il est question à un moment donné de l'existence comme fondement radical de la nature de l'homme. Ce qui définit l'homme est tout d'abord son existence (*esse*), sa vie (*vivere*), et finalement la compréhension (*intellegere*). Mais pour Augustin, de ces trois sortes d'évidences - *esse, vivere, intellegere* -, celle qui excelle est celle du comprendre (*intellegere*), car elle inclut en elle-même les deux autres. Si on peut parler d'une ascension des niveaux d'être dans le *De Libero Arbitrio*, on peut de même aussi en parler dans le *Sermon* 43.

“Parce que de ces trois propriétés: l'existence, la vie, l'intelligence, la pierre a bien l'existence, l'animal a la vie et pourtant, je pense, la pierre ne vit pas et l'animal ne comprend pas; en revanche, il est absolument certain que qui comprend possède aussi l'existence et la vie; c'est pourquoi je n'hésite pas à juger meilleur celui qui possède ces trois propriétés que celui à qui il en manque ne serait-ce qu'une seule”¹³⁹.

Des trois propriétés ici énumérées celle qui est la plus fondamentale est celle de l'intelligence, de la compréhension: elle inclut toutes les autres dans le cas de l'homme. Elle est à la fois inclusive et exclusive. Celui qui comprend doit avoir nécessairement l'existence et la vie. En revanche,

θαὶ τὸν λόγον, ein «Annehmen der Verkündigung» (...). Das δέχεσθαι hat die Trübsal mit sich gebracht, die auch fortbesteht, doch ist zugleich eine «Freude» lebendig (μετὰ χαρᾶς), die vom heiligen Geist kommt (πνεύματος ἁγίου) - die ein Geschenk ist, also nicht aus der eigenen Erfahrung motiviert wird”. (...) “παραλαμβάνειν besagt nicht ein Anhören, sondern ein Annehmen mit der Gewinnung eines lebendigen Wirkungszusammenhangs mit Gott”, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 94-95; cf. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1995, pp. 182-184.

Le sens de notre rapprochement entre Augustin et Heidegger, au sujet de ce recevoir qui est explicité dans le passage de *1Cor.4,7* tient au fait qu'il se trouve aussi en jeu avec l'explication heideggerienne de ce recevoir. Bien qu'Heidegger ne cite pas explicitement ce passage, il est question à plusieurs reprises des commentaires et des parallélismes entre des passages des *Lettres aux Corinthiens* et celle aux *Thessaloniens*. Ce qui est discuté par Heidegger est le problème de l'expérience facticielle en tant que détermination de l'historicité authentique du christianisme comme phénomène théorique et pratique.

¹³⁹ *De Lib. arb.* II,3,7,22 (CC 29 p.240) (BA 6 p. 277).

l'être qui n'a pas l'intelligence est celui qui a seulement l'existence et la vie et il est donc un être non rationnel.

Dans le *Sermon* 43 Augustin exprime une idée semblable en parlant de ces trois propriétés de l'être:

"Il y a le bois, il y a les pierres; par qui existent-ils? par Dieu. Et nous, qu'avons-nous reçu en plus? Le bois, la pierre, n'ont pas la vie, nous l'avons. Nous l'avons, il est vrai, en commun avec les arbres et les plantes. On prête aussi la vie à la vigne; (...) La vigne verdoie, c'est signe de vie; elle dessèche, c'est signe de mort. Mais c'est une vie privée de sentiment. Qu'avons-nous de plus? ce sentiment même. Vous connaissez les cinq sens du corps: la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher; (...) Mais si nous avons les cinq sens, les bêtes les ont aussi. Nous avons donc quelque chose de plus; et cependant, mes frères, si nous considérons déjà en nous tous ces biens que je viens d'énumérer, quels motifs d'action de grâce, quels sujets de louanges envers le Créateur! Mais qu'avons-nous encore de plus? L'esprit, la raison, le discernement, ce que n'ont pas les bêtes, ni les oiseaux ni les poissons"¹⁴⁰.

Le déploiement qu'Augustin fait ici des trois niveaux d'être, mieux explicités que dans le *De Libero arbitrio*, va servir à déterminer la nature de l'homme. Mais plus encore, c'est dans ce déploiement qu'Augustin répète à plusieurs reprises ce que nous avons de plus dans notre essence, "*quid plus?*", "*quid nos amplius?*", et encore "*amplius quid habemus?*" Or, ce que l'homme a reçu de plus excellent, c'est précisément qu'il est un être doué de raison; il est un *animale rationale* et pour cela il a été créé à l'image de Dieu (*ad imaginem et similitudinem*). Les deux définitions sont en quelque sorte enchevêtrées l'une dans l'autre.

Mais le sens ontologique de ICor. 4,7 est renforcé lorsqu'Augustin explique dans le *De Trinitate* le sens de ce recevoir.

"Ainsi le Saint Esprit est-il celui de Dieu qui nous le donne, et le nôtre à nous qui le recevons. Il ne s'agit pas de l'esprit source de notre existence, esprit propre à l'homme et immanent à lui, mais cet Esprit-là est nôtre d'une autre manière, au sens où nous disons: Donnez-nous notre pain quotidien. Il est vrai que l'esprit considéré comme propre à l'homme, nous l'avons, bien entendu, reçu aussi. Qu'est-ce que tu as, dit l'Apôtre, que tu n'aies reçu? Mais autre chose est ce que nous recevons pour nous faire être et ce que nous recevons pour nous faire saints"¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Serm.* 43,3 (CC 41 pp. 508-509): *Les plus beaux sermons de saint Augustin*, trad. par G. Humeau, tome I, Études augustiniennes, Paris, 1986, pp. 182-183.

¹⁴¹ "Spiritus ergo et dei qui dedit et noster qui accepimus. Non ille spiritus noster quo sumus, quia ipse spiritus est hominis qui in ipso est, sed alio modo iste noster quo dicimus et: *Panem nostrum da nobis*. Quamquam et illum spiritum qui hominis dicitur utique accepimus. *Quid enim habes, inquit, quod non accepisti?* Sed aliud est quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus", *De Trin.* V,14,15 (CC 50 p. 223; BA 15 p. 459).

Aussitôt on comprend mieux le sens ontologique de cet avoir et recevoir. D'une part, ce que nous avons reçu signifie une donation de l'être de notre existence, ce qu'explique la définition de l'homme comme animal rationnel et comme créature faite à l'image de Dieu. Mais d'autre part, ce que nous avons reçu, signifie aussi la donation en tant que réception qui nous identifie au principe donateur. De ce fait la foi est comprise dans l'identité propre de l'homme, que ce soit celle qui est seulement dans le principe ontologique de l'avoir, ou celle qui est dans le principe du «recevoir en l'acceptant». A ce propos il nous semble opportun de rappeler ce qu'Augustin développe dans le *De Genesi ad litteram* au sujet de la *conversio-formatio* et *aversio-informitas* qu'explicite la nature de l'homme dans un sens ontologique et où le stade de la *formatio* implique l'adhésion libre de l'homme à l'achèvement de cette création divine¹⁴². Or le passage de l'*informitas* à la *forma* est le passage ontologique de cet avoir (*habere*) au recevoir (*accipere*) ou encore en d'autres termes, le passage de la précompréhension à la compréhension.

2.6 - "*Verbum meum*" et "*Verbum Dei*"

La question herméneutique pose d'avance la définition de l'homme, elle est la pré-vision ou encore l'anticipation du sens questionné. Ce qui est interrogé et questionné est lui-même une détermination de cette même anticipation. Ce qui est recherché est déjà une détermination du mode de l'être de cette interrogation. Dans le *sermon* 43, les deux branches du cercle herméneutique qu'exprime le "*intellege, ut credas verbum meum et crede, ut intellegas, verbum dei*" sont une seule et même vérité, la première détermine le sens de la parole humaine et la deuxième détermine le sens de la parole divine dans une totalité compréhensive que comprend le mode d'être de cette compréhension.

"Donc, en un sens, cet homme a dit vrai quand il a dit: je veux comprendre pour croire; et moi également je suis dans le vrai quand j'affirme avec le prophète: crois d'abord pour comprendre. Nous disons vrai tous les deux; donnons-nous donc la main; comprends donc pour croire et crois pour comprendre; voici en peu de mots comment nous pouvons accepter l'une et l'autre ces deux maximes: comprends ma parole pour arriver à croire, et crois à la parole de Dieu pour arriver à la comprendre"¹⁴³.

¹⁴² Cf. *De Gen.ad litt.* I,4,9 (BA 48 pp. 92-93); III,20,31 (BA 48 pp. 262-263).

¹⁴³ "Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit: «intellegam ut credam», et ego dico, sicut dicit propheta: immo crede ut intellegas, verum dicimus, concordemus. Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia

«Donnons-nous la main» a une signification fondamentale: elle affirme la nécessité d'une liaison entre l'herméneutique compréhensive de la raison et l'herméneutique compréhensive de la foi. Le dialogue entre celui qui affirme: «je veux comprendre pour croire» et Augustin qui affirme en syntonie avec le prophète «je veux croire pour comprendre» souligne l'importance d'une communion de sens à partager.

Dans le *De Trinitate* Augustin parle également d'un *verbum interius* et d'un *verbum Dei*. Entre le *verbum interius* humain et le *verbum Dei* il y a une ressemblance. C'est cette ressemblance ontologique qui est le fondement d'une herméneutique existentielle. L'herméneutique apophatique est déterminée par le couple *allegoria-aenigma*, lequel dérive de l'herméneutique existentielle où le *verbum dei* et le *verbum interius* sont la réalité elle-même. Cette réalité existentielle a un caractère facticiel: elle n'est pas une image née de Dieu mais une «image» créée par Dieu dans l'homme.

De la même manière que le *verbum Dei* fonde le *verbum hominis*, de même aussi le caractère ontologique de la ressemblance entre *verbum dei* et *verbum hominis* fait la dérivation du *verbum exterius*, c'est-à-dire la parole qui est proférée par la voix.

“Il nous faut donc parvenir jusqu'à ce verbe de l'homme (*verbum hominis*), à ce verbe d'un être doué d'une âme raisonnable, à ce verbe de l'image de Dieu - non l'image née de Dieu, mais l'image créée par lui - verbe qui n'est ni proféré dans un son, ni pensé à la manière d'un son, qui est nécessairement impliqué dans tout langage, mais qui, antérieur à tous les signes dans lesquels il se traduit, naît d'un savoir immanent à l'âme, quand ce savoir s'exprime dans une parole intérieure telle quelle. La vision de la pensée est alors la réplique exacte de la vision du savoir. Ce savoir quand il se traduit par un son ou par un signe corporel, ne se traduit pas tel qu'il est, mais tel qu'il peut être vu ou entendu par le corps. Mais quand ce qui est dans le verbe reproduit exactement ce qui est dans la connaissance, c'est alors qu'il y a verbe vrai, vérité telle que l'homme la souhaite: à savoir, que ce qui est dans la connaissance soit aussi dans le verbe; que ce qui n'est pas dans la connaissance ne soit pas non plus dans le verbe; on reconnaît là le «cela est, cela n'est pas». C'est ainsi que la ressemblance de l'image créée se rapproche, autant que faire se peut, de la ressemblance de l'image engendrée, celle en vertu de laquelle on affirme que Dieu le Fils est substantiellement semblable à son Père en toutes choses”¹⁴⁴.

accipiamus. Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum dei”, *Serm.* 43,9 (CC 41 p. 512).

¹⁴⁴ “Parvenendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de deo natae sed a deo factae imaginis dei, quod neque prolativum est in sono neque cogitativum in similitudine soni quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedit et gignitur de scientia quae manet in animo

C'est dans la nature intérieure de l'homme que la relation entre *verbum dei* et *verbum hominis* subsiste. La visée ultime de cette herméneutique compréhensive vise donc à comprendre l'homme à travers une herméneutique existentielle. A une herméneutique du voir s'oppose une herméneutique de l'«entendre» et du «comprendre» ce qu'on entend. Une herméneutique de l'«entendre» implique nécessairement la parole d'autrui. Elle est antérieure à toute langue.

“Certainement tu n'as rien dans le corps qui te soit plus cher que les yeux. Or je montre que tu as quelque chose de plus cher que tes yeux, à tel point que tu devrais avouer, que ce à quoi je parle est plus cher en toi que tes yeux. Ce à quoi je parle je l'affirme, non ce par quoi je parle: je joins l'esprit, je l'excite grâce à l'oreille, je parle à l'esprit, grâce au son, j'exhorte et j'édifie l'esprit. J'interroge au sujet de l'esprit et à partir de lui-même et j'interroge l'homme de cette manière. Je disais il y a déjà quelque temps que si quelqu'un voulait t'enlever les trésors ou les yeux, et des deux tu aurais choisi les yeux, bien que souffrant tu aurais perdu les trésors afin de ne pas perdre les yeux.

Je t'interroge maintenant au sujet des yeux eux-mêmes. S'il t'est permis d'avoir l'un et l'autre, les yeux et l'esprit, c'est le bonheur. Mais s'il n'est pas possible d'avoir les deux et que l'un des deux t'est proposé, choisis ce qui est le meilleur: perdre les yeux du corps ou de l'esprit. Si tu perdais l'esprit, tu serais bête; si tu perdais les yeux, tu aurais l'esprit, tu serais homme. Dis et choisis ce que tu veux. Qu'est-ce que tu veux être, un homme aveugle ou un animal vivant? Tu as clamé tu as choisi: ce que tu as choisi, d'où l'as-tu perçu? Qu'est-ce que j'ai montré pour que tu le demandes? ai-je montré quelques couleurs belles, quelques formes très gracieuses de l'or et l'argent? Est-ce que je vous ai mis sous les yeux des pierres précieuses, dignes d'être contemplées? Rien de cela: toutefois tu l'as clamé et en l'acclamant vous faites connaître ce que vous avez choisi. D'où vous avez vu ce que vous avez choisi; c'est l'esprit lui-même à qui je parle. D'où tu as choisi ce que tu as entendu par ma parole: crois ceci en tant que parole de Dieu”¹⁴⁵.

quando eadem scientia intus dicitur sicuti est. Simillima est enim visio cogitationis visioni scientiae. Nam quando per sonum dicitur vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicuti est sed sicut potest videri audirive per corpus. Quando ergo quod est in notitia hoc est in verbo, tunc est verum verbum et veritas qualis exspectatur ab homine ut quod est in ista, hoc sit et in illo; quod non est in ista, non sit et in illo. Hic agnoscitur: *Est, est; non, non*. Sic accedit quantum potest ista similitudo imaginis factae ad illam similitudinem imaginis natae qua deus filius patri per omnia substantialiter similis praedicatur”, *De Trin.* XV, 11, 20 (CC 50 A p. 488).

¹⁴⁵ “Certe nihil habes oculis carius: nihil quidem, sed in corpore. Nam ostendo aliquid carius quod habeas quam oculos tuos: modo confiteberis, cui loquor, carior est in te quam oculi tui. Cui loquor, dico, non per quod loquor, per aurem mentem convenio, per aurem mentem excito, per sonum menti loquor, mentem exhortor, mentem aedifico. Quaero ab ipsa mente, et de ipsa mente, et interrogo hominem hoc modo. Iam dudum dicebam, si quis tibi vellet auferre thesauros aut oculos, unum de duobus, eligeres oculos: quamvis

Heidegger établit le caractère circulaire du comprendre qui projette son être vers des possibilités qui explicitent le caractère propre de cet être. Cette circularité compréhensive est possible grâce à une “ressemblance” entre l’antériorité du mode d’être du comprendre par rapport à l’explicitation de ce caractère propre du comprendre. Cette même ressemblance, formulée par Augustin entre *verbum Dei* et *verbum hominis* produit la dérivation du caractère apophatique de la parole. Dans la parole proférée le verbe qui résonne extérieurement est le signe d’une parole intérieure. A l’intérieur de ce verbe intérieur habite le verbe de Dieu. La nature de l’homme est pour ainsi dire “mélangée” à la nature divine. La fin ultime de cette herméneutique compréhensive vise à savoir la nature de l’homme et la nature du verbe de Dieu:

“«Ce que l’homme est» c’est le sens, la visée de la question herméneutique”. [Ce que l’homme est], c’est l’intention et le geste de la transcendance elle-même, une recherche de Dieu, un «entre»; la limite (Dieu-animal, les deux assumés), en perpétuel au-delà; l’homme est une porte d’entrée pour la grâce; l’idée pleine du sens de l’homme c’est un théomorphisme”¹⁴⁶.

Cet “entre” dont parle Heidegger vise d’une part l’idée de l’homme dans son “animalité” mais également l’idée de Dieu dans son «animalité» et, d’autre part, le redoublement de l’idée de Dieu dans sa divinité par le simple fait que c’est Dieu lui-même qui élève l’humain au-delà de l’homme même; cela suppose l’Incarnation.

H.-G. Gadamer dans *Vérité et méthode* analyse ce rapport entre verbe intérieur (*logos endiathetos*) et parole extérieure (*logos prophorikos*) dans le cadre d’une réflexion ontologique où le langage est précisément le

dolens, amitteres thesauros, ne perderes oculos. Modo de ipsis oculis interrogo. Si utrumque liceat tenere, felicitas est, oculos et mentem. Si non liceat utrumque, et unum horum proponatur: elige quod melius est, perdere oculos corporis, an mentem. Si perdideris mentem, pecus eris; si perdideris oculos, habebis mentem, homo eris. Dic, elige quod velis. Quid vis esse, homo caecus, an vivens pecus? Acclamastis, elegistis: quod elegistis, unde vidistis? quid ostendi, ut clamaretis? Aliquos pulchros colores, aliquas venustissimas formas, aurum, argentum ostendi? gemmas vobis inspiciendas aliquas protuli? Nihil horum: tamen adclamastis, et acclamando vos elegisse significastis. Unde vidistis quod elegistis, ipsa est mens, cui loquor. Unde elegisti quod audisti per verbum meum, hoc crede in verbum dei”, *Serm.* 265 C, *Miscellanea Augustiniana*, vol. pp. 505-506.

¹⁴⁶ “«Was der Mensch ist» Sinn, Absehen, Hermeneutik dieser Frage! Er ist «die Intention und Geste der Transzendenz selbst», ein Gottsucher, ein Zwischen [...] «Grenze» (Tier-Gott, beides übernommen) ein ewiges Hinaus, ein «Einfallstor für die Gnade» (...) die einzige sinnvolle Idee von Mensch ganz und gar ein Theomorphismus”, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 25.

milieu (*medium*) de l'expérience herméneutique. Le rapport entre langue et verbe est un des exemples de l'herméneutique dans laquelle saint Augustin est pris comme moment essentiel¹⁴⁷.

Le *théomorphisme* dont parle Heidegger n'est rien d'autre que cette "in-carnation" de Dieu dans l'homme et de l'homme en Dieu.

Dans un autre *sermon*, 293 D, Augustin parle du *verbum Dei* et du *verbum meum* en termes de ce qui est caché et de ce qui est dévoilé.

"Il est la parole, moi je suis la voix. Jean dit: la voix existe et je me réjouis à cause de la voix de l'époux. En fait, tu es la voix, Il est la parole; mais Il est la parole et la voix. Pourquoi le seigneur est-il la parole et la voix? Parce que le «Verbe s'est fait chair». En effet, de même que la parole que notre cœur intérieur engendre, est dans notre cœur, mais elle est cachée à ceux qui sont extérieurs à nous, ainsi de la même manière ce que je vous dirai est caché pour vous mais pas pour moi; la parole est déjà dans mon cœur: pour qu'elle avance jusqu'à vous, la voix est associée et ce qui était caché en moi parvient jusqu'à toi, sans qu'elle s'éloigne de moi, lorsqu'elle parvient à toi. Si cette parole est à moi qu'est-ce que le «Verbe» de Dieu? Celui qui était auprès du Père, se cachait auprès du Père: afin qu'il vienne jusqu'à nous, la chair a été associée et il s'est avancé vers nous, sans s'éloigner du Père"¹⁴⁸.

CONCLUSION

Il est utile à ce moment-ci de rappeler les idées fondamentales que nous avons développées ici. Il nous semble tout à fait légitime de parler d'une herméneutique chez Augustin. Certes, bâtir une herméneutique de l'interprétation n'a pas été le privilège d'Augustin, en tout cas de lui tout seul. Au contraire, Augustin s'inscrit déjà dans une longue tradition liée à une exégèse biblique mais également grecque. L'herméneutique augustinienne est héritière d'une histoire et d'une critique herméneutique appliquée par les Pères de l'église à la Bible. S'il est vrai qu'il y a chez

¹⁴⁷ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, pp. 268-278; voir aussi J. Grondin, *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruches*, in *Verstehen und Geschehen*, Jahressgabe M. Heidegger Gesellschaft, 1990, pp. 46-62.

¹⁴⁸ "Ille verbum est, ego sum vox, Iohannes dixit: Vox est et gaudio gaudet propter vocem sponsi. Tu enim vox, Ille verbum; sed Ille et verbum et vox. Quare dominus et verbum et vox? *Quia verbum caro factum est*. Sicut enim verbum quod parit cor nostrum intus est in corde nostro, et latet eos qui sunt extra nos: sicut modo quod dicturus sum latet vos, me autem non latet; iam est in corde meo verbum: ut autem procedat ad vos, assumitur vox, et pervenit ad te quod latebat in me, nec, cum pervenit ad te, recedit me. Si hoc verbum meum, quid Verbum dei? Qui erat apud Patrem, latebat apud Patrem: ut exiret ad nos, assumpta est caro quasi vox; et ad nos processit, et a Patre non recessit", *Serm.* 293 D, *Miscellanea Augustiniana*, p. 513.

Augustin une herméneutique ou un art de l'interprétation, il n'est pas moins vrai non plus que cette interprétation scripturaire est accompagnée d'une compréhension de soi et du "soi". Nous pouvons donc nous demander s'il est vrai qu'Augustin a une "ontologie" de la compréhension qui lui soit propre, et encore, si Augustin présente une nouvelle compréhension pour le développement ultérieur de cette herméneutique philosophique. Finalement, avons-nous cherché à trouver une herméneutique existentielle en vue d'une proximité entre lui et Heidegger?

La première idée à expliciter ici à l'égard d'Augustin concerne la notion de "*hermeneia*"; elle est avant tout liée à une symbolique religieuse. L'"*hermeneia*" est signe d'une médiation qui se noue entre les hommes et le divin. Dans la critique des "*interpretationes*" païennes, Augustin élabore une herméneutique que nous pouvions désigner comme une herméneutique de la *circon-spection* où le caractère de visibilité des idoles est déterminé par une pratique fonctionnelle de ces mêmes idoles, où le jeu de la visibilité-invisibilité n'atteint pas la réalité, le Christ lui-même. De la simple apparence des dieux païens il ressort une invisibilité théorique sans consistance réelle, mais qui d'elle-même est le "commerce" avec les choses à la disposition des hommes.

Si la critique de la symbolique religieuse traduit une ontologie de la médiation et comme milieu de communication, la théorie de la signification et du langage traduit également un lieu de médiation et de communication. De ce milieu et de cette communication Heidegger parle également dans l'*Herméneutique de la facticité*¹⁴⁹. De ce point de vue l'herméneutique n'est pas à comprendre uniquement comme l'art de l'interprétation, mais plutôt comme une saisie de l'être lui-même. Pour Augustin ce *medium* est également le Christ, la sagesse incarnée. Pour Heidegger ce milieu et cette communication sont l'Être en tant que don par Amour.

C'est de l'analyse du *De Magistro* dans sa théorie sur la signification et sur le langage qu'Augustin développe la théorie du maître intérieur. Le maître intérieur conduit du dehors de l'esprit au dedans afin que nous y apprenions la vérité immuable: "*Foris admonet, intus docet*"¹⁵⁰. Même s'il y a une grande distance entre Augustin et Heidegger à propos de la vérité dont il faut tenir compte, car la vérité pour Heidegger n'exprime que la lumière de l'Être ou encore "*la translucidité du Dasein*", il y a pourtant une certaine proximité dans la mesure où cette vérité doit dépasser aussi bien pour Augustin que pour Heidegger le simple état de présence manipulable.

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 13.

¹⁵⁰ Cf. *De Mag.* XI,36; XIV,46.

Dans l'analyse que nous avons faite du *De Doctrina Christiana* nous avons continué la démarche d'une ontologie visant la compréhension de l'être spirituel. Les choix des textes, tels que le *De Magistro*, le *De Doctrina Christiana*, et finalement les *Sermons* doivent être compris dans notre lecture, comme une tâche fondamentale afin de montrer la cohérence de l'herméneutique ontologique chez Augustin.

Le *De Doctrina Christiana* développe et insiste sur la donation de l'être divin en tant qu'amour comme préalable ontologique à toute explicitation de la compréhension scripturaire et de la compréhension de soi. Les niveaux de la crainte et de la piété sont des dons de Dieu, tout autant que l'amour divin est un don. L'interprétation scripturaire et la compréhension de soi sont précédées par ce don d'Amour comme jouissance et usage (*frui et uti*). A cette ontologie de la compréhension de l'Écriture et de soi est intimement liée une affectivité ontologique de la jouissance et de l'amour.

Dans un deuxième moment nous avons passé en revue les aspects les plus importants de l'herméneutique biblique chez Augustin. C'est en effet en tant qu'art de l'interprétation que nous avons tenté de tracer les caractéristiques essentielles des principes pour une interprétation appliquée à l'Écriture.

Dans cette herméneutique biblique nous avons montré comment le cercle herméneutique du *credo ut intellegam* est caractéristique d'une épistémologie de l'interprétation. Toutefois nous avons tenté de prolonger ce cercle herméneutique par la démarche épistémologique qui associe l'interprétation scripturaire à la compréhension de soi, en l'inscrivant dans une "ontologie de la compréhension" et dans une "ontologie du don". En développant le caractère existentiel de cette herméneutique ontologique nous avons pu constater qu'elle se rattache à une conception de l'homme, liée essentiellement à la définition gréco-biblique. D'où l'expression paulinienne: "*Quid habes quod non accepistis?*" Le don de l'Être par amour et le don de la grâce de Dieu sont intimement liés. Remarquons que de cette cohérence et de cette cohésion entre la définition grecque et la définition biblique Heidegger parle également, dans l'*Herméneutique de la facticité*. Cette cohésion est d'ailleurs maintenue dans *Sein und Zeit*