

LE MAÎTRE DU JEU ET LE MAÎTRE DE LA VÉRITÉ

Les procès qu'Augustin intente au langage sont nombreux. Dans les *Confessions*, il y a un travail incessant de lutte contre les charmes de la rhétorique; une résistance lancinante comme le mal qu'elle tente de chasser: résistance à cette «hémorragie ontologique»¹ du moi dans l'extériorité creuse des faits de langage. Un des pas importants d'Augustin vers la conversion est l'abandon du «ministère de la foire aux bavardages», l'abandon de sa profession de rhéteur. Le *De Magistro* est le premier dialogue d'Augustin à ouvrir le procès du langage. Et il débute un grand procès, un procès sur plusieurs plans. Augustin commence là par dénoncer cette faille au cœur du langage si importante pour les *Confessions*: son rapport de stricte extériorité et son étrangeté avec ce sens qu'il véhicule pourtant. Dans le langage, le sens est condamné à passer par un son qui est sans commune mesure avec lui. Le procès se poursuit: puisqu'il y a une hétérogénéité fondamentale entre le sens et le son, entre la pensée et son expression, le langage ne peut pas réellement être l'outil de l'enseignement et de l'apprentissage. Le langage signifie peut-être mais seulement en cela qu'il désigne, il fait signe vers quelque chose. Il ne fait pas sens. Il tente, bien mal, bien inadéquatement, de véhiculer le sens. Il a un rapport indirect au sens qui n'est que d'évocation, il joue par rapport au message un rôle phatique: il est une formule creuse, comme en excès, qui ne communique aucune information, mais vise à éveiller l'autre à la discussion et à le mettre en condition pour un commerce intellectuel. «Voilà toute la portée des mots: à mettre les choses au mieux, ils ne font que nous avertir pour que nous cherchions les choses». (XI, 36) Le langage est tout au plus une *admonitio*.

Exclu de la possibilité de faire sens, il est exclu de l'enseignement. Le langage ne nous apprend rien que déjà on ne sache. Il semble donc qu'il exclue toute relation de maîtrise. Le *Magister* du dialogue, c'est un maître qui se situe hors langage. Mais alors quel est le sens d'un tel dialogue? Ne se trouve-t-on pas ramené au paradoxe platonicien qui a fait couler tant d'encre: une œuvre écrite contient une critique radicale de l'intérêt qu'il y a d'écrire? Je montrerai que ce dialogue sauvegarde une fonction essentielle au langage, qu'il laisse

¹ L'expression est de G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris, Vrin (Philologie et Mercure), 1997, p. 64; 114.

place à une relation de maîtrise humaine, une relation de maîtrise langagière. Face au Maître intérieur, il positionne un maître du dialogue, un maître du langage, un maître du jeu.

* *

*

Certes, la question qui anime ce dialogue philosophique d'Augustin ne conduit pas uniquement, ni même prioritairement, à une théorie du langage. Ce n'est pas là ce qui, implicitement, se dégage de l'intérêt philosophique du dialogue, ce n'est pas là ce qui sous-tend son projet sans qu'Augustin ne le thématise et n'en prenne conscience. Ce n'est pas là non plus ce qu'Augustin vise explicitement. Lorsqu'à la fin de sa vie, Augustin relit toute son œuvre pour en souligner les enjeux et les erreurs, il estime que cet ouvrage a pour unique objet de «discuter, chercher et trouver qu'il n'est, pour l'homme, d'autre maître que Dieu» [*Retractationes*, I, XII. 11²], la ligne de force qui soutient l'architecture de ce texte, c'est explicitement pour son auteur la théorie du Maître intérieur. Aucune mention, aucune allusion même, n'est faite à la longue réflexion sur le langage qui prend pourtant plus du tiers du dialogue. Pourquoi? Est-ce que le texte suivi pas à pas délivre une même priorité ontologique de la thématique du maître intérieur sur le thème du langage? Et si c'est effectivement le cas, quel type de priorité est-ce? Quel rapport existe-t-il entre la théorie du langage et ce à quoi elle doit introduire, la théorie du Maître intérieur?

Certes, la question qui anime ce dialogue ne concerne pas immédiatement le langage. Mais le langage *doit* y conduire de manière médiate. Il en est la médiate, et cela en un double sens: d'abord parce que la question est énoncée dans des mots, ensuite parce que c'est une théorie du langage qui y conduit. Cette mise en abîme du langage, ce par quoi on pense et ce à quoi on pense, rend d'ailleurs ce texte particulièrement propre à une mise à l'épreuve des positions explicites d'Augustin. Il parle du langage; et tout son propos peut se trouver soit infirmé soit confirmé par la manière dont il en parle; il parle de l'enseignement, et de même, ce discours peut être avalisé ou non par la manière dont il mène la discussion avec Adéodat. Il parle du langage en usant du langage, il parle de l'enseignement dans un discours que la forme dialoguée rend similaire à un échange entre maître et élève. Il y a donc sur chacun de ces deux thèmes centraux du *De Magistro*,

² *Retractationes, Les révisions*, intro., trad. et notes par Gustave Bardy, Paris, Desclée de Brouwer, «Bibliothèque Augustinienne» 12, 1950.

l'un par l'étendue, l'autre par l'importance, deux niveaux d'expérimentation: ce qu'Augustin thématise explicitement à leur sujet et ce qu'implicitement sa pratique du dialogue avec Adéodat délivre. Je me propose d'étudier ici le degré de correspondance entre ces deux niveaux.

Il est intéressant de constater qu'Augustin se montre solidaire d'un tel projet. D'abord parce que, d'une manière générale, il encourage clairement tout lecteur à quitter l'attitude moutonnière par rapport à ses écrits:

Je ne voudrais pas que personne embrassât toutes mes opinions et me suivît aveuglément, sinon dans les points où il est clair que je ne me suis pas trompé. C'est pour cela qu'actuellement je fais des livres [à savoir les *Rétractations*] dans lesquels j'ai entrepris la révision de mes opuscules, afin de montrer que moi-même je ne me suis pas suivi en toutes choses... [*De dono persever.*, XXI, 55; *P.L.*, XLV, 1028, je traduis.]

Ensuite, parce que, dans le *De Magistro* lui-même, Augustin est conscient de l'erreur qui peut se glisser entre ce qui est dit du langage et la manière dont cela est énoncé. Il rapproche le problème du touchant-touché de la problématique du parlant-parler: une théorie du langage est elle-même formulée dans une langue, de même dit-il, qu'un doigt entrant en contact avec un autre doigt est à la fois touchant et touché:

AUG. – C'est avec pénétration que tu fais erreur; mais pour *sortir d'erreur*, accorde une attestation plus pénétrante encore à ce que je vais dire, si du moins je suis à même de dire ce que je veux. Car *traiter des mots avec des mots aussi compliqué que de croiser les doigts et de les frotter*: hormis celui qui se livre à cette action, on a peine à reconnaître quels sont les doigts qui démangent et quels sont les doigts qui soulagent ceux qui démangent.³ [V, 14]

Dans un tel dialogue, il est difficile de reconnaître quels sont les mots dont on parle et ceux avec lesquels on en parle. Il y a toujours un discours sur la langue et un discours de la langue, un langage et un métalangage, une pratique du discours et un discours sur cette pratique. Pour sortir de toute possibilité de s'égarer dans l'interprétation de ce dialogue, «pour sortir d'erreur», Augustin nous invite donc finalement à tenter de distinguer ces deux niveaux de langage.

Il y a plusieurs passages tout à fait déterminants où se rencontrent ces différents niveaux. Le début du dialogue tout d'abord:

³ De Magistro, *La maître*, introd., trad. et notes par Goulven Madec, Bibliothèque Augustinienne 6, Paris 1999.

AUG: – Que voulons-nous faire, à ton avis, lorsque nous parlons? (Et donc implicitement: quel est le but de cette question elle-même?)

AD.: – Pour autant que cela me vient à l'esprit présentement, enseigner ou apprendre. (Il me semble que pour ce qui est de la présente discussion, l'un de nous – toi, mon père – enseigne, tandis que l'autre – moi, ton fils – apprend.)

AUG.: – L'un de ces buts, je le vois, et j'en suis d'accord: lorsque nous parlons, nous voulons enseigner, c'est évident. Mais apprendre comment cela? (Le but de mon propre discours est effectivement d'enseigner quelque chose, mais pas d'apprendre quoi que ce soit.)

AD.: – Comment, penses-tu, si ce n'est en interrogeant? (Je t'interroge maintenant: ne suis-je pas en train d'apprendre quelque chose, apprendre par exemple ce que c'est qu'apprendre?)

AUG.: – Même alors, à mon sens, nous ne voulons rien d'autre qu'enseigner; car, je te le demande, interrogues-tu pour un autre motif que pour enseigner ce que tu veux à celui que tu interrogues? (n'es-tu pas en train de m'enseigner quelque chose en me disant ce qu'est pour toi l'apprentissage?)

AD.: – C'est vrai. [I, 1]

Un premier élément est déterminé au sujet du discours dialogué qui va suivre: Augustin et Adéodat vont se questionner mutuellement pour enseigner, l'un ce qu'il veut savoir, l'autre ce qu'il croit savoir. Les rôles sont déjà distribués entre deux types d'enseignement: celui du maître correspond à l'enseignement d'un savoir et celui du disciple correspond à l'enseignement d'un manque et d'un désir de savoir. Mais bien loin que le questionnement soit le véhicule obligé de l'ignorant qui veut apprendre quelque chose, tandis que le maître répondrait à la question, comme Adéodat le suppose ici, on verra que dans la suite du dialogue, c'est Augustin qui aura presque l'usage exclusif du mode interrogatif, tandis que le disciple se cantonnera au mode assertif propre à la réponse. Augustin interroge; Adéodat répond: telle est la formule dialogale choisie par Augustin l'auteur.

On assiste très logiquement dans les premières phrases du dialogue à la mise en place de la pratique dialoguée et des principes qui vont la régir. Augustin va parler d'abord pour dire quelque chose. L'existence même de ce dialogue et de sa version écrite signale l'existence préalable d'une volonté de dire quelque chose. Un vouloir dire anime toute prise de parole, et ce vouloir dire est d'emblée assimilé à un vouloir enseigner. Lorsqu'Augustin prendra la parole dans ce dialogue, il aura donc pour objectif de *dire quelque chose* et non pas rien et d'*enseigner* ce quelque chose, de la transmettre à *quelqu'un* d'autre. Mais on verra par la suite un chiasme étrange apparaître: lorsque l'enseignement deviendra l'objet même du dire, Augustin en viendra

à affirmer que le discours des hommes ne permet pas d'enseigner (puisque les mots n'enseignent rien), mais tout au plus d'avertir quelqu'un de se tourner vers les choses et de tirer leçon d'elles. Lorsque le dire prend pour objet l'enseignement, il ne s'y assimile plus: il constate au contraire son impuissance à enseigner. On peut parler de l'enseignement, mais on n'enseigne rien: voilà le moment où le doigt qui gratte se distingue le plus manifestement du doigt gratté. Et corrélativement, comme pour entériner le constat d'impuissance, la forme du dire perdra sa structure dialoguée pour se résoudre en monologue. Si le vouloir dire qui porte le discours n'est plus assimilé à un vouloir enseigner, le dire quitte la structure dialoguée. Mais n'anticipons pas.

A priori, il apparaît que le but de tout discours se résume à une seule fonction qui est d'enseigner, soit ce que l'on sait, soit ce que l'on ignore. Une fonction que l'on peut dédoubler: enseigner ou se rappeler:

AUG.: Mais moi, je pense qu'il y a une manière d'enseigner par le rappel du souvenir, et une manière importante comme le montrera l'objet même de notre conversation. Mais si tu estimes que nous n'apprenons pas quand nous nous rappelons et que celui qui rappelle n'enseigne pas, je n'y contredis pas; et je pose deux motifs du langage: enseigner ou rappeler soit à nous-mêmes soit aux autres. [I, 1]

Il y a plusieurs éléments extrêmement importants dans cette assertion d'Augustin où l'on voit se mettre en place l'architecture de soutien de l'édifice *De Magistro*. L'incursion du narrateur – Augustin l'auteur, doué du don d'ubiquité, qui sait ce que contiendra l'ensemble de la discussion – montre effectivement le projet dont le dialogue qui suivra sera le déploiement: «il y a une manière d'enseigner par le rappel du souvenir», et cette manière est vraiment capitale et sera vraiment capitale dans le reste du propos. Il apparaît donc d'emblée très clairement que le discours sur le langage n'est pas étranger à l'objectif majeur du dialogue (Augustin parle ici de l'«objet même» de la conversation), objet ou objectif qu'exhibe la déclaration tranchante d'Augustin (l'auteur) dans les *Retractationes*. Le but mnémonique du langage n'est certainement pas sans rapport avec la théorie du Maître intérieur énoncée à la fin du discours. Le but du dialogue, tel qu'Augustin le définit très clairement dans les *Rétractations*, a bien un rapport avec le but du langage qui est exclusivement d'enseigner, et majoritairement d'enseigner par réminiscence⁴. Peut-être

⁴ Il reste une curiosité dans ce propos: par une manière de commodité pédagogique, Augustin accepte de séparer, mais d'une façon étrange, la fonction d'enseignement et la fonction mnémonique du langage. Il ne les sépare, dit-il, que dans la

fallait-il en passer par une assimilation complète de la fonction du langage à l'enseignement pour séparer d'autant mieux le parlant du parlé, le langage des choses qu'il désigne, le langage sur l'enseignement de l'enseignement lui-même. De l'emmêlement du parlant et du parlé, on tire au moins une leçon: le discours n'enseigne pas rien, sans quoi Augustin n'aurait rien écrit, il enseigne le rien: l'impossibilité d'enseigner. Le but du discours prend effectivement la forme d'un enseignement négatif – le plus négatif qui soit: enseigner par le langage ce fait que le langage n'enseigne rien. C'est-à-dire enseigner le rien absolu: l'impossibilité de soi-même. L'alternative du discours humain coupé de son attache divine est de dire le rien ou de ne rien dire.

De petits riens

On peut dire: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*. On parle toujours pour dire quelque chose mais on peut dire aussi et comprendre '*Nihil*'. «Rien» peut être ce «quelque chose»:

AUG. – Combien de mots y a-t-il dans ce vers: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* ?

AD. – Huit (...)

AUG. – Je crois que tu comprends ce vers?

AD. – Assez bien, je pense.

AUG. – Dis-moi ce que chaque mot signifie. [II, 3]

La signification des mots est condition de leur compréhension. Si Adéodat comprend ce vers, c'est qu'il comprend le sens de chacun de ses mots, et ainsi le sens du mot «*nihil*»:

AD. – *Nihil*, rien: que signifie ce mot sinon ce qui n'existe pas?

AUG. – Tu dis peut-être vrai; mais ce qui me retient de donner mon accord, c'est que tu as admis plus haut qu'il n'y a pas de signes qui ne signifient quelque chose; or ce qui n'existe pas ne peut nullement être quelque chose; partant, le second mot de ce vers n'est pas un signe, puisqu'il ne signifie pas quelque chose; et c'est à tort qu'il a été entendu entre nous que tous les mots sont des signes ou que tout signe signifie quelque chose.

mesure où Adéodat pourrait estimer que lorsque nous nous souvenons, nous n'apprenons rien. Ce qui veut dire que, s'il ne fait qu'accepter comme on accorde une faveur le fait que l'on puisse ne rien apprendre lorsqu'on se souvient, il laisse de toute façon ouverte la possibilité d'enseigner quelque chose dont on ne se souvient pas: y aurait-il ici les bases d'une remise en question de l'enseignement?

On voit bien ici la confusion qu'Augustin installe entre dire rien et ne rien dire, signifier rien et ne rien signifier, signifier ce qui n'existe pas et refuser de signifier quelque chose. Tout se passe comme s'il plaçait mal la négation dans une manière de provocation à l'égard d'Adéodat: il s'agit de provoquer son intelligence, de l'éveiller et de la tester. Provocation à laquelle ce dernier répond tout de suite en renvoyant Augustin à sa responsabilité d'auteur:

AD. – ... quand nous n'avons rien à signifier, c'est pure sottise que de proférer un mot. Or, toi qui parles maintenant avec moi, je présume que tu n'émetts aucun son en vain; mais, par chacun de ceux qui sortent de ta bouche, tu me donnes un signe pour me faire comprendre quelque chose. Par conséquent tu ne dois pas prononcer ces deux syllabes en parlant, si par elles tu ne signifies rien. [II, 3]

Quoiqu'il soit tenu de signifier toujours quelque chose, le langage peut dire le rien. Dire rien, c'est donc signifier quelque chose. Ou plutôt: dire «rien», c'est signifier quelque chose. Mais ce n'est pas ne rien signifier: lorsque nous n'avons rien à signifier, c'est sottise que de prendre la parole. On peut donc dire le rien sans ne rien signifier, signifier le rien et, ainsi, ne pas rien signifier. Et pourtant sombrer dans l'absurdissement:

AUG. – Quoi qu'il en soit, passons, de peur qu'il ne nous arrive une chose fort absurde (*absurdissima*).

AD. – Quoi donc?

AUG. – Si retenu par rien, nous subissons quelque retard (*moras patiamur*).

AD. – C'est en effet une chose ridicule (*ridiculum hoc quidem est*); et pourtant, je ne sais comment, je vois qu'elle peut arriver; que dis-je? je vois bien qu'elle est arrivée. [II, 3]

On évite la sottise pour l'absurde et le ridicule, comme on tombe de Charybde en Sylla. Retenu par rien, le discours sombre dans l'absurde. L'absurde: l'insensé, ce qui n'a pas de sens. Le discours peut bien être tenu à la condition de significabilité, il reste qu'il peut être absurde. Pourquoi? Parce que, comme dit bien le latin «*significari*» – que reproduit le français «signifier» – c'est littéralement «faire signe», et non pas «faire sens». Le discours est sot s'il ne fait signe vers rien, il est absurde s'il fait signe sans faire sens. Il est peut-être absurde, il fut absurde, dit Adéodat; l'absurdité est une chose qui peut arriver; que dis-je? qui est arrivée. Et la suite du texte nous autorisera à dire: qui arrive toujours et nécessairement. Le langage n'enseigne jamais rien et ne fait jamais sens. Il indique, il avertit, il montre.

Mais qu'a donc alors comme statut un discours qui dit l'absurde? Et d'abord: peut-on dire l'absurde?

AUG. – Tu n'as expliqué des mots que par des mots, c'est-à-dire des signes par des signes...

C'est-à-dire du rien par du rien.

... Or moi, je voudrais que tu montres, si tu le peux, les choses mêmes dont ces mots sont les signes [II, 4]

Augustin voudrait donc qu'avec du rien, des mots, Adéodat lui montre des choses. Impossibilité manifeste qu'Adéodat s'empresse de souligner:

AD. – il est absolument impossible que ma réponse satisfasse à ce que tu veux, du moment que nous conversons et que nous ne pouvons répondre que par des mots. Or, toi, tu demandes des choses qui, quoi qu'elles soient, ne sont certainement pas des mots; et pourtant tu me le demandes, toi aussi, par des mots. [III, 5]

Les choses ne sont pas des mots. Un mot n'est pas une chose. Un mot n'est rien. Le mot est le rien. Le rien est ce qui retient le langage prisonnier. Ce qui l'annihile. On parle des choses dans des riens du tout: des outres creuses, les mots. On parle des choses, mais on ne dit rien.

On parle du rien, on se souvient de ce qu'on a dit. On se souvient du rien: dans son récapitulatif, Adéodat se souvient du vers de Virgile et du discours sur le rien. Ce vers était l'enseignement du rien. Or, le rien est ce qui échappe au souvenir. On ne se souvient pas de rien. Mais on peut dire une première fois et répéter, dans l'écho du souvenir: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*:

AD. – Ensuite, étant assez bien établi que les mots sont des signes et que ce qui ne signifie pas quelque chose ne peut être un signe, tu m'as proposé un vers dont j'essaierais d'expliquer la signification de chaque mot. Ce vers était: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*. Or, pour le second mot, pourtant très connu et très clair, nous ne trouvions pas ce qu'il pouvait signifier; et comme il me semblait que ce n'était pas sans motif que nous l'introduisons dans le discours, mais parce qu'il nous sert à enseigner quelque chose à l'auditeur, tu me répondis bien que ce mot désignait peut-être l'impression que ressent l'esprit qui cherche une chose et qui trouve ou pense avoir trouvé qu'elle n'existe pas; mais évitant par une plaisanterie je ne sais quel profond problème, tu as remis l'explication à plus tard; ne crois pas que j'aie oublié ta promesse. [VII, 19]

On peut rappeler ce qui fut dit. On peut dire le rien et rappeler le discours tenu sur le rien. Mais disant le rien, peut-être n'a-t-on rien dit, peut-être fut-on retenu par rien du tout. Un faux problème, une plaisanterie, un badinage, un jeu.

Souvenirs, souvenirs

On peut dire quelque chose et rappeler ce que l'on a énoncé: on peut dire «*nihil*» et se rappeler l'avoir dit. Mais aussi, tout discours a pour but soit d'enseigner soit de rappeler – ou si l'on veut d'enseigner par ressouvenir, Augustin avertit son lecteur: l'enseignement principal de ce discours sera que l'enseignement s'opère principalement par le souvenir. Le souvenir est alors souvenir de quelque chose et non pas souvenir d'un mot ou convocation et rappel de quelque chose dans le rien du langage. Tout apprentissage en part positive est souvenir, l'enseignement qui échappe au souvenir pourrait tout au plus être l'enseignement du rien. Le rien est ce qui échappe au souvenir. On ne se souvient pas de rien. C'est donc qu'il y a souvenir et souvenir: il y a au moins deux types de réminiscence rattachées au langage – la réminiscence transcendante qui fonde le langage, celle qui est la condition de possibilité de l'écriture même du *De Magistro* par exemple, et une réminiscence empirique, œuvrée par le langage lui-même et dans le dialogue:

AUG. – Maintenant, je voudrais que tu récapitules (*recenseas*) ce que notre conversation nous a fait trouver (*inuenerimus*).

AD. – Je ferai de mon mieux. En tout premier lieu, je me rappelle (*recordor*) que nous avons cherché un moment pour quelle raison nous parlons, et nous avons trouvé (*inuentumque esse*) que nous parlons soit pour enseigner soit pour rappeler (*docendi commemorandiue*). [VII, 19.]

Tout se passe ici comme si Augustin traçait deux cercles en parallèle, c'est-à-dire deux figures identiques appartenant à des plans différents: l'une est affaire d'essence, l'autre de contingence. Par principe, la fonction principale du langage est de rappeler – où rappeler consiste à extraire du pli initial, à déplier une première fois, à découvrir véritablement. Mais les aléas d'une discussion peuvent nous conduire à récapituler ce qui fut dit précédemment. Parlant, on peut aussi se rappeler – où rappeler consiste cette fois simplement à répéter. Découvrir et répéter: voilà les deux types de réminiscence. Ce que «notre conversation nous a fait trouver», la fin du dialogue montre clairement que c'est par le ressouvenir qu'elle l'a délivré à notre *acies mentis*. Il a donc d'abord fallu cette forme de souvenir pour permettre la récapitulation empirique du propos. On voit que ces deux mémoires ne se situent pas sur le même plan. L'une est la condition de possibilité de l'autre: elle est transcendante, l'autre est empirique.

À la fin de ce petit récapitulatif, Adéodat cède la parole à Augustin en ces termes:

AD. – Voilà ce que j'ai pu me rappeler (*Haec quantum potui recordatus sum*). À toi maintenant, qui dans cette conversation n'a rien dit,

je pense, sinon avec science et certitude, à toi de voir si j'ai rapporté ces choses convenablement. [VII. 20]

Le discours de la science et de la certitude d'Augustin est le discours qui seul peut avérer la réminiscence empirique opérée par le langage. C'est un discours qui fait intervenir la première forme de mémoire, la réminiscence proprement dite, laquelle fonde tout le savoir humain. Et c'est à partir de ce savoir qu'Augustin jugera de la justesse de la récapitulation d'Adéodat – non pas de sa justesse empirique: a-t-il bien répété sa leçon, mais de sa justesse par rapport au maître intérieur: a-t-il bien compris ce dont il était question. C'est seulement à supposer cela que l'on comprend la référence à l'origine scientifique et à la fondation en certitude du savoir d'Augustin. C'est sous cet horizon qu'il faut placer le verdict:

AUG. – Tu as rappelé fidèlement tout ce que je voulais (*Satis tu quidem memoriter omnia quae vellem recoluisti*)...

Ce propos à nouveau forme cercle avec le début du dialogue: il était là avancé que le langage est toujours mis en branle par un vouloir dire, que sa fonction est mnémonique; il vient ici d'être rappelé quelque chose qui répond à la volonté d'Augustin. Adéodat a bien rappelé ce qu'Augustin voulait qu'il rappelle. La fonction mnémonique empirique est avalisée par le maître – qui vole, cependant, ainsi au disciple le vouloir dire qui anime toute prise de parole.

... et, je te l'avouerai, ces distinctions m'apparaissent maintenant avec bien plus d'évidence que lorsque notre recherche et notre argumentation les retiraient de je ne sais quels replis secrets (*de nescio quibus latebris ambo*). Mais où veux-je en venir avec toi par tant de détours? [VIII, 21]

Il y a bien l'affirmation ici de l'existence d'une relation de maîtrise humaine. Augustin impose entre dominant et dominé, maître et élève, un partage déterminé plus précisément par rapport à la situation dialogale. Augustin affirme son pouvoir de maîtrise de la discussion: «où veux-je en venir avec toi?». Il est donc bien celui qui canalise dans son propos le vouloir dire: le dialogue ne répond pas exactement à la règle initialement posée ou plus exactement supposée dans la première question du *De Magistro* – que voulons-nous faire lorsque nous parlons? Vouloir faire qu'un peu plus loin Adéodat assimile à une volonté de signifier: «quand nous n'avons rien à signifier, c'est pure sottise que de proférer un mot» (II, 3) La suite de ce propos n'est pas inintéressante: elle signale qu'Augustin n'a pas véritablement à

imposer sa maîtrise de la conversation, elle avait été d'emblée acceptée, posée même, par Adéodat :

Or, toi qui parles maintenant avec moi, je présume que tu n'émetts aucun son en vain; mais, par chacun de ceux qui sortent de ta bouche, tu me donnes un signe pour me faire comprendre quelque chose. [II. 3]

Tout dire est animé par un vouloir dire; toute prise de parole vise à signifier quelque chose. Il y a d'emblée dans ce dialogue *un partage effectif entre le maître et l'élève*, entre celui qui enseigne ce qu'il sait et celui qui enseigne ce qu'il ignore, un partage intériorisé par le dominé – Adéodat – et assumé par le dominant – Augustin, qui est maître du jeu.

Le maître du jeu

Il est erroné de prétendre qu'il n'est qu'un seul maître, le maître de Vérité. La pratique même du dialogue tel qu'elle est mise en scène dans le *De Magistro* exhibe une autre relation de maîtrise, un autre maître, le maître du langage, le maître du discours défini comme maître du jeu :

Tu estimes peut-être que nous jouons et que nous détournons notre esprit des choses sérieuses (*seriis rebus*) par de petites questions puériles (*puerilibus quaestiunculis*), ou que nous ne recherchons qu'un profit de mince ou de médiocre intérêt. Ou bien, si tu soupçonnes que *notre conversation est grosse d'un résultat important*, tu désires le savoir tout de suite ou du moins l'entendre annoncer. Mais moi je voudrais que tu croies, d'une part, que je n'ai pas engagé cette conversation comme un *vulgaire amusement* (*vilia ludicra*) – bien que nous nous amusions peut-être (*quamvis fortasse ludamus*) (...) et, d'autre part, que je n'ai pas en vue des biens de petite ou de médiocre qualité. Et pourtant, si je dis qu'il y a une vie heureuse, une vie éternelle où je voudrais que Dieu, c'est-à-dire la Vérité même, nous conduise par des étapes adaptées à la faiblesse de notre démarche, je crains de paraître ridicule, moi qui m'engage dans un tel voyage par l'étude des signes et non celle des choses mêmes qui sont signifiées (*vereor ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum quae significantur, sed signorum consideratione*^(a) *tantam viam ingredi coeperim*). Tu me pardonneras donc de commencer ainsi par jouer avec toi, non pas pour le plaisir de jouer (*si praeludo tecum non ludendi gratia*), mais pour exercer les forces et la pénétration d'esprit (*sed exercendi vires et mentis*

^(a) L'édition des Bénédictins de saint Maur dit *consideratione signorum*.

aciem) nécessaire pour être à même non seulement de soutenir, mais aussi d'aimer l'ardeur et la lumière de cette région où règne la vie heureuse. [VIII, 21]

Il y a bien un jeu: Augustin a commencé par jouer avec Adéodat. Et la discussion qui précède fut bien un jeu parce qu'elle portait sur des mots et non les choses-mêmes⁵, mais un 'jeu sérieux' et non un 'amusement vulgaire' n'ayant d'autre but que lui-même, un jeu pour le jeu, un jeu pour le plaisir. Nous nous amusons peut-être dit Augustin, mais en vue d'un résultat qui n'est ni médiocre, ni ridicule, en vue d'un grand résultat: atteindre la Vérité et rejoindre la région de la Vie heureuse.

Pour y atteindre, il faut nécessairement en passer par le jeu. Il s'agit toujours de jouer pour l'homme. Rien n'est joué d'avance. Tout est toujours encore à jouer. Mais si ludisme il y a, il reste que le jeu n'est pas ridicule. Le jeu consiste à exercer ses forces: le jeu consiste à déjouer les pièges de l'ignorance. Mais le jeu émane aussi du fond de l'ignorance: il y a du jeu finalement entre la Vérité et le discours de l'homme. Du jeu, c'est-à-dire à la fois une certaine inadéquation, un mouvement qui ne peut être réduit à néant, et un aspect ludique de cette inadéquation initiale: réduire le jeu entre Vérité et discours humain peut se faire par l'intermédiaire d'un discours ludique sur le discours.

Où naît le jeu? De la méthode du discours: la dialogique? De l'objet du discours: l'étude des signes? Des deux peut-être – de l'objet qui n'appartient pas aux «choses sérieuses» (*seriis rebus*) et des questions qui sont «puérides» (*puerilibus quaestiunculis*) – mais en tout cas des mots: le jeu est induit par la condition humaine qui ne peut s'attacher aux choses qu'à travers la grille obscurcissante des mots. Le jeu entre la vérité et l'intelligence de l'homme est un espace tapissé de mots. La distance entre la vérité divine et le savoir humain est celle des mots. L'homme n'adhère jamais pleinement à la Vérité qui lui est intérieure parce que le chemin qui l'y mène est celui d'un langage caractérisé par son extériorité⁶.

⁵ La qualité d'un discours dépend de la qualité de son objet. Sauf que le mot «fange» vaut mieux que la chose qu'il nomme alors que le mot «ange» vaut moins bien que la chose qu'il désigne. (G. Madec transpose ici très joliment la différence d'une seule lettre existant entre *caenum* et *caelum* par celle existant entre «fange» et «ange». Cf. IX, 25)

⁶ Cf. G. MADEC, *Introduction au De Magistro*, B.A. 6, p. 32-33: «Aujourd'hui, l'essor ou la mode des théories linguistiques devrait assurer un regain d'intérêt pour les réflexions d'Augustin sur les signes et le langage (...). Il ne faudrait pas toutefois qu'en s'astreignant à suivre les «tours et détours» de l'entretien sur le langage, on

Il est d'ailleurs intéressant de voir que, sitôt clôturé, ce passage qui fait retour sur la pratique dialogique, la discussion reprend sur une question ambiguë d'Augustin. Augustin ne se gausse pas (pas véritablement en tout cas) d'Adéodat dès lors qu'il lui parle de choses et non pas de mots.

AUG. – dis-moi si l'homme est homme.

AD. – Maintenant, vraiment, je ne sais si tu n'es pas en train de jouer.
[VIII. 22]

Que serait le jeu, si jeu il y avait? Serait-ce de se jouer de quel-qu'un plutôt que de jouer avec lui? Le jeu est-il alors pour autant évité si Augustin ne se gausse pas d'Adéodat? Pas sûr. Dans un premier temps, Adéodat situe le jeu dans l'évidence de cette proposition d'identité. Augustin intervient alors pour faire rebondir le ludique sur une autre proposition d'identité:

AUG. – Je crois que tu jugerais que ce serait également me jouer de toi (*te inludi*), si je te demandais aussi: «la première syllabe de ce nom est-elle autre chose que 'hom' et la seconde autre chose que 'me'.»

Le jeu véritable aurait bien été celui-ci: n'entendre que des syllabes, du bruit, des sons. Et le jeu est évité dès lors que le discours n'envisage plus les phonèmes qui le composent, mais que, parlant par le moyen des mots, l'esprit se réfère bien aux choses:

AUG. – si tu avais pris ma première demande tout entière au sens de syllabes qui résonnent, tu ne m'aurais rien répondu; car je pouvais te paraître aussi bien n'avoir posé aucune interrogation. Mais quand j'ai prononcé ces mots en répétant le premier: «l'homme est-il homme», tu as pris les autres non pas du point de vue des signes eux-mêmes, mais du point de vue de ce qui est signifié par eux; c'est évident par cela seul qu'aussitôt en toute certitude et confiance tu as pensé devoir répondre.

perdit de vue l'intention fondamentale du dialogue. Si Augustin se plaît à nous persuader que les signes, paradoxalement, n'ont pas de fonction sémantique, ce n'est pas pour le plaisir de médire du langage. Il sait bien qu'en dissociant les caractères phonétiques et sémantiques du mot, il fait violence à la loi naturelle du langage. Le paradoxe qu'il élabore est d'ordre tactique: *il a pour but de mettre l'esprit en condition de comprendre que le langage n'a pas l'immédiateté qu'on imagine*; ce résultat acquis, Augustin peut se rétracter, signaler en passant que l'utilité des mots, à bien la considérer, n'est pas petite, et même suggérer qu'il en traitera à l'occasion. On dira que, s'il n'a pas écrit ce *De utilitate verborum*, c'est qu'il n'en a pas éprouvé la nécessité et peut-être qu'il n'y croyait pas. Je n'en suis pas persuadée: ce sont les imperfections du langage qu'il souligne, son mésusage qu'il dénonce.

Lorsque l'on parle des mots, du langage, il y a toujours une forme de jeu. La plaisanterie est toujours le fait de celui qui parle de mots tandis que les autres parlent de choses :

AUG. — Je voudrais savoir comment tu t'opposerais à celui dont on entend souvent dire par plaisanterie (*iocantes*) qu'il avait conclu qu'un lion était sorti de la bouche de son interlocuteur. [VIII. 23]

Quelque chose d'inessentiel est en jeu dans le discours qui parle de lui-même, dans tout langage qui se prend pour objet. Cette circularité du langage qu'Augustin condamne ici, c'est celle du rhéteur qui s'écoute parler, c'est aussi celle de tout le dialogue qui a précédé.

Cette remarque introduit la question importante de savoir l'ordre de prévalence ontologique des choses. Tout ce passage de récapitulation de ce qui a été dit et d'évaluation du sérieux de la chose intervient effectivement comme une manière de reserrer le propos, de le porter davantage vers les «choses sérieuses». La première «chose sérieuse» apparaît alors dans la conversation: il faut déterminer une hiérarchie des activités. Il faut déterminer en toutes choses quelle est la fin et quel est le moyen. Il est capital, et parfaitement sérieux ou même grave, de savoir s'il on mange pour vivre, par exemple, ou si l'on vit pour manger. De même est-il capital, sérieux et grave de savoir si l'on parle pour enseigner ou si l'on enseigne pour parler :

AUG. — Toi de même, à l'occasion, et d'ailleurs tout homme qui juge des choses avec quelque discernement, si un bavard, un dilettante des mots (*loquaci amatorique verborum*), disait: «c'est pour parler que j'enseigne», vous lui répondriez: «mon cher, que ne parles-tu plutôt pour enseigner!» [IX, 26]

La règle du jeu veut que l'on parle pour dire quelque chose; refuser de souscrire à cette règle, c'est quitter le jeu sérieux pour une certaine forme d'«amateurisme» (le latin dit *amatorique*) : parler pour parler. Les mots sont porteurs d'une activité intéressante dès lors que leur finalité est ailleurs qu'en eux-mêmes, dans les choses dont ils sont les signes; et parler peut être une activité gratifiée d'un peu de «sérieux» dès lors qu'elle est subordonnée à la tâche d'enseigner, c'est-à-dire dès lors qu'elle est subordonnée consciemment, volontairement, à cela qui la fonde. Il faut le répéter: on ne doit pas parler pour ne rien dire [cf. II, 3].

Il a un passage dont j'ai évité de parler jusqu'ici à propos du jeu et du plaisir de jouer. Tout au début du dialogue, alors qu'Augustin vient d'admettre que nous n'usons jamais du langage que pour enseigner, Adéodat formule une objection prenant en compte le chant: lorsque nous chantons, nous parlons et pourtant il arrive souvent que

nous chantions seuls, et qu'il soit ainsi impossible d'attribuer cette vertu d'enseignement à notre chant solitaire. À cela Augustin rétorque par la distinction entre deux motifs du discours: enseigner et se rappeler, et il invite Adéodat à considérer que lorsque nous chantons, à défaut d'enseigner, nous nous souvenons. Mais Adéodat n'est pas encore convaincu; il pense que nous chantons plus souvent par plaisir (*delectandi, delectat*) que nous ne chantons pour nous rappeler. À quoi Augustin trouve encore à rétorquer que ce n'est pas le discours dont le chant est porteur qui nous plaît mais sa mélodie. Cet argument recueille cette fois le plein assentiment d'Adéodat. Autre chose est de parler, autre chose de chanter. Le plaisir est lié au chant et à sa mélodie, il est retiré au langage et aux paroles du chant. Parler serait-il dès lors autre chose que jouer? Ne jouerait-on qu'avec des notes et non avec les mots? Ne jouerait-on que de la musique et non du langage? Pas du tout: le jeu mélodique est un jeu plaisant, mais ce n'est pas un jeu sérieux.

Il faut déterminer ainsi trois niveaux d'activités, trois qualités ontologiques distinctes. Le sens pur (exclusivement divin depuis le péché capital) est une chose sérieuse, le sens dans les mots et les sons, un jeu sérieux, et les sons sans le sens, un pur jeu, un jeu sans finalité, un jeu pour le plaisir du jeu. La mélodie est donc un tel jeu, qui a sa finalité en lui-même – dans le plaisir «gratuit» qu'il donne. Par contraste, le langage a une finalité hors de lui-même, il est guidé en amont, par un vouloir dire et en aval par le but à atteindre – la région de la vie heureuse: «Tu me pardonneras donc de commencer ainsi par jouer avec toi, *non pas pour le plaisir de jouer (si praeludo tecum non ludendi gratia)*, mais pour exercer les forces et la pénétration d'esprit (*sed exercendi vires et mentis aciem*)». Le langage est l'entre-deux, l'entremêlement entre le sérieux et le ludique – et cela par contraste avec les deux autres «langages», celui tout ludique de la musique, et celui créateur de Dieu. La musique est sans autre but que de plaire, le langage divin est la mise en œuvre du plus grand but qui soit: la création. Ou plus exactement: l'une ne conduit à rien, l'autre à tout – au monde.

Par essence, tout discours est un jeu. Un ajustement toujours imparfait, toujours en mode actif, en processus. Dans le discours, il y a toujours du jeu: la distance du mot à la chose. Ce en quoi le jeu se résorbe est aussi ce en quoi le langage est inutile. Il n'y a plus de jeu pour le maître intérieur, il n'y a pour lui qu'une vérité parfaite. Le récit de la Genèse montre d'ailleurs que lorsque Dieu parle son langage n'est pas descriptif, il n'est pas pris dans l'ordre de la représentation, et échappe donc par principe à la possibilité de l'inadéquation. Il crée

ce qu'il dit. Il est donc à l'évidence adéquat. Et plus même: il n'est pas seulement adéquat parce que l'adéquation fait toujours signe vers la dualité entre le modèle et la copie alors que disant Dieu crée: *fiat lux*. Créant la chose, il en est la condition de possibilité alors que décrivant les choses, le langage humain leur est subordonné: la chose est la condition de possibilité du mot.

Si Augustin est un maître, c'est le maître du jeu. Il n'est qu'un seul maître de l'essentiel, des choses-mêmes, un seul maître «sérieux», un seul maître «hors-jeu»: le maître intérieur, le Christ. Or, puisque le but de tout langage est et doit être d'atteindre ce territoire intime, toute maîtrise humaine prise dans le jeu s'efface devant la véritable maîtrise. L'homme n'est maître que du langage. Mais c'est aux choses que le langage doit conduire et c'est en elles qu'il se fonde; de même, la maîtrise humaine du langage à la fois se fonde et doit conduire au maître des choses: le Maître intérieur.

Le jeu de Platon

Il est intéressant de voir le sort que Platon réserve au jeu, le rapport qu'il établit entre le langage et le jeu. Sa philosophie s'expose dans la forme dialoguée choisie par Augustin dans ses premiers écrits, et notamment le *De Magistro*. Et c'est, comme chez Augustin, avec cette forme dialoguée que le jeu est mis en relation. Effectivement, en plusieurs endroits de son œuvre, Platon signale que le dialogue est un jeu, un jeu sérieux [*Timée* 59 d; *Politique* 268 de; *République* 536 e, 545 de, 538 d; *Philèbe* 30 e; *Lois* 701 c, 761 d, 769 a, 797 a, 803 b.] Socrate manifeste dans ses passages une inquiétude dont on soupçonne peu l'existence *a priori*: l'inquiétude non pas de manquer du sérieux que ses réflexions sur le beau, le bien ou le juste réclament, mais au contraire de se prendre trop au sérieux: «J'oubliais que nous plaisantons, dit-il, et je me suis emporté», et de s'excuser alors d'«avoir parlé trop sérieusement» [*Rép.* 536 c, cf. *Lois* 701 c⁷]. Dans le *Gorgias*, par contre, Socrate refuse que ses propos soient pris pour des badinages: «Au nom du dieu de l'amitié, Calliclès ... ne prends pas mon langage pour une simple plaisanterie; car tu le vois maintenant, quel sujet plus grave que celui dont nous disputons?» Dès lors qu'elle passe par le langage, la philosophie est assimilée par Platon comme par

⁷ Toutes les traductions des œuvres de Platon sont celles de L. Robin, *Platon. Oeuvres complètes*, t. I et II, Paris, Gallimard, «Pléiade», 1942.

Augustin à un jeu sérieux⁸; elle se situe dans l'entre-deux: entre l'excès de sérieux et la simple plaisanterie. Le propos du *Timée* est exemplaire à cet égard. Dans l'introduction de son récit de la Genèse de l'Univers, Timée précise que le discours a le caractère de son objet⁹: portant sur ce qui est fixe et immuable, le discours est assuré et certain; portant sur le devenir, en revanche, il peut tout au plus prétendre à la vrai-semblance: «Ce qu'est au devenir l'être, au vraisemblable, c'est le certain» [*Timée* 29c]. Ici aussi, il y a du jeu, de l'inadéquat. Et c'est dans cette inadéquation que tout le discours de Timée prend place: «si, en ces matières, on nous offre une vraisemblable histoire, il ne convient pas d'aller plus loin» [*Tim.* 29 d] Plus loin, c'est trop loin. L'homme ne doit ni espérer ni vouloir quitter sa condition d'homme et le discours entre jeu et sérieux qui est son lot. En 59 c-d, Timée parle d'une «relâche», d'une «récréation modérée et raisonnable» que l'on met dans sa vie lorsque, «délaissant les propos relatifs aux êtres éternels, on en examine de vraisemblables concernant le devenir.» [59 c] Que l'on se rappelle la précaution méthodologique prise initialement par Timée de s'en tenir à un discours vraisemblable et l'on pourra conclure que le *Timée* est dans son ensemble une «récréation modérée et raisonnable», de même d'ailleurs que tout discours portant sur le devenir: sur le monde, sur les hommes, sur tout, sur tous ces riens du tout.

Chez Augustin, le jeu est doté d'un certain sérieux parce qu'il a sa fin ailleurs qu'en lui-même, parce qu'il est subordonné à une fin plus haute: affiner la pointe de son esprit, son *acies mentis*. La philosophie est un jeu auquel on s'adonne non pas pour le plaisir du jeu mais pour atteindre la Vie heureuse. Un jeu pour le Bonheur et non pour le plaisir, comme c'est le cas de la musique. Le jeu de la discussion est un moyen ordonné à une fin: on ne discute pas pour le plaisir de s'entendre parler comme on joue de la musique pour le plaisir de l'entendre; on discute pour s'exercer à soutenir et aimer la vie heureuse. Dans la Lettre VII¹⁰, en un passage où Platon met en garde son lecteur de ne pas prendre son texte trop au sérieux, on rencontre une idée fort similaire. Ce ne sont pas les écrits qui importent, dit-il, mais les idées. Et prendre au sérieux les écrits, c'est manquer – comme

⁸ Cf. également Cicéron, *De Oratore*, II, 67: *severe ludere*.

⁹ Augustin restera convaincu de cela aussi, pour preuve sa volonté de parler des choses plutôt que des mots et la condamnation de vanité et d'inutilité qui porte sur tout langage parlant des mots.

¹⁰ La seule dont les commentateurs reconnaissent à peu près unanimement l'authenticité (Cf. l'excellente mise au point de A. DIÈS, «Quelques études récentes sur les lettres de Platon», *Revue de Philologie*, 1935, p. 371-388.)

Denys de Syracuse qui avait mis le platonisme en formules – la priorité ontologique de l'Esprit sur la Lettre, de l'Idée sur la langue. Comme le relève bien René Schaerer, il se manifeste fréquemment dans l'œuvre de Platon une répugnance pour toute virtuosité stérile, et essentiellement pour la virtuosité en matière de langage. On parle beaucoup et on s'écoute parler alors que l'essentiel est indicible et que, dans ce qui est dit, c'est l'enseignement vrai qui importe. «Le sophiste discute pour discuter; en ce sens il est sérieux; le philosophe discute pour acquérir la science vraie; en ce sens sa discussion n'est, en elle-même, qu'un badinage¹¹»; la vraie vie est ailleurs... En ce sens, le combat d'Augustin contre les rhéteurs épouse celui de Platon contre les sophistes, le parler doit s'ordonner à une fin extérieure: le Bien, la Vie heureuse.

Le Socrate de Xénophon délivre d'ailleurs une même leçon puisque l'analyse que Socrate fait du loisir (σχολή) dans les *Mémoires* (III, IX, 9) montre qu'il se distingue des autres activités de l'homme par l'absence d'une finalité utilitaire: toute occupation qu'on peut, sans encourir de reproche, abandonner pour une occupation plus sérieuse est un loisir σχολή. Inversement toute affaire sérieuse qu'il serait répréhensible d'abandonner pour une autre est une ἀσχολία. Le loisir se définit comme en excès par rapport à la nécessité et au besoin. Or, on peut en dire autant du jeu: toute activité qui est exercée en vue d'une autre plus importante qu'elle-même, est un jeu: παιδίον. Inversement toute activité qui a sa raison d'être en soi et qu'on serait coupable d'abandonner pour une autre, est chose sérieuse: σπουδή [*Lois*, 803 a-d].

La règle du jeu

Tout ça est bien beau, mais on trouve en parallèle à cette belle théorie du loisir libérateur, du jeu philosophique sérieux, une autre théorie, une théorie politique du jeu à l'usage des éducateurs du peuple, à l'usage des tyrans – théorie exprimée surtout dans les *Lois*. Car ce qu'intéresse le plus Platon dans le jeu, c'est la règle du jeu – et la manière douce et joviale qu'il a d'introduire dans un esprit sa règle. Le jeu est éminemment régulateur, et d'une manière telle que la régulation ne suscite dans son imposition aucun trouble parce qu'elle s'impose dans le plaisir et la détente. L'immense avantage

¹¹ R. SCHAEERER, *La question platonicienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1938, p. 21.

du jeu, c'est d'être régulateur sans paraître tel. Le loisir est une liberté et une libération, mais le jeu est l'imposition douce d'une contrainte. Le loisir est liberté et le jeu est loi. Le loisir est hors-la-loi, il est la libération des lois naturelles; le jeu, par contre, le lieu de l'imposition des lois politiques. Le jeu est hautement conservateur, c'est un outil puissant dans les mains des conservateurs. L'autre instrument, c'est la nourriture. Du pain et des jeux: nourrissez bien votre peuple, il sera content; abreuvez-le de jeux, il sera parfaitement moutonnier.

...les jeux sont, en qui concerne l'institution des lois aussi bien que la stabilité des lois existantes ou leur instabilité, d'une importance on ne peut plus décisive par rapport à toute organisation politique.

(b) Lorsqu'en effet, cela a été bien réglé, que cela possède le caractère d'être, pour les mêmes gens, à propos des mêmes choses, sous les mêmes rapports, constamment de la même façon un objet de divertissement, de faire en somme que les mêmes amusements les récréent tous, alors cela permet aux règles sérieuses de la conduite usuelle de demeurer en repos dans l'état où elles ont été établies.
[Lois 797 a-b]

Le jeu est extrêmement organisé, il est un symbole de régulation; mais aussi, il est facilement soumis à une régulation extérieure: on peut imposer à tous de jouer le jeu, de jouer un jeu particulier. On peut facilement exiger que tous jouent le même jeu, de la même manière. Il est beaucoup plus ardu d'imposer des règles communes à tous si elles sont coercitives. Si elles sont évidemment coercitives.

Dans un tel programme politique, la musique a un rôle tout à fait emblématique. Elle est le jeu par excellence. Elle ne peut se jouer sans un apprentissage approfondi et sans l'intégration de règles strictes. Elle est donc un moyen de gestion de la discipline populaire incroyable. Si fort d'ailleurs que Platon estime que, historiquement, la révolution des mœurs des Athéniens a été causée par l'abolition des règles musicales par des poètes barbares. Les poètes ont été les initiateurs d'infractions aux lois de la musique et ce sont ces infractions qui ont encouragé le peuple à de la licence avec les règles musicales d'abord, et dans un déroulement presque évident, à la révolution ensuite:

Par la suite cependant, avec le temps qui marchait, parurent des poètes qui furent les initiateurs des infractions aux lois de la musique, hommes (...) possédés plus qu'il n'eût fallu, dans leurs transports, par la passion du plaisir (...), prétendant mensongèrement, dans leur involontaire déraison, qu'en musique, il n'y a même pas place pour une recitade quelconque, et que, hormis le plaisir de celui qui trouve sa jouissance...[Lois, 700 d-e]

C'est à avoir refusé l'essence même de la musicalité : ses règles que les poètes ont introduit la révolution. Ce refus est celui prononcé depuis le territoire du plaisir pur. Contrairement au *De Magistro* d'Augustin, les *Lois* de Platon refusent nettement de définir la musique par le plaisir. La musique perd de son essence si elle éveille un désir concupiscent. La musique est un plaisir intellectuel, un plaisir sérieux en somme, et ne doit pas – sous peine d'être un vecteur de révolution et de dissolution des mœurs – être appréciée de manière passionnée.

Le Temps du jeu

Que l'enseignement en Grèce soit assimilé à un loisir et défini comme ce qui échappe à l'ordre naturel et à la Nécessité (le mot *σχολή* signifie alors «loisir», et n'a pris que par extension et par la suite les sens d'«étude» et d'«école») fait de tout homme inoccupé un savant en puissance. L'homme inoccupé est celui qui a du temps disponible. Du temps pour l'étude. De là cette méfiance, très sensible dans les *Dialogues* platoniciens, pour tout travail hâtif, et ce conseil, souvent répété, de ne pas se presser : «N'est-ce pas en paix, comme les gens qui ont beaucoup de loisir que nous recommencerons notre examen?» [*Théétète* 154 e, cf. 187 de]. Par contraste avec l'homme qui dispose de tout son temps, le sophiste est, au contraire, l'homme qui se fait fort d'enseigner «tout en peu de temps» [*Sophiste* 234 a; *Euthydème* ang1036 272 b]¹². Le temps est perçu comme la condition de possibilité de l'étude et de la philosophie. Ce n'est qu'à disposer de temps que l'on peut s'adonner à un «travail» intellectuel. Et corrélativement, le travail intellectuel correctement mené est celui qui prend du temps, qui dure.

Chez Augustin, le jeu du dialogue philosophique a également un rapport évident au temps et à la durée. Le jeu prend nécessairement du temps. Le temps est nécessaire au dépliement des problématiques, au déploiement du jeu, aux «tours et détours» de toute discussion :

AUG. – Depuis si longtemps que dure cette joute de mots, nous avons travaillé à résoudre ces trois problèmes : peut-on rien enseigner sans signes ? Y a-t-il des signes qui doivent être préférés aux choses qu'ils signifient ? Et la connaissance même des choses est-elle préférable aux signes ? Mais il y a un quatrième point sur lequel je voudrais avoir ton

¹² «Les anciens (...) préféraient de beaucoup l'ignorance au savoir mal digéré et la flânerie à l'activité brouillonne (*Lois*, 819 a).» Cf. SCHAEERER, *op.cit.*, p. 22.

avis brièvement: penses-tu que nos solutions soient telles qu'on ne puisse plus douter?

AD. – Je voudrais certes qu'après tant de tours et de détours on soit parvenu à une certitude; mais ta dernière demande, je ne sais comment m'inquiète et fait obstacle à mon assentiment; car il me semble que tu n'aurais pas posé cette question si tu n'avais de quoi y contredire; et la complication même de ces matières m'empêche d'embrasser l'ensemble et de répondre tranquillement; je crains que dans tous ces replis quelque chose ne se cache que la pointe de mon esprit ne peut atteindre (*uerentem ne quid in tantis inuolucris lateat, quod acies mentis meae lustrare non possit.*)

AUG. – J'accueille ton hésitation sans déplaisir aucun; car elle est le signe d'un esprit qui ne se prononce pas à la légère; et c'est la meilleure sauvegarde de la tranquillité intellectuelle. Il est en effet vraiment très difficile de n'être pas troublé quand les théories auxquelles nous accordons un acquiescement spontané, trop spontané, s'effritent sous le choc des objections et nous sont pour ainsi dire, arrachées des mains. C'est pourquoi, s'il est bon de céder à des arguments bien pesés et examinés, il est dangereux de tenir de l'inconnu pour du connu; car il est à craindre qu'en voyant fréquemment sapées des positions dont nous présumions qu'elles tiendraient et dureraient fermement, nous ne tombions dans une telle aversion ou une telle crainte à l'égard de la raison, que nous estimions qu'il ne faut pas accorder foi à la vérité la plus claire. [X, 31]

Le but de toute discussion est d'atteindre à la certitude. Mais, le long chemin, les «tours et détours» de la discussion, montrent qu'il faut pour cela tout déplier: la certitude est assimilée au dépliement complet d'une réflexion. Le doute est dès lors ce qui se tapit dans les «replis» du non-déployé et qui échappe à l'*acies mentis*. La non-spontanéité désirée de l'acquiescement donné à certaines hypothèses est exigée par ce déploiement des problématiques. De même que chez Platon, les jugements expéditifs sont critiqués et la philosophie se présente comme un exercice de médiation de ce qui se donne d'abord dans l'immédiateté. La philosophie est un exercice de dépliement. Un exercice qui prend et exige du temps. Le jeu est l'exercice de l'esprit, il est aussi le temps: un espace (temporel, un espace de temps) entre l'intuition spontanée et le travail de dépliement des plis et replis en lesquels pourraient dormir quelques doutes, quelques choses cachées qui démontent les certitudes spontanées de l'esprit. La philosophie est comme chez Platon un jeu qui exige du temps.

Mais il est étonnant de voir à quel point la communauté de ses assertions platoniciennes et augustinienes sur le jeu, le temps et la philosophie, explose littéralement – encore une fois – dès lors qu'on en lit les implications politiques: chez Platon, le temps qu'exigent le jeu

et la philosophie – le loisir – sert à isoler une classe d'individus riches et oisifs qui, seuls, disposent du temps nécessaire à la philosophie. De fait, la philosophie est l'affaire des gens aisés et fortunés. En revanche, chez Augustin, le temps du jeu philosophique est très démocratique. C'est non pas ce dont une petite portion de gens fortunés ont la chance de disposer, mais c'est ce à quoi tout homme est par principe condamné. Le jeu est, pour Augustin, le déploiement des choses qui a lieu dans le dialogue. Le jeu est un effet de la structure dialoguée. Et la structure dialoguée est exigée pour sortir de la spontanéité trop grande des adhésions immédiates d'un esprit à une idée particulière. Il faut sortir de cette spontanéité parce qu'elle offre de fausses certitudes. C'est important, cette nécessité de sortir du spontané. C'est la marque de la finitude humaine. Pour l'homme, tout ce qui est immédiat est trompeur. Pour l'homme, l'immédiat c'est le non-déployé qui recèle en lui des contre arguments, des objections, des détours. Le jeu, c'est le temps nécessaire à la condition finie de l'homme pour parvenir à la certitude. Si l'homme est réduit à déplier dans le temps ses convictions, il n'en est certainement pas impuissant pour autant. Il peut en effet avoir accès à la «vérité la plus claire», il peut balayer ses hésitations. Pour parvenir à la certitude, l'homme doit être le maître du jeu; mais sa finitude signale l'impossibilité radicale qu'il a d'être un maître de Vérité. Le jeu dont il a la maîtrise le conduira au vrai dont Dieu ou le Christ sont les gardiens. Le jeu est donc pour l'homme le moyen extérieur et temporel d'accéder à l'intime et à l'éternel: le Maître intérieur.

Il est donc bien fait place à deux maîtres en ce dialogue. À un maître humain, le maître du langage, le maître du temps, le maître du jeu; à un maître divin, le maître de la vérité en quoi se résorbent le jeu, le langage et le temps.

Gaëlle JEANMART