

L'énigme et la culture littéraire d'Augustin

Guy-H. Allard

Volume 1, Number 2, octobre 1974

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203013ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203013ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Allard, G.-H. (1974). L'énigme et la culture littéraire d'Augustin. *Philosophiques*, 1(2), 61–78. <https://doi.org/10.7202/203013ar>

Article abstract

After briefly showing the place and the role of the enigma in literary culture, this article goes on to show the literary procedures at work in the Augustinian analysis of two great enigmas : man-individual, man-society. The enigma which Augustin finds at the basis of man is first of all a controversia (a rhetorical term par excellence), a conflict which leads him to postulate the presence of what today is called the unconscious. But here hermeneutics is pursued with literary rather than with medico-biological concepts. Moreover, man's social relations are not analysed in terms of production, nor of political power, but with reference to religious mythologies, that is, as a function of the interpretation of the Book. Far from being an economic and political interpretation, the interpretation here is based on the way Romans, Jews, Christians, Manicheans, and Donatists read the signs of scripture. The article concludes with a short description of the epistemology which organizes the lines of force of this hermeneutic.

L'ÉNIGME ET LA CULTURE LITTÉRAIRE D'AUGUSTIN ¹

par Guy-H. Allard

Augustin est un penseur de l'énigmatique : Dieu, l'homme, le temps, la vérité, sont à ses yeux les grandes énigmes ². L'œuvre augustinienne — qui est l'inverse d'une systématique — témoigne ainsi de la crise de croissance de la culture des IV^e et V^e siècles. Or c'est toujours au moment où la culture devient énigmatique, c'est-à-dire au moment où les données culturelles et les objets du savoir perdent leur signification et se meuvent vers d'autres horizons qu'elle se donne pour tâche de déchiffrer les énigmes ³. Plus près de nous, d'autres herméneutiques ont surgi pour éclairer l'obscur mouvant de la culture actuelle. Qu'il s'agisse de Freud,

-
1. Au P. Benoît Lacroix, O.P., homme de lettres et historien, je dédie cet article, espérant ainsi m'acquitter d'une partie de mes dettes envers lui.
 2. En se référant à la vision de Dieu qui est, pendant cette vie, spéculaire, AUGUSTIN avoue : « Et hoc est grandius aenigma, ut non videamus quod non videre non possumus », *De Trinitate*, XV, 9, (16). Tout ce livre du *De Trinitate* d'ailleurs traite des énigmes en l'homme qui servent à penser les énigmes divines. Le temps est aussi une énigme compliquée ; « exarsit animus meus nosse istuc implicatissimum aenigma », *Confessions*, XI, 22. Sur le rapport Vérité/Protée, voir *Contra Academicos*, III, 6, (13). À moins d'indication contraire, je réfère à l'édition de la *Bibliothèque augustinienne*.
 3. Je dois avouer que cette recherche s'inscrit dans un contexte plus large et bien précis. Michel FOUCAULT, à l'occasion d'un colloque de Royumont sur Nietzsche, émettait le vœu suivant : « ce serait de pouvoir faire un jour une sorte de *Corpus* général, d'Encyclopédie de toutes les techniques d'interprétation que nous avons pu connaître depuis les grammairiens grecs jusqu'à nos jours », dans *Nietzsche*, éd. de Minuit, 1967, p. 183. Il s'agit de savoir à quelle science et à quelle discipline les lois herméneutiques empruntent leur outillage conceptuel. C'est le biais par lequel j'espère un jour décanter les comportements mentaux de la culture « littéraire » d'avec ceux de la culture « électronique ».

de Nietzsche ou de Marx, l'interprétation vire en thérapeutique, et les signes deviennent des hiéroglyphes auxquels on fait subir un traitement médical, généalogique ou économique selon le cas ⁴. Différent est le texte augustinien comme l'espace culturel qui le soutient ; la configuration des différents discours dans le champ du savoir de son époque circonscrit une aire où dominent les arts langagiers du *trivium*. Les lois de l'interprétation sont ici rhétorico-grammaticales et les signes (énigmes) ont le statut des tropes.

I. Place et rôle de l'énigme en culture littéraire

La culture antique était une culture essentiellement littéraire. Du grammairien jusqu'au dialecticien, la tâche intellectuelle était toujours la même : lire un texte, le comprendre et le commenter. Pour cette culture, le réel est atteint par la médiation du texte ; comprendre le réel, c'est déchiffrer le texte, car le discours (oral ou écrit) et le réel sont co-extensifs. Et la conversion d'Augustin au christianisme — qui est une religion du Livre — n'a fait qu'accentuer cette tendance ⁵. Dans ce contexte, on comprend que l'énigme soit d'abord une catégorie langagière. Elle est un des tropes de la rhétorique ancienne ; elle est du genre allégorie, métaphore mais d'une espèce particulière, c'est-à-dire d'intelligibilité obscure ⁶. À la différence donc de l'allégorie et de la métaphore, elle ne souffre pas de traduction, en quoi elle correspondrait le mieux à ce qu'aujourd'hui nous appelons *symbole* ⁷.

C'est donc dans le lieu du discours et plus spécifiquement du style qu'elle fonctionne. Voilà sa place. Et c'est pour cette raison qu'elle est au service de celui qui exerce le métier de discourir, à savoir le grammairien ou le rhéteur ; ce voisinage amène ainsi

4. Voir M. FOUCAULT, *ibid.*, les discussions sur son exposé, p. 193-200.

5. Je n'insiste pas ; ce sont des choses bien connues. Voir H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, de Boccard, 1958 ; J. PEPIN, *Mythe et allégorie*, Aubier, 1958.

6. « Aenigma est autem, ut breviter explicem, obscura allegoria ». *De Trinitate*, XV, 9, (15) .

7. Voir G. DURAND *L'imagination symbolique*, P.U.F., 1967 ; P. RICOEUR, *De l'interprétation*, Le Seuil, 1965.

8. Toute cette question est abondamment développée par J. PEPIN, *Saint Augustin et la fonction proreptique de l'allégorie*, dans *Recherches augustiniennes*, 1 (1958) , p. 243-286.

l'énigme à jouer un rôle pédagogique important⁸. En effet elle sert de stimulant pour la recherche de la Vérité, identifiée par Augustin au personnage mythologique de Protée⁹. La Vérité est ce qui se ravit à toute préhension, c'est pourquoi elle se fait énigme. Par là même sont donc impliquées une pédagogie du style « Maître intérieur » et une épistémologie de type spéculaire : « Cherchons la Vérité comme si nous devons la trouver et trouvons la Vérité comme si nous devons la chercher encore »¹⁰.

Quoique donnée par la foi, la Vérité ne se dévoile jamais univoquement ; le sens n'en est jamais acquis une fois pour toutes. C'est pourquoi Augustin a toujours enseigné la pluralité des sens du texte sacré. Du point de vue de la synchronie, un même texte peut avoir des sens également vrais pour différents lecteurs¹¹ ; diachroniquement en outre, le sens du texte, récupéré par les générations futures, peut être variable à l'infini selon les besoins culturels, et également vrai¹². Dans cette perspective, le texte est toujours à déchiffrer et à interpréter, et la visibilité n'est jamais donnée totalement. Car l'Écriture, le grand analogué, est aussi énigmatique puisqu'elle est « une forêt de choses opaques et ombragées, semblable à une nuée ténébreuse »¹³. Cette attitude herméneutique est sans doute due au fait, comme le démontre Marrou¹⁴, que les anciens ont le goût de l'arcane, c'est-à-dire de l'obscur, de l'énigmatique et du mystérieux. La présence d'énigmes dans le livre ou dans le texte a donné corps à cette croyance des littéraires de l'Antiquité que dans tout style il y a de l'*uponoia*¹⁵. Ce vieux terme (*uponoia*) signifie soupçon, conjecture ; il laisse entendre qu'on soupçonne le langage de dire autre chose que ce qu'il dit ; et déjà se trouve conjecturée par-delà le sens manifeste et apparent l'existence d'un sens caché et latent. Plus tard, le

9. *Contra academicos*, III, 6, (13).

10. « Sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri », *De trinitate*, IX, 1, (1).

11. *Conf.*, XII, 26. Il faut remarquer que ce principe vaut non seulement pour la Bible mais aussi pour tout texte profane ; voir *De utilitate credendi*, IV, 10.

12. *Conf.*, XII, 27.

13. *Enar. super Ps.*, 28, 9.

14. H.I. MARROU, *op. cit.*, p. 495.

15. Je me réfère ici aux analyses de J. PEPIN, *Mythe et allégorie*, p. 85-92.

terme *uponoiā* sera lié à la méthode allégorique selon laquelle l'interprétation des fables poétiques et mythologiques vise à décrypter le « sous-entendu » de ces narrations et cherche à dévoiler le contenu intelligible derrière ce revêtement figuratif. Si, malgré tout, le sens latent demeurerait obscur, nous serions alors en face d'une énigme.

Les conséquences d'une telle habitude mentale ne manquent pas de se faire sentir dans le texte augustinien. L'énigme étant quelque chose du style et du discours, on conçoit aisément que les grandes interrogations qui se poseront à lui recevront un traitement littéraire, c'est-à-dire grammatical et rhétorique¹⁶. Ses lois de l'interprétation de la Bible, par exemple, ne sont qu'une mise en application des lois de la rhétorique ancienne¹⁷. Pour lui, Dieu est un artiste-poète qui récite et proclame par la Parole (*Verbum*) le poème et la symphonie des siècles dont chaque génération constitue une phrase, un vers, et chaque individu une syllabe, une note musicale¹⁸. Jusqu'au problème du mal qui trouve sa résolution et sa réponse par l'intervention du trope antithèse¹⁹.

-
16. Chaque culture, en effet, a son *modèle*, sa *référence* épistémologique d'où elle tire sa *manière* de penser sa propre problématique. En ce sens on peut dire que la biologie au XIXe siècle et la mathématique au XXe siècle ont joui du statut de science *normative* comme la rhétorique et la grammaire au temps d'Augustin. Cette mouvance de l'*épistémè* dans les cultures est à l'origine de la variation des herméneutiques en Occident.
 17. L'intention avouée d'ailleurs d'Augustin est de faire connaître « *quaedam praecepta ad Scripturarum tractandarum* », *De doctrina christiana* I, 1 ; voir aussi *Retract.*, II, 4. Le plan de ce traité n'est pas équivoque : il se réfère aux grandes divisions de la démarche rhétorique (*de inveniando*, livres I-III ; *de proferendo*, livre IV) auxquelles sont intégrées les techniques du grammairien et une théorie du signe.
 18. J'ai déjà analysé ces images dans ma thèse sur *La symbolique de l'Histoire chez Augustin*, 1966 (thèse doct., Institut d'études médiévales). Voir les allusions de H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal-Paris, 1950.
 19. Le goût de l'antithèse est congénital chez Augustin (Voir H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de...*, p. 659). Augustin est très heureux d'observer que l'antithèse, si brillamment recommandée par ses maîtres, est « *consonans Evangelio* » puisque saint Paul lui-même ne craint pas d'en user. Comme la beauté d'un texte ou d'un discours est rehaussée par les antithèses, ainsi en est-il de l'éloquence du monde et de l'histoire, *De civitate Dei*, XI, 18.

La mémoire augustinienne est intimement reliée à l'écriture²⁰ ; mieux, elle est elle-même un livre, une tablette d'argile sur laquelle l'esprit (*animus*) a imprimé et gravé ses souvenirs²¹. La Nature est aussi un livre, à l'instar de l'Écriture sacrée, construite selon la chirographie divine²².

II. Approche littéraire de l'énigme humaine

On soupçonne déjà comment les techniques d'interprétation d'Augustin sont avant tout littéraires. Cela devient plus évident encore dans ses analyses anthropologiques. Que l'homme soit problématique, sa vie en porte les traces, ses *Confessions* en témoignent²³. Au plus profond de cette énigme (*quis ad fundum ejus pervenit?*), il croit déceler une *controversia*²⁴. Voilà comment il lit le mythe adamique : la structure éthique fondamentale de l'homme, c'est la controverse, la polémique entre deux interlocuteurs. On aura reconnu ici le rhéteur²⁵. Or cette controverse passe sur le terrain humain entre l'homme extérieur et l'homme

20. « Factum est ut quidquid dignum memoria litteris mandaretur ad eam necessario pertineret ». *De ordine*, II, 12, (37) ; *Solil.*, I, 1.

21. « Cum autem adesset (oblivio), quomodo imaginem suam in memoria conscribat... » *Conf.*, X, 16. La mémoire est nettement reliée à l'écriture : imprimatur (X, 16), ad manum posita (X, 11), notationes (X, 17).

22. *Enar. super Ps.*, 144, 17.

23. Notamment ces passages des *Confessions* : « factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii » (X, 16) ; « tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis qui in ipso est » (X, 5) ; « nec ego ipse capio totum quod sum » (X, 8) ; « factus eram ipse mihi magna quaestio » (IV, 4) ; « mihi quaestio factus sum » (X, 33).

24. « Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua *controversia* nati sumus ». *De civitate Dei*, XIII, 13.

25. L'art de la rhétorique et l'art militaire sont des arts de combat (*controversia, polémis*). C'est une vieille analogie que l'on trouve chez PLATON (*Gorgias*, 456c) et chez CICÉRON (*De Oratore*, I, 352 ; II, 84, 317 ; *Orator*, 42, 126). La même tradition se poursuit par exemple chez ABÉLARD, *Historia calamitatum*, texte de Monfrin, ligne 14/15, 24/25.

25. La polémique n'est pas ici entre le corps et l'âme, mais le *concupiscentia* et le *spiritus*, qui sont des catégories éthiques, voire même mystiques. Augustin dans sa maturité n'est plus platonicien ; il refuse le mythe de l'âme exilée dans la prison corporelle. À ses yeux, l'homme est *conjunctum*. Pour ces questions, voir mon article sur *Homo lapsus chez Augustin*, dans *Études d'Histoire littéraire et doctrinale*, Montréal-Paris, 1968, p. 117-135.

intérieur²⁶, entre les discours des bavards muets²⁷ et la mélodie de l'oreille intérieure²⁸, entre les sollicitations de la cité du mal et les constructions de la cité de Dieu. La *controversia* reprend l'idée d'antithèse et annonce une interprétation littéraire de l'homme. L'histoire humaine met en effet en processus antithétique des contraires, des catégories éthiques opposées, bien/mal, ténèbres/lumière, sensible / intelligible, supérieur / inférieur. C'est pour cette raison que le cœur de l'homme est *in-quietum*, c'est-à-dire sans stabilité, sans équilibre. Les contraires toutefois du texte augustinien ne sont plus substantialisés comme dans la fable manichéenne. L'homme augustinien n'est plus le théâtre d'un combat divin entre deux substances également éternelles et fatales ; la matière absolue n'est plus la clef de voûte de l'organisation du mal dans l'histoire. C'est au contraire la liberté conditionnée et la faiblesse du pouvoir en l'homme qui sont la racine du désordre moral, du mal, de la *controversia*, c'est-à-dire qui ont rendu possible l'antithèse²⁹. Cette dernière est évacuée chez Pélage. L'homme pélagien est en quelque manière prométhéen ; devant Dieu, il est liberté pure, harmonie parfaite, volonté sans défaillance, responsabilité absolue. À l'opposé, l'homme manichéen est fatalité pure. Du point de vue éthique, Augustin se place entre le pessimisme noir de Mani et l'optimisme juvénile de Pélage³⁰. Le texte augustinien proclame la liberté, mais une liberté conditionnée ; car génétiquement, la perversion est première³¹, le mal est à l'origine de l'histoire et résorbé en sa fin. La *controversia*, l'antithèse, marquent l'espèce, ils sont phylogénétiques pour ainsi dire. Chez Pélage, le mal est de l'individu, non plus de l'espèce, susceptible d'ailleurs d'être éliminé par le courage, l'ascèse et la volonté personnelle. Si bien qu'à la limite, l'antithèse peut être évacuée — dans le temps actuel de notre histoire — et par là le tragique également puisqu'il n'y a plus d'énigme. Pour Mani au

27. *Conf.*, VII, 2 ; IV, 2.

28. *Conf.*, IV, 15. Voir T. KÂTO, *Melodia interior*, dans *Revue des études augustiniennes*, 12 (1966), p. 229-240.

29. *Conf.*, VIII, 9.

30. À ce sujet, voir M. NÉDONCELLE, *L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme*, dans *Recherches augustiniennes*, 2 (1962), p. 17-32.

31. *Conf.*, I, 7.

contraire, la *controversia* est divine (non plus humaine), éternelle, sans commencement ni fin. En regard de l'existence humaine, force nous est de reconnaître que l'histoire se réduit à un « match nul »³². Ici encore l'énigme s'évanouit.

Le discours augustinien situe donc l'existence humaine entre deux extrêmes qui ont pour effet d'en éliminer le caractère énigmatique, soit en niant la *controversia* au cœur de l'homme ou en la postulant ailleurs, dans le divin. Mais il faut ajouter que le recours à la *controversia* et au trope antithèse joue, non seulement pour l'analyse éthique de l'homme, mais encore pour l'étude psychique et psychologique de ce dernier.

Il y a des pages dans les *Confessions* où se trouve inscrite la possibilité de l'illusion psychologique du moi. *Forsitan fallor*³³. Possibilité donc de la ruse jusque derrière le masque des excuses et des justifications³⁴. L'homme est psychologiquement énigmatique³⁵, vu les déplorables ténèbres qui cachent (sens latent) les potentialités du moi humain (*animus*)³⁶. Plus avant, Augustin nous donne des indices supplémentaires sur les régions psychiques de l'occultation du moi : il y a, au cœur de l'homme, un intervalle (*interest*), un écart, une distance entre le moi de la veille et de la conscience et cet autre moi qui est celui du sommeil et dans lequel fourmillent des images « libidinales » sur lesquelles le moi-conscient n'a pas prise³⁷. Un halo mystérieux entoure donc l'esprit-

32. J'ai consulté les belles analyses de E. Amado LÉVY-VALENSI, *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, P.U.F., 1962, p. 509-521.

33. Ce *forsitan fallor* des *Confessions* doit être distingué, à mon sens, du *forsitan fallor* du *De civitate Dei* et du *Contra academicos*. À ces deux derniers endroits, se trouve posée la possibilité de l'erreur épistémologique, bien avant et d'ailleurs différemment de Descartes. Dans le cas des *Confessions*, nous sommes dans un contexte d'émotivité, de passions, de séduction. L'erreur prend ici sa source dans les ténèbres irrationnelles de l'autre, du moi-conscient, tandis que là-bas l'erreur tire son origine d'une possible déficience de la démarche rationnelle du *cogito*.

34. « subintrat mihi excusatio », *Conf.*, X, 37.

35. C'est le leitmotiv du ch. 37 du livre X des *Conf* : « incertus sum mei », « me diligentius interrogem », « me incertum facit », « ipse me seducam ».

36. *Conf.*, X, 32.

37. « et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem retranso vel huc inde retranso ». *Conf.*, X, 30.

conscient, qui se présente comme quelque chose de caché (*occultum, latere*) et qui rendrait possible l'illusion de soi. C'est mû par cette conviction qu'Augustin multiplie ses *Confessions* tout au long de sa vie³⁸, dans l'intention précise de récupérer le sens conjecturé de sa vie et de faire le point sur les motivations de ses grandes options. Il avoue dans le même sens que ses décisions ne sont jamais définitives³⁹, puisqu'il y a un domaine en lui que sa volonté et sa raison ne contrôlent pas (*praeter voluntatem*)⁴⁰. Nous sommes loin ici de l'anthropologie manichéenne où il n'y a plus de moi, ni de centre de décision ; nous sommes loin aussi de Pélagie pour qui le moi existe, certes, mais pour ainsi dire à l'état pur, translucide à lui-même, sans mystère, sans occultation, sans précarité dans la décision.

On pourrait croire que, dans toutes ces analyses psychologiques, Augustin annonce Freud. Augustin, à mon sens, est trop de sa culture pour être un précurseur du freudisme ; car les deux textes (celui d'Augustin et celui de Freud) se sont organisés dans des espaces culturels fort différents. Sans doute profonde est l'analyse qu'il fait du psychisme humain, mais il faut reconnaître qu'elle fut menée par une herméneutique littéraire et non biogico-médicale. Les concepts d'instinct, de forces pulsionnelles, d'inconscient y sont absents ; en outre la partie occultée et inconnue du moi n'y est pas postulée et amenée au terme d'une longue expérimentation scientifique, mais plutôt par des exigences littéraires. À la manière d'un texte, l'homme doit avoir un sens premier, apparent, manifeste ; et un autre secondaire, latent, caché. Si l'homme, au plan éthique, est *controversia*, antithèse, il en retrouve une correspondance dans son organisation psychique. L'être humain appartient en effet à deux mondes antithétiques. C'est de cette double appartenance qu'il tire son caractère énigmatique : d'une part, le moi vit sous le mode de la veille, de la conscience, de la raison, de la rectitude, de la certitude, de la

38. Voir les autres tentatives de se confesser dans *Solil.*, I, 9-13 ; *De beata vita*, I, 4-6.

39. « non enim est quid semel praecidere et ulterius non attingere decernam ». *Conf.*, X, 31.

40. Le terrain privilégié pour observer ce phénomène est celui du « lapsus linguae » ; voir *De Magistro*, XIII, 42.

responsabilité ; d'autre part, une autre partie du moi vit sous le mode du sommeil, du songe et des rêves, de l'illusion, de l'errance et de l'irresponsabilité. Et c'est dans la possibilité de l'interaction (*interest*) et de l'antinomie entre ces deux qualités d'être que surgissent l'existence énigmatique (*grandius aenigma*), la vie incertaine (*incertus sum mei*) et l'homme problématique (*eram mihi magna quaestio*). L'impérialisme de la raison et du moi, dans ce décor, se trouve lésé et affaibli ; et Augustin le déplore, car à ses yeux le centre de l'homme, c'est le moi-conscient. L'homme de l'Antiquité a toujours eu peur de ce qui s'appelle songe, sommeil, rêve ; ces dernières manifestations « ir-rationnelles » sont mises au compte du négatif et d'une déperdition d'être. Par contre, veiller, pratiquer la *vigilia*, ne pas dormir, est perçu comme le chemin ascétique par excellence pour l'obtention de la vertu, de la sagesse et du salut. Nous sommes ici aux antipodes de ce qui va constituer la troisième révolution dont parle Freud⁴¹ au cours de laquelle l'homme opère le décentrement de son moi conscient au profit du système de l'inconscient. Augustin cherche ailleurs les réponses aux énigmes que lui soumet sa culture sur l'homme : son modèle d'interprétation est littéraire (grammaire, rhétorique) et son écran référentiel, religieux.

III. *Approche littéraire de la société*

Il existe un autre lieu que l'homme psychique individuel où Augustin s'est appliqué à déchiffrer les énigmes : c'est l'homme social. Dans la société de son temps, pas moins que dans la nôtre, fourmillent des mythes et des idéologies à la jointure desquels s'affrontent des groupes sociaux différents. Ce qui s'annonce au milieu de cette pluralité mythologique, c'est une façon de penser et de vivre, d'évaluer le sens de l'histoire et de la civilisation, de définir les rapports de l'empire et des régionalismes, du pouvoir et des groupes sociaux entre eux. Comment Augustin déchiffre-t-il cette société énigmatique qui est sienne et à quelles techniques d'interprétation a-t-il recours ? Pour répondre à ces questions, il convient de rappeler en quoi cette culture est énigmatique et selon quel critère de classification sont distribués les groupes sociaux dans cette société.

41 FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Payot, 1962, p. 266-267.

A. Une culture énigmatique

Dès le III^e siècle de notre ère, des signes avant-coureurs annonçaient la désagrégation de l'empire⁴². L'anxiété par exemple gagne les citadins et l'on observe déjà un exode vers les campagnes. En outre le manque de numéraire, provoqué par l'épuisement des mines d'or et les exportations de monnaie vers l'Asie, finit par paralyser les échanges commerciaux. Si bien que les empereurs, pour remédier à la gravité de la situation, doivent instaurer l'hérédité des métiers et des charges urbaines. Dans ce contexte, les classes inférieures *libres* se trouvent exclues, en plus des esclaves, de l'économie et des privilèges sociaux. La paupérisation augmente donc et avec elle le mécontentement et la déception.

Il y a plus. Le doute gagne progressivement les esprits ; le scepticisme par exemple de l'Académie de Rome témoigne éloquemment de cet âge du soupçon. Les classes défavorisées commencent à douter de la grandeur de Rome et de sa pérennité. Les dieux qui devaient en assurer l'éternité sont eux aussi la cible du soupçon. On peut deviner tout ce qu'il y a de tragique et d'ironique à la fois dans cet échec de la religion romaine à réaliser l'égalité de tous les citoyens qu'elle prônait, théoriquement depuis Caracalla ; combien dérisoire aussi sa prétention à l'universalité à l'instar de l'empire lui-même, elle qui fut somme toute trop romaine pour que des régionalismes de provinces ne s'en trouvent pas frustrés. Ce désarroi dans les esprits crée un *vacuum* suffisant pour laisser la place à d'autres idéologies religieuses (manichéisme, pélagianisme, donatisme). Ces dernières font fortune auprès des classes pauvres (de la Gaule, de l'Espagne, de l'Afrique du Nord) qui attendent un salut, une libération qui passe soit par l'exaltation de l'individu, soit par l'institution d'une Eglise nationale.

Au milieu de tous ces conflits s'était présentée, depuis le II^e siècle, une autre réponse au climat de pessimisme et d'angoisse des consciences : le néo-platonisme. En effet, si la vie ne vaut plus

42. Pour cette partie, nous renvoyons au petit livre intéressant et inquiétant de A. SAUCEROTTE, *Révolution et contre-révolution dans l'Église*, éd., Sociales, 1970.

la peine d'être vécue dans un empire qui ne cesse de décevoir tout le monde et qui, en outre, est menacé par le barbare, c'est-à-dire l'étranger, l'anti-romain, l'anti-civilisé, il reste une solution : l'évasion hors de la vie, de l'histoire, de la nature dans l'intemporel, l'immobile. À toute fin pratique, évasion dans une *utopia*, c'est-à-dire dans un *lieu* intelligible qui est comme l'envers, le verso du lieu spatio-temporel sensible. Toute la sagesse consiste alors à organiser le chemin ascétique de la remontée de l'Âme (*De regressu animae*, Porphyre) vers la patrie éternelle de l'Un (Plotin). À l'opposé, le christianisme, porté au pouvoir depuis Constantin 1er le Grand, consolidé sous Théodose, propose un itinéraire inverse. La Sagesse est ici *devenue* dans la chair du visible ; l'in-carnation est l'antidote de l'évasion utopique. Elle est même plus encore ; elle justifie l'aménagement de la nature, de l'histoire et de la société, elle fonde logiquement l'engagement dans les affaires temporelles avec jusqu'à la limite le risque de l'abus théocratique.

L'existence augustinienne a été dramatiquement⁴³ ballotée par la mouvance de ces différentes mythologies. Tour à tour manichéen, sceptique, néo-platonicien, chrétien, Augustin est forcé en quelque sorte de se définir en son âme et conscience et de se situer socialement par rapport aux différents groupes qui s'affrontent⁴⁴. Or sa lecture des groupes sociaux et sa définition de la situation conflictuelle de la société se réfèrent aux lois (*praecepta*) d'interprétation textuelle. À cet égard, son approche du corps social est toute littéraire, plus précisément tributaire de la grammaire et de la rhétorique.

B. La classification des groupes sociaux

Nous pensons aujourd'hui les rapports sociaux en termes de production. C'est la science économique qui, à l'aube de son histoire, a fourni l'outillage conceptuel nécessaire à notre lecture des phénomènes sociaux. Rareté, valeur, besoin, travail, autant

43. Jusqu'à la tentation du désespoir : « et diffidebam et desperabam de inventione veri ». *Conf.*, VI, 1.

44. On trouve en effet gravées dans le texte augustinien les traces polémiques contre les pélagiens, les manichéens, les donatistes, les païens, les juifs, les ariens.

d'instruments épistémologiques utiles pour l'analyse des comportements sociaux⁴⁵. Cette herméneutique économique, menée sous l'éclairage du politique, opère les clivages sociologiques suivants : patrons / ouvriers, riches / pauvres, pouvoir / opprimés, exploités/exploités, (au temps d'Augustin les hommes se définissent dans leur rapport aux mythologies religieuses et non pas politiques). Différence essentielle donc entre lui et nous au plan du référentiel : la lutte pour le pouvoir se joue entre le païen et le chrétien, l'hérétique, le schismatique. Les conflits sociaux n'invoquent pas les antinomies habituelles⁴⁶ (patrons / ouvriers, exploités/exploités), mais bien plutôt la manière de lire l'Écriture et d'y chercher caution à une morale, une liturgie, une dogmatique. C'est pourquoi les lois de l'interprétation ne sont plus en l'occurrence empruntées à l'économique, mais à la grammaire et à la rhétorique. Car le matériau de base en cette culture est un texte écrit (mythologies païennes, bible judéo-chrétienne), si bien que les énigmes se trouvent moins dans les interstices du tissu social ou dans les rouages des modes de production et du travail que dans le texte sacré (à savoir au niveau de la langue, de l'écriture, du style, des tropes). D'où le nécessaire usage des techniques littéraires.

Augustin nous indique dans son *De doctrina christiana* comment dissiper dans l'Écriture les ambiguïtés relatives au sens métaphorique et spirituel de la lettre⁴⁷. Or il semble bien que ce soit au sujet de ce périlleux passage (*transitus*) du propre au

45. Voir M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 262-275.

46. Je ne veux pas laisser entendre que de tels conflits ne se sont pas produits ; je suggère seulement que la perception culturelle de ces conflits a suivi d'autres chemins herméneutiques que les nôtres. À preuve ce texte d'Augustin : « C'est pourquoi l'Apôtre recommande aux esclaves eux-mêmes d'être soumis à leurs maîtres et de les servir de bon cœur et avec bonne volonté ». *De civitate Dei*, XIX, 15, 16. Le péché justifie ici l'esclavage, la grâce commande la soumission. On voit bien ainsi que s'il y a des inégalités sociales, ce n'est pas la grille marxiste qui est appliquée à la lecture de ces problèmes. Aux yeux d'Augustin, la société, l'individu, la nature, l'histoire sont remplis d'antithèses comme il y en a dans le texte sacré. Ce recours à l'antithèse n'a pas la même fonction chez Augustin que chez Marx ou Hegel par exemple ; car elle plaide ici en faveur de la soumission au plan divin et joue une fonction esthétique dans le tableau de l'Harmonie universelle.

47. C'est l'objet du livre III.

figuré, du sens manifeste au sens latent, que se différencient les groupes sociaux. Les Juifs, par exemple, sont à cet égard des penseurs charnels, car ils entendent au sens propre ce qui est écrit au sens figuré, ils prennent les signes pour les choses, ils refusent le sens prophétique des événements de l'Histoire sainte⁴⁸. Même s'ils n'ont pas saisi la pédagogie divine de l'histoire, vu leur interprétation trop réductrice des signes, les Juifs ont le mérite toutefois d'avoir reconnu et privilégié des signes *utiles* à l'adoration du vrai Dieu⁴⁹. Les Romains, au contraire, ont raté le signe, car ils sont assujettis à des signes *inutiles* qui renvoient à la vénération de la créature et non du créateur⁵⁰. Si le romain interprète bien le sens métaphorique d'un signe *inutile*, le juif par contre comprend mal la signification des signes *utiles*. À mi-chemin, le chrétien est celui qui dégage *correctement* le sens des *vrais* signes, réduits depuis la Résurrection à un strict minimum⁵¹.

Avec les chrétiens, les manichéens, les donatistes et les pélagiens partagent les mêmes données essentielles de la Révélation : le Dieu de Jésus-Christ, la foi en la Parole, le désir de la rédemption, la nécessité de l'organisation ecclésiale. La différence naît des techniques de l'interprétation. Avec les donatistes, la discussion porte sur le traité des *Règles* de Tichonius⁵². Augustin a beaucoup d'admiration pour cette oeuvre et son auteur⁵³ ; il reste cependant qu'il ne veut pas exagérer la portée de cet ouvrage qu'il juge incomplet⁵⁴. Son grand reproche vise l'abus que fait Tichonius du sens métaphorique, plus précisément de la typologie⁵⁵. Six des sept règles de Tichonius portent sur le sens figuré ; or Augustin croit trop au sens littéral, propre, pour n'admettre que l'exclusive interprétation typologique des signes⁵⁶. Sans la garantie de la lettre, tout peut devenir arbitraire et aléatoire.

48. *De doctrina christiana*, III, 5(9)-6(10) .

49. *Ibid.*, 7(11)-8(12) .

50. *Ibid.*, 8(12) .

51. *Ibid.*, 9(13) .

52. *Ibid.*, 30(42) à la fin du livre IIIe.

53. *Ibid.*, 30(42-43) .

54. *Ibid.*, 30(43) .

55. *Ibid.*, 37(56) . Voir à ce sujet, P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, tome V, p. 178-94.

56. Sur la nécessité du sens littéral et de l'histoire chez Augustin, voir *De genesi ad litt.*, XI, 39 ; *De genesi contra manicheos*, II, 2 ; *Sermo*, II, 7 ; *De doctrina christiana*, II, 28 (39) ; *Epist.* 101.

Vis-à-vis les manichéens, l'attitude d'Augustin est violente. Ce sont des hommes délirants, charnels, de beaux parleurs muets et mensongers à l'imagination fertile et débridée⁵⁷. Il faut se rappeler que l'adhésion du jeune Augustin au manichéisme a été provoquée par sa soif et par son attente de rationalisme⁵⁸. Il n'y trouva que fables erronées, vaines imaginations et songes creux. On comprend que cette étape importante de sa vie soit reliée dans son esprit chrétien à l'image du sommeil et de la nuit, c'est-à-dire au dehors de son moi, à la partie non-rationnelle et imaginative de son être⁵⁹. Ce contexte nous fait mieux saisir l'attaque qu'il mène contre les manichéens sur le terrain de la raison. Ce qui manque à leur interprétation est l'intelligence de la foi⁶⁰; leur errance (*animo errante, perverso*) s'appuie sur la possible illusion de la *phantasia*, qui consiste à tourner le regard de l'esprit vers les choses corporelles et le regard des yeux vers les choses spirituelles⁶¹. Leur errance provient aussi du fait qu'ils préfèrent le tableau de l'artiste à l'artiste lui-même, le vers au poème, la syllabe à la phrase⁶²; c'est-à-dire qu'ils confondent le signifiant et le signifié, la prose du monde et le divin⁶³. Ce panthéisme gnostique explique en outre pourquoi ils ont raté le sens de l'histoire et la pédagogie divine⁶⁴. Ce qui opère finalement le clivage entre lui et les manichéens se situe au niveau de la pré-compréhension (implicite, intuitive) du divin, du monde, de l'histoire et de l'homme. Augustin nous rappelle en effet que « aucun signe ne

57. *Conf.*, III, 6.

58. « No:ti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum et errore omni liberaturos ». *De utilitate credendi*, I, 2.

59. Les références sont explicites en *Conf.*, III, 6.

60. *De vera religione*, L, 99.

61. Comme l'affirme souvent Augustin, la grande illusion consiste à « intellegere carnalia et videre spiritualia », comme si cette inversion du regard était possible sans risque de sombrer dans la fabulation la plus indigne de Dieu.

62. *De vera religione*, XXXIX, 72; XL, 76, 77.

63. « Divina providentia locuta est... ». *Ibid.*, L, 99; voir aussi le beau poème de la conclusion : *non sit nobis religio in...* *Ibid.*, LV, 107-113.

64. C'est pourquoi Augustin se plaît particulièrement contre les manichéens à leur servir le schéma des âges du monde; nous le retrouvons notamment dans le *De genesi contra manicheos*, dans le *Contra Faustum*, dans le *De vera religione*.

peut nous faire connaître quelque chose qu'à moins que nous sachions d'une certaine manière cela même dont il est le signe »⁶⁵. Le cercle herméneutique du croire et du comprendre circule donc dans les deux sens : croire pour comprendre et comprendre pour croire ; pour reprendre les termes augustiniens, il y a donc une circulation alternative entre le *nosse* et le *cognoscere*, l'un et l'autre s'ajustant réciproquement par effet rétroactif. Ce qui faisait défaut aux manichéens.

On a très justement parlé de la résurgence d'un certain manichéisme lorsqu'Augustin polémique contre les pélagiens⁶⁶. L'Augustin de la maturité cherche sa voie entre deux extrêmes : la fabulation frauduleuse des manichéens d'une part, et l'humanisme rationaliste de Pélage d'autre part. Il y a en effet chez ce dernier un refus de l'invérifiable, du mystérieux. Le *logos* ici évacue le *muthos*, et l'entreprise herméneutique est réductrice au possible jusqu'à l'affirmation de l'innocence et de la perfection native de l'homme. Voilà comment se trouvent démystifiés, par exemple, le mythe adamique et, par voie de conséquence, les séquelles du salut, de la rédemption et de la grâce.

Ce bref tour d'horizon laisse entrevoir la « sociologie littéraire » d'Augustin. On voit mieux comment les mythologies religieuses (païennes et chrétiennes) et les lois même qui ont présidé à leur interprétation désignent et instituent la configuration sociale et l'identité spécifique des individus dans cette culture. Or ces techniques d'interprétation (qu'il s'agisse des sens du texte, du style propre ou figuré, des tropes) ne pouvaient opérer que dans un champ cognitif, dans une *épistèmè* dont les critères ont été la similitude, la convenance et l'analogie. Ces normes du savoir (similitude, convenance, analogie) étaient vraiment ce qui a donné *lieu* à l'interprétation, ce qui a dessiné un *espace* mental à l'intérieur duquel l'interprétation pouvait circuler à l'aise. Je m'explique brièvement là-dessus.

65. « Neque enim signis quibuslibet cognoscere aliquid potest, nisi illud ipsum cujus ea signa sunt, noverit ». *De utilitate credendi*, XIII, 28.

66. C'est l'opinion de J. PÉPIN, *Les deux approches du christianisme*, éd. de Minuit. 1961, p. 147.

IV. — *Les critères du savoir : similitude, convenance, analogie*

Les rapides et brèves analyses que j'ai menées depuis le début suffisent à montrer, je crois, comment la théorie littéraire (grammatico-rhétorique) joue un rôle normatif dans cette culture et sert de modèle pour en penser les données.

Or ce qui caractérise cette herméneutique littéraire et qui la rend à la fois si différente de la nôtre depuis Freud, Marx et Nietzsche, c'est qu'elle appartient à un champ cognitif où le savoir cherche l'intelligibilité du côté de la convenance⁶⁷, de la similitude et de l'analogie⁶⁸. Augustin écrit dans son commentaire du Ps. XLVIII : *quidquid modo intelligimus per aenigmata et similitudines cognoscimus*⁶⁹. Ce qui donne lieu donc à l'interprétation c'est le *ressemblant* et le *convenant*⁷⁰. Même si de droit les êtres le long de la hiérarchie sont postulés dissemblants (Dieu / homme, animal / homme), il reste que de fait ce qui donne lieu à l'intelligibilité dans cette culture est la ressemblance, la convenance, l'analogie. Or pour se ressembler, les choses doivent se refléter. On ne s'étonnera pas de la grande fortune dont a joui dans cette culture le concept d'*imago*. Tout devient ainsi miroir de quelque chose : l'homme est image de Dieu, le verbe extérieur est image du verbe intérieur, la nature est miroir de Dieu, le langage est le miroir de la pensée ; il y a des miroirs d'amour comme des vices et des vertus. Et c'est dans ce jeu incessant du reflet des choses entre elles qu'elles sont convenantes, semblables, harmonieuses. Nous sommes ici dans l'univers de la *xosmiotès*, c'est-à-dire où la disharmonie et la dissemblance n'ont pas leur place et ne servent pas d'assise, pas plus que la contradiction ni la contrariété, à l'intelligibilité.

67. Qu'on se rappelle tous les traités antiques sur le *De apto*, y compris celui d'Augustin, qui est pour nous perdu. L'Antiquité, comme Augustin, justifiait par la convenance le mal, le désordre, l'évolution des lois sociales, du mariage, etc...

68. La *Lettre 55*, qui est une véritable charte du symbolisme augustinien, s'explique abondamment là-dessus.

69. *Enar. super Ps.*, 48, 5.

70. Le dissemblant est toujours postulé *de jure* ; mais ce qui sert de support à l'intelligibilité *de facto*, c'est la ressemblance. Nous sommes loin ici des concepts plutôt modernes d'*association*, de *différence*, de *structure*.

Dans ce contexte, le trope antithèse qui a servi à définir l'homme individuel dans sa dimension éthique et psychique, a précisément pour fonction d'intégrer, dans un discours cohérent et dans une chaîne grammaticale logique, les contraires et les oppositions. L'antithèse assure l'harmonisation des contraires et la résorption des oppositions⁷¹. On comprend qu'une telle herméneutique ne peut donner naissance — sur le plan social et politique — à la lutte des classes ; car penser la ressemblance et la similitude des contraires et chercher l'angle sous lequel leur convenance va apparaître, c'est une entreprise rigoureusement inverse de l'herméneutique marxiste. Dans ce lieu d'une épistémologie de la similitude et de la convenance, le trope énigme devient facteur d'intelligibilité. À première vue, on pourrait croire que l'énigme fait obstacle à la visibilité. Mais en réalité elle sert, par similitude, à faire comprendre autre chose ; ainsi par exemple, l'énigme de la pensée dans l'homme sert de point d'appui et de référence pour la compréhension du Verbe dans la divinité⁷², celle de l'amour humain pour la compréhension de l'Esprit en la Trinité⁷³, celle de la temporalité pour l'éternité⁷⁴. Ce jeu des similitudes pourrait nous laisser croire un moment, comme dans un premier temps, que l'énigme déchiffrée nous conduit à la lumière ; mais non, dans un deuxième temps, puisqu'elle nous renvoie à une autre énigme, nous restons toujours dans l'obscurité.

On voit comment cette herméneutique toute littéraire s'appuie en fait sur un régime mental « métaphorique », c'est-à-dire que ce qui est à comprendre n'est pas dans ce qui est dit littéralement, mais ailleurs dans un transfert de sens (*meta phero*) qui circule du sensible à l'intelligible, de la lettre à l'esprit, de l'intérieur au supérieur, d'une énigme à l'autre. Ce qui donne lieu à ce transfert (*transitus*), c'est le réseau des miroirs, des similitudes

71. Nous avons déjà analysé cela à propos des images augustiniennes du poème, de la symphonie et de la mosaïque dans *La symbolique de l'histoire chez Augustin, thèse doct.*, Institut d'études médiévales, 1966, p. 80-99 ; 164-184.

72. *De trinitate*, XV, 10(17).

73. *Ibid.*, VIII, 10(14) ; IX, 2(2).

74. *Conf.*, XI, 20, 29.

et convenances. C'est dans ce cadre « épistémologique » qu'Augustin a défini les énigmes de l'homme individuel et social de sa culture.

Institut d'études médiévales
Université de Montréal