



**HAL**  
open science

## Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation

Stéphane Marchand

► **To cite this version:**

Stéphane Marchand. Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation. Wotling, Patrick. L'interprétation, Vrin, pp.11-36, 2010, Thema. halshs-00915203

**HAL Id: halshs-00915203**

**<https://shs.hal.science/halshs-00915203>**

Submitted on 6 Dec 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

À quoi accédons-nous quand nous interprétons ? La notion d'interprétation suppose par elle-même un soupçon sur la possibilité d'accéder à la vérité des choses et c'est pour cette raison qu'elle substitue, à la figure de la vérité, celle du sens. Il y a, en effet, à interpréter quand l'évidence de la vérité fait défaut, quand l'accès au sens est le résultat d'une démarche, sinon subjective, du moins personnelle. Toute interprétation implique-t-elle pour autant de renoncer à la vérité, et toute théorie de l'interprétation est-elle de ce fait relativiste ou encore sceptique ? Bien au contraire, la pratique augustinienne de l'interprétation subordonne avec vigueur l'accès au sens à l'expérience de la vérité. Pour lui, l'interprétation est d'abord une recherche spirituelle de la vérité portée par l'Écriture, c'est-à-dire par la parole de Dieu. Pour autant, sa pratique de l'interprétation n'est pas circonscrite à la seule opération de la lecture de la Bible et dans sa pensée une interprétation est à l'œuvre pour comprendre d'autres réalités que les textes. Les penseurs de l'herméneutique contemporaine reconnaissent d'ailleurs en Augustin un précurseur<sup>2</sup>, et cette filiation encourage à étudier pour elle-même la théorie augustinienne de l'interprétation et ses effets sur sa philosophie.

Cependant, l'extension de la notion d'interprétation au-delà des limites régionales d'une théorie de la compréhension des textes demande de ménager des passages entre le texte et la réalité ; et rien, de prime abord, ne permet d'établir une continuité entre ces deux objets. L'œuvre est la production d'un auteur dépositaire, en principe, de son sens, ou du moins d'une intention de sens ; la réalité en revanche se caractérise par une nécessité naturelle dont rien ne dit que le sens corresponde à une intention, ni même qu'elle ait un auteur. Et pourtant, si, comme Augustin, nous nous rendons attentifs à certaines dimensions de la réalité, si nous cherchons à comprendre au plus haut point le monde et notre situation dans le monde, nous devrions interpréter. En effet, « l'interprétation, écrit Paul Ricoeur, est le travail de la pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale »<sup>3</sup> ; l'expérience de l'insuffisance ou de l'obscurité du sens littéral des choses, la difficulté de comprendre notre existence et le monde dans lequel elle prend place, rendent nécessaire la pratique de l'interprétation dans l'espoir de voir le sens caché dont parle Ricoeur, c'est-à-dire d'accéder à la profondeur de la réalité. Or, dans les *Confessions*, Saint Augustin témoigne de ce travail de déchiffrement où la Bible, sa propre existence et la création toute entière peuvent être lues comme des textes riches de sens<sup>4</sup>. Cette compréhension – qui accompagne l'expérience de la

---

<sup>1</sup> « Je lisais et je brûlais », Saint Augustin, *Les Confessions*, IX, iv, 11. Sauf exception, signalée en note, nous citons Augustin dans la traduction de la *Bibliothèque Augustinienne*, Desclée de Brouwer, puis Institut des études augustiniennes, 1936 sq.

<sup>2</sup> Pour une analyse de cette filiation, voir Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Puf, 1993, pp. 28-41.

<sup>3</sup> *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, Éditions du Seuil, p. 16.

<sup>4</sup> Cf. Brian Stock qui étudie de manière exhaustive le paradigme de la lecture qui imprègne toute la pensée d'Augustin dans

conversion – ne suppose pas simplement d'accéder à un sens possible des choses, mais demande plus radicalement d'être pensée comme une expérience de la vérité qui engage tout notre être. Cette démarche existentielle implique une conception de la vérité qui dépasse le domaine de la pure connaissance et qui met en jeu notre propre bonheur<sup>5</sup>.

Mais pourquoi faire dépendre l'expérience de la vérité d'une pratique de l'interprétation ? Et placer cette pratique au plus près de l'expérience religieuse, n'est-ce pas diminuer considérablement les prérogatives de la raison ? Peut-être pas autant qu'il est coutume de le croire, car si la pratique augustiniennne de l'interprétation implique la foi, elle n'en est pas moins une forme particulière de la rationalité. Elle répond, en effet, à une épreuve de la raison : celle du doute. En effet, c'est la raison qui le pousse à se réfugier dans le scepticisme<sup>6</sup>, quand il se sépare des Manichéens en 383, tout comme c'est rationnellement qu'il comprend la difficulté de se maintenir dans une telle situation<sup>7</sup>. Mais Augustin a compris que pour sortir du scepticisme, il ne suffit pas d'en montrer la contradiction ; c'est pourquoi il en fait une faute morale qui consiste à placer la peur de se tromper avant l'amour de la vérité, comme si la suspension du jugement pouvait satisfaire quiconque. Ce n'est qu'en comprenant que la question de la vérité est aussi une question affective et existentielle que, selon Augustin, nous pouvons échapper au scepticisme. Pour cette raison et parce qu'il s'agit, avant de connaître la vérité, de l'aimer<sup>8</sup>, sa recherche suppose fondamentalement une éthique de l'interprétation : la vérité n'est accessible qu'à celui qui sait s'en rendre capable. Nous essaierons de tracer les contours de cette éthique de l'interprétation et de ses prétentions à permettre l'accès à la vérité en nous appuyant tout d'abord sur la pratique exégétique de Saint Augustin, puis en étudiant d'autres formes d'interprétation à l'œuvre dans sa pensée, en dégagant, enfin, comment la pensée de l'interprétation amène, selon Augustin, à définir les conditions subjectives de la compréhension de la vérité.

#### *Exégèse et herméneutique augustiniennes*

Pour étudier la théorie augustiniennne de l'interprétation, il convient de commencer par *La Doctrine chrétienne* qui éclaire le projet d'exégèse biblique à la lumière d'une théorie générale de la compréhension sous la forme d'une théorie du signe. Une fois établie la nécessité d'ériger des règles d'interprétations (*praecepta tractandarum scripturarum*)<sup>9</sup>, Augustin définit les objets qui appellent une interprétation et la manière dont elle doit procéder. Or, il n'y a d'interprétation que de l'obscur ou de ce qui est, d'une manière ou d'une autre, pris dans une relation de signification. En effet, dans cette dernière, le lecteur n'accède pas immédiatement à ce qui est signifié puisque le signe introduit un moyen terme entre le lecteur et le sens, la compréhension du signe supposant dès lors de porter ses regards au-delà du signe en tant que tel :

*traitant maintenant des signes, je demande qu'on ne porte pas son attention sur ce que sont les choses, mais plutôt sur le fait qu'elles sont des signes, c'est-à-dire sur ce qu'elles signifient. Un*

---

*Augustine the Reader : Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

<sup>5</sup> Cf. *Les Confessions*, X, xxiii, 33 : « c'est que la vie heureuse est la joie née de la vérité ».

<sup>6</sup> Cf. *Les Confessions*, V, x, 19, « Et puis en fait, surgit en moi aussi la pensée qu'ils ont été plus prudents que tous les autres, les philosophes appelés Académiciens, en estimant qu'il faut douter de tout, et en décrétant que l'homme ne peut rien saisir de vrai » ; voir aussi *De la vie heureuse*, I, 4.

<sup>7</sup> Cf. *De l'utilité de croire*, VIII, 20.

<sup>8</sup> A l'origine de cette position, il y a la thèse fondamentale d'Augustin « mon poids, c'est mon amour ; c'est lui qui m'emporte où qu'il m'emporte (*pondus meum amor meus ; eo feror, quocumque feror*) », *Les Confessions* XIII, ix,10.

<sup>9</sup> *La doctrine chrétienne*, Prologue, 1.

*signe, en effet, est une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur les sens, fait qu'à partir d'elle quelque chose d'autre vient à la pensée (aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire)<sup>10</sup>.*

La compréhension d'un signe demande donc de ne pas s'arrêter à sa matérialité et implique la capacité de ne pas regarder ce que sont les choses, mais plutôt ce qu'elles désignent et qu'elles ne sont pas. Or dans le cas de signes intentionnels (*signa data*) – qu'Augustin distingue des signes naturels où l'inférence entre deux objets est naturelle, sans qu'aucune intention ne préside à ce lien – ce qui est signifié est une intention. La norme de la compréhension est alors réglée par la volonté d'approcher au plus près « le mouvement de l'esprit (*motus animi*) »<sup>11</sup> de l'auteur du signe. Cette théorie du signe et de la compréhension permet donc, dans un premier temps, de relativiser la proximité entre la pratique augustinienne de l'interprétation et le principe de l'herméneutique moderne qui se propose de « comprendre un auteur mieux qu'il ne s'était lui-même compris »<sup>12</sup>, ou de placer le sens à la fin d'un processus illimité<sup>13</sup> ; l'ambition principielle de l'interprétation augustinienne est bien de retrouver le sens qui gît dans l'intériorité de son auteur<sup>14</sup>.

Mais pouvons-nous jamais être sûrs d'avoir saisi une telle intention ? La difficulté de la compréhension du vrai sens de la Bible s'accroît, en outre, du fait de la situation d'exception des « Saintes Écritures ». Par son contenu et l'autorité de ses auteurs, la Bible est, certes, un *chirographum Dei*, un « autographe de Dieu »<sup>15</sup> par lequel il transmet aux nations sa volonté. Mais son sens résiste d'abord à ceux qui l'approchent ; pour Augustin la Bible est « une réalité qui ne se révèle pas aux superbes et ne se dévoile pas aux enfants, mais qui humble à l'entrée, paraît, après l'entrée, sublime et enveloppée de mystères »<sup>16</sup>. Sa simplicité n'est qu'apparence et cache une véritable profondeur qui demande d'y distinguer plusieurs niveaux de signification<sup>17</sup>. De plus, cette richesse est redoublée du fait que la Bible n'est elle-même qu'une parole médiatisée par un ensemble hétérogène d'auteurs. En effet, selon Augustin, « les signes donnés par Dieu, qui sont contenus dans les saintes Écritures, nous ont été transmis par les hommes qui les ont consignés par écrit »<sup>18</sup>. L'interprétation doit par conséquent prendre en compte cette médiation qui redouble la structure de la signification : il s'agit de retrouver l'intention de Dieu derrière l'intention de l'écrivain<sup>19</sup>. Or, les prophètes et les apôtres appartiennent à des situations historiques radicalement différentes<sup>20</sup> ; leur rapport au monde et leur imaginaire était tout autre<sup>21</sup>. Cette

<sup>10</sup> *La doctrine chrétienne*, II, i, 1.

<sup>11</sup> *La doctrine chrétienne*, II, ii, 3.

<sup>12</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p. 317 qui fait référence ici à Schleiermacher.

<sup>13</sup> *Idem* p. 320 : « la mise en lumière intégrale du sens véritable, contenu dans le texte ou dans une création artistique, n'arrive pas à son terme ici ou là. C'est, en vérité, un processus illimité ».

<sup>14</sup> Ambition considérée comme naïve par Gadamer pour qui « le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours », *idem* p. 318.

<sup>15</sup> *Commentaires des Psaumes CXLIV, 17 et CIX, 1* ; cf. B. Stock, *Augustine the reader, op. cit.* p. 11 et Isabelle Bochet, « *Le firmament de l'Écriture* » : l'herméneutique augustinienne, Institut d'études augustinienes, Paris 2004, p. 44, n. 65.

<sup>16</sup> *Les Confessions*, III, v, 9.

<sup>17</sup> « dans tous les livres saints, il importe de distinguer les vérités éternelles qui sont inculquées, les faits qui sont racontés, les événements à venir qui sont annoncés, les règles d'action qui sont prescrites ou conseillées », *La Genèse au sens littéral*, I, 1.

<sup>18</sup> *La doctrine chrétienne*, II, ii, 3.

<sup>19</sup> « Pussions-nous accéder ensemble aux paroles de ton livre, et y chercher ton intention à travers l'intention de ton serviteur (*quaeramus in eis voluntatem tuam per voluntatem famuli tui*), par la plume de qui tu as dispensé tes paroles ! » *Les Confessions*, XII, xxiii, 32.

<sup>20</sup> C'est la raison pour laquelle, pour l'Ancien Testament, Augustin demande « d'examiner avec soin ce qui est lié aux lieux, aux temps et aux personnes pour ne pas lancer à la légère des accusations de dépravations », *La doctrine chrétienne*, III, xii, 19.

situation invite à considérer avec prudence toute prétention à la compréhension parfaite des intentions des rédacteurs de la Bible. Rien ne nous assure que nous ayons compris exactement ce qu'ils voulaient dire<sup>22</sup>.

Ainsi, le statut métaphysique de la Bible comme parole de Dieu qui accompagne le déroulement des siècles et sa dimension polyphonique supposent-ils une conception complexe du sens. Quand bien même il ne saurait s'agir de la conception herméneutique prise à la lettre, la réflexion exégétique d'Augustin subordonne l'accès au sens du texte à une pratique particulière et subjective de la lecture au sein d'un itinéraire spirituel et individuel, c'est-à-dire à une éthique de l'interprétation. Et, même s'il serait vain dans ce contexte biblique de prétendre connaître mieux que l'auteur le sens du texte, ce sens ne se réduit pas pour autant à un contenu univoque et sa profondeur recèle de multiples possibilités d'interprétations. Le modèle exégétique augustinien suppose, en effet, de concevoir la compréhension comme une rencontre entre un lecteur et un texte, et la pertinence de l'interprétation qui résulte de cette rencontre dépend de ce qu'elle rend possible pour le lecteur. En ce sens le récit de la conversion d'Augustin dans le jardin de Milan au livre VIII des *Confessions* constitue peut-être un paradigme de la pratique augustinienne de l'interprétation, où l'inquiétude du lecteur rencontre un livre qui lui parle enfin<sup>23</sup>. Cette rencontre repose précisément sur la possibilité de passer de l'élaboration d'un sens à la reconnaissance de la vérité. Les mots, matériels, extérieurs, et en un sens contingents, de l'Écriture ne sont que des avertissements qui permettent la reconnaissance de la vérité qui se fait à l'intérieur de notre âme grâce au maître intérieur<sup>24</sup>. C'est la raison pour laquelle l'interprétation ne suppose pas seulement d'établir le sens d'un texte, mais aussi d'en percevoir la vérité profonde : elle demande de passer de la figuration extérieure du sens à la reconnaissance intérieure de la vérité, selon un mouvement que décrit Augustin quand il raconte sa lecture des Psaumes de David : « Je m'écriais, car ce que je lisais au-dehors, je le reconnaissais au-dedans »<sup>25</sup>. Il est même possible, dans certaines conditions, que l'Écriture soit superflue pour qui sait retrouver Dieu à l'intérieur de soi<sup>26</sup>. La parole de Dieu dans l'Écriture n'est ainsi qu'une forme temporelle et occasionnelle du Verbe éternel et intemporel que porte notre âme ; la Bible est aussi un déploiement de la *dispensatio temporalis*<sup>27</sup>, de l'accompagnement des temps par la providence divine. Mais la médiation de l'écriture a été rendue nécessaire par la faiblesse de notre

<sup>21</sup> Cf. *La doctrine chrétienne*, III, xii, 20 : « C'est d'après le royaume terrestre que les justes d'autrefois imaginaient le royaume céleste et l'annonçaient à l'avance ».

<sup>22</sup> Cf. *Les Confessions*, XII, xxiv, 33 : « Mais, qui d'entre nous a si bien découvert cette intention, parmi tant de vérités que ces paroles comprises dans tel ou tel sens offrent à l'esprit des chercheurs, qu'il puisse dire avec assurance : " voilà la pensée de Moïse, voilà le sens qu'il a voulu donner à ce récit ", aussi bien qu'il dit avec assurance : " ceci est vrai ", que Moïse ait pensé ainsi ou autrement ? ».

<sup>23</sup> Cf. *Les Confessions*, VIII, xii, 29 : « Je ne voulus pas en lire plus, ce n'était pas nécessaire. A l'instant même, en effet, avec les derniers mots de cette phrase, ce fut comme une lumière de sécurité déversée dans mon coeur, et toutes les ténèbres du doute se dissipèrent » (trad. modifiée), ou encore lors de la description de la conversion des *agentes in rebus* : « Il lisait, et un changement s'opérait au-dedans de lui », *idem* VIII, vi, 15.

<sup>24</sup> Cf. *Le maître*, XI, 38 : « au sujet de toutes les réalités dont nous avons l'intelligence, ce n'est pas une parole qui résonne au dehors, c'est la Vérité qui préside intérieurement à l'esprit lui-même que nous consultons, avertis peut-être par les mots pour la consulter. Or celui que nous consultons est celui qui enseigne, le Christ dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur ».

<sup>25</sup> *Les Confessions*, IX, iv, 10.

<sup>26</sup> Cf. *La doctrine chrétienne*, I, xxxix, 43 : « Et c'est ainsi que l'homme qui s'appuie sur la foi, l'espérance et la charité, et les garde fermement, n'a besoin des Écritures que pour instruire les autres. »

<sup>27</sup> Cf. *La doctrine chrétienne*, I, xxxv, 39 : « pour notre salut a été établie par la Providence divine toute l'économie temporelle dont nous devons user », voir aussi *La vraie religion*, VII, 13 ; Goulven Madec explicite l'expression ainsi : « la *dispensatio temporalis* : comment traduire ? La gestion du temporel, ou peut-être mieux : les faits et gestes de Dieu dans l'histoire de l'humanité, selon son dessein éternel », *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf, 2000, p. 150.

condition après la chute : ce qui était compris immédiatement avant la chute doit maintenant passer par la parole<sup>28</sup> et la condescendance de Dieu. L'interprétation consiste alors à faire résonner en nous les mots divins, mais matériels et temporels, par une intériorisation qui est aussi une spiritualisation de notre être.

Cette dimension spirituelle de l'interprétation s'accompagne d'une ouverture à une pluralité des sens. Puisqu'au fond la rencontre avec la vérité d'un texte prend le pas sur l'analyse scientifique du texte, Augustin considère que le texte biblique peut accueillir plusieurs sens qui n'en sont pas moins vrais :

*Mais lorsque des mêmes mots de l'Écriture on tire, non pas un seul sens, mais deux, voire plusieurs, même si celui que l'auteur lui a donné demeure caché, il n'y a là aucun danger, si l'on peut démontrer par d'autres passages des saintes Écritures qu'il s'accorde avec la vérité (congruere veritati) ; à condition toutefois que celui qui scrute les paroles divines s'efforce de parvenir à l'intention de l'auteur (ut ad voluntatem perveniatur auctoris) par l'intermédiaire de qui le saint Esprit a réalisé cette Écriture, – qu'il y atteigne ou qu'il tire de ces mots une pensée différente qui ne soit pas en opposition avec la foi dans sa pureté, ayant pour lui le témoignage de n'importe quel autre passage des divines paroles. Il se peut fort bien d'ailleurs que cet auteur ait vu dans ces mêmes mots que nous voulons comprendre la pensée même que nous y voyons, et il est certain que le saint Esprit, dont il a été ici l'instrument, a prévu sans nul doute que cette pensée s'offrirait à l'esprit du lecteur ou de l'auditeur. Bien plus, il a veillé à ce qu'elle s'y présentât, car elle a son appui sur la vérité. D'ailleurs quelle marque plus forte et plus riche de la divine Providence y a-t-il dans les paroles divines que le fait que l'on comprenne les mêmes mots de plusieurs façons, que fait admettre le témoignage concordant d'autres textes non moins divins ?<sup>29</sup>*

Ce texte définit à la fois l'ouverture de l'exégèse augustinienne et les règles qui la déterminent. La possibilité de la polysémie de l'Écriture n'empêche pas, en effet, de déterminer des règles d'interprétation. Bien au contraire, ce sont elles qui rendent possible l'ouverture d'une pluralité des sens à l'intérieur d'une même expérience de la vérité. Augustin en définit ici trois : (i) une règle de concordance ou encore de congruence. Toute interprétation devra se prévaloir de la possibilité d'établir le même sens dans d'autres lieux de la Bible, la cohérence des Écritures authentifie la vérité du sens. (ii) Une règle philologique : une interprétation qui prétendrait accéder à l'intention divine par delà l'auteur du texte serait considérée comme abusive puisqu'elle viserait à sauter une médiation essentielle au sens du texte. L'auteur du texte est autorisé par la tradition et l'histoire bibliques ; par leur situation historique les auteurs de la Bible sont au plus près du sens puisque Dieu s'est adressé à eux. Quand bien même notre interprétation n'atteindrait pas l'intention de l'auteur du témoignage, il est essentiel que nous la visions de bonne foi<sup>30</sup>. Cette règle dégage une particularité essentielle de l'interprétation : même si le sens est le résultat d'une forme de collaboration entre le lecteur et l'auteur, même s'il est toujours à venir, et même si nous devons renoncer à l'idéal de la restitution d'un sens original, il n'en reste pas moins que la compréhension suppose la volonté de se plier à l'altérité fondamentale du texte<sup>31</sup>. (iii) Une règle de foi

<sup>28</sup> Cf. *La Genèse contre les Manichéens*, II, iv, 5 : « Avant le péché (...) Dieu irriguait l'âme par une source intérieure, parlant à son intelligence de telle sorte qu'elle n'avait pas à recueillir les paroles de l'extérieur, mais elle était rassasiée par sa source, c'est-à-dire par la vérité qui s'écoulait de son être intime » traduction I. Bochet (modifiée), « *Le firmament de l'Écriture* », *op. cit.* p. 37.

<sup>29</sup> *La doctrine chrétienne*, III, xxvii, 38.

<sup>30</sup> Règle également énoncée dans *Les Confessions*, XII, xviii, 27 : « du moment que chacun s'efforce d'entendre (*sentire*) les saintes Écritures comme les a entendues celui qui a écrit, où est le mal si on les entend dans un sens que toi, lumière de tous les esprits véridiques, tu montres vrai, même si celui qu'on lit ne les a pas entendues dans ce sens, puisque lui aussi les entendues dans un sens vrai, qui n'est pourtant pas celui-là ».

<sup>31</sup> Cette règle rejoint les intuitions fondamentales de l'herméneutique gadamérienne, cf. *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 290 :

enfin : le sens établi doit être en accord avec la foi, c'est-à-dire avec le contenu de la foi chrétienne ramenée dans *La doctrine chrétienne* à la charité. Toute interprétation qui ne rencontre pas le contenu de la foi est exclue de l'horizon de la compréhension chrétienne de la Bible ; au contraire elle constituerait un obstacle à la compréhension, puisque cette dernière suppose l'adhésion à la foi chrétienne. Ces règles impliquent donc l'évacuation des interprétations qui prétendraient, soit prendre trop de liberté avec le texte (position qui correspondrait à une forme d'enthousiasme néfaste à la discipline qu'exige la compréhension)<sup>32</sup>, soit provenir d'une intention hyper-critique par excès de science. Elles permettent, en retour, de définir précisément la disposition d'esprit requise pour comprendre le texte, disposition qui définit ainsi une éthique de l'interprétation. Car elles aboutissent moins, en effet, à la position d'une méthode qu'à l'affirmation d'une volonté authentique de comprendre le texte à partir de lui-même et d'y trouver une vérité. Ces conditions remplies, la variété des sens peut alors se déployer, et la vérité prendre des tours multiples. Qu'il s'agisse de la Bible ne change rien fondamentalement à cette ouverture du sens puisque la pluralité des significations a été prévue par l'auteur du texte ou tout au moins par l'esprit qui l'inspire, la variété des lectures participant elle-aussi de la *dispensatio temporalis* ; et tout laisse à penser qu'en l'occurrence la polysémie constitue plus une richesse qu'une faiblesse, car le texte biblique accroît ainsi l'occasion des rencontres entre le lecteur et la vérité. Cette possibilité apparaît, par exemple, dans la longue exégèse qui achève les *Confessions*, où Augustin montre diverses interprétations littérales possibles et également recevables d'un même verset de la *Genèse* I,1. « Dans le principe Dieu a fait le ciel et la terre » peut signifier la distinction faite par Dieu entre la créature spirituelle et la créature corporelle, ou celle entre la créature et la matière informe, ou bien la totalité de la masse du monde corporel, ou encore la matière informe et la créature corporelle mêlée au principe dans le verbe co-éternel à Dieu, aussi bien que le commencement de la création, où ciel et terre sont encore pris confusément dans la matière. Certes toutes ces interprétations se rejoignent en ce qu'elles sont littérales et qu'elles cherchent à comprendre d'une certaine manière le statut de la matière dans la création, mais leurs différences témoignent de la difficulté pour l'homme à penser l'acte de la création. Toutes ces interprétations sont donc vraies sans que rien ne permette réellement de savoir en quel sens l'entendait Moïse<sup>33</sup>. La Bible est donc régie pour Augustin par une sorte de principe d'économie qui fait qu'à la simplicité des mots correspond une richesse des sens : d'une lecture anthropomorphique aux spéculations métaphysiques, le livre couvre un champ vaste de possibles rencontres avec l'esprit de son lecteur<sup>34</sup>.

A partir de ces éléments d'exégèse, nous pouvons à présent essayer de dégager le cadre général d'une herméneutique augustinienne. Ainsi pour interpréter faut-il d'abord remplir deux séries de conditions. Une série objective, en premier lieu : l'objet à interpréter revêt une certaine obscurité et semble pourtant animé par un sens<sup>35</sup> qui ne se résume pas au sens obvie. Une série subjective, enfin, puisqu'il faut, d'une part, un engagement du sujet dans ce qu'il y a à comprendre, et, d'autre part, une croyance dans la vérité de ce qu'il y a à comprendre. L'interprétation demande à être pensée comme une recherche spirituelle de rencontre de la vérité<sup>36</sup>, rencontre qui implique le mouvement conjoint d'un

---

« Comprendre un texte c'est au contraire être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte ».

<sup>32</sup> Augustin critique « ceux qui se glorifient d'un don divin et qui se flattent d'être en mesure, sans le secours de règles semblables à celles que j'ai entrepris d'enseigner ici, de comprendre et d'interpréter (*intelligere atque tractare*) les saints Livres », *De la doctrine chrétienne*, Prologue, 4.

<sup>33</sup> Cf. *Les Confessions*, XII, xxv, 34.

<sup>34</sup> Cf. *Les Confessions*, VI, v, viii ; *idem* XII, xxvii-xxviii.

<sup>35</sup> Augustin compare lui-même la présence du sens dans les mots à l'animation du corps par la vie de l'âme, cf. *La dimension de l'âme*, XXXII, 68.

<sup>36</sup> Sur cette notion de rencontre voir Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, Puf, 2002, chapitre VII

objet à interpréter et d'un sujet interprétant ; au sein de ce mouvement le lecteur est modifié radicalement et le texte s'enrichit d'un nouveau lecteur qui, s'il ne lui donne pas forcément un sens nouveau, le constitue comme un chemin singulier vers la vérité. Mais cette rencontre ne peut-elle avoir lieu que dans les livres ?

*Interpréter le monde, le sujet et l'histoire*

Cette pratique de l'interprétation peut certainement être étendue à d'autres livres que la Bible et à d'autres objets que les textes, comme le monde, le sujet et l'histoire<sup>37</sup>. Mais en quoi ces derniers peuvent-ils signifier quelque chose et en quel sens pouvons-nous les comprendre ?

Il est peut-être étonnant de penser que le monde nous renvoie à un sens qui dépasse ce qu'il donne immédiatement à voir. Pour Augustin aussi, le monde est un ensemble dont la science peut expliquer le fonctionnement matériel, et qui possède en ce sens une rationalité propre. Mais l'explication physique des phénomènes ne répond sans doute pas à toutes les questions que nous nous posons sur le monde. Outre le fait que pour Augustin, influencé en cela par le néo-platonisme, l'explication physique du monde engage la présence dans les choses matérielles d'un principe spirituel, sans quoi les choses ne seraient pas ce qu'elles sont et ne se laisseraient pas expliquer<sup>38</sup>, le monde lui-même peut signifier. Il faut cependant savoir le contempler et l'interroger. Pour qui ne sait pas voir, c'est-à-dire pour qui ne sait pas interroger les choses et ne sait pas les prendre aussi comme des signes, il n'y a dans le visible que de la matière. Cette attitude correspond pour Augustin au matérialisme ou encore à ce qu'il appelle la « pensée charnelle », qui prend « du figuré pour du propre »<sup>39</sup>. Or, selon Augustin, le monde ne se contente pas d'exister comme il est ; par sa beauté, il nous parle et instaure avec nous un dialogue, comme en témoigne un passage central du livre X des *Confessions*<sup>40</sup>. Si la beauté du monde, mais surtout son sens, n'apparaissent pas à tous, c'est parce que tous ne regardent pas cette beauté de la même façon. Ce n'est pas que le matérialiste ne la voit pas, mais pris par elle, il ne peut plus l'interroger, il se rend incapable d'écouter ce qui en elle permet d'accéder au sens du monde<sup>41</sup>. L'attitude matérialiste se résume même pour Augustin à cette confusion entre les moyens et la fin, entre le *frui* et l'*uti* : oubliant qu'il ne faut jouir que de Dieu et user du reste de la création en vue de cette jouissance, les hommes se laissent troubler par la beauté des choses et veulent en jouir ; il se perdent en chemin<sup>42</sup>. Ainsi, l'accès au sens du

« Lire », et plus particulièrement la p. 81.

<sup>37</sup> Cf. I. Bochet : « Il y a donc une interaction essentielle entre l'interprétation de l'Écriture et l'interprétation par le lecteur de sa propre vie et, plus largement, son interprétation du monde et de l'histoire », « *Le firmament de l'Écriture* », *op. cit.* p. 16.

<sup>38</sup> Cf. e.g. *Le libre arbitre*, II, xvi, 42 : « Regarde le ciel, la terre, la mer et tous les êtres qu'ils contiennent, qui brillent au-dessus, qui rampent au-dessous, qui volent ou qui nagent ; ils ont des formes parce qu'ils ont des nombres ; enlève-leur ceux-ci, ils ne seront plus rien ». C'est la présence sensible du nombre qui permet la perception et la compréhension des choses matérielles.

<sup>39</sup> *La doctrine chrétienne*, III, v, 9 ; et plus loin : « c'est bien là pour l'âme une pitoyable servitude que de prendre les signes pour des choses et d'être incapable d'élever l'oeil de l'esprit au-dessus de la création matérielle pour l'y abreuver de la lumière éternelle » ; voir aussi *L'utilité de croire* I, 1, qui dénonce les « hommes frivoles (*vanorum hominum*) qui, trop profondément engagés dans notre monde matériel, ne conçoivent pas qu'il existe rien d'autre que ce qu'ils perçoivent par les cinq messagers bien connus du corps ».

<sup>40</sup> *Les Confessions*, X, vi, 10.

<sup>41</sup> *ibidem* : « ce n'est pas qu'elles [sc. les créatures] changent leur voix, c'est-à-dire leur beauté, si l'un se contente de voir tandis qu'un autre voit et interroge, de sorte qu'elle apparaîtrait autrement au premier, autrement au second ; mais apparaissant de la même manière à tous deux, elle est muette pour le premier, elle parle pour le second. Ou plutôt elle parle pour tous, mais ceux-là comprennent qui, accueillant sa voix au-dehors, au-dedans la comparent avec la vérité ».

<sup>42</sup> Pour l'opposition entre *frui* et *uti* ainsi que pour cette métaphore du voyageur perdu par les agréments de la route, voir *De la doctrine chrétienne*, I, iv, 4.



monde dépend fondamentalement de la capacité humaine à résister à l'attrait de la chose elle-même pour la considérer comme un signe ; il faut savoir écouter ce que les choses ont à dire, leur dépendance à l'acte créateur de Dieu. Cette thèse augustinienne s'enracine dans une citation paulinienne qu'il utilise fréquemment : « les mystères de Dieu deviennent, par les êtres créés, intelligibles à leur regard »<sup>43</sup>. L'accès aux *invisibilia dei* suppose ainsi de dépasser le visible à partir de lui-même, comme un signe qui nous mène, selon Saint Augustin, à la dimension spirituelle de la réalité. De la même façon que dans l'interprétation d'un texte, ce qui conditionne l'accès au sens, ce n'est pas tant une méthode objectivement réglée, qu'une disposition du sujet qui détermine le succès de son regard : « Mon interrogation c'était mon attention (*intentio*) ; et leur réponse, leur beauté »<sup>44</sup>. L'*intentio* désigne une tension particulière de l'âme qui est capable d'unifier les données éparses de la conscience. Cette capacité témoigne de la nécessité d'une attitude active du spectateur qui ramène la rhapsodie du divers à sa propre intériorité pour en comprendre la vérité. La contemplation du sensible n'offre autre chose qu'un ensemble incomplet qui invite par la beauté à porter nos regards par-delà le visible ; la création toute entière devient alors un ensemble de signes qui, si nous savons les regarder et les déchiffrer, nous met en présence des réalités spirituelles et éternelles. Cette interprétation suppose, enfin, un travail du sujet sur lui-même qui s'efforce à se rendre sensible au sens caché du monde, et à ce que la beauté du monde peut nous dire.

Mais si nous pouvons comprendre en ce sens le monde, qu'est-ce à dire de notre propre rapport à nous-même ? Pourrions-nous voir à travers le sensible les réalités intelligibles, et demeurer dans l'incompréhension de notre propre sujet ? Si toute compréhension passe par un retour sur l'intériorité, il est nécessaire de chercher à comprendre notre propre existence. Pourtant, elle se présente de manière erratique et nous peinons à la déchiffrer. Notre condition est marquée par l'inquiétude<sup>45</sup> qui provient de notre dispersion temporelle et morale opposée à l'unité de Dieu. En effet, l'expérience de la dispersion est celle de la multiplicité : nous nous dispersons dans la structure temporelle de notre devenir<sup>46</sup>, dans la diversité de nos amours, dans l'éparpillement de nos volontés. Les *Confessions* sont à cet égard un témoignage vivant – bien qu'il soit rétrospectif et, aussi, une réécriture – des errements d'une conscience incapable de trouver son point d'unité. Selon Augustin cette dispersion est une des conséquences de la chute, du péché d'Adam qui revit en nous, par lequel nous nous sommes tous déjà condamnés<sup>47</sup>. Cette donnée correspond profondément à un mouvement métaphysique par lequel nous tournons le dos à notre créateur<sup>48</sup>. Seule la conversion permet de nous reformer véritablement, c'est-à-dire de retrouver une forme d'unité, ce qui n'implique pas que nous échappions pour autant au devenir temporel et à la dispersion qui l'accompagne, mais que nous apprenions plutôt à en saisir la nécessité et la conformité avec la providence divine et à y conformer notre volonté. Alors, à l'obscurité de la succession absolument contingente des événements se substitue la possibilité d'une compréhension de notre existence comme

<sup>43</sup> *Romains*, I, 20 cité dans *Les Confessions*, X, vi, 10 ; voir aussi *La doctrine chrétienne*, I, iv, 4 : « Ainsi voyageons-nous dans cette vie mortelle loin du Seigneur ; si nous voulons retourner dans une patrie où nous puissions être heureux, nous devons user de ce monde, mais non pas en jouir, afin de contempler les biens invisibles de Dieu, que les choses créées nous font comprendre, c'est-à-dire afin de saisir, à partir des réalités physiques et temporelles, les réalités éternelles et spirituelles ».

<sup>44</sup> *Les Confessions*, X, vi, 9.

<sup>45</sup> Cf. *Les Confessions*, I, i, 1 : « notre coeur est sans repos (*inquietum*) tant qu'il ne repose pas en toi » ; voir aussi *id.* XIII, viii, 9.

<sup>46</sup> Cf. *Les Confessions*, XI xxix, 39 : « nous qui vivons multiples dans le multiple à travers le multiple », et plus loin « je me suis éparpillé dans les temps dont j'ignore l'ordonnance et les variations tumultueuses mettent en lambeaux mes pensées ».

<sup>47</sup> Cf. *Les Confessions*, VIII, x, 22 : « ce n'est donc plus moi qui la [sc. la dissipation] produisais, mais le péché qui habitait en moi, en punition d'un péché plus libre, puisque j'étais fils d'Adam ».

<sup>48</sup> Cf. *Les Confessions*, XIII, ii, 3 : « Oui, nous aussi, qui sommes par l'âme une créature spirituelle, en nous détournant de toi (*aversi a te*), notre lumière, nous avons été autrefois ténèbres dans cette vie, et nous peinons dans ce qui reste de notre obscurité ».

une trajectoire prise dans un dessein et une narration plus vaste. Ce qui apparaît n'est plus une succession désordonnée d'événements mais une nécessité éclairée par la providence. Cette lecture est précisément celle qui est faite par Augustin dans les *Confessions*. L'unité de l'existence y procède d'une unité narrative éclairée par l'Écriture qui devient elle-même un principe herméneutique<sup>49</sup>. Ainsi, les *Confessions* suivent en partie le mouvement biblique de la parabole du fils prodigue<sup>50</sup> : l'itinéraire d'Augustin est pensé comme une fuite vers « la région de dissemblance » (*regio dissimilitudinis*)<sup>51</sup> qui est aussi une « région d'indigence (*regio egestatis*) »<sup>52</sup>, puis un retour humble vers Dieu.

Le mouvement lié au devenir et l'ignorance de notre futur rendent ainsi incompréhensible notre existence, faute d'unité. La compréhension de notre existence n'est possible que si nous parvenons à saisir, dans un mouvement interprétatif, un point d'unité qui organise notre existence et en donne la clef. Or, l'activité synthétique de l'âme (*l'intentio*) peut constituer les objets temporels en devenir dans une série qui unifie la pluralité en une totalité. Et cette capacité ne suppose pas les séries temporelles achevées, elle intègre aussi la possibilité de se tendre vers le futur et d'embrasser comme en un tout l'avenir. L'attente (*expectatio*)<sup>53</sup> est une dimension essentielle de notre capacité à appréhender les phénomènes temporels ; sans la tension de l'âme vers ce qui va advenir, nous ne saurions comprendre ce qui se déploie dans le temps. Cette possibilité permet de donner sens à l'ensemble des phénomènes temporels qui se déroulent sous nos yeux et de ne pas nous perdre dans le flux du temps. Alors, l'expérience de la mélodie tendue dans la phrase entre la première et la dernière note peut être transposée à notre propre existence et à l'histoire :

*Ce qui se produit pour le chant tout entier se produit pour chacune de ses parties et pour chacune de ses syllabes ; cela se produit pour une action plus ample, dont ce chant n'est peut-être qu'une petite partie ; cela se produit pour la vie entière de l'homme, dont les parties sont toutes les actions de l'homme ; cela se produit pour la série entière des siècles vécus par les enfants des hommes, dont les parties sont toutes les vies des hommes.*<sup>54</sup>

Le chant suppose une tension de l'âme qui réalise l'unité et la cohérence de ce qui, pourtant, est marqué par la multiplicité et la succession. En accédant, par le chant, à la totalisation de la pluralité des moments temporels, l'âme trouve dans le temps le principe de l'intelligible, l'unité. Le chant est donc le modèle de cette intention qui constitue le devenir incessant du temps en une succession ordonnée, en une phrase. Nous retrouvons cette intention à l'intérieur de cellules temporelles plus petites, qui composent le chant et qui se laissent elles-aussi découper en parties temporelles<sup>55</sup>. Mais ce modèle ouvre aussi à la compréhension de séries plus longues, celle de « la vie entière de l'homme » jusqu'à celle de l'histoire de

<sup>49</sup> « Ainsi l'Écriture ne peut engendrer la conversion du sujet qui la lit que si elle est à la fois interprétée et interprétante. », I. Bochet, « *Le firmament de l'Écriture* », *op. cit.* p. 16.

<sup>50</sup> Luc, 15, 11 ; cf. *Les Confessions*, III, vi, 11 : « Où étais-tu donc alors pour moi ? Bien loin ! Et bien loin, j'errais en terre étrangère, séparé de toi, et même pas admis à partager les gousses de ces porcs que je nourrissais de gousses ».

<sup>51</sup> *Les Confessions*, VII, x, 16 : « Et j'ai découvert que j'étais loin de toi dans la région de la dissemblance », cette expression est d'origine platonicienne, cf. *Politique*, 273d ; Plotin, *Ennéades* I, 8, 13.

<sup>52</sup> *Les Confessions*, II, x, 18 : « Mais moi, loin de toi, je suis allé à la dérive ; j'ai erré, mon Dieu, trop loin du chemin de ta stabilité, pendant l'adolescence ; je me suis fait pour moi "région d'indigence" »

<sup>53</sup> *Les Confessions*, XI, xx, 26.

<sup>54</sup> *Les Confessions*, XI, xxviii, 38.

<sup>55</sup> La division à l'infini du temps n'empêche pas l'expérience métaphysique de l'instant qui se révèle, non pas dans une analyse, mais dans la décision, celle dans la conversion notamment. Ainsi l'instant n'apparaît pas à l'intelligence qui découpe le temps mais plutôt à la volonté qui se décide ; cf. *Les Confessions*, VIII, xi, 25, sur l'événement de la conversion : « voilà l'instant même (*punctum temporis*) où j'allais être autre chose », voir Jean Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (1933), Paris, Vrin, 2004, p. 234 et Jean-Marie Leblond, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1950, pp. 266-267.

l'humanité. Cette possibilité est essentielle parce qu'elle suppose la capacité de constituer un objet temporel par une tension qui ne se réduit pas à la synthèse de ce qui a eu lieu dans le passé ou au présent, elle ouvre aussi à la compréhension des phénomènes temporels dans leur avenir. Alors, l'espérance et la volonté relaient la mémoire et l'attention présente. Rien, en effet, ne nous assure fondamentalement de ce que nous serons. Mais un engagement moral et religieux peut, selon Augustin, suppléer à notre ignorance ; l'espérance du salut et la croyance en la providence permettent ainsi de constituer le sujet en vue d'une fin. En retour, cette fin projetée par l'espérance permet la compréhension rétrospective de ce que nous avons été. Le sens de notre existence apparaît ainsi sous la forme herméneutique d'un rapport à soi, qui se constitue à la lumière d'une confiance fondamentale dans le futur et la promesse de la résurrection.

De la même manière se dégage, pour Augustin, un sens de l'histoire. En effet, dans l'analyse augustinienne du temps, l'interprétation de sa propre existence n'a aucun sens si cette dernière n'est pas articulée dans une véritable philosophie de l'histoire. Notre propre existence s'insère donc dans « la série entière des siècles vécus ». Augustin rompt ainsi avec une conception circulaire de l'histoire et de la temporalité<sup>56</sup> pour penser la linéarité de l'histoire dont la Bible donne l'origine et la fin<sup>57</sup>. Une fois dessinées les bornes de l'histoire universelle, Augustin peut représenter le déroulement de l'histoire comme un chant, ou encore un poème<sup>58</sup> dont nous parcourrions seulement une étape intermédiaire. Ainsi l'articulation entre les *Confessions* et *La Cité de Dieu* permet de penser le passage de l'histoire individuelle à l'histoire de l'humanité. Et, bien que nous ne disposions pas, par nous même, de suffisamment d'éléments visibles pour nous représenter le sens de la succession historique, la Bible propose un ensemble de témoignages qui révèlent, si nous leur apportons du crédit, le sens de l'histoire. Cette pensée du temps et de l'histoire est une dimension originale de la pensée de Saint Augustin, qui permet de penser la création non comme une chute mais comme la production de la providence. L'interprétation suppose ici encore un effort personnel de lecture, afin de comprendre l'histoire présente à la lumière des éléments déterminants contenus dans la Bible ; de la même manière qu'auparavant, elle s'appuie sur une expérience de l'incompréhension : la violence de l'histoire et ses soubresauts demandent, pour être compris, une expérience de l'origine et de la fin, une genèse et une eschatologie.

Ainsi, en ce qui concerne le monde, l'existence personnelle ou encore l'histoire, l'opération de la compréhension requiert une pratique de l'interprétation qui est en relation étroite avec la pratique augustinienne de l'exégèse, et cela à deux degrés. En effet, c'est, d'une part, l'éthique d'interprétation qui est la même, à savoir la recherche d'un sens et de la vérité par-delà la structure du visible, et c'est d'autre part l'élection de la Bible comme livre susceptible d'éclairer mon existence et son rapport à l'histoire. C'est d'ailleurs sur ce point précis qu'il y a une rupture dans la continuité entre toutes les formes d'interprétation que nous avons décrites. L'exégèse biblique n'est pas seulement le paradigme d'une interprétation spirituelle pour Augustin, elle s'impose aussi comme la forme déterminante d'interprétation qui éclaire toutes les autres : la Bible sert de guide aux autres interprétations en leur fournissant un principe herméneutique. La démarche herméneutique d'Augustin repose donc *in fine* sur une foi qui invite à dépasser le visible et à se laisser éclairer par le récit biblique. Est-il impossible, pour autant, de rendre raison de ce qui nous permet d'interpréter, et donc de comprendre ?

<sup>56</sup> Cf. *Cité de Dieu*, XII, xxi, 4 : « ces cercles sont maintenant bannis » (*circuitus illi jam explosi sunt*, nous traduisons).

<sup>57</sup> Cf. *La doctrine chrétienne*, III, x, 15 : « l'Écriture n'affirme rien d'autre que la foi catholique, en ce qui concerne et le passé, et le futur, et le présent. Elle est récit du passé, annonce de l'avenir, description du présent » ; voir aussi *La foi aux choses qu'on ne voit pas*, V, 8.

<sup>58</sup> Cf. *Cité de Dieu*, XI, xviii : *ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen*.

La question de la foi, en effet, se retrouve engagée à chaque fois qu'il s'agit, pour Saint Augustin, d'interpréter. La foi n'est pas, cependant, une finalité de l'interprétation, mais bien plutôt un réquisit de la compréhension. Avec elle nous sommes au plus près de la figure du cercle qui caractérise la « raison herméneutique »<sup>59</sup> et de sa singularité exprimée la figure du cercle herméneutique, où l'interprétation suppose de « comprendre le tout à partir de l'élément et l'élément à partir du tout »<sup>60</sup>. Cette figure du cercle fait bien ressortir la difficulté de la compréhension qui ne peut pas procéder selon un ordre logique qui irait du connu à l'inconnu, ou du simple au complexe. Ici, au contraire, la saisie du tout suppose la compréhension des parties et l'analyse resterait vaine si elle n'était précédée d'une pré-compréhension du tout ; en somme pour comprendre, il faut déjà avoir compris<sup>61</sup>. Cette critique de la méthode<sup>62</sup> s'accompagne, chez Gadamer par exemple, d'une valorisation paradoxale du « préjugé »<sup>63</sup>. Or, la valorisation augustinienne de la croyance et la nécessité d'une règle de foi jouent le rôle de ces préjugés qui permettent la compréhension de ce qu'il y a à interpréter, dans un véritable mouvement circulaire<sup>64</sup>. Cette circularité vaut pour les formes dérivées de l'interprétation que nous avons évoquées précédemment lorsqu'il s'agit de donner sens au monde, à notre existence et à l'histoire, elle vaut aussi pour le paradigme de l'interprétation, l'exégèse.

En effet, les règles de lecture préviennent en quelque sorte le sens que nous cherchons, et l'interprétation du texte, même si elle est ouverte à la polysémie, n'autorise pas pour autant toutes les interprétations possibles. Le principe même de l'éthique de l'interprétation repose sur une forme de circularité qui veut qu'une lecture qui ne se placerait pas à l'intérieur d'une volonté réelle de comprendre le texte à partir de lui-même, c'est-à-dire à partir de ce qu'il a à dire en vérité, se condamne à manquer le sens du texte<sup>65</sup>. Telle est d'ailleurs l'erreur qui présidait à la lecture manichéenne de la Bible, de ne pas se plier au texte :

*sans chercher de maître, sans incriminer tant soit peu notre lenteur d'esprit, sans faire crédit d'un bon sens même ordinaire à ceux qui ont voulu que de tels écrits fussent si longtemps lus, conservés, maniés par le monde entier, nous avons jugé qu'il n'y avait là-dedans rien à croire*<sup>66</sup>

Les Manichéens, auxquels Augustin a été lié durant neuf années, effectuaient, en effet, une lecture

<sup>59</sup> Cf. Jean Greisch, *L'herméneutique de la raison, op. cit.*, pp. 27-35.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 312.

<sup>61</sup> Ce cercle logique se retrouve dans la dialectique augustinienne de la recherche de Dieu, de la prière finale de la *Trinité*, XV, ii, 2 : « Ô toi donne moi la force de te chercher, toi qui m'as fait te trouver », aux *Pensées* de Pascal, « tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », (Laf. 919/Br. 533).

<sup>62</sup> Cf. H.-G. Gadamer, « on ne peut pas se satisfaire du concept moderne de science et du concept de méthode qui lui est lié », *Vérité et Méthode, op. cit.*, p. 34.

<sup>63</sup> *Idem* p. 290, « une telle réceptivité [sc. à l'altérité du texte] ne présuppose ni une "neutralité" quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même, mais inclut l'*appropriation* qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels » ; et plus loin « ce n'est qu'en reconnaissant ainsi que toute compréhension relève essentiellement du préjugé, que l'on prend toute la mesure du problème herméneutique », *id.* p. 291.

<sup>64</sup> Sur la présence du cercle herméneutique dans la philosophie augustinienne, cf. Graziano Ripanti, « Il problema della comprensione nell'ermeneutica agostiniana », *Revue des études augustinienes*, 1974, n°20, pp.88-99 et I. Bochet, in Saint Augustin, *La doctrine chrétienne*, n.c. 3, pp. 438-449.

<sup>65</sup> Cf. Jean-Pierre Schobinger, « La portée historique des théories de la lecture (Réflexions à la lumière du *De doctrina christiana* de saint Augustin) », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1980, n°112, pp. 43-56, particulièrement p. 53 : « le critère de l'intelligence authentique de la Bible est livré par le contenu que le texte révèle ».

<sup>66</sup> *L'utilité de croire*, VI, 13.

critique de la Bible. Cette lecture suppose une remise en cause de l'autorité du texte d'une part, de sa cohérence et de son sens d'autre part. Or, pour Augustin, l'autorité du texte, alimentée de toute la tradition de traduction et de transmission du texte, est condition de la foi<sup>67</sup>, laquelle conditionne elle-même la compréhension. Il faut donc s'appuyer sur une confiance dans la véracité de la Bible pour la comprendre : et le livre ne s'ouvre pas à nous si nous n'y cherchons pas, avant même de l'avoir compris<sup>68</sup>, une vérité. L'interprétation n'est donc possible que par une volonté d'adhésion, fût-elle au moins de principe, avec ce qui est écrit. Ce principe d'autorité permet, en outre, de présupposer une cohérence fondamentale au texte, et notamment entre l'Ancien et le Nouveau Testament<sup>69</sup>. Il y a donc un esprit du texte, ou un sens fondamental, défini dans le *De doctrina christiana* par la « règle de charité » : « l'essentiel est de comprendre que la plénitude et la fin de la loi et de toutes les divines Écritures, c'est l'amour »<sup>70</sup>. Cette règle permet de déterminer à l'avance l'horizon du sens de ce qui doit être compris dans la Bible ; elle fonctionne bien comme une préconception du sens de ce qu'il y a à comprendre.

Mais en quoi cette circularité constitue-t-elle une forme de la rationalité, d'une part, et en quoi, d'autre part, cette méthode singulière permet-elle l'accès à quelque vérité que ce soit ? N'est-ce pas déjà trop céder au scepticisme que de conditionner toute compréhension à l'autorité, ou à une croyance ? Il est vrai que, d'une certaine manière, cette pratique de l'interprétation s'enracine dans une expérience sceptique, celle de la difficulté de la compréhension de tout ce qui nous est extérieur en général<sup>71</sup>. Et c'est justement parce que nous faisons cette expérience de la résistance et de l'obscurité de ce qu'il y a à comprendre qu'il nous faut interpréter. C'est la raison pour laquelle l'interprétation constitue une réponse, sinon adéquate, du moins circonstanciée, à l'expérience du scepticisme. Si la foi est nécessaire, c'est pour restaurer la possibilité d'une connaissance et d'une compréhension. Ce passage à l'interprétation suppose d'abandonner une forme de rationalisme qui prétendrait tout comprendre par ses propres moyens, aussi bien qu'un scepticisme désespéré<sup>72</sup> qui renoncerait à la vérité. Mais au fond, pour Augustin, ces positions se rejoignent toutes deux dans le refus de la croyance ; c'est en effet une conception partagée par le rationalisme et le scepticisme que de penser qu'il faille s'abstenir de toute croyance, l'un pour fonder la connaissance, l'autre pour la rendre impossible. Augustin montre, au contraire, comment la plupart de nos actions, notre insertion dans le monde et nos connaissances reposent sur un ensemble de croyances<sup>73</sup>. Il peut, certes, y avoir des croyances erronées, et la croyance en

<sup>67</sup> *La doctrine chrétienne*, I, xxxvii, 41 : « la foi chancellera si l'autorité des divines Écritures vacille ».

<sup>68</sup> C'est la raison pour laquelle Augustin recommande pour la Bible « d'acquérir la connaissance de ces livres, même si ce n'est pas encore pour les comprendre », *La doctrine chrétienne*, II, ix, 14.

<sup>69</sup> Cette préoccupation constitue même ce qu'Augustin appelle l'« exégèse analogique », *De l'utilité de croire*, III, 5.

<sup>70</sup> *La doctrine chrétienne*, I, xxxv, 39, voir aussi II, vii, 10 : « C'est à ce niveau, en effet, que s'exerce quiconque a le goût des divines Écritures, avec l'intention de n'y rien découvrir d'autre que l'obligation d'aimer Dieu pour Dieu et le prochain pour Dieu », ainsi que le *Sermon 350* : « ce que tu comprends dans les Écritures, c'est la charité à découvert, ce que tu n'y comprends pas, c'est la charité à couvert », trad. G. Madec, in Saint Augustin, *La première catéchèse*, n.c. 2, p. 241.

<sup>71</sup> Cf. B. Stock, *Augustine the reader*, op. cit. p. 283, n.3 : « Augustine's argument can be interpreted as an adaptation of scepticism to reading theory », qui cite *L'utilité de croire*, V, 11 : « par quelles démarches reconstituer la pensée profonde d'un absent ou d'un mort, au point de pouvoir s'en porter garant sous serment ? ». La difficulté de la compréhension s'allie à l'impossibilité de la communication : « Homme, tu ne saurais découvrir à un homme les retraites de ton coeur et te faire connaître à fond », *De l'utilité de croire*, X, 23.

<sup>72</sup> Le motif de la *desesperatio veritatis* ou *desesperatio inveniendi* est la marque du scepticisme, cf. *Contre les Académiciens*, II, i, 1 ; *Lettre 1* à Hermogénien ; *De l'utilité de croire*, XI, 25 ; *Les Confessions*, VI, i, 1. Le scepticisme est désespéré parce que selon Augustin nous ne saurions être heureux sans vérité, cf. la question liminaire du *Contre les Académiciens*, I, ii, 6.

<sup>73</sup> Cf. *De l'utilité de croire*, XI, 25 : « dans la vie pratique, je ne vois pas vraiment comment un homme pourrait ne rien croire » ; voir aussi *Les Confessions*, VI, v, 7 : « tu maniais et disposais mon coeur, m'amenant à considérer l'infinité de choses, auxquelles je croyais sans les voir, ou sans avoir assisté à leur production : ainsi, tant de chose sur l'histoire des nations, tant de choses sur des lieux ou des villes que je n'avais pas vus, tant de choses que sur la foi des amis, sur la foi des

elle-même ne constitue pas une compréhension en propre, mais c'est parce que nous éprouvons nos croyances dans la réalité que nous pouvons les corriger ensuite, que nous les redressons et que nous parvenons ensuite à la compréhension d'un phénomène. Ainsi, pour Augustin, la relation entre la foi et le savoir est une caractéristique fondamentale de sa conception de la rationalité. En effet, qu'il s'agisse de la compréhension de la Bible, de sa propre existence ou de l'histoire universelle, c'est la référence au livre d'*Isaïe* qui commande la conception augustiniennne de la compréhension : « si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas »<sup>74</sup>. La compréhension résulte donc d'un acte de foi qui oriente la volonté toute entière du côté de la vérité, qui la dispose à recevoir la vérité de ce qu'elle cherche à comprendre. Sans cette première relation au sens introduite par la foi, le sujet en reste inéluctablement à la dimension visible de la réalité. Le domaine de la croyance et celui de la connaissance s'interpénètrent ainsi totalement. En outre, la croyance doit être distinguée de la crédulité<sup>75</sup> ; il ne s'agit pas pour Augustin de croire n'importe quoi, et c'est justement l'autorité qui guide cette croyance<sup>76</sup>. Cette autorité ne repose pas sur rien, mais sur la transmission continue du dogme chrétien assurée par l'Église. C'est elle et la tradition qui fournissent pour Augustin des raisons de croire et qui distinguent la croyance – ainsi normée – de la crédulité ou de l'opinion. Cette croyance est, de plus, tournée vers la compréhension comme vers un but : c'est l'intelligence qui est visée dans la foi même si cette intelligence est conditionnée par un acte de soumission de la raison et que l'accomplissement de cette intelligence n'aura lieu parfaitement qu'après la mort. Dans la mesure où nous ne pouvons pas d'emblée tout comprendre, et que la compréhension nécessite de s'appuyer aussi sur des données qui ne sont pas toutes déductibles par la raison, la foi est nécessaire. L'intelligence suppose ainsi la croyance comme une condition de sa propre réalisation, tout comme la croyance est fondée par un certain rapport à l'intelligence<sup>77</sup>. C'est en effet la réflexion rationnelle qui amène à comprendre la nécessité de la foi pour la compréhension :

*si donc il est raisonnable que, pour accéder à certaines grandes vérités que nous ne sommes pas encore en mesure de saisir, la foi précède la raison, sans doute aussi une raison, si petite soit-elle, précède elle-même la foi pour nous en persuader*<sup>78</sup>

Il apparaît ainsi impossible de déterminer l'origine d'un tel processus circulaire puisque l'une et l'autre partie, la foi et la raison, convergent chez Augustin pour trouver la vérité. Loin de les opposer fondamentalement, Augustin montre combien le processus de compréhension s'enracine dans la position subjective d'une croyance qui permet à l'intelligence de trouver le sens qui lui manquait<sup>79</sup>. Et c'est peut-être le propre de l'interprétation et de son éthique que de souligner ainsi la nécessaire implication du sujet dans ce qu'il y a à comprendre.

\*

---

médecins, sur la foi de tels et tels autres nous croyons, sinon nous ne pourrions absolument rien faire dans la vie d'ici-bas ».

<sup>74</sup> *Nisi credideritis, non intellegitis, Isaïe, 7, 9, cf. e.g. La Trinité, XV, ii, 2.*

<sup>75</sup> Cf. *De l'utilité de croire, IX, 22.*

<sup>76</sup> Cf. *De l'utilité de croire, XI, 25* : « Comprendre est affaire de raison, croire d'autorité, préjuger d'erreur ».

<sup>77</sup> *De l'utilité de croire, ibid.* : « comprendre ne va jamais sans croire, de même que préjuger ; tandis que croire n'est pas toujours comprendre, et préjuger jamais », si la croyance n'est pas toujours compréhension, c'est qu'elle l'est parfois dans la mesure où il est des choses qui n'apparaissent qu'à la croyance, cf. Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris (1928), rééd. Puf, 1987 : « croire est encore une certaine manière de savoir », p. 33.

<sup>78</sup> *Lettre 120 à Consentius*, citée par I. Bochet, n.c. 3 du *De la doctrine chrétienne*, p. 444.

<sup>79</sup> Cf. l'expression de *La Trinité, XV, ii, 2* : « la foi cherche, l'intelligence trouve », et celle des *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean, XXIX, 6* : « la compréhension est en effet la récompense de la foi (*intellectus enim merces est fidei*) ».

La notion d'interprétation n'implique donc pas forcément une remise en question sceptique de l'idée de vérité. En effet, pour Augustin, il ne s'agit nullement de remplacer l'idée de vérité par celle, plus relativiste, du sens, ni même d'intégrer l'expérience de la vérité dans une théorie générale du sens et de la signification. Bien au contraire, Augustin définit une articulation entre sens et vérité. En effet, il n'y a de sens pour Augustin que pour celui qui est susceptible de ramener le sens à l'expérience de la vérité, de passer du sens à la vérité des choses ; ainsi, c'est le sens qui se trouve intégré dans une doctrine de la vérité. Cependant, en se plaçant du côté de l'interprétation, la philosophie d'Augustin insiste sur la particularité de l'expérience humaine de la vérité. L'interprétation est nécessaire parce que, pour nous et entre nous, un malentendu est toujours possible. Elle est donc liée à la possibilité humaine de ne rien comprendre et de ne rien voir. Et, comme l'expérience de l'évidence nous est interdite, comme, dans notre rapport à notre histoire et à l'histoire universelle ainsi que dans notre rapport au monde, quelque chose est brouillé, nous devons nous engager dans la voie de l'interprétation. Cette forme de pensée s'accorde particulièrement avec la métaphysique de la distance qui caractérise la pensée augustinienne. L'éloignement de l'homme et son expérience de la faute font de l'incompréhension une donnée de la condition humaine ; mais c'est aussi cette distance qui permet de penser toute la profondeur de la réalité. Tout comme la pluralité des sens, engendrée par notre difficulté à comprendre la parole de Dieu, constitue une richesse du texte biblique, nos tentatives d'interpréter le monde et notre existence constituent selon Augustin des occasions de sonder et de célébrer la profondeur de la création. Grâce à l'interprétation, le passage de l'expérience de l'obscurité à celle de la profondeur est rendu possible : l'obscurité n'est pas seulement la marque de la faiblesse de notre intelligence, elle est aussi l'occasion d'approcher la profondeur de la réalité. Ce renversement engage, en outre, une pensée particulière de la vérité. Elle suppose de s'opposer à l'idée de méthode, si par une telle idée nous réduisons l'accès à la vérité à un nombre d'opérations prédéterminées qui soumettraient l'objet aux règles de la connaissance. Une telle pensée exige de se mettre à la hauteur de ce qu'il y a à comprendre, en insistant sur la nécessité de se plier à l'objet ou au texte, en prenant les règles de la compréhension à l'intérieur même de ce qu'il y a à comprendre. C'est la raison pour laquelle l'idée d'interprétation est liée à celle d'éthique de l'interprétation, c'est-à-dire à la définition du problème de la vérité en terme de postures subjectives qui accompagnent l'effort de la compréhension.

Rien ne définit mieux, alors, cette éthique de l'interprétation que la notion de capacité introduite par Augustin. En effet, ce qui est en jeu dans l'interprétation, c'est l'ouverture du sujet à l'expérience de la vérité, la possibilité de « se rendre capable de percevoir la vérité, en accordant foi à ceux que Dieu a établis pour former et guérir l'esprit. »<sup>80</sup>. Cette idée de capacité montre bien combien la perception de la vérité dépend alors d'une disposition de la volonté<sup>81</sup>. Cette dernière constitue alors le lieu fondamental de la décision de vivre à la mesure de cette vérité : il s'agit pour lui *in fine* d'accomplir la conversion du regard qui lui permettra enfin de comprendre. L'interprétation ne désigne alors pas tant, ou pas seulement, l'ouverture infinie du sens de ce qu'il y a à interpréter, la réserve de sens de l'objet en quelque sorte, que les possibilités humaines et subjectives ouvertes par la pratique de l'interprétation. L'éthique

<sup>80</sup> *De l'utilité de croire*, X, 24 : *idoneum primo fieri percipiendae veritatis* ; cf. aussi *Homélie sur l'Évangile de Jean*, XXXVI, 7 : « si tu crois, c'est que tu ne comprends pas, mais en croyant tu deviens capable de comprendre (*credendo fis idoneus ut capias*), car si tu ne crois pas, tu ne comprendras jamais parce que tu resteras toujours incapable de comprendre. Que ta foi te purifie donc pour que l'intelligence te remplisse » ; *idem*, XVIII, 1 : « selon ma capacité je comprends (*pro modulo meo capio*) ; *De la doctrine chrétienne*, I, x, 10.

<sup>81</sup> Cf. *Le Maître*, XI, 38 : « c'est elle [sc. la sagesse de Dieu, ie le Christ, qui est aussi le maître intérieur] que consulte toute âme raisonnable mais elle ne s'ouvre à chacune que selon sa capacité (*tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam*), en raison de sa volonté bonne ou mauvaise ».

augustinienne de l'interprétation établit ainsi la possibilité d'une rencontre entre le sujet, l'objet à comprendre, et la vérité, et, ne se satisfaisant pas de la construction d'un sens, elle affirme que la visée de vérité, seule, légitime et rend possible toute interprétation.

Stéphane Marchand  
ENS de Lyon  
CERPHI – UMR 5037