

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 59 (2009)
Heft: 4

Artikel: L'illusion de l'enseignement par les mots : un commentaire du De Magistro
Autor: Roduit, Mathieu
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381801>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'ILLUSION DE L'ENSEIGNEMENT PAR LES MOTS : UN COMMENTAIRE DU *DE MAGISTRO*

MATHIEU RODUIT

Résumé

Le De Magistro d'Augustin d'Hippone est, sans aucun doute, l'un des plus importants traités de sémiologie de l'Antiquité et de la première moitié du Moyen Âge. Toutefois, la réflexion sur le signe ne s'y avère fondamentale que dans la perspective d'une approche cognitive, par laquelle Augustin entreprend la synthèse de la gnoséologie païenne et du mystère de la révélation chrétienne. À aucun moment la langue ne le préoccupe comme telle. Plus qu'un dédain, c'est un véritable mépris dont Augustin fait preuve à son sujet.

Achevé aux alentours de 390, le *De Magistro* confronte dans un dialogue sur la parole Augustin à son fils Adéodat, probablement mort avant l'achèvement du traité. En ce sens, il s'agit d'une œuvre de mémoire par laquelle Augustin rend hommage à ce fils dont il souligne, dans les *Confessions*, la précocité intellectuelle¹. Mais au-delà de cet aspect strictement intime, le *De Magistro* s'inscrit dans le prolongement de considérations linguistiques thématiques deux ans auparavant dans le second livre du *De Ordine*.

En effet, dès 386, Augustin met en exergue à plusieurs reprises l'imperfection de l'outil linguistique et son incapacité à signifier clairement, allant même jusqu'à proposer de faire l'impasse sur lui pour accéder immédiatement aux choses auxquelles la parole renvoie². De plus, il n'hésite pas à exprimer son «mépris» pour la «controverse de mots», comprise comme une divergence sémiologique, soulignant en cela l'illusion du rapport bi-univoque entre signifiant et signifié³ ou signification parfaite⁴.

¹ *Conf.* IX, 6, 14.

² «Je te demande de supporter mon incapacité verbale et de saisir directement par ton esprit rapide les choses elles-mêmes.» (*De Ord.* II, 20, in: *Les Confessions ; précédées de Dialogues philosophiques*, éd. publ. sous la dir. de L. Jerphagnon, trad. par S. Dupuy-Trudelle, Paris, Gallimard, 1998, p. 158)

³ Les termes saussuriens de «signifiant» et de «signifié» sont évidemment anachroniques. Toutefois, comme nous le verrons plus tard, Augustin n'avait pas une conception du signe très différente de celle de Saussure (*cf. De Mag.* 23)

⁴ «Définis donc, s'il te plaît, ce que c'est qu'être avec Dieu, et ce que c'est qu'être sans Dieu. Car, si c'est une controverse de mots entre nous, elle est facilement méprisable, pourvu que nous voyions la chose même que tu as conçue en esprit.» (*De Ord.* II, 4, in: *op. cit.* [note 2], p. 144-145)

L'essentiel de notre démarche dans cet article consiste dès lors en une compréhension philosophique de la pensée linguistique augustinienne. Par le biais de la linguistique moderne ainsi que de la philosophie analytique, nous tenterons de saisir ce qui amène Augustin à une telle réticence à l'égard de la parole, ainsi que du langage, alors même qu'ils semblent paradoxalement constituer le socle à partir duquel s'érige toute pensée, y compris celle qu'il nous présente à travers ses traités.

Remarque préliminaire

Dans le *De Magistro*, Augustin reprend donc de manière beaucoup plus pointue et systématique ce qu'il ne faisait qu'énoncer dans le *De Ordine*. Il aborde la question du langage, plus précisément de la parole, en se mettant en scène dans une discussion avec Adéodat. En guise de préliminaire, il lui propose de se pencher sur la finalité de cette parole : «À ton avis, que voulons-nous faire (*efficere*) lorsque nous parlons ?»⁵.

Il s'agit de ne pas rester dupe quant à la forme du texte. Le dialogue est à considérer comme un genre littéraire depuis Platon. Ainsi, même si Augustin affirme dans les *Confessions* – prenant Dieu pour témoin au travers d'un bref extrait du Ps 40,9 : «tu le sais, toutes les pensées, mises là sous son personnage d'interlocuteur, sont de lui [Adéodat]»⁶, nous convaincant qu'il ne s'agit pas d'une pure fiction, il serait maladroit d'appréhender le *De Magistro* comme le récit sténographique d'un dialogue improvisé, c'est-à-dire de considérer le point de départ du dialogue comme la première brique d'un édifice à co-construire. En effet, Augustin a d'emblée une idée très claire de la réponse à la question qui ouvre le traité, puisqu'il affirme dès le premier paragraphe : «je pense qu'il existe une espèce d'enseignement par le rappel (*per commemorationem*), dont l'importance est de taille et dont l'évidence s'imposera à nous au cours de notre entretien»⁷. Notre attention se portera donc par la suite sur le rôle fondamental qu'Augustin confère à cette *commemoratio*.

⁵ *De Mag.* 1, in *La Signification et l'enseignement*, texte latin, trad. française et commentaire du *De Magistro* par E. Bermon, Paris, Vrin, 2007, p. 65. – Austin s'est posé la même question comme point de départ d'une réflexion en philosophie du langage dans *How to do Things with Words* dont le titre français a été rendu par *Quand dire c'est faire*. Après avoir distingué énoncés constatifs et performatifs, il dresse une typologie de ces derniers (locutoires, illocutoires, perlocutoires) dont nous apprécierons l'intérêt en la confrontant à l'intuition augustinienne au sein du *De Magistro*.

⁶ *Conf.* IX, 6, 14, in : *op. cit.* (note 2), trad. par Patrice Cambrone, p. 964.

⁷ *De Mag.* 1, in *op. cit.* (note 5), p. 65.

Approche pragmatique

Dès le premier paragraphe, Augustin admet comme hypothèse que la parole ne vise qu'à *enseigner*⁸. Cette idée coïncide parfaitement avec une approche pragmatique de l'énonciation comme on la conçoit à la suite d'Austin. Parler consiste bel et bien à *enseigner* (du latin *insignare*⁹) si on comprend ce terme comme le *procès d'introduire un signe*. Dès lors, la parole est à la fois un acte locutoire, puisqu'un signe est émis, et illocutoire, en ce qu'elle présuppose un contexte particulier dans lequel ce signe est émis, comprenant notamment un allocutaire. Ainsi que le montre Searle dans sa théorie des actes de langage, «lorsque je parle, j'essaie de transmettre certaines choses à mon interlocuteur en l'amenant à reconnaître mon intention de lui communiquer précisément ces choses»¹⁰. L'acte illocutoire doit donc être reconnu comme tel par celui à qui il est adressé. Aussi Augustin affirme-t-il que le sujet de l'interrogation ne tend pas d'abord à apprendre, mais à faire apprendre qu'il aimerait apprendre d'une part, et quel est l'objet de ce qu'il désire apprendre d'autre part : «Si tu poses une question à quelqu'un, est-ce pour une autre raison que pour lui enseigner ce que tu veux ?»¹¹. Par conséquent, même lorsqu'il s'agit d'interroger quelqu'un,

⁸ Ainsi que le souligne Hans Arens (H. ARENS, «*De Magistro* : Analyse eines Dialogs von Augustinus», éd. par Geoffrey L. Bursill-Hall, in : *De Ortu grammaticae : Studies in medieval grammar and linguistic theory in memory of Jan Pinborg*, Amsterdam, Benjamins, 1990, p. 18), cette question est d'abord posée par Platon, qui anticipe au demeurant la réponse d'Augustin : «Et maintenant parler n'est-ce pas aussi une sorte d'action (πρᾶξις) ? [...] Si le nom est un instrument et que nous nous en servons pour nommer, que faisons-nous (τί ποιοῦμεν) ? [...] Le nom est donc un instrument qui sert à enseigner (διδασκαλικόν) et à distinguer la réalité.» (*Crat.* 387c-388b, trad., notices et notes par Émile Chambry, in : *Protagoras ; Euthydème ; Gorgias ; Ménexène ; Ménon ; Cratyle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 397-399) – Soulignons par ailleurs que la traduction proposée par Emmanuel Bermon rend compte à dessein – au travers d'un ajout entre chevrons non nécessaire à la traduction du texte latin («*Vides ergo iam nihil nos locutione nisi ut doceamus appetere*»), mais qui se justifie tout de même par la présence des verbes *efficere*, *facere*, et *agere* respectivement dans les paragraphes 1 (deux occurrences), 7 et 19 du *De Magistro* – de la dimension pragmatique de la parole : «tu vois donc désormais que, par la parole, nous ne cherchons pas <à faire> autre chose qu'enseigner.» (*De Mag.* 1, in : *op. cit.* [note 5], p. 65.)

⁹ Restons toutefois attentif au fait qu'*enseigner* traduit ici *docere*, le terme *insignare* étant apparu au XI^e siècle seulement.

¹⁰ J. R. SEARLE, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, trad. par H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972, p. 83.

¹¹ *De Mag.* 1, in : *op. cit.* (note 5), p. 65. – Si Augustin ne tient compte ici que des actes assertifs et interrogatifs, il est évident que cette thèse s'étend à tous les autres actes de langage : directifs, promissifs, expressifs, etc. En somme, il s'agit toujours d'actes indirects : interrogatifs, directifs, promissifs, etc. pouvant toujours être réduits à des assertifs. Un acte directif par exemple, se résume à faire apprendre à notre interlocuteur que nous aimerions qu'il fasse telle ou telle action.

parler consiste bien à enseigner, dans la mesure où, comme l'explique Augustin, «celui qui parle émet extérieurement un signe de sa volonté au moyen d'un son articulé»¹². Tout l'enjeu du *De Magistro* consiste dès lors à analyser si la parole est également un acte perlocutoire¹³. Elle a certes pour vocation d'enseigner, mais le fait-elle véritablement, et comment ?

Approche sémiologique

Néanmoins, au début du paragraphe 3, Augustin ouvre une parenthèse qui l'amène à quitter momentanément le domaine de la pragmatique pour celui de la sémiologie. Sa démarche y est comparable à celle des grammairiens de son temps : à partir d'un vers de Virgile¹⁴, il interroge son fils sur la signification de chacun des mots qui le composent. Mais l'extrait de l'*Énéide* sélectionné par Augustin est tel¹⁵ qu'il réoriente la discussion vers une réflexion sur le signe même. Afin d'expliquer la signification d'un signe, il semble dès lors nécessaire de recourir à d'autres signes (que ce soit en donnant un synonyme ou en formulant une explication), à la monstration (qui est elle-même un signe, celui de montrer) ou à l'action (qui, selon Augustin, permettrait d'«enseigner la chose même»¹⁶). La conception augustinienne du signe est donc – à ce stade

¹² *De Mag.* 2, in: *op. cit.* (note 5), p. 67.

¹³ «Dire quelque chose provoquera le plus souvent certains effets sur les sentiments, les pensées, les actes de l'auditoire, ou de celui qui parle, ou d'autres personnes encore. Et l'on peut parler dans le dessein, l'intention, ou le propos de susciter ces effets [...] Nous appelons un tel acte un acte perlocutoire, ou une perlocution.» (J. L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, trad. de l'anglais par G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 114)

¹⁴ «*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.*» (*Aeneid*, II, 659)

¹⁵ Il est en effet prévisible qu'Adéodat se retrouve en mauvaise posture lorsque son père lui demande la signification de mots comme «si», «nihil» ou «ex».

¹⁶ *De Mag.* 6, in: *op. cit.* [note 5], p. 73. – L'exemple de la marche proposé par Augustin, à savoir que pour expliquer ce que signifie «marcher», il suffirait de marcher à son tour, n'est pas du tout convaincant et Adéodat aura tôt fait de le souligner. «Si je fais quelque chose au moment où quelqu'un me demande ce que c'est que marcher, et si moi, en me mettant aussitôt à marcher, j'entreprends de lui enseigner sans signe ce qu'il a demandé, comment éviterai-je de lui donner à penser que marcher, c'est seulement marcher autant que je l'aurai fait ?» (*De Mag.* 29, in: *op. cit.* [note 5], p. 113) En marchant, effectivement, on ne montre pas ce qu'est marcher, mais une occurrence de marche (personnifiée, modalisée, temporalisée, localisée, etc.), si tant est qu'il s'agisse bien de cela, car en réalité, plus que marcher, c'est l'action de montrer la marche que l'on exécute. Il est donc encore nécessaire d'abstraire ce que signifie véritablement «marcher». En effet, l'infinitif, comme son nom l'indique, ne présuppose pas de limitation (personnelle, modale ou temporelle). Il est *in posse* l'acte qu'il décrit. L'infinitif indique donc l'idée d'un procès sans impliquer sa réalisation. – On peut également tenir ce raisonnement pour la monstration – mais pas pour l'explication d'un signe par d'autres signes linguistiques. Telle que présentée par Adéodat, cette dénonciation de la définition ostensive rappelle d'ailleurs au lecteur moderne l'indétermination de

de la discussion du moins – fondamentalement déictique. Il s'agit, comme il le mentionne à plusieurs reprises, de «montrer du doigt»¹⁷.

Augustin distingue ensuite trois catégories de signes linguistiques :

Il me semble donc qu'en parlant nous désignons par des mots soit les mots eux-mêmes (*uerba ipsa*) (1), soit d'autres signes (*alia signa*) (2), comme lorsque nous disons «geste» ou «lettre» (car ce qui est signifié par ces deux mots n'est pas moins un signe), soit quelque chose d'autre, qui n'est pas un signe (*aliquid aliud, quod signum non sit*) (3), comme lorsque nous disons «pierre»; en effet, ce mot est un signe car il signifie quelque chose, sans que ce qui est signifié par lui soit pour autant un signe.¹⁸

Il établit donc une nette dichotomie entre la dimension métasignificative (1-2) et significative (3) du signe d'une part, et entre la dimension métalinguistique (1) et linguistique (2-3) du signe¹⁹ d'autre part.

Pourtant, après s'être attardé sur les signes métalinguistiques (au travers notamment d'une démonstration par l'absurde que tout mot est substantivable dans son usage autonymique) du paragraphe 7 au 21, Augustin entreprend une réflexion métadiscursive, par laquelle il remet en cause les enjeux de la discussion : «toi, tu penses peut-être que nous jouons et que nous détournons notre esprit des choses sérieuses par de petites questions puériles, ou bien que nous sommes en quête d'un maigre ou d'un médiocre profit»²⁰. Il dévoile alors la véritable motivation du dialogue : «mais je voudrais, moi, que tu croies que je ne me suis pas livré à des amusements sans importance dans cette conversation [...] ni non plus que je pense à de maigres ou à de médiocres biens»²¹. La linguistique en tant que science – essentiellement métalinguistique puisqu'elle a pour tâche de décrire la langue et son fonctionnement – n'est pour Augustin qu'«amusement sans importance (*uilia ludicra*)». Il devient donc évident que l'ensemble de la première partie du dialogue n'a pas été mené pour lui-même. Le langage n'est qu'une médiation entre les hommes et le

la traduction présentée par Quine dans *Le mot et la chose*. Un traducteur à qui l'on indiquerait un lapin en prononçant «gavagaï» serait incapable d'y assigner un référent avec certitude, car cela présupposerait un choix arbitraire entre «lapin», «lapinité», «segment spatio-temporel de lapinité», «partie non détachée de lapin», etc.

¹⁷ *De Mag.* 5 (trois occurrences) et 6 (une occurrence), in : *op. cit.* (note 5), p. 71-73. – «κατὰ δεῖξιν» peut d'ailleurs être traduit par «montrer du doigt».

¹⁸ *De Mag.* 7, in *op. cit.* (note 5), p. 75-77.

¹⁹ En distinguant langue-objet et métalangue, J. Hennigfeld adopte la terminologie élaborée par Tarski : «*die Objektsprache ist diejenige Sprache, über die wir sprechen; die Metasprache ist diejenige Sprache, in der wir über die Objektsprache reden*» (J. HENNIGFELD, *Geschichte der Sprachphilosophie: Antike und Mittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1994, p. 136). Nous croyons néanmoins qu'Augustin se limite ici à une approche du signe et que cette terminologie, trop englobante, puisqu'elle se situe au niveau de la langue, est inappropriée.

²⁰ *De Mag.* 21, in : *op. cit.* (note 5), p. 99.

²¹ *Ibid.*

Bien véritable, nommé au paragraphe 21 «vie heureuse»²², à laquelle Augustin avait par ailleurs déjà consacré un traité (*De beata vita*). Son «détour»²³ par la linguistique se résume simplement à «exercer les forces et l'acuité de l'esprit (*exercendi vires et mentis aciem*)»²⁴. En ce sens, le *De Magistro* consiste en une mise en pratique ou illustration de ce qu'Augustin enseigne dans le *De Ordine*²⁵, à savoir que l'*exercitatio animi* est fondamentale préalablement à toute analyse intellectuelle.

Il décide toutefois d'entreprendre l'analyse de la dimension linguistique du signe²⁶ avant de nous éclairer sur le lien qu'il établit entre signe et vie heureuse.

Ce que nous disons, nous le signifions, et ce n'est pas la chose qui est signifiée (*res, quae significatur*) mais le signe par lequel elle est signifiée (*signum, quo significatur*) qui sort de la bouche de celui qui parle, sauf lorsque des signes sont eux-mêmes signifiés.²⁷

Dans ce passage, Augustin porte une objection à la réification du signe. Si, lors d'énonciations, les choses signifiées sortaient de notre bouche, il serait, comme il le fait remarquer, impossible de parler d'un lion. Augustin anticipe ici sur ce que nous appelons depuis Saussure la différence entre signifiant – forme matérielle (phonème ou graphème) : «signe par lequel elle est signifiée» – et signifié – concept : «chose qui est signifiée». Toutefois, Sophie Dupuy-Trudelle²⁸ insiste, selon nous à juste titre, sur le fait qu'il est primordial de ne pas forcer le texte d'un investissement rétrospectif. En effet, s'il est légitime de parler de signifiant, ou d'«image acoustique» pour reprendre les termes de Saussure, il convient en revanche de garder ses précautions quant au signifié. Augustin ne parle à aucun moment d'idée abstraite, mais de réalité sensorielle ou spirituelle²⁹ à laquelle le signe renvoie. Il est donc plus judicieux de conserver le concept augustinien de «signifiable»³⁰ qui désigne la

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* p. 101.

²⁵ Loin d'être un traité de métaphysique, comme son nom pourrait le faire présupposer, le *De Ordine* établit un ordre programmatique des études, calqué sur les arts libéraux, comme propédeutique à la théologie.

²⁶ «Considérons donc maintenant la partie où les signes ne signifient pas d'autres signes, mais ce que nous nommons des signifiables.» (*De Mag.* 22, in *op. cit.* [note 5], p. 101)

²⁷ *Ibid.* 23, p. 105.

²⁸ S. DUPUY-TRUELLE, «Notice du *De Magistro*», in : *op. cit.* (note 3), p. 1271.

²⁹ «Toutes les choses que nous percevons, c'est soit par le sens du corps (*sensu corporis*) soit par l'esprit (*mente*) que nous les percevons.» (*De Mag.* 39, in *op. cit.* [note 5], p. 123.)

³⁰ «Es-tu d'accord pour que nous appelions «signifiables» (*significabilia*) les choses qui, sans être des signes, peuvent être signifiées par des signes, tout comme nous nommons les choses qui peuvent être vues des choses «visibles» [...] ?» (*De Mag.* 8, in : *op. cit.* [note 5], p. 77.)

«chose signifiée». Ainsi, les signes ont bien une fonction déictique ; ils sont les «doigts» de l'esprit³¹.

***Renversement de la perspective a priori linguistique
en une perspective cognitive***

Augustin affirme alors que «tout ce qui est en vue de quelque chose d'autre chose est de moindre prix que ce en vue de quoi il est»³². En cela, si le signe n'est pas nécessairement toujours plus vil que le signifiable qu'il désigne (*caenum*, par exemple³³), du moins la parole est-elle plus vile que l'enseignement dont elle n'est que le moyen³⁴. Aussi la discussion prend-elle une autre direction. La question n'est plus de comprendre de quelle manière le signe signifie, ni même de savoir ce que l'on fait en parlant. Bien qu'en apparence Augustin renoue avec la problématique initiale de la finalité de la parole, ce n'est que pour mieux la dépasser. Sa perspective, d'abord dissimulée sous un aspect linguistique, est avant tout une perspective cognitive³⁵, dont l'objet reste à découvrir.

Les mots existent pour que nous en usions, et nous usons d'eux pour enseigner. Par conséquent, autant enseigner vaut mieux que de parler, autant le langage vaut mieux que les mots. L'enseignement vaut donc beaucoup mieux que les mots.³⁶

Certes, Augustin, à travers son fils, ne nie pas l'enseignement non linguistique : «nous enseignons également de nombreuses choses par d'autres signes,

³¹ Augustin met en exergue au paragraphe 34 la dimension pragmatique de la δειξις notamment par la description de la relation entre le signe déictique «voici» et l'acte de pointer avec l'index. Mais cette relation peut être généralisée, dans la mesure où tous les signes, s'ils n'indiquent pas expressément un objet sensible, désignent du moins ce qui est présent à l'esprit.

³² *De Mag.* 26, in: *op. cit.* (note 5), p. 107-109. Cette distinction, empruntée à Aristote – «Ce qui est digne d'être poursuivi pour soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose.» (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, IV, 1097a 30, introd., notes et index par Jules TRICOT, Paris, Vrin, 1979, p. 55) –, sera réinvestie plus en détail par Augustin dans la distinction entre *uti* et *frui* : «Jouer d'une chose, c'est s'attacher par amour à une chose, pour elle-même. User de quelque chose, c'est en revanche rapporter ce dont on a l'usage à l'obtention de ce que l'on aime, si toutefois il faut l'aimer.» (*De doc. christ.* I, 4, 4, in: *Philosophie, catéchèse, polémique*, éd. publ. sous la dir. de Lucien Jerphagnon, trad. par Jean-Yves Boriaud, Paris, Gallimard, 2002, p. 11)

³³ C'est l'exemple que donne Adéodat au paragraphe 27.

³⁴ Platon, qui se questionnait dans le *Cratyle* sur la capacité des signes à être des images vraies des choses, insistait lui aussi en 439b sur la préférence à accorder aux choses sur les noms.

³⁵ Comme le met en évidence Peter Schulthess à partir d'une citation de Frege, «Eine philosophische Erklärung des Denkens kann nur durch eine philosophische [...] Analyse der Sprache erreicht werden.» (P. SCHULTHESS, *Augustinus: De Magistro*, Paderborn-Zürich, Ferdinand Schöningh, p. 91)

³⁶ *Ibid.*, p. 109.

en plus des mots»³⁷, mais seule la parole permet l'enseignement de la parole, et par là, elle couvre un champ plus large que les autres types d'enseignement : «nous n'avons encore rien trouvé qui puisse être montré par lui-même, hormis la parole, qui entre autres choses qu'elle signifie, se désigne aussi elle-même»³⁸. Cette faculté d'autodésignation prend par ailleurs tout son sens en sémantique – ce qu'Augustin ne souligne pas ici –, car c'est dans le discours que, par la métadésignation, l'on parvient à donner une signification à un signe (fonctionnement du dictionnaire). Comme le soulignait Benveniste :

De là provient son pouvoir majeur [de la langue], celui de créer un deuxième niveau d'énonciation, où il devient possible de tenir des propos signifiants sur la signifiante. C'est dans cette faculté métalinguistique que nous trouvons l'origine de la relation d'interprétance par laquelle la langue englobe les autres systèmes.³⁹

Augustin opère ensuite un nouveau renversement en soutenant une thèse qui s'oppose en partie à ce qui vient d'être dit, à savoir que «le signe s'apprend à partir de la chose connue plutôt que la chose même ne s'apprend à partir du signe émis»⁴⁰. Cela signifie deux choses. D'abord, comme il a déjà été montré, nous acquérons le signifiable d'un signe par la connaissance sensorielle ou spirituelle de la chose à laquelle il renvoie. Pour reprendre son exemple, on connaît véritablement le signifiable de «tête» lorsqu'on a repéré la co-occurrence itérée du signifiant et du signifiable et qu'on l'a induit d'elle⁴¹. Il y a par conséquent une antériorité aussi bien chronologique que logique de la connaissance de la chose sur la connaissance du signe. «C'est donc une fois que les choses sont connues que la connaissance des mots est, elle aussi, achevée, tandis qu'une fois que les mots ont été entendus, les mots ne sont

³⁷ *Ibid.* 30, p. 113.

³⁸ *Ibid.*, p. 115. La dimension réflexive de la parole était déjà annoncée par Adéodat au paragraphe 6 – «quoi que je dise pour le lui enseigner [ce que c'est que parler], il est nécessaire que je parle ; de ce fait, je lui enseignerai de façon sûre, jusqu'à lui rendre clair ce qu'il veut, sans m'éloigner de la chose même qu'il a voulu qu'on lui montre, et sans chercher en plus d'elle des signes par lesquels la montrer.» (*De Mag.* 6, in : *op. cit.* [note 5], p. 75.) –, mais Augustin préférait alors s'engager dans l'analyse de la dimension métalinguistique de certains signes comme «nom», «mot» ou «signe» qui se désignent également eux-mêmes.

³⁹ É. BENVENISTE, «Sémiologie de la langue», in *Problèmes de linguistique générale* II, Paris : Gallimard, 1974, p. 65.

⁴⁰ *De Mag.* 33, in : *op. cit.* [note 5], p. 119.

⁴¹ En ouverture des *Recherches philosophiques*, Wittgenstein critique la description de l'acquisition du langage par Augustin : «quand les gens nommaient un objet en accompagnant ce son d'un geste vers une chose, je regardais, et je retenais que cette chose s'appelait du son qu'ils faisaient résonner lorsqu'ils voulaient la désigner» (*Conf.* I, 8, 13, in : *op. cit.* [note 2], p. 790.) L'association entre le mot et l'objet serait rendue possible par ostentation à la seule condition qu'Augustin possède au préalable un langage privé. Le *De Magistro* ne répond pas à cette objection : «Comme on disait souvent «tête», en notant et en remarquant à quel moment on le disait, j'ai découvert que c'était le terme d'une chose qui m'était déjà parfaitement connue du fait que je l'avais vue.» (*De Mag.* 33.)

même pas appris.»⁴² Augustin met ici en évidence – et cela constitue le second point – ce que Saussure appelle «l'arbitraire du signe»⁴³, à savoir le fait que le signifiant n'évoque pas le signifié (ou signifiable pour Augustin). Les mots en eux-mêmes ne permettent donc pas de comprendre quoi que ce soit : «le mot ne me montre pas la chose qu'il signifie lorsque je lis : “Leurs sarabares ne subirent aucun changement”»⁴⁴, alors que les choses ont une dimension épistémologique potentielle. L'observation de la répétition de l'alternance des saisons permet par exemple d'en connaître le cycle, ou du moins, d'émettre l'hypothèse d'une régularité. Si la connaissance du signifiant d'une chose n'apprend que la manière dont on nomme cette chose, ou la manière dont on la désigne, certes, les signes n'enseignent rien, ou presque rien.

Nous n'apprenons rien par les signes qu'on appelle des mots. [...] Nous apprenons la valeur du mot, c'est-à-dire sa signification, qui se cache dans le son, du fait que la chose qui est signifiée est connue, plutôt que nous ne percevons la chose par une telle signification.⁴⁵

Toutefois, le raisonnement d'Augustin nous semble, d'un point de vue moderne, insuffisant. Il considère le signe hors de son contexte⁴⁶, et conserve donc une position sémiologique du signe. On peut distinguer sémiologie et sémiotique⁴⁷ comme relevant du même rapport que phonologie et phonétique. Lorsque nous parlons, nous ne faisons pas sortir des phonèmes de notre bouche, qui sont, selon Martinet, des unités abstraites fonctionnelles articulées (forme), mais un flux sonore qui matérialise ces phonèmes (substance). De même, nous

⁴² *Ibid.* 36, p. 121.

⁴³ Cette idée, finalisée par Saussure, n'est pas totalement nouvelle dans la pensée linguistique à l'époque d'Augustin. En effet, elle était déjà mise en évidence dans le *Cratyle* de Platon par Hermogène, qui révoquait la thèse du langage naturel.

⁴⁴ *Ibid.* 33, p. 117. Notons que le passage d'un vers de Virgile à un verset de la Bible (Dn. 3, 94.) n'est pas aussi anodin qu'il y paraît. Rappelons-nous qu'il s'agit pour Augustin d'atteindre la vie heureuse.

⁴⁵ *Ibid.* 34, p. 119.

⁴⁶ Augustin ne propose pas, ni au paragraphe 3 avec chacun des signes composant le vers de l'*Énéide*, ni au paragraphe 33 avec le mot «sarabares» une compréhension dans le contexte de la phrase, ni même du texte, mais il les abstrait de leur énonciation, pour une compréhension en soi.

⁴⁷ L'avantage de la sémiotique de Peirce par rapport à la sémiologie de Saussure, outre sa systématisme, consiste en ce qu'elle embrasse la dimension pragmatique du signe. Peirce conçoit en effet le signe (*représentamen*) comme une triade (au sens d'une suite géométrique) dont le premier élément, le *fondement* (u_{n_0}), constitue la catégorie de la possibilité et de l'indétermination, le second, l'*objet* (u_{n+1}), constitue la catégorie de la frontière et de l'arbitraire, tandis que le troisième, l'*interprétant* constitue la catégorie de la synthèse et de la médiation (la raison r qui lie entre eux les éléments de la suite : $u_{n+1} = ru_n$). On voit surgir à présent tout l'intérêt d'une sémiotique triadique. Le *fondement* et l'*objet* sont liés dès lors seulement qu'un *interprétant* les met en rapport. Dans la parole, le locuteur (et l'allocutaire à son tour) deviennent l'*interprétant* ; un signe n'est signe que dans le rapport fixé par ce dernier entre le *fondement* et l'*objet*, rapport qui, pour les signes linguistiques, doit prendre son sens dans le contexte d'énonciation.

ne nous exprimons pas par des signes juxtaposés, mais par un discours, qui lui-même est signe. Comme le dit Whorf :

Ce sont les phrases, et non les mots, qui forment l'essence du discours [...]. La croyance commune selon laquelle chaque mot possède un «sens exact» est erronée [...] Les mots sont des chèques en blanc, à remplir selon les besoins.⁴⁸

Rien ne sert donc de chercher la signifiante dans le signe même⁴⁹, car il est une entité abstraite. Il n'y a de signification hors contexte qu'en soi, intemporelle et dénotative. Au contraire, dans le discours, chaque signe prend sens par une véritable signification, notamment par une référence réelle (déictique au sens fort et non simplement anaphorique), temporelle, et intentionnelle. Le discours entier est sens et, *a fortiori*, la conversation plus encore. Il est à ce titre impératif de distinguer signification (appelée désormais sémiotique et non plus sémiologie) et sémantique (sens), les deux appartenant au discours. Nous verrons que c'est précisément dans la sémantique que l'enseignement reçoit sa possibilité, alors même que la sémantique est médiatisée par les signes (sens signifié).

Augustin tente alors de rendre plus probante sa position, selon laquelle on n'apprend rien des mots. Après avoir raconté une histoire à Adéodat, il le questionne : «tout cela l'avons-nous appris autrement que par des mots ? Je répondrai que toutes les choses qui ont été signifiées par ces mots étaient déjà en notre connaissance»⁵⁰. Certes, nous pouvons connaître chacun des signes de l'histoire pris isolément, il s'agit simplement d'être capable d'associer un signifiable aux signifiants, mais l'histoire en elle-même, comme succession d'événements, nous ne la connaissons pas avant de l'avoir entendue. Toutefois, Augustin se sort de cette impasse en distinguant croyance (δόξα) et connaissance (γνώσις) : «[ce] qu'on lit dans cette histoire [...], je reconnais que je le crois (*credere*) plutôt que je ne le sais (*scire*)»⁵¹. Dans cette mesure, certes, on ne sait presque rien. On ne pourrait par ailleurs parler de régularités dans la nature. Il serait encore possible de remettre en cause ses sens et de se dire que tout ce qu'on perçoit est illusion en s'engouffrant dans la voie du solipsisme, ce qu'Augustin ne fait pas au demeurant, du moins à ce point de la discussion. En effet, il ne remet pas en cause la réalité et prétend d'ailleurs que «ce n'est pas par des mots mais par les choses mêmes et par ses sens qu'il apprend»⁵².

⁴⁸ B. L. WHORF, «Langage, esprit et réalité», trad. de l'anglais par Claude Carme, in : *Linguistique et anthropologie : les origines de la sémiologie*, Paris, Denoël, 1969, p. 197.

⁴⁹ H. Arens est également de cet avis, puisque selon lui «*menschliche Kommunikation geht nicht in isolierten Wörtern vor sich, sondern in kontextuell oder/und situativ gebundenen Sätzen, und so deutet sich auch ein unbekanntes Wort teilweise oder sogar gänzlich selbst*» (H. ARENS, in : *op. cit.* [note 8], p. 28.)

⁵⁰ *De Mag.* 37, in : *op. cit.* (note 5), p. 121. Cet exemple convient bien à ce qu'Augustin souhaite expliquer, car seuls les noms propres qui, par définition, ne signifient rien mais réfèrent seulement, peuvent être ignorés par Adéodat.

⁵¹ *Ibid.*, p. 123.

⁵² *Ibid.* 39, p. 125.

Toutefois, s'il est vrai qu'Augustin fait implorer le champ de la connaissance, il valorise en contrepartie celui de la croyance : «je n'ignore pas combien il est utile de croire aussi de nombreuses choses que j'ignore»⁵³ – Il écrira d'ailleurs dès 390 un traité intitulé *De utilitate credendi*. Augustin n'évacue pas non plus la question du sens, qui est simplement déplacée hors des mots : «tel est le plus grand crédit qu'on puisse leur faire [aux mots] : ils ne font qu'avertir (*admonent*) pour que nous cherchions les choses»⁵⁴. Les mots sont donc, en plus d'être des signes, des signaux. Ils n'enseignent rien directement, mais font chercher. En effet, si nous connaissons leur signification, ils rappellent seulement la chose qu'ils signifient. De même, si nous ignorons leur signification, ils n'ont comme fonction que de prévenir, de rendre attentif aux choses – dans la mesure seulement où nous interprétons la chaîne phonétique comme constituant un ou plusieurs signifiant(s). Les mots ne sont donc que des conditions de possibilité de la connaissance.

Il reste maintenant à savoir comment accéder au sens.

Mais au sujet de toutes les choses que nous comprenons, ce n'est pas celui qui, au-dehors, se fait entendre en parlant que nous consultons mais la vérité qui, au-dedans, préside à l'esprit lui-même, ayant sans doute été avertis par les mots de la consulter.⁵⁵

Augustin met alors en place une dichotomie très platonicienne entre voix extérieure, phonétique, dépréciable en tant que *medium*, et voix intérieure, qu'il s'agirait de consulter : «toutes les choses que nous percevons, c'est soit par le sens du corps soit par l'esprit que nous les percevons. Nous nommons les premières "sensibles", les autres "intelligibles".»⁵⁶ Par conséquent, les mots sont potentiellement déclencheurs de réflexion ou d'introspection, selon qu'ils apparaissent ou non comme des signes à celui qui les entend. D'après Augustin, nous possédons un réservoir d'«images (*images*) qui ont été imprimées à partir d'elles et qui ont été confiées à la mémoire»⁵⁷, qui peuvent être consultées, et qui le sont plus particulièrement lorsqu'on reconnaît des mots. À la manière de Platon, qui plaçait les idées dans l'intellect, Augustin situe les images dans l'homme intérieur. Il met par conséquent en place une médiation entre le signifiant et le signifiable, signifiable qui par ailleurs, souvenons-nous en, dépend largement de l'expérience sensible individuelle. Le sens véritable ne se trouve par conséquent pas dans les choses, ni dans les mots, mais il est bien inhérent à l'homme – nous verrons cependant plus loin qu'il s'agit ici de nuancer. La vérité n'est vérité que lorsqu'elle est investie intérieurement. Augustin introduit donc, à défaut d'une sémantique linguis-

⁵³ *Ibid.* 37, p. 123.

⁵⁴ *Ibid.* 36, p. 121.

⁵⁵ *Ibid.* 38, p. 123.

⁵⁶ *Ibid.* 39, p. 123.

⁵⁷ *Ibid.* p. 125.

tique, une sémantique de l'esprit, internaliste⁵⁸, et s'oppose par cela au sens commun qui, depuis Aristote, place la connaissance au dehors du sujet, dans le λόγος ἀποφάντικός.

Par conséquent, il n'y a pas d'enseignement par les mots, même lorsqu'on exprime au-dehors par eux la vérité que nous consultons au-dedans. «Si celui qui nous entend les voit [les choses] aussi lui-même par un œil secret et simple [celui de l'homme intérieur], il connaît lui aussi ce que je dis par sa propre contemplation (contemplatione) et non par mes paroles.»⁵⁹ Augustin ne supprime ainsi pas l'autre dans l'apprentissage, puisqu'il peut émettre des signes qui nous mènent à «contempler» la vérité intérieure, mais il précise simplement que l'enseignement ne se fait jamais par l'autre, mais toujours en soi. Ainsi, pour Augustin comme pour Socrate, enseigner c'est d'abord éveiller chez l'autre un processus de conversion interne lui permettant de s'orienter vers les vérités qui l'habitent, d'où l'importance de la *commemoratio* annoncée par Augustin dès le premier paragraphe. Il a donc une conception désillusionnée de la communication, qu'il considère comme imparfaite à plus d'un titre. Elle n'est en effet pas horizontale et immédiate mais triangulaire : locuteur et allocutaire sont tous deux condisciples de la Vérité. Lorsque dans le *De Ordine*, Augustin affirme que «l'homme ne pourrait être solidement lié à l'homme s'ils ne parlaient ensemble et [...] ne transvasaient leurs intelligences et leurs pensées l'une dans l'autre»⁶⁰, il ne peut désigner qu'une forme de communication prélapsaire, car comme le dit Récanati :

L'acte mental est, comme signe, transparent par rapport au contenu de pensée qu'il représente, mais dans la mesure où nous ne pouvons accéder au contenu de pensée qu'au moyen de l'acte mental, celui-ci risque, pour peu que l'attention se porte réflexivement sur lui, de se transformer en obstacle à cet accès.⁶¹

Il n'y a pas de transparence véritable du contenu de pensée. La médiation verbale constitue toujours une opacité à la compréhension.

⁵⁸ Meier-Oeser met en évidence la progression du concept de signe chez Augustin (S. MEIER-OESER, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 1997, p. 7-8) Ce dernier évolue d'une conception déictique : «un signe est une chose qui se présente elle-même au sens et montre quelque chose d'autre qu'elle-même à l'esprit» (*De Dial.* V, 9, in : *op. cit.* [note 2], *Notes*, p. 1112) à une conception mentaliste : «un signe est en effet une chose qui, en dehors de l'apparence qu'elle propose aux sens, fait venir quelque chose d'autre à l'esprit» (*De Doc. Christ.* II, 1, 1, in : *op. cit.* [note 2], p. 33.) À notre sens, le *De Magistro* constitue une étape charnière dans la conception augustinienne du signe, notamment à travers la thèse de l'internalisme, selon laquelle la vérité n'est pas une idée mais un jugement.

⁵⁹ *Ibid.* 40, p. 125.

⁶⁰ *De Ord.* II, 35, in : *op. cit.* (note 2), p. 172.

⁶¹ F. RECANATI, *La transparence et l'énonciation : pour introduire à la pragmatique*, Paris, Seuil, 1979, p. 19.

***Renversement de la perspective a priori cognitive
en une perspective théologique***

Alors qu'on croit avoir résolu la question de l'enseignement, survient un ultime retournement. Augustin aborde au paragraphe 40 l'analyse «des choses que nous apercevons par l'esprit, c'est-à-dire par l'intellect et par la raison» et fait intervenir Dieu dans le processus de sémantique interne. La question *a priori* linguistique (pragmatique puis sémiologique), qui s'avère tout compte fait épistémologique, se révèle finalement être une question d'ordre théologique. Ce que je crois enseigner «est enseigné non par mes paroles mais par les choses mêmes qui se manifestent tandis que Dieu les découvre au-dedans»⁶². Augustin redéfinit alors ce qu'il avait appelé *mémoire* – terme qui s'adresse au demeurant très bien à l'intuition et qui a l'avantage d'être naturalisable – en la rendant tributaire d'une intervention de Dieu. La vérité intérieure n'est vérité qu'en vertu de sa relation à la Vérité divine. Très peu philosophique, cette position est néanmoins tout à fait satisfaisante pour Augustin. En effet, «quoi de plus absurde que de penser qu'il reçoive un enseignement de ma parole»⁶³. Notons que Platon adoptait une conception très similaire de l'enseignement. Dans le *Ménon*, Socrate démontre qu'un esclave – c'est-à-dire tout juste un homme – est capable de reconstruire par lui-même le théorème de Pythagore. La parole n'enseigne donc rien d'autre que ce que nous savons déjà. Au mieux, elle est un signal qui nous invite à reconnaître (réminiscence)⁶⁴. Augustin, tout comme Platon, pose la thèse de l'innéisme, à la différence qu'il engage Dieu au sein du processus de réminiscence⁶⁵. Par conséquent, on n'apprend rien de personne d'autre que de Dieu. Certes, on peut nous amener à croire quelque chose, mais seule la médiation par le recueillement en Dieu permet d'en acquérir la connaissance vraie.

Lorsque les maîtres ont exposé à l'aide des mots toutes ces disciplines qu'ils font profession d'enseigner [...], alors ceux qu'on appelle les élèves considèrent en eux-mêmes si les choses qui leur ont été dites sont vraies en regardant bien entendu cette vérité qui leur est intérieure.⁶⁶

⁶² *De Mag.* 40, p. 125.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Dans le *Cratyle*, Platon considère la langue comme un ὄργανον, un outil permettant de séparer l'essence des choses, mais aussi de les enseigner. Il fait toutefois une distinction entre un type de connaissance qui résulte de la langue, et un autre qui lui est supérieur et dans lequel le langage n'intervient pas (contemplation). En effet, «c'est dans les choses mêmes qu'il faut les apprendre et les chercher, bien plutôt que dans les noms» (*Crat.* 439b, in: *op. cit.* [note 8], p. 471).

⁶⁵ Il ne s'agit bien sûr pas d'une réminiscence de l'âme qui se souvient avoir contemplé les idées avant son incarnation, mais d'une réminiscence au sens d'un jugement vérifonctionnel sur une vérité qui se trouve déjà en nous.

⁶⁶ *Ibid.* 45, p. 131.

À la suite de Socrate, Augustin enseigne qu'on n'enseigne rien, hormis en apparence. En réalité, ceux qui se prétendent maîtres ne font qu'avertir. Par conséquent, si effectivement l'enseignement n'est pas causé par la parole, nous ne sommes pas pour autant d'accord de soutenir avec Emmanuel Bermon que «la puissance des mots s'arrête au stade illocutoire»⁶⁷. La dimension admontive de la parole en fait un acte perlocutoire. La parole a donc bel et bien un effet, même si ce n'est pas celui escompté. L'enseignement à proprement parler se réalise au travers d'une dialectique interne entre l'homme et Dieu et non pas externe entre deux hommes. Par conséquent, Dieu seul peut prétendre au titre de Maître. Comme le disait l'Évangile : «n'appellez personne sur la terre votre père; car un seul est votre père, celui qui est dans les cieux»⁶⁸.

Augustin peut maintenant conclure en répondant à la question précédemment posée de la vie heureuse :

Quant à ce que signifie «au ciel», lui-même nous l'enseignera, lui [Le Maître, c'est-à-dire Dieu] qui nous avertit aussi au-dehors, grâce à des hommes, au moyen de signes, afin que, revenant à lui en nous, nous soyons instruits; l'aimer et le connaître, lui, tel est le bonheur.⁶⁹

De même qu'il n'y a de vie heureuse qu'en Dieu, il n'y a de connaissance que grâce à Dieu. Aussi faut-il être ouvert aux signaux que Dieu nous envoie, car Il signifie sans cesse par sa création – on peut donc envisager une pansémiotique divine –, et ainsi, par un retour sur soi, accéder en Dieu au Sens Vrai, dépourvu d'extériorité.

Retour sur le texte

Nous constatons tout d'abord que d'un genre dialogique, le *De Magistro* glisse, à partir du paragraphe 33, vers un genre discursif, et que ce changement générique est accompagné d'une reformulation de l'objet. Si la linguistique peut être examinée dialogiquement, ce n'est pas le cas de la gnoseologie et de la théologie qui nécessitent un traitement *ex cathedra*. Cette transition se ressent naturellement sur le statut des intervenants. Adéodat se voit relégué encore plus nettement en position de disciple, Augustin faisant figure d'*auctoritas* en monopolisant la parole du paragraphe 33 à la fin (paragraphe 46). Il est par ailleurs très difficile de soutenir que le *De Magistro* est un ouvrage de linguistique à proprement parler, car tout porte à croire qu'en réalité, la question est d'ordre théologique.

Remarquons encore avec quelle puissance rhétorique Augustin parvient à imposer ce qui n'est plus pensée, mais révélation. Adéodat reçoit en effet l'ensemble du traité et le fait vrai par la vérité intérieure.

⁶⁷ E. BERMON, *La Signification et l'enseignement*, Paris, Vrin, 2007, p. 137.

⁶⁸ Mt 23,9.

⁶⁹ *De Mag.* 46, in : *op. cit.* (note 5), p. 131-133.

Quant au discours que tu m'as tenu de façon suivie, je t'en remercie beaucoup, parce que toutes les objections que j'étais prêt à élever, tu les as devancées et résolues, et que tu n'as absolument rien laissé de côté de ce qui me faisait douter, rien au sujet de quoi cet oracle secret ne m'ait répondu conformément à ce qu'avançaient tes paroles.⁷⁰

Il ne fait ainsi pas preuve de docilité, puisqu'Augustin ne lui a rien appris. Tout comme le signe ne montre rien, il n'y a pas de démonstration par le discours, mais simplement une incitation à chercher la vérité. C'est donc Dieu lui-même qui fait devenir vrai en Adéodat ce qu'Augustin ne faisait que signifier⁷¹. De même, la conclusion amenée par Augustin, après qu'il a si longuement débattu seul, mérite une attention particulière. Elle me semble en effet digne d'une grande sophistication.

Si tu sais que les choses qui ont été dites sont vraies, en étant interrogé sur chacune des affirmations, tu aurais également dit que tu les savais. [...] Mais si tu ne sais pas qu'elles sont vraies, ni moi ni Lui [Dieu] ne t'avons enseigné : moi parce que je ne peux jamais enseigner ; Lui, parce que toi tu ne peux pas encore apprendre.⁷²

Deux possibilités s'offrent donc à Adéodat. Soit il sait que son père dit vrai, soit il ne le sait pas, auquel cas Augustin dirait tout de même vrai. Adéodat n'aurait alors tout simplement pas encore découvert la vérité dans l'homme intérieur. Finalement, le discours sert au discours. Si la thèse du *De Magistro* n'est pas démontrable, elle demeure néanmoins inattaquable, puisqu'elle repose sur un paradoxe. La réfuter reviendrait à prouver que nous sommes pour le moment restés sourds au maître intérieur, car, comme on peut le lire dans l'Évangile : «le maître de ce serviteur viendra le jour où il ne s'y attend pas et à l'heure qu'il ne connaît pas»⁷³. Par conséquent, soit Augustin est déjà saint Augustin, et tout comme lorsqu'il écrit sa théorie de la grâce dans le *De natura et gratia* ou dans le *De natura et libero arbitrio*, il bénéficie de l'inspiration divine, la Vérité se révélant au monde à travers lui (ne prévient-il pas au premier paragraphe que «l'évidence s'imposera»⁷⁴ pour ainsi dire d'elle-même), soit il faut reconnaître une certaine forme de dogmatisme chez Augustin.

De plus, notons qu'au paragraphe 2 Augustin entrevoit déjà ce qui constituera la conclusion du traité, l'importance de la prière et du retour à «l'homme intérieur»⁷⁵, ce qui, s'il s'agissait vraiment de la transcription d'un dialogue, constituerait l'illustration de la thèse défendue dans le *Traité du Maître*, à

⁷⁰ *Ibid.* p. 133.

⁷¹ Il est tout de même légitime de se demander à quel point il ne s'agit pas là d'un effet de style, autorisé par la forme même du dialogue et imaginé par Augustin afin de mettre en abyme la vérité même que le texte aurait dû éveiller en nous.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Mt 24, 50.

⁷⁴ *De Mag. in: op. cit.* (note 5), p. 65.

⁷⁵ *Ibid.* 2, p. 67. Comme le dit l'Évangile : «quand tu pries, entre dans ta chambre, et ayant fermé ta porte, prie ton Père qui demeure dans le secret ; et ton Père qui voit dans le secret, te récompensera.» (Mt. 6, 6.)

savoir que nous pouvons contempler en nous la vérité au travers de l'homme intérieur. Toutefois, il ne s'agit que de la mise en place d'une stratégie littéraire de structure en abyme, illustrant la théorie d'Augustin. Le titre même du traité contribue à l'imposer comme un traité théologique.

Enfin, il est clair que ce traité peut encore être compris à un troisième degré, dont le texte est à son tour une mise en abyme. La thèse défendue par le *De Magistro* est aussi celle qui décida de la vie d'Augustin et manifeste à cet égard une dimension apologétique. Rappelons-nous que ce dernier fut d'abord professeur de rhétorique, et qu'après s'être longuement arrêté sur les signes, il a entrevu *l'homme intérieur* par sa conversion. Le *De Magistro* est donc par tous ces aspects d'une densité que cet article ne parvient à relever que de manière éparse, et bien plus qu'un traité de théologie, il est un appel à la considération de son intériorité propre, en même temps qu'un rejet de toutes les fioritures qui semblent si souvent constituer l'essentiel de notre relation au monde et qui pourtant ne cessent de nous égarer. En ce sens, la misologie augustinienne me semble être bien plus qu'un mépris de la langue – stigmatisée par Augustin aux paragraphes 42 et 43 par un catalogue des défaillances qu'elle autorise (mensonge, lapsus, équivocité) –, mais un mépris plus général de la rationalité en tant que curiosité (*libido sciendi*). Augustin affirme d'ailleurs dans les *Confessions* qu'il existe une forme plus raffinée de concupiscence que celle issue de la chair.

À cela [tentation par les sens] s'ajoute une deuxième forme de tentation, aux replis encore plus dangereux. [...] Tout en utilisant les mêmes sens corporels, cette creuse et avide curiosité vise, non pas à charmer la chair, mais à en faire un instrument d'expérience : connaissance, science, voilà les noms dont elle s'affuble [...], objets inutiles d'un savoir uniquement en quête de lui-même.⁷⁶

On est par conséquent très loin de la conception saussurienne de la sémiologie comme « science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale »⁷⁷. La connaissance des arts libéraux dont fait partie la grammaire n'est nécessaire que dans la mesure où elle participe de l'*exercitatio animi*. Dès lors, leur connaissance n'est pas une fin en soi et la science pour elle-même est néfaste en ce qu'elle consiste en un profond égarement de la raison.

L'ensemble du traité peut ainsi se résumer par une invitation d'Augustin à le suivre dans sa conversion, qui en somme n'est qu'une répétition de l'invitation formulée par le Christ dans la Bible, signe divin par excellence.

Et voici qu'un homme s'approcha de lui et lui dit : « Maître, que dois-je faire de bon pour avoir la vie éternelle ? » [...] Jésus lui dit : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux. Puis viens, suis-moi ! »⁷⁸

⁷⁶ *Conf.* X, 35, 54-55, in : *op. cit.* (note 3), p. 1017-1018.

⁷⁷ F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 33.

⁷⁸ Mt 19, 16-21.