

Université de Fribourg (Suisse)

LE CHAMP DU SIGNE

*Structure de la sacramentalité
comme signification
chez saint Augustin
et saint Thomas d'Aquin*

Thèse présentée à la Faculté de Théologie
pour obtenir le grade de docteur

par
Daniel Bourgeois

Sous la direction du Professeur
Barbara Hallensleben

Fribourg 2007

Approuvé par la Faculté de théologie
sur la proposition des Professeurs
Barbara Hallensleben (1^{er} rapporteur)
et Benoît-Dominique de la Soujeole (2^{ème} rapporteur).

Fribourg, le 18 juin 2007.

Professeur Max Küchler, Doyen

*La moisson est abondante et les ouvriers
peu nombreux*

JESUS DE NAZARETH
(Évangile selon saint Matthieu 9, 37)

*... ut, quantum facultas conceditur,
quasi alter animus ab animo per quem
se indicet proferatur ...*

SAINT AUGUSTIN
(*De Fide et Symbolo*, III, 4)

*Verum autem amicitiae signum est quod
amicus amico suo cordis secreta revelet.
Cum enim amicorum sit cor unum et
anima una, non videtur amicus extra
cor suum ponere quod amico revelat.*

SAINT THOMAS D'AQUIN
(*Super Evangelium S. Joannis lectura*,
XV, 3)

Introduction

Signa nostra non vidimus
Psaume LXXIII, 9 (Vulgate)

La constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* dont les péripéties de la genèse et de la rédaction révèlent chez les Pères conciliaires le souci d'approfondir le mystère de l'Église, prit forme de façon décisive lorsqu'il fut admis que le chapitre sur la constitution hiérarchique de l'Église (l'actuel chapitre III) serait précédé par un chapitre sur le Peuple de Dieu (actuel chapitre II) : cette nouvelle organisation du plan de la constitution fut saluée comme un tournant décisif dans l'histoire de l'ecclésiologie post-tridentine : non pas tant comme une nouveauté au sujet du mystère de l'Église que comme une reprise fondamentale de la conception traditionnelle et ancienne de celle-ci¹. Or, le chapitre intitulé « le Peuple de Dieu » qui constitue le point d'articulation et de compréhension de toute la constitution, commence par un paragraphe dont nous citons *in extenso* le premier alinéa, dans la mesure où il sera dans cette étude comme la basse continue dans une œuvre musicale :

« À toute époque, à la vérité, et en toute nation, Dieu a tenu pour agréable quiconque le craint et pratique la justice (*cf. Actes 10, 35*). Cependant il a plu à Dieu que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu au contraire en faire un peuple qui le connaîtrait selon la vérité et le servirait dans la sainteté. C'est pourquoi il s'est choisi le peuple d'Israël pour être son peuple avec qui il a fait alliance et qu'il a progressivement instruit, se manifestant, lui-même et son dessein, dans l'histoire de ce peuple et se le consacrant. Tout cela cependant n'était que pour préparer et figurer l'Alliance nouvelle et parfaite qui serait conclue dans le Christ, et la révélation plus totale qui serait apportée par le Verbe de Dieu lui-même, fait chair. "Voici venir des jours, dit le Seigneur, où je conclurai avec

¹ Sur le détail des péripéties historiques qui ont abouti à la formulation actuelle de *Lumen Gentium*, voir par exemple la synthèse rapide de Umberto BETTI, Histoire chronologique de la constitution, dans *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, collection *Unam Sanctam* n° 51b, édité par G. BARAUNA et Y. M.-J. CONGAR, Le Cerf, Paris, 1967, pp. 57-83 (cité BETTI, *US* 51b) ; plus récente, la synthèse historique sous la direction de G. ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican II, 1959-1965*, 4 vol Cerf/Peeters, Paris /Louvain, trad. fr., 1997-2003. Parmi les moments et les aspects décisifs, signalons :

— Les premières interventions décisives des Cardinaux Suenens et Montini à la fin de la première session au début décembre 1962 (ALBERIGO, vol II, pp. 401 *et ssq.*).

— Le « miracle de la commission des sept » et l'acceptation du projet Philips parmi les schémas possibles en janvier-février 1963 avec, comme conséquence l'éviction définitive du schéma Ottaviani (ALBERIGO, vol II, pp. 467 *et ssq.*), puis la proposition faite en juillet 1963 de diviser le chapitre III (*De Populo Dei et speciatim de laicis*) du schéma d'origine belge qui traitait des laïcs, en deux chapitres « dont le premier traiterait du Peuple de Dieu en général et le second des laïcs en particulier » (BETTI, *US* 51b, p. 64).

— La discussion de ce même texte en *aula* en octobre 1963 (début du pontificat de Paul VI) : vote massif pour le nouveau schéma proposé, le 1^{er} octobre en début de la II^{ème} session (ALBERIGO, vol III, pp. 56 *et ssq.*).

Voir également les remarques et les références données par Ch McELLER, « Le ferment des idées dans l'élaboration de la constitution », dans *L'Église de Vatican II. Études ...* (*US* 51b, pp. 101-107).

la maison d'Israël et la maison de Juda une Alliance Nouvelle [...] Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors, je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Tous me connaîtront du plus petit jusqu'au plus grand, dit le Seigneur" (*Jér.* 31, 31-34). Cette Alliance Nouvelle, le Christ l'a instituée : c'est la Nouvelle Alliance dans son sang (cf. *1 Cor.* 12, 25) ; il appelle la foule des hommes de parmi les Juifs et de parmi les Gentils, pour former un tout non selon la chair, mais dans l'Esprit et devenir le nouveau Peuple de Dieu. Ceux, en effet, qui croient au Christ, qui sont "re-nés" non d'un germe corruptible mais d'un germe incorruptible qui est la parole du Dieu vivant (cf. *1 Pierre* 1, 23), non de la chair mais de l'eau et de l'Esprit Saint (cf. *Jean* 3, 5-6), ceux-là deviennent ainsi finalement "une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, ceux qui autrefois n'étaient pas un peuple étant maintenant le Peuple de Dieu" (*1 Pierre* 2, 9-10). »²

A) PEUPLE DE DIEU ET ALLIANCE

Ce texte a pour but de nous proposer *une esquisse génétique de l'Église* : articulé sur des citations-clefs de l'Ancien et du Nouveau Testaments, il commence par l'affirmation du dessein de Dieu sur la création, l'économie du salut (« il a plu à Dieu » ; « il a voulu » ...) et s'achève par la notion de « Peuple de Dieu », notion qui semble être le centre de gravité de ce paragraphe et qui sera développée ensuite comme ligne directrice du mystère de l'Église³. L'enchaînement des citations est en lui-même riche de signification : la citation de *Actes* 10, 35 montre la visée fondamentale du dessein de Dieu, *la relation personnelle* entre Dieu et « quiconque le craint et pratique la justice » et engage ainsi la description des médiations nécessaires pour que cette relation personnelle puisse exister vraiment : la sanctification personnelle de chaque croyant doit passer par un « lien mutuel »⁴, de telle sorte que *ces personnes soient constituées en un peuple* « qui connaît Dieu et le sert dans la sainteté »⁵. La mise en œuvre de ce dessein de salut inclut d'abord l'élection d'Israël⁶ et son histoire⁷ puis, dans une étape nouvelle et définitive réalisée par le Christ, « l'appel de la foule des hommes de parmi les Juifs et de parmi les Gentils »⁸ lesquels constituent le peuple de « tous ceux qui croient au Christ, [...] "re-nés" non d'un germe corruptible mais du germe incorruptible qui est la

² *Lumen Gentium*, chap. II, § 9 ; nous citons la traduction française de l'édition manuelle bilingue : *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Le Centurion, Paris, 1967, pp. 25-26.

³ On aura bien entendu remarqué que cette notion de "Peuple de Dieu" n'est pas la seule à être mise en œuvre pour rendre compte du mystère de l'Église, puisque dans le chapitre précédent, aux paragraphes 6 et 7 ont été développées les autres métaphores classiques que la tradition théologique a constamment développées : dans le § 6, "le bercail", "le terrain de culture ou le champ de Dieu", "la construction de Dieu" avec les deux images qui en dérivent, "la famille" et "le temple" ; enfin les diverses métaphores nuptiales et eschatologiques : "la Jérusalem d'en haut", "la mère" et "l'épouse de l'Agneau" ; dans le § 7, le long développement sur la métaphore du "corps", dans sa formulation devenue classique de "corps mystique" qui se rattache explicitement à l'encyclique de PIE XII, *Mystici Corporis*, 1943. Si la constitution dogmatique s'attache à traiter à part le thème du Peuple de Dieu, c'est probablement parce qu'il permet de rendre compte de certains aspects particuliers du mystère de l'Église que les autres métaphores sont moins aptes à suggérer ou qu'elles impliquent de façon moins explicite et, notamment pour la question du langage et de la signification qui va constituer la toile de fond de cette étude, et qui est inséparable de la dimension sociale de l'homme.

⁴ Le texte conciliaire (*Lumen Gentium* § 9) donne d'abord une formulation négative : « placuit tamen Deo homines non singulatim, quamvis mutua connexione seclusa, sanctificare et salvare ».

⁵ Ici, nous avons une formulation positive de l'exigence de la médiation : « eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret et Ipsique sancte serviret » (*ibidem* § 9).

⁶ « Plebem igitur israeliticam Sibi in populum elegit, quocum foedus instituit » (*ibidem* § 9).

⁷ « Quem (sc. populum) gradatim instruxit, Sese atque propositum voluntatis suæ in ejus historia manifestando eumque Sibi sanctificando » (*ibidem* § 9).

⁸ « ex Judæis et gentibus plebem vocans » (*ibidem* § 9).

parole du Dieu vivant »⁹ : on aboutit ainsi à la citation du texte ecclésiologiquement fondateur de *1 Pierre* 2, 9-10 : « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, ceux qui *autrefois* n'étaient *pas un peuple* étant *maintenant le Peuple de Dieu* »¹⁰.

L'Histoire du salut est un processus dans lequel Dieu se constitue un peuple et donc, du côté des partenaires de Dieu, il s'agit d'un *devenir* par lequel et dans lequel ceux qui n'étaient pas un peuple deviennent le Peuple de Dieu. Or, la forme de ce processus s'appelle dans le vocabulaire de la tradition biblique et théologique *l'alliance* et ce terme revient à plusieurs reprises dans le texte que nous commentons :

« Il a choisi le peuple d'Israël pour être son peuple avec qui il a fait alliance ».¹¹

« Tout cela (*sc.* l'alliance avec Israël) cependant n'était que pour préparer et figurer l'Alliance Nouvelle et parfaite qui serait conclue dans le Christ. »¹²

« "Voici venir des jours, dit le Seigneur, où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une Alliance Nouvelle [...] Je serai leur Dieu et eux seront mon peuple" (*Jér.* 31, 31-34). »¹³

« Cette Alliance Nouvelle, le Christ l'a instituée : c'est la Nouvelle Alliance dans son sang (*cf.* *1 Cor.* 12, 25). »¹⁴

Une telle insistance ne peut pas être fortuite : il s'agit bien de dire que le Peuple de Dieu naît par la mise en œuvre d'un processus d'alliance. L'alliance est donc, pour ainsi dire, la forme *a priori* qui rend possible l'existence du Peuple de Dieu : elle ne résulte pas simplement de la coexistence de Dieu et de sa création, elle est ce qui rend possible la relation de Dieu avec son peuple. En même temps que Dieu se lie librement, par le dessein de sa volonté souveraine, avec des hommes, *il les fait exister comme peuple, comme son peuple*. C'est ici que nous touchons les limites des métaphores de l'alliance, comme contrat juridique ou politique tel que les hommes le pratiquent entre eux¹⁵ : dans la pratique humaine des alliances, les partenaires préexistent à l'alliance qu'ils vont fonder. Dans le cas des alliances que Dieu établit avec son peuple, une telle symétrie n'existe pas : l'alliance ne résulte pas d'un contrat bilatéral entre égaux, *la relation* entre les partenaires *est asymétrique*. En même temps qu'il établit l'alliance entre lui et son peuple, Dieu élève son peuple à la dignité de partenaire, il fait de sorte que le peuple avec qui il se lie soit promu à un mode nouveau d'existence : celui qui était « Pas-mon-peuple » devient par l'alliance « Peuple de Dieu ». En ce sens, il n'est pas faux d'affirmer que, dans la perspective de la Révélation biblique, l'expression « Alliance Nouvelle » a quelque chose de tautologique, tant il est vrai que toute alliance — à commencer par la première, l'alliance de la création —, implique toujours la nouveauté radicale d'un nouveau mode d'être pour les partenaires et bénéficiaires de l'alliance divine¹⁶. Toutes les alliances que Dieu a scellées avec les hommes au cours de

⁹ « credentes enim in Christum, renati non ex semine corruptibili sed incorruptibili per Verbum Dei vivi » (*ibidem* § 9).

¹⁰ *Ibidem* § 9.

¹¹ « quocum fœdus instituit » (*ibidem* § 9).

¹² « Hæc tamen omnia in præparationem et figuram contigerunt fœderis illius novi et perfecti, in Christo ferendi » (*ibidem* § 9).

¹³ *Ibidem* § 9.

¹⁴ *Ibidem* § 9.

¹⁵ Il est important de noter que la notion biblique d'alliance n'est pas réductible à la dimension d'un contrat juridique, mais elle relève d'un processus qui lie les partenaires en fonction de l'évolution des situations. C'est sans doute le fait d'avoir traduit *torah* par *nomos*, puis par *loi* qui a favorisé la compréhension de l'alliance comme contrat, mais les théologies classiques de l'Ancien Testament ont corrigé cette erreur de perspective. Celui qui a sans doute le plus profondément contribué à cette redécouverte à la fois spirituelle est théologique est Martin BUBER, *Je et Tu*, Aubier Montaigne, Paris, 1969, plus spécialement le chapitre intitulé « le Toi éternel », pp. 111 *et ssq.*

¹⁶ C'est sans doute la raison pour laquelle il est si difficile de traduire le terme hébreu *berîth* : voir à ce sujet, entre autres, l'article *Berîth* de WEINFELD dans *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. J. BOTTERWECK and H. RINGGREN, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, volume I (1977) pp. 253-279. On notera plus spécialement la remarque de la p. 278 : « The idea of a covenant between a deity and a people is

l'histoire ne sont rien d'autre que ces appels réitérés à un nouveau mode d'exister, chacune des étapes étant spécifiée par la mise en place de ce nouveau mode voulu par Dieu et articulée au dessein global de salut de l'humanité voulu par le Père de toute éternité, que le Fils a porté à sa plénitude, en scellant l'alliance nouvelle et éternelle, par son sang versé pour tous, et menée à son accomplissement par le don de l'Esprit qui conduit la création à sa plénitude.

En effet, même si ce texte ne le développe pas thématiquement, on comprend aisément comment le mystère de l'Incarnation est le *mystère de l'alliance par excellence* : dans la mesure où, selon la foi que nous confessons, la rencontre d'une humanité véritable et parfaite avec la divinité s'accomplit sans séparation ni confusion dans l'unique personne du Fils éternel, c'est l'alliance qui s'accomplit ainsi dans sa forme la plus vraie, puisque c'est la personne divine du Fils qui devient l'alliance entre Dieu et l'homme et que, l'humanité concrète du Fils n'étant pas enhypostasiée dans un sujet humain, elle ouvre la communion de l'alliance à toutes les autres humanités concrètes passées, présentes et à venir. Vues dans cette perspective de l'alliance, les controverses puis les formulations dogmatiques qu'a suscitées la foi au mystère de l'Incarnation dans les crises successives de l'arianisme, du nestorianisme et du monophysisme, sont avant tout la reconnaissance dogmatique et doxologique des conditions de possibilité du salut de l'homme par Dieu, c'est-à-dire la reconnaissance de ce que doit être l'alliance entre Dieu et l'homme dans l'unique personne du Fils incarné : cette alliance nouvelle et éternelle est la condition de possibilité et l'accomplissement de toutes les figures qui l'ont précédée dans l'histoire concrète du monde, mais elle est aussi la condition de possibilité de toutes « les alliances à venir », c'est-à-dire de chaque rencontre personnelle d'un homme avec Dieu. Puisque le Fils est l'*Alliance en personne*, « il n'est plus désormais sous le ciel aucun autre Nom donné aux hommes par lequel nous puissions être sauvés »¹⁷. Nous avons affaire ici à la réalité de l'alliance dans sa forme première (*Urform*) et il vaut la peine de remarquer que nous sommes à contresens de tout platonisme, puisque cette forme première n'a rien d'une "essence" séparée et située dans un quelconque arrière monde. L'alliance dans sa forme parfaite et historiquement accomplie reçoit sa réalité *ici-bas*, sur notre terre, dans le fait que le Verbe de Dieu se lie à une humanité concrète et singulière, celle de Jésus de Nazareth. Le texte conciliaire auquel nous nous référons, tout orienté vers les développements ecclésiologiques de la notion de Peuple de Dieu fondée dans la notion d'alliance, n'a pas jugé nécessaire de développer les présupposés christologiques implicites et s'est contenté d'y faire allusion par la citation de la formule de bénédiction de la coupe, mais il est cependant important de le souligner, dans la mesure où la notion d'alliance dans la plupart des langues modernes porte en elle l'ambivalence que nous avons mentionnée dans la note précédente à propos de la différence entre les termes grecs *diathèkè* et *synthèkè*, et que cette ambivalence a donné naissance durant les dernières décennies à diverses formes de théologie de l'alliance dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles privilégiaient de façon claire la *synthèkè* (l'alliance/contrat) au détriment de la *diathèkè* (l'alliance/disposition testamentaire).

unknown to us from other religions and cultures. It is not impossible that some of the other ancient peoples also had covenants with their gods [...] It seems, however, that the covenantal idea was a special feature of the religion of Israel, the only one to demand exclusive loyalty and to preclude the possibility of dual or multiple loyalties such as were permitted in other religions [...] The stipulation in political treaties demanding exclusive fealty to one king corresponds strikingly with the religious belief in one single exclusive deity ». Par ailleurs, c'est vraisemblablement ce souci de marquer l'originalité et l'asymétrie de la relation dans la notion vétérotestamentaire d'alliance qui a poussé les traducteurs de la LXX à utiliser de façon préférentielle le substantif *diathèkè*, qui signifie d'abord les dispositions prises par un homme dans son testament et qui, de ce fait, sont contraignantes et immuables pour les héritiers après la mort du testateur, tandis qu'ils utilisent de façon très rare le substantif *synthèkè* qui signifie un traité dans lequel les deux parties traitent pour ainsi dire à égalité. Sur le choix de traduction par les LXX, voir, entre autres, l'article *Covenant* de J. GUHRT dans *The New International Dictionary of New Testament Theology*, edited by C. BROWN, Exeter, Paternoster Press (1980), vol. 1, pp. 365-372, plus spécialement les pages 365-368 ainsi que l'article *diathèkè* par G. QUELL, dans *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by G. KITTEL and H. RINGGREN, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, (1978) pp. 106-124 (cet article date en fait de 1935).

¹⁷ Actes 4,12.

B) PAS D'ALLIANCE SANS SIGNES DE L'ALLIANCE

Mais l'intérêt de ce texte ne se limite pas simplement au fait qu'il intègre dans une réflexion dogmatique les apports de la théologie biblique moderne sur l'alliance. En choisissant la notion d'alliance pour rendre compte de la genèse de l'Église comme Peuple de Dieu, la constitution dogmatique fondait et intégrait une autre réalité constitutive du mystère de l'Église, réalité d'ailleurs développée dans les paragraphes qui suivent immédiatement et qui concernent d'abord le sacerdoce commun des fidèles¹⁸ puis l'exercice de ce sacerdoce dans les sacrements¹⁹. On peut nommer techniquement cette réalité *la sacramentalité de l'Église*.

En effet, qui dit alliance dit *relation entre deux personnes ou deux communautés* : dans le cas de l'Église, c'est particulièrement manifeste, puisqu'il s'agit de la relation entre, d'une part, la communion des trois personnes de la Trinité et, d'autre part, la communauté des croyants. Or, cette relation rejaillit elle-même en multiples relations soit entre les communautés particulières ou locales qui constituent l'unique Église comme communion, soit entre les personnes qui constituent ces communautés particulières. Et qui dit *alliance* comme relation entre deux personnes ou deux communautés *exige nécessairement*, au moins dans la mesure où l'un des termes de la relation est une ou plusieurs personnes humaines, un système de signes, *un ou des "langages"* au sens le plus large du terme : ce système de signes a pour fonction de permettre de comprendre, de déterminer et d'actualiser le sens, les exigences et la portée de l'alliance conclue et donc, d'en vivre. Cette analyse nous ramène donc à une étape préalable : à la base de toute alliance, et *comme sa condition de possibilité* pour qu'elle soit effective, comprise et acceptée librement par les partenaires, il est nécessaire qu'il y ait un système de signes qui donne à l'acte fondateur de l'alliance et à tous les actes concrets qui en découleront, de s'effectuer dans et par la liberté des partenaires, laquelle n'est pas une adhésion aveugle, mais un consentement de la volonté selon une certaine compréhension de cette alliance²⁰.

Il n'y a pas d'alliance sans signes de l'alliance. Telle est la thèse qui est à la base du présent travail. En effet, une alliance sans aucune dimension de signification n'existe pas, car c'est une alliance

¹⁸ *Lumen Gentium*, chap. II, § 10.

¹⁹ *Lumen Gentium*, chap. II, § 11.

²⁰ Même une certaine conception de l'acte de foi sur le type du « *credo quia absurdum* » de TERTULLIEN ou sur le mode de *Crainte et tremblement* de S. KIERKEGAARD ne peuvent avoir leur véritable portée théologique que par rapport à un système préalable de signes qui fonde la validité et le sens même de l'acte libre posé par le croyant (par exemple le sacrifice d'Isaac, dans le célèbre texte de KIERKEGAARD). Car le geste de sacrifier Isaac prend — ou plus exactement : *reçoit* — son sens de deux signes préalables : d'une part, la *symbolique sacrificielle*, car le geste d'Abraham n'est pas réductible à un homicide, il s'inscrit dans la relation d'alliance abrahamique *déjà signifiée* par des gestes sacrificiels ; et d'autre part, la *symbolique de la transcendance divine*, car la mort possible d'Isaac ne s'inscrit pas dans la contingence accidentelle d'une mort humaine, mais comme la seule manière de signifier la frontière radicale entre le domaine où l'homme est chez lui et celui, inconnu, où Dieu se manifeste comme Maître de la vie qu'il accorde aux hommes selon le mode de la bénédiction ou du salut (sur ce thème, voir de très nombreuses allusions intéressantes dans la synthèse de C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 1985, spécialement les pages 45-48 et 139-140). Ainsi donc, loin de se fier à la manière vulgaire d'identifier l'absurde à "ce qui n'a pas de sens", il faut au contraire reconnaître que l'absurde *peut et doit* avoir du sens, tout comme l'imaginaire, le rêve ou le délire ont du sens alors qu'apparemment, ils n'en ont pas, puisque leur objet "n'existe pas". Il est essentiel de remarquer que le domaine du sens ne se limite pas au domaine de ce qui est "expérimental", "constatable" ou "démonstrable", mais qu'il recouvre un "ailleurs", un domaine tellement plus vaste, que le comportement religieux en apparence absurde tire en fait son sens de cet *ailleurs*. Il existe deux manières tout à fait différentes de considérer le problème du sens : dans le contexte prémoderne (disons, pour donner des repères, avant Kant), le sens déborde la sphère du visible et de l'expérience et l'homme cherche à découvrir ce sens à partir de tous les fragments de sens qui se donnent à travers ce qui lui est le plus immédiatement accessible : d'où la position privilégiée de l'expérience religieuse, comme donatrice de sens et fondement de la structure de signification. En revanche, dans le contexte de la modernité, le sens est comparable à une conquête précaire de l'homme qui se reconnaît lui-même comme source et fondement du sens ; l'origine transcendante du sens reste indécidée, d'où la propension presque inévitable à considérer comme "absurde" ce qui dépasse la sphère du sens immédiatement reconnu et énonçable et le retrait quasi spontané vis-à-vis de l'expérience religieuse, dans la mesure où celle-ci se fonde tout entière sur l'origine transcendante du sens.

qui ne repose sur aucun critère de “reconnaissance” mutuelle des partenaires. Et pour ne citer qu’un exemple célèbre dans la littérature religieuse polémique du Grand Siècle, tout le discours de Pascal contre les Jésuites dans les *Provinciales* reste d’une portée théologique profondément significative et beaucoup plus actuelle qu’on ne pourrait le croire, précisément dans la mesure où Pascal y défend, avec la génialité féroce qu’avivait et justifiait le danger des prises de position de ses adversaires, *la nécessité absolue des signes* dans toute relation d’alliance entre l’homme et Dieu, au plan de l’agir humain. Et si l’on veut se référer à un registre qui ne soit pas immédiatement théologique mais qui touche à un domaine très important de l’existence humaine, il est vrai d’affirmer que, plus une alliance engage radicalement, plus les signes sont importants et marquants. L’alliance qu’un homme et une femme contractent entre eux par mariage, est sans doute la plus radicale et la plus forte qui se puisse concevoir entre deux personnes humaines ; or, dans cette alliance, le corps des conjoints (c’est-à-dire une réalité qui touche à leur identité *intime et personnelle*) devient pratiquement, comme corps, le signe de leur alliance²¹.

a) Dans l’ancienne Alliance

Si l’on remonte aux racines mêmes de la Révélation biblique, on constatera toujours, aussi loin que l’on étudie dans le temps la saisie progressive par les auteurs inspirés de l’économie du dessein de salut de Dieu, que toute alliance est, dans son essence même, liée à des signes et spécifiée par eux²². Par exemple, pour ce qui reste le moment central de l’histoire religieuse d’Israël, l’alliance mosaïque, telle qu’elle a été inlassablement méditée et réinterprétée dans l’éventail des diverses traditions, la caractéristique essentielle de cette alliance se résume dans “l’interface”²³ entre alliance et Loi. En effet, dans tout acte d’alliance, le niveau signifiant ne se donne pas comme une “superstructure” de signes qui viendrait *s’ajouter* comme des points de repère ou des balises à un itinéraire routier, mais l’acte d’alliance se donne dans et par ce système de signes qui en éclaire la vérité et l’intelligibilité. De telle sorte que la Loi mosaïque ne doit pas être réduite à un code “surajouté” à l’acte par lequel Dieu fait alliance avec Israël au Sinaï, mais la Loi est ce qui signifie cette alliance dans sa spécificité et sa singularité irréductibles : désormais, vivre selon la Loi c’est pour tout Israélite signifier l’alliance de Dieu avec le peuple. On voudra bien remarquer la portée de l’interprétation que nous suggérons : *les signes de l’alliance mosaïque* ne doivent pas être réduits aux seuls actes culturels par lesquels est scellée l’alliance (dont l’exemple type est donné dans le rituel d’Exode 24), mais ils *s’étendent à toute la Loi comme telle*, dans sa totalité. C’est précisément dans l’interface signifié/signifiant qui lie l’un à l’autre l’acte d’alliance et la Loi mosaïque que se donne la totalité de l’alliance.

²¹ Il y a là un aspect de la réalité humaine du mariage qui mériterait d’être approfondi dans une perspective théologique : ce que l’on appelle traditionnellement le *bonum conjugale* relève d’une conception du corps comme signe, tandis que le *bonum proles* relève d’une conception du corps comme moyen de fécondité, c’est-à-dire plus immédiatement lié à sa fonctionnalité et son efficacité procréatrices. Vouloir comparer comme deux valeurs du même ordre ce qui relève de la fonctionnalité du corps et de son pouvoir de signification, c’est d’avance courir à l’échec. Ce qui rend si difficile à admettre un certain discours de l’Église sur le mariage, c’est la tendance spontanée de l’esprit à vouloir situer les deux “biens” sur le *même* plan et cela heurte de plein fouet une mentalité moderne qui, sous l’influence latente mais réelle de la tradition judéo-chrétienne, a réussi à finir par découvrir la sexualité comme “langage”, ce qui était loin d’être le cas dans les civilisations païennes en-dehors de la sphère du judéo-christianisme. Malheureusement, au lieu d’accompagner cette découverte de la sexualité comme signification par la modernité (découverte qui est finalement portée au compte de la psychanalyse freudienne), et d’éveiller la conscience des époux chrétiens à la spécificité des deux registres, une approche exclusivement normative de la sexualité continue obstinément à traiter les deux registres (signification et fonction procréatrice) sur le même niveau.

²² Sur cette question, nous renvoyons à quelques synthèses rassemblant les données du problème, mais tributaires d’un arrière-plan philosophique et théologique que nous ne partageons pas nécessairement : dans le *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. J. BOTTERWECK and H. RINGGREN, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, (1977” et ssq.), dans le volume I, l’article *’ôth* de HELFMEYER, pp. 167-188, et dans le volume II, l’article *B’rith* de WEINFELD déjà mentionné (surtout aux pages 262-270).

²³ Nous utilisons dans un sens métaphorique ce terme provenant du vocabulaire de l’informatique parce qu’il est commode pour suggérer la correspondance entre le réel et la signification dans la notion d’alliance, et plus généralement celle de sacramentalité telles que nous essayons de les esquisser dans cette introduction.

Cela exclut une conception de type instrumentaliste ou fonctionnaliste de la signification, selon laquelle les signes seraient un “ajout” surimposé à la réalité des choses ou des événements. Au contraire, est induite une compréhension de l’articulation entre réalité signifiée (l’alliance) et signes signifiants (la Loi) qui sont ne sont pas séparables²⁴. Plus exactement, dans l’acte par lequel Dieu accomplit son alliance avec son peuple, il lui donne de pouvoir signifier la réalité même de celle-ci : c’est ce “pouvoir signifier” qui est à l’origine de toute la tradition rédactionnelle de la *Torah* et donc il faudrait dire à la limite que la signification de l’alliance mosaïque se déploie à travers l’existence selon la Loi du peuple d’Israël, dans le tissu événementiel des vicissitudes de son histoire, la Loi vécue dans l’obéissance englobant et fondant la Loi écrite, les deux registres constituant la réalité globale du mystère de l’ancienne Alliance²⁵. En fait, on n’est pas loin de la vérité si l’on affirme que l’existence d’Israël n’est rien d’autre que le déploiement historique de la signification de la réalité de l’alliance mosaïque : pour Israël, entrer dans l’alliance ne peut pas se faire autrement que par la mise en œuvre de ce “pouvoir signifier” inclus dans la grâce originelle de l’alliance.

Ainsi donc, dans l’alliance, l’instance de signification est à la fois préalable à l’événement et contenue en lui à titre de potentialité, pratiquement inépuisable : dans cette perspective, la *signification* de l’alliance est équivalente à ce que la théologie catholique a élaboré sous le nom de *Tradition*. La signification est antérieure à l’alliance comme le milieu d’intelligibilité de cette alliance ; mais elle se prolonge dans le pouvoir signifier qui est donné au peuple, lequel tout au long de son histoire, retrouvera accès au Mystère de l’alliance par cette capacité de signifier²⁶ qui lui a été donnée par grâce.

²⁴ C’est précisément ce qui nous paraît critiquable dans les articles du *TDOT* I, dans lesquels les auteurs ont une conception très instrumentale du signe : pour HELFMAYER par exemple (article *’ôth*), il s’agit d’abord de dégager les signes dans leur fonctionnalité (p. 170), d’où le classement qu’il donne : *epistemic signs* (pp. 171-175) ; *signs of protection* (p. 176) ; *faith signs* (pp. 176-179) ; *mnemonic signs* (pp. 179-181) ; *covenant signs* (pp. 181-183) ; *confirmation signs* (183-185) ; *signs-acts (symbolic acts)* (p. 186). Cette classification n’est pas très “logique”, car tout signe est nécessairement “épistémique” et, dans la notion qu’il en donne, les signes de l’alliance ne sont rien d’autre qu’une catégorie particulière de *mnemonic signs* (ainsi qu’il le reconnaît lui-même à la p. 181). Quant aux études détaillées qui ont cherché des formes préexistantes à la rédaction de la Loi dans les traités de vassalité des Hittites par exemple (les études classiques de BALTZER, MCCARTHY, et WEINFELD lui-même dont les références bibliographiques se trouvent dans son article *B’rith* du *TDOT* II, pp. 253-254), elles reposent toujours sur une attitude de principe qui est à la base de tout comparatisme : on isole la forme littéraire et on cherche des parallèles antérieurs qui pourraient expliquer de façon partielle ou globale son origine, puis l’usage et les transformations qu’elle a subis par son insertion dans la tradition biblique : une telle dissociation méthodologique entre les formes signifiantes et la réalité signifiée souligne de façon radicale le caractère quasi accidentel de la signification et n’est guère propice à fonder une intelligence théologique de la sacramentalité de l’alliance telle que nous cherchons à l’élaborer ici.

²⁵ Tel est d’ailleurs le principe théologique de base qui permet d’intégrer de façon cohérente les diverses théories de l’histoire des traditions et des rédactions qui ont abouti à la constitution actuelle du Pentateuque dans sa canonicité. Comme pour tout événement historique de l’histoire humaine (religieuse ou non), à l’*eph’ hapax* de l’événement correspond la multiplicité des niveaux de signification, et les niveaux de signification les plus “significatifs” ne sont pas nécessairement liés à la proximité de l’événement : c’est même souvent le contraire qui est vrai : dans le cas qui nous occupe - et si l’on s’en tient à la vieille théorie des sources aujourd’hui contestée -, la relecture deutéronomique de l’alliance mosaïque représente sans doute un sommet théologique que les récits de type plus ancien n’ont probablement pas atteint. Mais une telle élaboration du sens ne serait vraisemblablement pas possible si, dans l’événement originaire, n’avait pas été donnée à un peuple la possibilité intrinsèque de signifier la réalité d’un événement.

²⁶ Soulignons le fait, à notre avis essentiel, que *cette instance de signification ne se réduit pas au seul aspect cultuel* de la vie d’Israël : un tel rétrécissement de l’instance de signification au culte est une approche non critique qui risque de fausser l’approche du judaïsme lui-même. Si le culte, en effet, était la seule instance authentique de signification de l’alliance mosaïque, il faudrait alors considérer la critique du culte au temple par les prophètes, le pharisaïsme lui-même et le judaïsme qui suit la destruction du second temple comme des déviations radicales par rapport à la tradition israélite, ce qui n’est tout de même pas le cas. Lorsque WEINFELD, dans l’article *B’rith* du *TDOT* II, écrit (pp. 269-270) : « The difference between the Deuteronomic covenant which reflects the treaty patterns of the second millenium, may be clearly seen when one compares the patriarchal covenants, secular and religious alike (*Gen. 15 ...*), and the Sinaitic covenant (*Ex. 24, 11*), are validated by sacrifices and holy meals, and the same is true of the covenants of the third and second milleniums B.C. [...] In the Deuteronomic covenant, and in the contemporary

b) Dans la nouvelle Alliance

Quant on aborde dans la même perspective la nouvelle Alliance dans le Christ, on peut y retrouver la même structure : la formule de bénédiction de la coupe que cite le texte conciliaire (§ 9) peut bien sûr s'entendre de façon classique et typologique : de même que Moïse a scellé l'alliance du Sinaï en aspergeant le peuple du sang des taureaux immolés, Jésus reprend pour lui-même la formule d'*Exode* 24, 8 et transpose le rite en l'appliquant à sa mort imminente. Ainsi commente l'auteur de *Hébreux* 9, 18 *et ssq.* qui sera suivi par toute la tradition de l'exégèse typologique. Mais ce qu'on peut appeler le "procédé" typologique repose lui-même sur la mise en œuvre d'une nouvelle instance de signification, liée à la nouveauté de l'alliance : le geste de Jésus, geste fondateur de l'alliance définitive et éternelle ne repose pas simplement sur le fait qu'il aurait porté à son maximum ce qui était contenu dans l'alliance du Sinaï, mais cette alliance nouvelle est signifiée de façon nouvelle, au sens où, dans la même et unique personne du Verbe de Dieu, l'humanité assumée signifie la divinité, le sang versé signifie le don absolument libre et personnel de Dieu à ses créatures, la geste de la Pâque (mort et résurrection) signifie l'alliance de l'Incarnation. Celui qui signifie est aussi *personnellement* celui qui est signifié : il est aisé de retrouver au plan de la structure de la signification l'irréductible singularité de l'alliance que nous avons brièvement suggérée ci-dessus²⁷. Ici moins qu'ailleurs encore, il est impossible d'envisager l'instance de signification comme *extérieure* à l'alliance : c'est précisément cette extériorité qu'à sa manière, le nestorianisme a cru pouvoir exploiter, pour mieux affirmer que "Dieu est Dieu". Mais c'était nécessairement nier la nouveauté absolue de l'alliance dans le Christ ou encore la réduire à un avatar supplémentaire et final de l'ancienne économie. On comprend enfin pourquoi, dans ce souci de mettre en évidence la singularité de la signification sacramentelle de cette alliance nouvelle dans le Christ, un Père de l'Église comme saint Augustin sut élaborer de façon très originale et décisive pour toute la tradition théologique occidentale postérieure une réflexion sur l'essence du signe, du langage et par là même du sacrement²⁸, et comment il en vint à considérer le Verbe incarné comme le *sacramentum* par excellence, puisqu'il assume en son être même, et pas seulement dans la fonction révélatrice qui en dérive, d'être personnellement Celui dont l'humanité est tout entière — ontologiquement — en acte de signifier l'être de Dieu²⁹.

c) Dans le mystère de l'Église

Mais cette alliance nouvelle et éternelle ne peut en aucun cas s'achever et se clore sur elle-même dans l'humanité du Christ. Parce qu'elle a eu lieu « pour nous les hommes et pour notre salut », elle ne peut se limiter à constituer cette totalité en soi-même et pour soi-même que serait le Verbe incarné. Celui-ci, en tant que Dieu et homme, est vraiment l'alliance de la divinité et de l'humanité dans la réalité même de sa personne et cette alliance ne peut en aucun cas être "fermée sur elle-même". Au contraire, elle a toute sa raison d'être en ce qu'elle permet l'intégration de tout homme en elle, et par l'homme de toute la création. Si parfaite et si achevée soit-elle, l'alliance de Dieu et de l'homme réalisée dans le Verbe incarné n'a pas d'autre raison d'être que de trouver son achèvement "au-delà"

Assyrian and Aramaic treaty documents, it is the oath that validates the covenant, and no mention is made of a sacrifice or meal ... », il ne faut pas comprendre que dans les récits prédeutéronomiques d'alliance, il y a une instance de signification manifestée par des actes culturels, tandis que dans les récits deutéronomiques, l'instance de signification disparaîtrait au profit de l'expression du contrat d'alliance ; en fait, nous touchons ici la polysémie de l'acte d'alliance ; *la tradition religieuse d'Israël a actualisé selon plusieurs registres de signification la réalité de l'alliance sinaïtique* et la résultante de toutes ces stratifications de sens a fini par donner la *Torah*. Dans une telle perspective, la canonicité des Écritures n'est plus tant à comprendre comme un principe extérieur qui viendrait clore le texte par une décision arbitraire, que comme le principe interne à la fois régulateur et moteur du surgissement des différentes couches de signification, ce qui permet de "garantir" l'unité du résultat final : c'est bien de la même et unique alliance qu'il s'agit d'un bout à l'autre de la *Torah*.

²⁷ Pages 8-9.

²⁸ Nous développerons en détail dans la première partie les éléments qui nous paraissent décisifs dans la pensée augustinienne au sujet du signe et nous verrons les implications que cela peut avoir pour la mise en œuvre d'une réflexion théologique sur la sacramentalité.

²⁹ On connaît la formule augustinienne : « non enim est aliud sacramentum nisi Christus » (*Epistula* 187, XI, 34, *P.L.* 33, 845).

d'elle-même, dans la constitution d'un "Corps" qui est le rassemblement concret de tous les hommes unis au Christ comme Tête : *l'alliance dans le Christ est la condition de possibilité de l'alliance achevée, laquelle est le même Verbe incarné, mort et ressuscité pour nous et devenu Plérôme* :

« Il [= Dieu] a tout soumis sous ses pieds [= du Christ], et l'a constitué au sommet de tout, Tête pour l'Église, laquelle est son corps, le *Plêrôma* de celui qui est rempli, tout en tout »³⁰

« [...] en vue de la construction du corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir tous ensemble à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet homme parfait dans la force de l'âge, qui réalise le *Plêrôma* du Christ. »³¹

³⁰ *Eph.* 1, 22-23.

³¹ *Eph.* 4, 13. La détermination technique de la notion de *plêrôma* est un problème lexicographique assez délicat : sous l'angle qui nous intéresse, disons schématiquement qu'il s'agit de savoir si ce terme désigne l'Église comme "complément" qui vient donner au corps du Christ sa plénitude (sens actif) ou s'il désigne la plénitude qui est donnée à l'Église par le Christ qui contient en lui toute la plénitude des dons divins (sens passif). On peut trouver une mise au point détaillée de cette question dans l'article « Plérôme » de A. FEUILLET, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VIII, col. 18-40 et les articles classiques de P. BENOIT, « Corps, Tête et Plérôme dans les Épîtres de la captivité », *Exégèse et Théologie* II, Paris, Le Cerf, 1961, pp. 107-153 ; et, du même : « L'Église Corps du Christ », *Exégèse et Théologie* IV, Paris, Le Cerf, 1982, pp. 205-262. La ligne fondamentale qui est proposée dans ces études nous paraît convaincante, même si on la sent très conditionnée par la crainte que Paul ait pu avoir « cette idée d'un Christ complété par l'Église ou les chrétiens ». Il semble que cette notion de *Plêrôme* soit liée à plusieurs racines traditionnelles de la pensée biblique :

- Tout d'abord, ce que suggère la note de la Bible de Jérusalem, à propos de Col. 1, 19 : « On peut songer [...] à l'idée très biblique de l'univers "rempli" par la présence créatrice de Dieu [...] Pour Paul, l'Incarnation, couronnée par la Résurrection, a placé la nature humaine du Christ à la tête, non seulement de toute la race humaine, mais encore de tout l'univers créé, intéressé au salut comme il l'a été à la faute ». Le sens du mot *plêrôma* ferait donc référence au vieux concept biblique de création comme "remplissage" (verbe grec *plêroun*) de chacune des zones créées du cosmos : la mer avec les poissons, le ciel avec les oiseaux, la terre avec les animaux et l'homme. Le *plêrôma* du Christ est donc ce qui indique la nouvelle création : au lieu de ce que le ciel, la terre et la mer soient le réceptacle de la plénitude foisonnante de vivants surgissant dans la mouvance de l'Esprit créateur, c'est le Corps du Christ ressuscité qui devient le réceptacle de tous ceux qui, par lui, peuvent désormais vivre en lui. Ce serait la dimension *cosmique* du Plérôme, le corps du Christ devenant le monde nouveau, dans lequel toutes les réalités créées se rassemblent, s'ajustent et trouvent leur plénitude.

- Inséparablement, le terme *plêrôma* renvoie au courant sapientiel tel que le décrit A. Feuillet : reprenant la définition de L. Cerfaux, « la concentration dans le Christ de la puissance divine sanctificatrice » (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, le Cerf, Paris 1951, pp. 320-321, ici, col. 27), il la développe en corrélation avec certains thèmes johanniques (notamment *Jn* 1, 16 : « de sa plénitude nous avons tous reçu ») et montre comment dans la perspective de *Colossiens*, l'origine de cette conception d'une plénitude sanctificatrice venant de Dieu se trouve médiatisée par la figure de la Sagesse, dans les écrits tardifs de l'Ancien Testament (col. 28-30) et liée au thème de l'habitation, comme procédé mis en œuvre par la sagesse pour communiquer aux hommes tous les biens divins qu'elle porte en elle. Cette explication du plérôme s'appliquant au Christ nous paraît d'autant plus intéressante qu'elle articule le processus du salut comme communication des richesses divines à celui de la convivialité du Christ au milieu des hommes (thème johannique de l'habitation).

- La troisième dimension du terme *plêrôma*, liée davantage à *Éphésiens* (cf. texte cité note précédente), applique le terme à l'Église, et A. Feuillet interprète ainsi la formule *to plêrôma tou ta panta en pasin plêroumenou* : « Le sens d'*Eph.* 1, 23 est donc le suivant : l'Église est remplie par le Christ, qui lui-même est rempli par Dieu de manière constante » (col. 37).

Comme on le voit, l'intérêt de la notion de plérôme n'est peut-être pas tant dans le fait que tout vient de Dieu, à seule fin d'éviter le fait que l'Église puisse être conçue comme le "complément" du Christ (au sens actif). Il nous semble consister plutôt dans le fait que les dons accordés par le Père au Christ sont fondamentalement et pleinement *communicables*, au point que la plénitude (*plêrôma*) s'applique tantôt au Christ considéré pour lui-même (perspective de *Colossiens*), tantôt à l'Église en tant que portion de la création investie par la présence du Christ : de ce point de vue, la citation de Y. M.-J. Congar à la fin de l'article nous paraît éclairante : « Le Christ devient, pour les chrétiens et pour le monde, principe de participation à la totalité (c.-à-d. à un nouvel être-selon-Dieu, qui est un être filial), à une ontologie restaurée, à une totalité sauvée. En étant rempli depuis Dieu par le Christ, on est intégré dans cette totalité qu'est le monde sauvé [...] En sorte que l'Église devient, après le Christ et depuis lui, le Plérôme ; elle devient après le

On voit comment, dans cette nouvelle alliance, la structure de signification se complexifie par rapport à l'alliance du Sinaï et aux diverses formes d'alliances vétérotestamentaires et l'on pressent pourquoi la structure sacramentelle de l'Église comme Corps rassemblé pour être le *Plêrôma* du Christ Tête devient désormais un problème central. En effet,

- 1) si dans et par l'union hypostatique, une humanité concrète assumée personnellement par le Fils devient sacrement de l'Amour trinitaire scellé définitivement par l'acte d'alliance que constituent l'Incarnation et la Pâque,
- 2) si cette alliance n'a pas d'autre raison d'être que d'intégrer toute personne humaine dans cette alliance,

alors on peut et doit conclure que l'intégration des partenaires de cette alliance engendre une modalité originale d'être signes de cette alliance ; il suit donc de là que toute l'Église, comme Corps du Christ, reçoit du Verbe incarné et de la plénitude par laquelle, dans sa chair, il a signifié l'alliance, sa propre capacité en tant qu'Église corps du Christ de signifier cette même alliance telle qu'elle s'accomplit pour elle et en elle, en tant qu'elle devient le Peuple de Dieu. L'essence de l'Église comme Corps du Christ et Peuple de Dieu est d'ordre *sacramentel* et le mode propre de signifier l'alliance et le salut aura pour condition de possibilité et pour mesure la manière dont cette même alliance a été signifiée dans et par l'humanité du Christ. Il faut même affirmer que, dans la mesure où l'humanité du Christ n'est plus "présente sur la terre" comme signe plénier de l'Alliance nouvelle, *c'est à l'Église comme son Corps qu'est donnée par grâce la capacité de signifier la vérité de l'alliance tout au long de son histoire sur la terre*. En conséquence, il n'y pas d'autre moyen pour l'Église d'être l'Église que de manifester son "être Corps du Christ", c'est-à-dire d'*exister sacramentellement*.

Car tel est bien l'enjeu qui nous a incité à mener cette étude : s'il n'y a pas d'alliance sans signes et si l'Église est le Peuple de l'alliance, alors *il faut*, pour qu'elle soit véritablement partenaire de l'alliance, à la fois comme Église et en chacun de ses membres, *qu'elle soit partenaire signifiant cette alliance*. Tel est, en son principe, le constitutif formel de ce qu'on peut nommer *la sacramentalité de l'Église*. Et tel est, probablement, l'enjeu qui a poussé les Pères du Concile Vatican II à introduire à sa place actuelle le chapitre II sur l'Église comme Peuple de Dieu, avec comme point de départ la notion d'alliance pour arriver à la proclamation du sacerdoce des baptisés³². Sans qu'elle s'attarde à donner une explication théologique, la constitution dogmatique affirme ce point en faisant dériver le sacerdoce commun des baptisés du sacerdoce du Christ :

« Le Christ Seigneur, grand prêtre pris d'entre les hommes (*cf. Hébr. 5, 1-5*) a fait du peuple nouveau "un royaume, des prêtres pour son Dieu et Père" (*cf. Apoc. 1, 6 ; 5, 9-10*). Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, pour offrir, par toutes les activités du chrétien, autant de sacrifices spirituels et proclamer les

Christ lui-même, le corps de la totalité, c.-à-d. d'une existence selon Dieu possible pour toutes choses. Elle l'est pour toutes choses, qui, depuis Dieu par le Christ, et depuis le Christ par l'Église, peuvent redevenir totalité habitée par la Présence de Dieu, c.-à-d. réexister filialement, selon Dieu. » (Y. M.-J. CONGAR, *Jésus-Christ*, Paris 1965, pp. 151-152, cité article « Plêrôme », col. 39).

³² *Lumen Gentium*, chap. II, § 10 et 11. Il y a des moments de l'histoire dogmatique de l'Église qui invitent à se poser la question de savoir s'il n'y pas un "inconscient ecclésial" capable de produire des actes dont la signification réelle et profonde est "autre" que la signification apparente et immédiate. Le problème de ce chapitre II en serait alors un bel exemple : il a été souvent perçu comme une proclamation d'égalité entre tous les membres du Peuple de Dieu, comme un résonateur des idéaux démocratiques qui traversent les sociétés modernes, comme un souci de tempérer la dimension hiérarchique qui fait l'objet du chapitre III. Pourtant, il est fort probable que la raison profonde de cette réorganisation du schéma relevait du souci de mettre en évidence la sacramentalité globale de l'Église et que la notion de Peuple de Dieu - à la différence des métaphores du corps, de la vigne, du troupeau, etc., bref, des métaphores "naturelles" -, permet l'introduction d'une dimension de signification, le phénomène du langage étant de soi lié à la réalité sociale d'un peuple et le langage étant le signe par excellence dans la tradition philosophique et théologique occidentale.

merveilles de celui qui, des ténèbres, les a appelés à son admirable lumière (cf. 1 Pierre 2, 4-10). »³³

Le paragraphe suivant nous montre comment ce “sacerdoce commun des fidèles” qui constitue « le caractère sacré et organique de la communauté sacerdotale entre en action par les sacrements et les vertus »³⁴. C’est dire clairement l’importance que prend la dimension sacramentelle de l’Église comme Peuple de Dieu et comme peuple de l’alliance.

d) Par le sacerdoce royal de tous les baptisés

Pour que la sacramentalité de l’Église comme instance de signification de l’alliance puisse effectivement être mise en œuvre, compte tenu du fait que ce “pouvoir signifier” est donné par grâce au Peuple de Dieu, il est donc nécessaire que tout membre participe par la grâce de son baptême à cette capacité de signifier l’alliance fondée dans le Christ unique médiateur, c’est-à-dire dans son sacerdoce : le “sacerdoce commun” dont parle la constitution dogmatique ou, comme nous croyons préférable de le nommer, le “sacerdoce baptismal” est donc la grâce qui est faite à *tout* baptisé, de pouvoir dans son humanité concrète signifier l’alliance de Dieu et de l’humanité, telle qu’elle s’est accomplie en Jésus-Christ et telle qu’elle s’accomplit en chaque baptisé dans l’aujourd’hui de son histoire personnelle et ecclésiale, avec la même vérité et le même absolu : le vieil adage patristique *Christianus alter Christus*³⁵ peut être lu au plan de la signification, avec toute la rigueur qu’impose l’absolu de l’alliance dans le Christ, d’autant plus que cette dernière ne peut être signifiée historiquement que dans le *continuum* entre l’humanité concrète du Christ Tête et l’humanité concrète de chaque croyant, tout ce tissu d’humanité constituant ensemble l’Église, Corps du Christ, sous la mouvance de l’Esprit. La sacramentalité envisagée ainsi doit être conçue de façon bien plus large que le domaine strictement cultuel, car l’amplitude de signification du “sacerdoce baptismal” concerne tout ce qui relève de l’alliance, c’est-à-dire *l’existence humaine tout entière*, en tant qu’elle est intégrée par grâce à ce mystère. Le sacerdoce baptismal n’est donc rien d’autre que cette grâce de pouvoir signifier la réalité de l’alliance à travers toute l’existence humaine.

e) L’un et l’autre sacerdoce

Si la sacramentalité de l’Église se manifeste essentiellement dans la grâce du sacerdoce baptismal, comme pouvoir de signifier l’alliance, la question se pose alors à juste titre de savoir si, du point de vue la signification, il ne suffit pas de considérer que tout baptisé est, dans la dynamique même de la grâce de son baptême, apte à signifier pleinement la réalité de l’alliance et donc de savoir si le sacerdoce baptismal des baptisés suffit à rendre compte de la sacramentalité de l’Église. Le chapitre II de *Lumen Gentium*, dans le droit fil de la Tradition catholique, répond négativement lorsqu’il affirme :

« Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, bien qu’il y ait entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l’un à l’autre : l’un et l’autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l’unique sacerdoce du Christ. »³⁶

Là encore, le texte conciliaire se contente de poser une affirmation, sans donner d’explication théologique à cette donnée fondamentale de l’expérience ecclésiale³⁷, mais il importe de cerner au

³³ *Lumen Gentium*, chap. II, § 10.

³⁴ *Lumen Gentium*, chap. II, § 11.

³⁵ On attribue parfois cet adage à Tertullien, mais cela ne semble pas exact.

³⁶ *Lumen Gentium*, chap. II, § 10.

³⁷ Il est tout de même intéressant de noter comment, d’un strict point de vue historique (il faudrait presque dire : de l’“actualité” !), cette mise en perspective si exacte du sacerdoce baptismal et du sacerdoce ministériel a précédé de peu la crise terrible de ce dernier dans l’Église, crise qui a entraîné pêle-mêle le mariage d’un grand nombre de prêtres et la mise en cause du célibat sacerdotal, de forts mouvements contestataires concernant la structure hiérarchique de l’Église et le bien-fondé des interventions du Magistère dans les questions de foi et de mœurs (cf. l’accueil qui fut réservé à l’encyclique *Humanae vitae* en 1968), la mise en parallèle voire en concurrence de la compétence théologique

mieux son contenu et de voir si, dans la question qui nous occupe (la sacramentalité de l'Église comme pouvoir de signifier l'alliance entre Dieu et l'homme dans le Christ), l'instance de signification ne constituerait pas précisément une clef possible de l'explication de cette donnée fondamentale de la vie et de l'expérience de l'Église. Le problème pourrait alors se formuler dans la question suivante : cette « *différence essentielle et non seulement de degré* »³⁸ entre les deux "sacerdotes" qui, « chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ »³⁹, ne relèverait-elle pas du mode propre accordé par grâce à l'Église de signifier l'alliance ? Formulé autrement : la sacramentalité première de l'Église ne serait-elle pas à chercher ailleurs que dans la simple réitération de gestes "institués" par le Christ et ne consisterait-elle pas dans la complémentarité ou la polarité de deux modes de signifier la même réalité mystérique de l'Alliance nouvelle ? La question fondamentale est donc de savoir si *la vérité ontologique de cette alliance peut être signifiée de façon adéquate selon un seul registre de signification*, celui que nous avons décrit comme étant le sacerdoce baptismal ?

Il y va de la nécessité, de la réalité et du bien-fondé du ministère hiérarchique dans l'Église : si on ne le justifie que par sa nécessité *fonctionnelle*, le ministère risque très vite d'être réduit à une question de compétence technique : au magistère comme *charisma veritatis*, on substituerait la compétence technique de la théologie universitaire, par exemple ; à la présidence ministérielle de l'Eucharistie par l'évêque, on substituerait la fonction présidentielle fondée sur le pouvoir démocratique et souverain de l'assemblée qui délègue ses pouvoirs à un ministre ; enfin à la mission pastorale d'unité et de communion dans la charité, on substituerait l'efficacité et la coordination de groupes spécialisés ayant également reçu pouvoir de l'assemblée. On le voit, cette schématisation du triple *munus* confié au ministère permet de voir "où le bât blesse" : la structure de signification réduite à la seule sacramentalité du sacerdoce des baptisés risque à tout moment d'être perçue, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'assemblée, comme une *auto-signification*, l'Église se signifiant elle-même. Bien entendu, dans ce cas purement fictif, l'Église chercherait à se signifier elle-même comme peuple de l'alliance, mais *elle se signifierait elle-même comme partenaire de l'alliance, sans signifier l'alliance comme telle*. Car tel est l'enjeu de cette deuxième instance de signification que constitue le sacerdoce ministériel, *signifier l'alliance dans la transcendance de son principe*⁴⁰.

universitaire ou de l'influence socio-politique de la presse d'une part et de la compétence du magistère d'autre part, enfin l'apparition d'un nouveau mode d'appartenance ecclésiale qui ne se définit plus que sur un mode radicalement subjectif et individuel de "conscience", reléguant au second plan toute manifestation objectivement signifiante. Il est difficile de ne pas reconnaître au texte de Vatican II (LG § 9) que nous avons cité et commenté *une portée prophétique*, dans la mesure où il propose un cadre de compréhension dogmatique du mystère de l'Église comme Peuple de Dieu et comme peuple de l'alliance, sans le grever d'une quelconque explication théologique qui risquait finalement d'en diminuer la portée.

³⁸ *Lumen Gentium*, chap. II, § 10 : « licet essentia et non gradu tantum differant ».

³⁹ *Lumen Gentium*, chap. II, § 10 : « unum et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant » (avec notes de renvoi à PIE XII, alloc. *Magnificate Dominum* du 2.11.1954 et Encyclique *Mediator Dei*, du 20.11.1947).

⁴⁰ On pourrait se demander pourquoi, dans le régime de l'ancienne Alliance, il ne semble pas qu'il y ait eu besoin de cette double instance de signification. De fait, il ne semble pas qu'en Israël, les figures du Roi-Messie ou du Grand Prêtre aient joui d'une position privilégiée dans l'ordre de la signification de l'alliance. Il semblerait plus exact de dire que les diverses traditions littéraires ont progressivement situé l'institution royale ou sacerdotale par rapport à la Loi comme système fondamental de signification dans lequel elles venaient prendre leur place, importante il est vrai, mais pas vraiment irremplaçable (Israël a vécu l'exil sans roi, sans temple et sans sacerdoce et c'est même grâce à l'indépendance qu'elle eut vis-à-vis de ces institutions que la tradition religieuse d'Israël survécut à la catastrophe de 70 ap. J.-C. En fait, il semble que le constitutif formel de la différence entre les deux types de sacramentalité (d'une part, celle du judaïsme et, d'autre part, celle du christianisme, du moins dans les diverses traditions qui reconnaissent explicitement la double instance de signification dans la sacramentalité de l'Église) puisse s'expliquer ainsi : tant que l'alliance n'est pas accomplie, les formes concrètes de sa réalisation ont valeur d'ébauche et de préparatifs (c'est, entre autres, le fondement théologique de l'exégèse typologique qui repose sur le principe de *l'inachèvement des structures de signification*) : l'attente de l'accomplissement des Promesses empêche le système de signification de l'ancienne Alliance de se refermer sur lui-même et de ne renvoyer qu'au peuple lui-même, comme partenaire de l'alliance. Quand Israël observe les lois et les coutumes que Dieu lui a données au Sinaï, il signifie le mystère de l'alliance mosaïque, mais il sait qu'en vertu de la Promesse, il ne peut considérer ce niveau de signification comme auto suffisant. Le fait que

f) La multiplicité des instances de signification

Simplement à partir de cette esquisse, nous voyons comment le mystère de l'Alliance nouvelle est l'objet d'au moins *deux visées significatives*, qu'il est donc apte à être exprimé par de multiples systèmes de signification. Cela est vrai de toute réalité ; par exemple, une même fleur peut être "dite" selon une pluralité de systèmes signifiants : signes relevant du vocabulaire poétique, du registre de l'affectivité, de la chimie des parfums, de la botanique ou de l'équilibre écologique du terrain où elle pousse, sans parler de la particularité propre à chaque culture ou tradition des hommes qui cultivent ou contemplent ce type de fleurs. De la même façon, l'Alliance nouvelle a besoin d'être "dite" selon *au moins les deux registres de signification que nous avons décrits* : d'une part, celui de l'existence baptismale, par lequel l'existence entière du chrétien devient signe de l'alliance, selon le mode de signification rendu possible et mesuré par l'union de l'humanité concrète de Jésus à la divinité du Fils ; d'autre part, celui du ministère qui ne se réduit pas simplement à une nécessité d'ordre fonctionnel, et par lequel est signifiée l'origine transcendante et gratuite de l'alliance. Ces deux registres de signification ne sont pas simplement juxtaposés l'un par rapport à l'autre comme le discours du botaniste peut se juxtaposer à celui du poète ou de l'écologiste : ils sont coordonnés l'un à l'autre⁴¹ puisqu'ils renvoient à la même réalité du Christ prêtre de l'Alliance nouvelle. Ainsi, la véritable sacramentalité de l'Église comme capacité donnée par le Seigneur à son peuple de signifier l'alliance n'apparaît que dans l'intime corrélation des deux instances de signification (on pourrait parler d'"interface" au sens informatique du terme).

C) CONSÉQUENCES POUR LA SACRAMENTALITÉ DE L'ÉGLISE

Ce n'est pas le lieu, dans cette introduction, de développer toutes les implications concrètes de cette application de la sacramentalité de l'Église au problème du sacerdoce baptismal et des ministères⁴². Nous voudrions simplement en tirer quelques conséquences pour ce qui touche au problème global de la sacramentalité de l'Église comme signification. Cela nous permettra de mieux percevoir les enjeux sous-jacents à l'investigation qui va être présentée dans ces pages.

a) Une loi de complexification

Plus une réalité est ontologiquement riche, plus elle se prête à un déploiement de significations selon des langages diversifiés. On le voit aisément dans la vie quotidienne : le plus grand nombre de nos activités qui ne visent qu'à se nourrir, garder un certain équilibre et une certaine hygiène de vie, ne constituent pas des lieux d'inspiration poétique privilégiés : on attend encore le poète qui écrira une *Ode à ma brosse à dents* ou une *Épigramme sur ma nouvelle paire de baskets*⁴³. Tandis que la vie personnelle d'un être humain est, à l'instar d'un thème musical, sujet à d'inépuisables "variations", selon la diversité des registres de significations que l'on emploie. La

l'Alliance nouvelle soit l'anticipation de la fin de l'histoire par la présence personnelle de Dieu au cœur de sa création exige au contraire que soient signifiés non seulement l'alliance elle-même, mais encore son caractère transcendant, dépassant toute attente humaine et créant un mode de communion entre Dieu et l'homme qui est d'ordre proprement divin. Le système de signification qui authentifie cette nouveauté comme nouveauté, - comme l'inouï de Dieu dont parle Paul aux Corinthiens en *1 Cor.* 2, 9, citant *Isaïe* 64, 3 et *Jérémie* 3, 16 - ne peut être négatif. Là où la Loi signifiait la transcendance de Dieu en termes de *séparation*, le peuple de la nouvelle Alliance signifie par la complémentarité des deux systèmes de signification *et* la communion (sacerdoce baptismal) *et* l'initiative absolue de grâce manifestée par Dieu dans l'Incarnation et la Pâque du Fils (sacerdoce ministériel). Mais il s'agit là évidemment, reconnaissons-le, d'une relecture dans une perspective spécifiquement chrétienne.

⁴¹ Cf. la formule de *Lumen Gentium*, chap. II, § 10 : *ad invicem tamen ordinantur*.

⁴² Nous avons développé cette question dans deux ouvrages : *L'un et l'autre sacerdoce*, Paris, Desclée, 1991 et *La pastorale de l'Église*, Luxembourg/Paris, Saint-Paul/Cerf, 1999.

⁴³ Cela n'exclut pas que des éléments de la vie quotidienne soient intégrés dans une œuvre romanesque, mais dans ce cas, ils ne sont pas principe d'inspiration, mais l'*occasion* de signifier telle dimension de la vie des héros dont l'aventure psychologique est le véritable principe de lecture signifiante. De même, lorsqu'on s'extasie devant des godillots peints par Van Gogh, on ne peut méconnaître que la richesse du langage est tout entière dans les couleurs et la palette du peintre et non pas d'abord dans la "polysémie picturale" des chaussures.

multiplication des secteurs scientifiques ne relève pas uniquement du morcellement et de la concentration de plus en plus précise sur tel secteur de la réalité ; elle relève également de la multiplicité des points de vue qu'elle peut susciter : une même réalité peut être envisagée sous l'angle physique, géologique, chimique, économique, sociologique, etc.

Si l'on transpose cette approche au plan des métaphores bibliques et traditionnelles qui ont été appliquées au mystère de l'Église, on constate que la loi de complexité des registres de signification joue également ce rôle : comparer le mystère de l'Église à une vigne, à une maison, à une citadelle, à un troupeau de moutons conduit par un pasteur, à un corps humain avec la diversité des organes qui le composent, met en jeu chaque fois des registres différents de signification. Mais ces registres sont plus ou moins riches dans le pouvoir de « donner à penser » et c'est pourquoi le texte de Vatican II rassemblant les métaphores bibliques sur le mystère de l'Église dans les paragraphes 6 et 7 (pour le thème du Corps mystique) de *Lumen gentium*, implique une diversité de points de vue dont le thème du Corps constitue indubitablement l'un des plus riches.

b) La métaphore du Peuple de Dieu

Mais il semble que *la métaphore du peuple* semble la plus apte à rendre compte d'une multiplicité d'instances signifiantes. Car, si le Concile a cru bon de réhabiliter ce registre métaphorique d'origine biblique vétérotestamentaire, ce n'est pas simplement pour honorer la recherche exégétique moderne qui avait remis au premier plan cette notion. Ce n'est pas davantage, comme on l'a parfois suggéré, parce que l'Église aurait voulu rendre un hommage discret aux formes modernes de gouvernement démocratique fondées sur la souveraineté du peuple : comme si les Pères avaient voulu contrebalancer par des éléments d'inspiration moderne ce qui, dans le statut de l'Église comme *societas organica hierarchica instructa*⁴⁴, pouvait suggérer un certain archaïsme inspiré par des conceptions antiques de la vie politique. Il nous semble, que le choix de *la métaphore du Peuple de Dieu* était justifié pour un autre motif : parce qu'elle est *la seule qui permette de rendre compte de la façon la plus adéquate de la nature de l'Église comme sacrement*. Dans la mesure où elle est comparée à un peuple ou à une cité, la métaphore utilisée est une réalité qui se déploie tout entière à la fois selon le plan réel d'un tissu de liens entre les individus qui composent le peuple ou la cité et les systèmes de signes par lesquels ils communiquent entre eux : de ce point de vue, et même si on a, dans le cadre de la réaction à la Réforme, utilisé de façon apologétique et polémique le concept d'Église/société, on ne doit pas pour autant refuser cette double dimension inséparablement sociale et signifiante qui constitue toute société. Cette double dimension reste la plus adéquate pour situer le mystère de l'Église dans sa dimension de communion (lien social) et sacramentel (la diversité des signes qui manifeste et met en œuvre cette communion). Ainsi peut-on saisir de façon précise la spécificité la sacramentalité de l'Église.

Et c'est pourquoi peut-être, comme d'instinct, les Pères conciliaires l'ont privilégiée. En effet, si on prend la métaphore du corps, elle est apparemment apte à rendre compte de la diversité des fonctions : or, la sacramentalité du sacerdoce baptismal et celle des ministères, nous l'avons dit, ne se réduisent pas à la dimension de fonctionnalité. Malgré cela, l'image du corps peut être utilisée pour signifier que chaque membre a sa place et sa signification dans le tout ; mais, étant donné que la place privilégiée de la tête revient au Christ, on ne voit pas comment on peut faire intervenir dans cette métaphore l'instance de signification de la transcendance qui revient en propre au sacerdoce ministériel. On le voit bien : le matériau symbolique de l'image du corps ne permet pas de rendre compte de façon vraiment adéquate de la sacramentalité de l'Église. C'est sans doute pour cette raison qu'il fallut ajouter l'épithète de *mysticum*, elle-même déplacée de son contexte eucharistique originel, comme l'a montré le Père H. de Lubac⁴⁵, pour lui donner une dimension allégorique et platonisante qui fut à l'origine de bien des malentendus.

⁴⁴ *Lumen Gentium*, chap. II, § 8.

⁴⁵ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Église au Moyen âge*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959², surtout les pp. 248-253. Nous en reparlerons au chapitre IX.

c) *Diagnostic d'une crise*

En revanche l'image du peuple semble plus adéquate pour rendre compte de cette double instance de la sacramentalité : car *l'identité profonde d'un peuple ne peut pas se réduire à la fonctionnalité de ses membres* : au risque de faire une incursion dans l'actualité politique touchant le monde occidental, c'est précisément un des aspects de la crise à laquelle doivent faire face les états modernes. Happées par le tourbillon impitoyable de l'activité, de la rentabilité et de la concurrence économiques, les sociétés de type occidental concentrent tous leurs efforts de façon souvent irréfléchie sur la fonctionnalité économique des différents organismes et des individus qui les constituent et, du même coup, le cycle économique "produire-consommer-jouer" devient la seule instance de signification de la vie sociale ainsi conçue. Or, c'est précisément cet appauvrissement de signification qui provoque des réactions de type "identitaire" — réactions dangereuses dans leur primarité et leur intolérance à tout ce qui est étranger à l'identité d'une nation ou d'un peuple, identité conçue généralement en fonction de représentations et de clichés caricaturaux. De telles réactions sont révélatrices en ce qu'elles mettent en évidence d'une part l'insuffisance d'une mise en œuvre exclusivement fonctionnelle tant des sociétés que des individus qui les composent et, d'autre part, l'impuissance des états modernes à faire accéder un niveau de signification de la vie politique autre que fonctionnel et économique. Or, c'est précisément ces dimensions "métafonctionnelles" et "métaéconomiques" de la vie en société que la tradition biblique a véhiculées, à l'instar des peuples du Proche-Orient ancien ou de la cité grecque : le fait qu'un peuple se définisse fondamentalement par son appartenance à ses dieux ou, à tout le moins, par le service cultuel de ceux-ci ; le fait que les actes, même les plus ordinaires, de la vie sociale et individuelle soient inscrits dans un système de signification religieuse ; le fait que les structures de la vie économique elle-même soient aussi fondées dans un système de signification religieuse, comme on peut le lire à longueur de pages dans le Pentateuque ou dans les analyses ethnographiques sur les institutions indo-européennes⁴⁶, etc. Dès lors parler de l'Église en terme de Peuple de Dieu manifestait l'intention profonde des Pères conciliaires : non pas promouvoir une "néo-chrétienté médiévale" par le biais d'une "restauration néo-biblique" ; mais donner les points de repères fondamentaux d'une véritable sacramentalité de l'Église, c'est-à-dire faire ressurgir et actualiser en toute communauté chrétienne et en tout baptisé cette capacité de signifier le mystère de l'alliance à travers la diversité des rites, des actions, des gestes qui scandent l'existence humaine et ecclésiale des communautés chrétiennes et de leurs membres⁴⁷.

Car il est fort probable que la crise qui secoue l'Église depuis plus de quatre décennies, dans le sillage de "l'après-concile" Vatican II, relève en grande partie de cette incapacité à mettre en œuvre la grâce de la sacramentalité qui lui est propre. Notre intention n'est pas de nous appesantir sur un constat lourdement négatif, mais de savoir pourquoi la réforme liturgique voulue et promue par la constitution *Sacrosanctum Concilium* s'est accompagnée de tant de maladroites, même au plus haut niveau, de tant de médiocrités dans l'expression cultuelle et d'un recours souvent désarmant aux formes d'expression les plus insignifiantes et les plus banales, sans parler de certains "retours en arrière" qui sont l'aveu éclatant d'une hésitation et d'une incertitude profondes au sujet du langage et du système de signes par lesquels l'Église se manifeste sacramentellement comme Église. Il convient en effet de se demander pourquoi l'Église, au lieu de parler le langage qui lui est propre, éprouve si fortement la tentation de se replier sans cesse sur des systèmes de signification qui, mesurés à l'aune de

⁴⁶ Nous faisons allusion aux travaux bien connus de É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., éditions de Minuit, Paris 1969, ou de G. DUMEZIL, par exemple *Idées romaines*, Gallimard, Paris, 1969.

⁴⁷ Une autre métaphore permettrait aussi de développer cette double instance de la signification sacramentelle, c'est la métaphore de l'Église-épouse et de la nuptialité entre le Créateur et sa créature : mais il faut avouer qu'elle se heurte à plusieurs obstacles. Obstacle historique d'abord : bien que la tradition biblique ait joué un rôle de pionnier en ce domaine, les formulations bibliques concernant la sexualité et la relation entre l'homme et la femme ont été trop souvent interprétées d'une manière simplificatrice, notamment par méconnaissance de la sexualité comme instance de signification de l'alliance entre époux. Obstacle culturel moderne : l'idée même d'une relation de transcendance signifiée différemment par la masculinité et la féminité doit faire face, dans la sensibilité culturelle actuelle, à des problèmes de sensibilité trop « à vif » pour qu'il soit possible d'en faire le fil conducteur de cette question.

ses grands axes de référence, “ne font pas le poids”. Il convient encore de se demander comment certaines publications catéchétiques, - et il s’agit là d’un indice très révélateur de l’aptitude d’une société à transmettre aux générations à venir, par des manuels de synthèse ou d’initiation, l’intelligence et le goût profond d’un langage et de ce qu’il révèle à de jeunes esprits⁴⁸ - comment donc certaines publications catéchétiques ont pu choisir un niveau de signification de l’expérience chrétienne aussi banal et insignifiant, alors même que l’Église n’avait jamais disposé dans son histoire de ressources de communication et d’expression aussi performantes⁴⁹.

En ce qui concerne la réalité et l’exercice des ministères dans l’Église elle-même, un article de B. Sesboué⁵⁰ a courageusement mis en évidence les “distorsions” qui existent dans la mise en œuvre

⁴⁸ Il vaut la peine de remarquer comment dans la population *adulte*, la publication du *Catéchisme de l’Église catholique* a rencontré un si vif succès, commercialement parlant. Le phénomène est intéressant : il s’agit de générations pour qui l’essentiel de la signification de la vie religieuse était censé tenir dans un manuel (un catéchisme) ; or, cette génération a connu la “déconstruction” du système des significations religieuses parallèlement à celle des autres systèmes des sociétés contemporaines ; il est donc probable que l’accueil réservé à ce ouvrage a été dû au fait qu’il était censé redonner un langage : plutôt qu’un réflexe sécuritaire ou identitaire, c’était plutôt le soulagement devant le fait qu’un pan de signification de l’existence humaine ne s’était pas totalement effondré, puisqu’on pouvait à nouveau le formuler dans une synthèse classique. Les réactions défavorables relevaient de motivations du même ordre : c’était le “reproche” fait à l’autorité catholique d’oser proposer une structuration de la signification de la foi et de la vie chrétienne que l’on croyait disqualifiée depuis quelques décennies. On ne peut pas dire qu’il s’agisse là de motifs ou de critiques spécifiquement théologiques, sauf à considérer que *la question de la signification est devenue elle-même un problème théologique majeur à la fin du XX^e siècle*.

⁴⁹ On croit se consoler en constatant que, dans le domaine profane, c’est la même chose, ou pire peut-être : mais un tel parallèle est absurde et dangereux, même d’un strict point de vue historique : car les années les plus sombres et les plus barbares de l’histoire médiévale occidentale n’ont jamais manqué de chefs-d’œuvre théologiques, spirituels, artistiques et il faut attendre le début du XIX^e pour que les registres de signification très divers (esthétiques, littéraires, etc.) entrent dans une période de décadence dont nous ne sommes pas encore remis.

⁵⁰ B. SESBOÛÉ, « Les animateurs pastoraux laïcs. Une prospective théologique », dans *Études*, n° 3773 (septembre 1992) pp. 253-265. Tout le paragraphe intitulé « Contradictions entre ecclésiologie théorique et pratique » est un constat rigoureux des pratiques ecclésiales actuelles dans les communautés chrétiennes en France : entre la théorie des ministères telle qu’elle apparaît dans les textes de Vatican II et la pratique pastorale actuelle, il souligne un grand nombre de distorsions qui se ramènent pratiquement toutes à une déformation de la signification sacramentelle du ministère ordonné dans la communauté par des exigences d’ordre pratique et des artifices canoniques pour masquer les difficultés. En ce domaine, le fait n’est pas nouveau dans la tradition ecclésiale occidentale. Mais la solution “prospective” que semble suggérer B. SESBOÛÉ risque également d’aller dans le même sens et de creuser définitivement la tombe de la signification sacramentelle : par exemple, en partant du parallèle de la crise de la pénitence publique qui fut résolue par une pratique importée par les moines irlandais et qui devint la forme actuelle du sacrement de réconciliation, l’auteur propose de laisser évoluer de la même façon le processus de la crise actuelle des ministères et de « le gérer au plan existentiel, avant de chercher à lui donner la ratification institutionnelle qu’il peut mériter dans l’avenir » (p. 265). Apparemment, il s’agit d’une position ouverte sur l’avenir, en attendant une sorte de rééquilibrage institutionnel, un “jugement de Gamaliel” qui se ferait de lui-même. Mais en fait, nous sommes dans une ecclésiologie qui oppose « d’une part l’existential, le charisme, les exigences pratiques et, de l’autre l’institutionnel, le juridique, le “constitutif” » (p. 265). Or n’est-ce pas précisément cette antinomie qui empêche radicalement de penser le problème de la *signification* sacramentelle ? Même s’ils sont des signes *institué*s par Jésus Christ (cf. la définition du catéchisme du Concile de Trente reprise dans le *Catéchisme de l’Église catholique* sous le n° 1131), les sacrements (et donc les ministères ordonnés) ne peuvent être classés sans plus dans le domaine de *l’institutionnel* : pas plus que le langage qui a une dimension d’*institution* (cf. le problème classique depuis Platon du *logothète*, celui qui “institue” les noms), ne peut être réduit à la seule dimension institutionnelle. Si donc on imagine que la pure pratique existentielle devrait résoudre le problème de la signification sacramentelle des ministères dans l’Église, en partant de l’hypothèse que pendant un certain délai, on considère, à titre provisoire, que cette signification sacramentelle reste indéterminée ou doit être déterminée en fonction des circonstances, cette attitude est comparable à un groupe de locuteurs qui, par exemple, décideraient avant de discuter que, durant les échanges qu’ils vont avoir sur le problème des transports, les mots-clés de la discussion auront (ou pourront avoir) une signification provisoire, malléable, en fonction de la situation concrète de celui qui emploie ces mots : dans certains cas, les mots “locomotive” ou “autobus” pourront désigner en fait une bicyclette, puisque l’interlocuteur n’a qu’une bicyclette comme moyen actuel de transport ... On se retrouve encore devant cette attitude de principe qui a patiemment rongé et détérioré la dimension sacramentelle de la vie ecclésiale en Occident : le droit et le pouvoir instituant peuvent s’arroger la capacité de fonder la vérité des signes. Aujourd’hui, en réaction contre l’autoritarisme du pouvoir

pratique des ministères dans les communautés chrétiennes aujourd'hui. On ne peut se défaire de l'impression parfois pesante que l'Église est comme sans voix et que, pour proclamer le mystère de l'Alliance nouvelle dont elle est bénéficiaire pour toute l'humanité, elle n'a plus de mots pour le proclamer dans un langage qui soit vraiment le sien. Elle est trop souvent contrainte d'utiliser des mots d'emprunts, ou d'affaiblir considérablement la force de son propre langage. On a vraiment envie de redire avec le psalmiste ce cri du cœur qui décrit Jérusalem et le Temple après leur destruction de — 587 : « *Signa nostra non vidimus* ». De nos jours, il ne s'agit pas de pleurer sur les fastes d'une liturgie perdue ou sur le "triomphalisme" d'une Église trop humainement assurée des "promesses de la vie éternelle". Les *signa* dont nous voulons ici parler, c'est la totalité de ce qui constitue la sacramentalité authentique de l'Église. Cette remarque ne constitue donc pas une invitation aux communautés chrétiennes à se limiter au domaine culturel, mais elle pose la question de savoir comment la sacramentalité de l'Église comme telle peut et doit être mise en œuvre dans le présent de son histoire. Et peut-être la remarque célèbre de Fr. Nietzsche : « *Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lerne : erlöser müssten mir seine Jünger aussehen !* »⁵¹ nous renvoie-t-elle encore à cette dimension de la sacramentalité de l'Église et de l'existence chrétienne : loin de mettre en cause la conviction subjective des chrétiens (ou de leurs prêtres) en tant que croyants, Zarathoustra attendait peut-être de la vérité même de la Résurrection du Christ et du salut qui en découle pour l'humanité qu'elle soit objectivement manifestée et signifiée par ceux-là mêmes qui en avaient reçu la mission et la grâce : former ensemble une communauté qui soit le sacrement du Christ ressuscité.

D) LE CADRE ET LE PROPOS DE LA PRÉSENTE ÉTUDE

a) *L'arrière fond général : les trois grandes instances de la sacramentalité chrétienne*

Tel est le cadre dans lequel s'inscrit le présent travail : essayer de retrouver, à la lumière de la tradition théologique les diverses instances de signification du mystère de l'alliance que Dieu a scellée avec les hommes « dès avant la fondation du monde » et qu'il a menée à sa perfection dans l'Incarnation et la Pâque du Fils. Cela implique de rechercher comment, dans le déploiement de l'histoire du salut, Dieu a donné à l'humanité de signifier l'alliance qu'il ne cessait d'affermir et d'approfondir et qu'il ne cesse encore tout au long de l'histoire de mettre en œuvre dans l'aujourd'hui de la vie des croyants. Pour notre part, et dans l'état actuel de notre réflexion, nous voyons trois articulations fondamentales qui permettent de mieux appréhender la sacramentalité de l'alliance, dont voici l'esquisse très sommaire :

1. La première instance de signification relève de ce que l'on pourrait appeler *une théologie de la création* : c'est un peu le "parent pauvre" de la réflexion théologique contemporaine peu soucieuse d'une réflexion cosmologique qu'elle abandonne volontiers au discours des astrophysiciens. Après les excès d'un discours qui identifiait de façon naïve la causalité créatrice et l'ordre rationnel de la

instituant, on voudrait que la situation réelle (empirique) devienne le principe et la norme de la vérité de la signification. Mais les deux attitudes peuvent être renvoyées dos-à-dos : elles sont fondées sur l'oubli commun du rapport qui existe entre le signe et la réalité, rapport qui n'est pas un niveau "extrinsèque", "surajouté" à la vérité, mais qui au contraire le permet et l'accomplit.

⁵¹ Fr. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Einbuch für alle und Keinen (1883-1885)*, 2. Teil, Von den Priestern (*Nietzsche Werke*, kritische Gesamtausgabe, hrsg von Giorgio COLLI undazzino MONTINARI, 6. Abt., 1. Band, Walter de Gruyter & C°, Berlin, 1968, p. 114). On remarquera que la manifestation du salut dans la vie des disciples telle que Zarathoustra voudrait la voir est liée à la qualité de leur chants (« Bessere Lieder müssten sie singen ») et que ces réflexions se situent après que Zarathoustra a rencontré des prêtres sur son chemin, et a donné un signe à ses propres disciples (« Und einstmals gab Zarathustra seinen Jünger ein Zeichen und sprach diese Worte zu Ihnen : "Hier sind Priester ..." » *Ibidem*, p.113). Dans la traduction française, Fr. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, (Œuvres philosophiques complètes, vol. VI, traduction de M. de GANDILLAC) Gallimard, NRF, Paris 1971 : « Il leur faudrait chanter de meilleures chansons pour qu'en leur rédempteur j'apprenne à croire ; que de rachetés fissent davantage figure ses disciples ! » Comme toute traduction, celle-ci est critiquable : le mot *chansons* nous paraît inexact pour traduire *Lieder*. Dans le contexte, les prêtres ne chantent pas des chansons mais des chants religieux. Quant à l'expression *faire figure* pour traduire *aussehen*, c'est un peu faible : il s'agit de l'apparaître au sens philosophique du terme.

causalité des phénomènes naturels, discours qui, depuis Kant, a perdu toute sa force de conviction, il convient de se demander s'il n'existe pas une autre manière de comprendre les vieilles formules psalmiques du style :

« Le ciel proclame la gloire de Dieu
et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce.
Le jour au jour en publie le récit
et la nuit à la nuit en transmet la connaissance
Ce n'est pas un récit, ce n'est pas un langage
ce n'est pas une voix qu'on peut entendre,
mais pour toute la terre en ressortent les lignes
et les mots jusqu'aux limites du monde. »⁵²

Il y a là, à n'en pas douter, la reconnaissance d'une manifestation de l'ordre de la signification de la présence et de la gloire de Dieu dans cette alliance première qui est celle de la création. Préalable à toute mise en forme métaphysique du type "preuve de Dieu", cet ordre de signification est probablement la condition de validité de cette preuve : si le monde ne signifiait pas Dieu, s'il n'était pas perçu d'emblée comme signifiant, c'est-à-dire comme renvoyant d'une façon ou d'une autre à une altérité, l'homme n'aurait jamais pu se poser le problème de la transcendance de Dieu. Avant donc de s'intéresser au "Dieu qui vient à l'idée", il peut être utile de se demander pourquoi le monde se donne à l'expérience humaine comme un système de signes qui disent autre chose que le monde, comment penser ce "Dieu qui vient au langage". Telle est ce que nous nommerons la sacramentalité du monde ou de la création.

2. Le second volet d'une étude globale de la sacramentalité de l'alliance devrait porter sur la spécificité des diverses instances de signification que Dieu a mises en œuvre lorsqu'il s'est manifesté : même si la sacramentalité de la création doit être envisagée dans l'économie globale de la Révélation de Dieu, il n'empêche que les alliances ultérieures, soit dans la première économie, soit dans la nouveauté de l'Incarnation du Fils et de sa Pâque ont instauré un nouveau mode de signification que la sacramentalité de la création ne comportait pas. Surtout, bien sûr, le sacrement par excellence qu'est le Verbe incarné dont nous avons vu qu'il est *personnellement* l'Alliance nouvelle, et qu'il introduit une manière radicalement nouvelle de signifier Dieu et l'alliance par et dans l'humanité concrète qu'il a faite sienne. Le fait de reconnaître *la nouveauté de la sacramentalité de l'Alliance nouvelle dans le Christ* implique que cette alliance ne peut pas se réduire aux précédentes et exige donc d'en analyser la spécificité. Pour ce qui touche au problème de la sacramentalité, ce deuxième volet est, pour ainsi dire, une réflexion théologique qui pourrait avoir comme point de départ la parole de saint Jean :

« Ce qui était dès le commencement,
ce que nous avons entendu,
ce que nous avons vu de nos yeux,
ce que nous avons contemplé,
ce que nos mains ont touché du Verbe de vie,
- car la Vie s'est manifestée :
nous l'avons vue, nous en rendons témoignage
et nous vous annonçons cette Vie éternelle
qui était tournée vers le Père
et qui nous est apparue -
ce que nous avons vu et entendu,
nous vous l'annonçons. »⁵³

3. Le troisième volet de la sacramentalité concerne plus spécialement la sacramentalité de l'Église comme déploiement de celle du mystère du Christ : il s'agit de l'instance sacramentelle au sens le plus familier du terme, puisque, lorsqu'on parle de sacrement, on pense immédiatement au septénaire défini par le Concile de Trente. Mais, comme nous l'avons déjà noté ci-dessus et comme

⁵² Psaume 18 (h. 19), 1-5.

⁵³ 1 Jn 1, 1-3a. Traduction de la *Bible de Jérusalem*, nouvelle édition.

nous aurons l'occasion d'y revenir, il importe ici, en accord avec ce que présupposent les deux volets précédents, de ne pas réduire la sacramentalité de l'Église à sa seule dimension cultuelle, mais plutôt de dégager dans la structure de l'Église comme peuple les diverses instances de signification qui font d'elle pour l'humanité tout entière le sacrement du Christ mort et ressuscité pour la vie du monde.

b) Nécessité d'une instance métaphysique et critique

Mais cet inventaire de la sacramentalité qui ne fera pas partie de la présente étude, suppose un préalable indispensable : il doit être introduit par une *réflexion critique* concernant le principe sur lequel il repose tout entier. En affirmant que la sacramentalité dans ses multiples modalités se ramène en son essence à une instance de signification, nous reprenons à notre compte l'apport le plus décisif de la théologie occidentale en ce domaine, qui provient essentiellement de la réflexion de saint Augustin. Comme on sait, il fut en effet le premier à avoir reconnu et affirmé l'identité : *sacramentum id est signum*⁵⁴. Il est donc indispensable d'éprouver la vérité de cette affirmation et d'en mesurer la portée. On sait en effet les déboires que connaît de nos jours la notion de signe : l'influence philosophique de M. Heidegger a été, en ce domaine, assez radicale. Dans sa critique de la notion de signe, il voit une convergence entre l'essence du signe et le destin technique de l'Occident, suggérant que la conception du langage comme signe est solidaire du projet de la métaphysique du sujet qui déploie une maîtrise technique de l'être par le moyen du langage : d'où le fait que le langage soit pensé comme signe et comme outil technique. D'où la réaction d'un certain nombre de théologiens récents qui, pour penser les sacrements (et la sacramentalité) en dehors de toute référence à la notion de signe ont surtout cherché dans la mise en œuvre de la notion de symbole opposée à celle de signe une "issue de secours".

Mais reste à savoir si l'on peut penser le symbole sans référence préalable au signe : d'une part, il nous semble que le symbole est une modalité particulière de la signification : il est donc, formellement, une espèce du genre *signe*, même si, comme pour toute espèce, les déterminations spécifiques se doivent de n'être pas réductibles aux déterminations génériques. Il est illusoire d'opposer *signe* et *symbole* comme *noir* et *blanc*, car ils se situent en fait l'un par rapport à l'autre comme *couleur* et *vert*.

Mais, même lorsqu'on a contourné cet obstacle, le problème reste entier : en effet, si la sacramentalité comme signification est assimilable à un langage, le projet que nous venons d'esquisser ne serait qu'un rêve, si on ne lui reconnaissait pas un *fondement ontologique adéquat*. En effet, il est devenu courant de considérer que le langage représentait à lui seul une donnée autonome et qui devrait, pour des raisons de méthode, être envisagée comme une réalité pour elle-même : c'est la révolution qu'introduisit le grand linguiste genevois Ferdinand de Saussure, lorsqu'il permit d'envisager le langage comme un objet scientifique. Pour ce faire, il proposa une approche du signe comme « une entité psychique à deux faces »⁵⁵, « la combinaison du concept et de l'image acoustique »⁵⁶. Cette dualité interne du signe qui inclut en lui la double dimension du signifiant et du signifié, faisait du signe lui-même un composé de nature duelle. Comme l'a fort bien perçu un de ses interprètes, É. Benveniste :

« Là est, me semble-t-il, le centre de la doctrine, le principe d'où procède tout l'appareil de notions et de distinctions qui formera le Cours publié. Tout en effet dans le langage est à définir en termes doubles ; tout porte l'empreinte et le sceau de la dualité oppositive :

- dualité articulatoire/acoustique ;
- dualité du son et du sens ;
- dualité de l'individu et de la société ;
- dualité de la langue et de la parole ; [...] etc.

⁵⁴ Ce sera l'enjeu de la première partie de cette étude (chapitres I-VIII).

⁵⁵ Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1972 (1991), p. 99.

⁵⁶ *Ibidem*.

Et, encore une fois, aucun des termes ainsi opposés ne vaut par lui-même et ne renvoie à une réalité substantielle ; chacun d'eux tire sa valeur du fait qu'il s'oppose à l'autre. »⁵⁷

Cette approche du signe dans sa dualité est en quelque sorte comparable à la révolution galiléenne et newtonienne (surtout) qui se donna pour champ d'investigation de la nature physique les relations mathématiques entre les phénomènes quantifiés. Les phénomènes physiques jouaient un rôle comparable à celui de l'image acoustique dans le signe saussurien et les relations mathématiques à celui du concept. Dès lors, il n'est pas trop étonnant que l'on retrouve dans la constitution des langages humains des structures internes d'opposition, de dualité, etc. qui ressemblent à des lois physiques, tout comme le monde physique dans sa phénoménalité se manifeste structuré par des relations mathématiques : on comprend ainsi pourquoi l'analyse structurale a eu un tel retentissement dans la culture occidentale dans la seconde moitié du XX^e siècle, aussi bien au plan de la phonologie, des structures syntaxiques, de la sémantique et de la lexicographie et finalement, d'une certaine façon, dans l'économie du récit.

Mais de même que la physique newtonienne a reconnu qu'elle n'apportait aucun éclairage particulier sur les questions de la physique aristotélicienne (*hypotheses non fingo*) et que les concepts de force, d'attraction, les relations mathématiques, etc. ne livraient aucune intelligence particulière de la question métaphysique du *devenir* ou de la *nature*, mais laissaient un champ inexploré et finalement inaccessible aux données conceptuelles propres à la physique moderne, ainsi l'aventure linguistique devait amener à des constats tout à fait comparables. Le fait de découvrir dans l'immensité des champs sémiologiques et linguistiques tels qu'ils étaient définis par les présupposés méthodologiques saussuriens, des lois et des structures internes au langage et aux systèmes de signes, présentait l'inestimable avantage de sortir des schémas sans doute trop simples dans lesquels on avait enfermé cette dimension de l'esprit humain dans son inépuisable capacité de signifier et montrait que, tant au plan de « l'image acoustique » qu'à celui du « concept », les deux faces inséparables du signe pour Saussure, il était possible de trouver une rationalité latente qui permettait la constitution de systèmes sémiologiques. Cet acquis est sans doute un des apports les plus marquants de l'histoire de la science durant le siècle passé et sa mise en œuvre avec l'outillage technique de l'informatique a certainement provoqué une des grandes révolutions dans l'histoire de l'humanité, sans équivalent depuis la découverte des métaux à la fin du néolithique. Tout cet apport est infiniment précieux. Pour en revenir à notre réflexion sur la sacramentalité, il ne fait pas de doute que l'approche empirique des diverses instances sémiologiques qui se manifestent par exemple dans l'organisation des rites, la structuration de certains comportements religieux ou de la liturgie, peut tirer profit de ce type d'analyse.

Mais la définition saussurienne du signe et donc la base de la réflexion contemporaine en sémiologie a procédé selon des critères tout à fait comparables à ceux des sciences de la nature au XVII^e siècle : la sémiologie comme science ne peut se déployer que sur une restriction méthodologique préalable qui met entre parenthèses la question référentielle. Parfaitement justifiée d'un point de vue méthodologique, et source d'une immense fécondité scientifique, cette approche de la signification suppose que le champ d'investigation dans lequel on analysera les systèmes de signes se limite à l'interface entre le signifiant et le signifié tels qu'ils sont définis dans le *Cours de linguistique générale*. Or, une telle limitation de principe exclut a priori d'autres questionnements sur la nature ou l'essence du signe. *La question de la signification peut être posée scientifiquement, mais cela n'exclut pas qu'elle puisse faire l'objet d'une approche ontologique ou métaphysique.*

Or, c'est précisément d'un point de vue ontologique que la question du signe fut abordée depuis les origines de la pensée occidentale et c'est dans cette compréhension métaphysique que la sacramentalité fut définie et élaborée comme signification. Et c'est précisément l'objet de cette étude : la sacramentalité comme catégorie fondamentale de l'existence chrétienne ne s'est pas construite d'un seul coup et — à ce titre-là — le problème de l'institution des signes a sans doute été source de nombreux malentendus

⁵⁷ É. BENVENISTE, *Plg I*, p. 40.

et de simplifications qui réduisaient tout à l'autorité instituante de Dieu : ce type de justification est commode pour légitimer un langage, surtout s'il est religieux, mais il empêche aussi de voir où se situe le vrai problème. Car nous allons surtout montrer que la reconnaissance de la sacramentalité comme signification est solidaire d'une certaine approche métaphysique du langage : cette approche était elle-même solidaire d'une tradition de pensée qui remonte à l'époque de la naissance de la philosophie et la réflexion sur le langage et sur le signe avait d'emblée acquis une dimension métaphysique. Qu'il s'agisse de Platon ou d'Aristote, ils avaient ouvert un champ de recherche qui ne relevait pas de la technique du langage — ils avaient plutôt abandonné aux sophistes ce domaine d'investigation — mais d'une authentique interrogation sur la nature du signe. Même si la recherche en ce domaine n'avait pas abouti à une vision d'ensemble de cette science que nous nommerions aujourd'hui la sémiologie, elle avait cependant ouvert, et c'est là son mérite, un champ de recherche qui associait de façon étroite la triple dimension de la métaphysique, l'être, la pensée et le langage. Nous verrons qu'un tel travail de repérage peut à juste titre être considéré comme un témoignage de la *preparatio evangelica*.

c) « Le champ du signe »

Mais la pensée chrétienne ne se contenterait pas simplement de reprendre et d'appliquer "mécaniquement" les ébauches de la pensée antique concernant le signe et la signification pour rendre compte de la dimension mystérieuse dont elle allait prendre progressivement toute la mesure et découvrir qu'elle était constitutive de l'existence chrétienne comme relation nouvelle de la nature créée avec son Créateur et Sauveur. En même temps qu'elle découvrait que cette nouvelle manière d'exister, *le mystère comme convivialité de Dieu et de l'homme*, incluait un mode propre de manifestation, la théologie des premiers siècles en vint, grâce au génie d'Augustin, à reconnaître dans la notion de *signum* la meilleure approche conceptuelle de ce que les textes néotestamentaires avaient nommé *mysterion* et que les traducteurs latins avaient choisi de rendre par *mysterium* ou *sacramentum*. Par delà les tâtonnements lexicographiques, il s'agissait de rendre compte d'un nouveau mode de signifier le rapport entre l'homme et Dieu. Une telle découverte allait donner l'occasion à Augustin d'entreprendre une réflexion qui fut, selon nous, d'une incroyable audace : partant des notions qu'il avait acquises comme rhéteur sur le langage et le *verbum*, il alla jusqu'à explorer les profondeurs de la vie de l'esprit humain comme image de Dieu pour en faire la base d'une approche de la question de la signification et plus spécialement de la signification par la parole (*verbum*). Dès lors, une nouvelle approche du problème de la signification était proposée à la méditation des théologiens et des croyants. La notion de sacramentalité pouvait prendre son essor et dépasser l'approche un peu sommaire d'une utilisation codifiée de gestes et de réalités matérielles comme repérage d'actions sacrées. *Le problème de la sacramentalité et de la signification était désormais lié à la vie même de l'esprit*. Le lieu propre de surgissement de la signification n'était plus simplement la constitution lexicographique de signes agencés pour communiquer avec autrui : c'était, de façon infiniment plus profonde et décisive, l'élargissement du problème à toute l'existence humaine comme intelligence et volonté, car, selon Augustin, ces facultés spirituelles ne trouvent leur plénitude que dans *la rencontre avec l'altérité du réel, en le disant dans une parole, dans un verbum*.

Historiquement, cette « découverte augustinienne » eut lieu au moment même où le monde antique à peine christianisé allait basculer dans une aventure imprévisible et dont tout pouvait laisser croire qu'elle ne se maintiendrait pas à la hauteur des défis intellectuels définis par le génie de l'évêque d'Hippone. La structure de la sacramentalité comme signification ne porta pas immédiatement tous les fruits qu'on aurait pu en attendre, tant du point de vue de la théologie sacramentaire au sens strict que du point de vue plus largement ecclésiologique. Il fallut attendre des temps meilleurs pour que le dossier soit remis "tardivement" en chantier par un autre génie de la pensée chrétienne, saint Thomas d'Aquin, qui sut dans les dernières années de sa vie redécouvrir et développer de façon plus systématique la portée et les conséquences de ce que saint Augustin avait ébauché de façon intuitive. Nous essaierons donc de montrer comment la fécondation intellectuelle de la pensée de Thomas par Augustin se traduit dans quelques grandes architectures théologiques, notamment dans la *Somme théologique*.

Nous espérons donc ainsi démontrer que la détermination de la sacramentalité comme signification est une donnée fondamentale de la *tradition théologique occidentale* : plutôt donc que de partir d'un schéma théorique, nous nous sommes attachés à recueillir l'héritage de la pensée théologique en ce domaine. En ceci, nous adoptons la même attitude que George Steiner qui, avec humour, définit et justifie ainsi la lecture des auteurs classiques : « Le classique représente une source intarissable d'erreurs et de révélations, source du dialogue des vivants, ce que Kierkegaard appelait "le passé présent" »⁵⁸ ou celle, complémentaire, d'É. Benveniste qui disait à un journaliste : « Il peut y avoir des points de vue nouveaux appliqués à des œuvres traditionnelles et qui ne les détruisent pas pour autant »⁵⁹. On regrettera peut-être que nous n'ayons choisi que deux témoins de la tradition, mais dans le genre littéraire imposé qu'est une thèse il est difficile de traiter pareil sujet en ayant le souci d'apporter un nouvel éclairage sur la question, autrement qu'en procédant à ce qu'en médecine on appelle des "prélèvements". Nous sommes d'ailleurs conscients d'avoir prélevé des "morceaux de choix" ...

Et si nous avons choisi comme titre de cette étude une référence littéraire qui fera sourire les lecteurs du *Phédon* (85b), car la formulation volontairement équivoque fait penser aux cygnes, les oiseaux d'Apollon, qui au moment de la mort imminente, par une sorte de « don divinatoire », se mettent ce jour-là « à chanter joyeusement comme jamais ils ne l'ont fait dans le cours antérieur de leur existence », puisque c'est « la prescience des biens de chez Hadès » qui fait jaillir ainsi « le chant du cygne », que le lecteur se rassure ! Les pages qui suivent ne constituent pas le testament théologique d'un auteur au soir de sa vie ! En choisissant d'intituler ce travail « le champ du signe », nous voulions simplement souligner que deux grands théologiens catholiques, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, avaient ouvert un champ radicalement nouveau de méditation sur la portée ontologique de la signification et de la sacramentalité, que ce champ était aussi vaste que l'expérience humaine de l'homme créé et sauvé par Dieu, et surtout qu'il ouvrait dès ici-bas notre cœur à ce moment où nous pourrions contempler et écouter, émerveillés et éblouis, la manière dont le Père lui-même fait retentir en sa Parole éternelle et dans le dynamisme de l'Esprit, la beauté du Cantique de la Pâque que nous serons conviés à chanter pour l'éternité. Alors, dans l'exultation et les chants du retour de l'humanité dans la Jérusalem céleste, conduits par le « chorège de la danse mystique », selon une image qui vient d'une homélie attribuée à Hippolyte de Rome nous serons emportés dans la pleine lumière du Mystère et nous signifierons réellement par tout notre être ce que la vie sacramentelle de l'Église nous avait appris à balbutier dès ici-bas. Car s'il fallait résumer en un mot ce que représente la dimension existentielle de la sacramentalité chrétienne, c'est encore saint Jean qu'il faudrait citer :

« Car ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ... »⁶⁰

⁵⁸ George STEINER et Ramin JAHANBEGLOO, *Entretiens*, éd. du Félin, Paris, 1992, p. 83.

⁵⁹ Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale, II*, Bibliothèque des sciences humaines, N.R.F. (Gallimard), Paris, 1974, p. 39.

⁶⁰ *I Jean* 3, 2.

PREMIÈRE PARTIE

LA “DÉCOUVERTE” AUGUSTINIENNE :

RES, SIGNUM, SACRAMENTUM

« Rien ne peut être compris, il faut s'en convaincre, qui n'ait été réduit à la langue. »

E. BENVENISTE
(*Problèmes de linguistique générale*, II, p. 97)

Cette première partie a pour but de montrer comment la notion de signification est devenue centrale dans la pensée théologique de la sacramentalité en Occident, essentiellement sous l'influence du génie philosophique et théologique de saint Augustin. Notre démarche se développera de la façon suivante : tout d'abord, nous mettrons en évidence la signification très diversifiée du terme *mysterion* en grec et de ses équivalents latins *mysterium* et *sacramentum* (chapitre I) ; puis, nous montrerons comment saint Augustin a formulé de façon neuve et originale une compréhension unifiée des différents niveaux de la réalité évoqués par les mots *sacramentum* et *mysterium* (chapitre II) ; ensuite, nous étudierons de façon détaillée la théorie philosophique du *signum* chez saint Augustin, en tenant compte des préoccupations théologiques et philosophiques qui la sous-tendent (chapitre III) ; enfin, nous montrerons comment cette “découverte” qui n'est pas simplement d'ordre linguistique mais relève d'une intuition spécifiquement théologique, a ouvert des perspectives décisives pour toute la tradition latine postérieure (chapitre IV).

Chapitre I

Une tradition riche et complexe : la polysémie de *mustèrion* et de *mysterium/sacramentum*

I

Les origines païennes

A) *MUSTÈRION* DANS LE CONTEXTE PAÏEN DE LA GRÈCE ANTIQUE

MUSTÈRION : ce terme grec est à l'origine d'une notion fondamentale en christianisme, la sacramentalité, qui fera l'objet de notre recherche. Or ce mot grec est en fait un terme spécifiquement "païen" et connoté par des données religieuses et rituelles très différentes, dans leur forme et leur expression, des catégories fondamentales de la Révélation judéo-chrétienne. Si l'on s'en tient aux conclusions généralement admises dans le monde scientifique à ce sujet¹, on pourrait dire que la notion de *mustèrion* telle qu'elle apparaît dans le monde religieux grec antique est connotée par les données suivantes :

¹ Nous nous référons à l'admirable synthèse d'Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, Academic Press/Éditions Saint-Paul, Fribourg (CH), trad. fr. 2004. Cet ouvrage est la traduction de *De sacramentale Heilseconomie*, paru en 1952 à Anvers. C'est le premier volume d'un ouvrage en deux tomes dont le second ne fut jamais réalisé. On ne peut que remercier vivement les initiateurs d'un tel projet (Benoît-Dominique de la Soujeole O.P. et Benedikt Mohelnik O.P.) ainsi que le traducteur (Yvon van der Have O.S.B.), car à tous les bons arguments qu'ils ont exposés pour justifier cette traduction "tardive", il faut en ajouter un autre qui est à notre avis décisif : c'est que cet ouvrage de Schillebeeckx n'a pratiquement pas "vieilli" et que la précision des analyses historiques, l'articulation des concepts et la manière de poser les problèmes ont vraiment fait école : il suffit de comparer cet ouvrage aux deux premiers volumes de Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements*, I., 1 & 2, éditions du Cerf, Paris 2004 et 2005, pour constater la continuité et la cohérence de cette approche de la sacramentalité. Dans ce chapitre, nous serons donc redevables de maints éléments d'analyse (que nous résumerons) proposés par Schillebeeckx aux pp. 25-92 de son ouvrage. Nous renvoyons également à l'ouvrage classique en la matière du Père H. de LUBAC, *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, Étude Historique*, Paris, Aubier Montaigne, 1959, surtout le second chapitre « *Mysterium* », et la synthèse qu'il donne aux pages 56-60. Cependant cet ouvrage, rédigé en fonction de l'évolution théologique de la formulation du mystère eucharistique, nous servira davantage au début de la deuxième

« *Mustèrion* dans son acception usuelle la plus ancienne signifie un cérémonial d'initiation religieux, rituel, au cours duquel on révèle aux initiés par la parole et l'acte le sens profond des symboles [...] Mystère signifie par conséquent, fondamentalement, une initiation et *une consécration à une divinité* (« devotio Deo ») »²

C'est donc un sens rituel qui apparaît dès le départ dans ce terme : on remarquera que, d'emblée, le terme dans son usage implique une double valeur : d'une part, la *réalité* religieuse rituelle et d'autre part, le caractère obscur et nécessitant explicitation du *sens et de la signification* de ces rites (une "révélation" du sens des symboles mis en œuvre). Il nous semble que le plus souvent on ne prend pas soin de noter que ce terme de *mustèrion* implique cette lecture à deux niveaux, celui du réel et celui du sens : ce n'est pas vraiment le cas des autres termes de l'activité religieuse comme sacrifice (*thusia*), offrande (*prophora*), purification (*katharsis*). Tous ces termes impliquent aussi des valeurs symboliques et nécessitent donc des explicitations et des directives rituelles. La particularité sémantique du terme *mustèrion* est qu'il *conjoint les deux aspects* : non que le niveau du sens soit nécessairement secret ou ésotérique³ mais le processus même de l'acte religieux demande un commentaire au niveau du *sens*. Il nous semble que c'est l'origine réelle du "succès sémantique" de ce terme durant toute l'Antiquité et même la raison formelle qui lui permettra de passer dans la sphère religieuse juive, puis chrétienne.

Il est donc assez logique que ce mot ait servi à nommer les cultes de type secret et initiatique : élaborés dans un contexte parallèle et même indépendant des cultes officiels de la cité, ces cultes faisaient appel de façon privilégiée à des références mythiques et à des explications cosmogoniques (rythme de la nature, de la vie, des saisons) ou anthropogoniques (cycles mort/résurrection ; réincarnation ; ici-bas/au-delà) et exigeaient donc des explications religieuses bien définies, ce qui n'était pas le cas des cultes publics où tout le monde savait de quoi il s'agissait. Si l'on ajoute à cela une dramatisation du culte et une forte symbolisation tant au plan des récits fondateurs qu'à celui des éléments matériels du culte, on comprend pourquoi les traditions religieuses de ce type se sont fortement polarisées sur la thématique du *mustèrion* et de tous les comportements qui soulignaient la dimension d'initiation et de participation sur le double mode de l'acte rituel et du dévoilement de son sens. À vrai dire, l'un et l'autre ne faisaient qu'un dans le cénacle des participants et des initiés : mais vues du dehors, ces pratiques cultuelles soulevaient surtout l'étonnement par le fait qu'elles ne soient ni publiques, ni divulguées⁴. Par ailleurs, ce caractère initiatique des religions dites à mystères allait

partie. Pour une présentation moins détaillée on pourra lire également A. SOLIGNAC, article « Mystère », *D. S.*, X, Beauchesne, 1980, col. 1861-1874 ou encore J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band IV, 1a, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1980, pp. 4-37.

² E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, p. 28.

³ « Mystique vient du verbe *Muo* qui signifie "se fermer", notamment en parlant des yeux, de toute espèce d'ouverture, des lèvres, des coquillages, etc. [...] *Mustès* "myste, initié", opposé à *epoptès* s'appliquant à la contemplation suprême, le degré supérieur de l'initiation; on en a conclu que le *mustès* est proprement celui qui ferme les yeux, ce qui n'apparaît pas très naturel ; ce peut être aussi bien celui qui ne répète rien, qui tient les lèvres closes ... » (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique du Grec ancien*, ed. Klincksieck, Paris, 1984). Pour pouvoir tenir une chose secrète, il faut avoir reçu la *révélation de son sens*, sinon il n'y aurait pas de raison de « garder les lèvres closes ». On signale généralement que la première attestation des mots de la même racine signifiant "mystes" et "être initié" est le fragment 14 d'Héraclite et que le second auteur à mentionner des *mustèria* est Hérodote (mort en — 425) : or, il signale que ces rites sont accompagnés d'un *hiron tina logon* (une histoire sacrée) qui pouvait étre la justification du rite ou son explicitation (*Histoires* II, 51). Dans un autre passage, il écrit : « La nuit, on représente sur ce lac [= de Saïs] les accidents arrivés à celui que je n'ai pas cru devoir nommer. Les Égyptiens les appellent des mystères. Quoique j'en aie une très grande connaissance, je me garderai bien de les révéler ; j'en agirai de même à l'égard des initiations de Cérès, que les Grecs appellent Thesmophories, et je n'en parlerai qu'autant que la religion peut le permettre » (*Histoires* II, 171). On voit ici qu'Hérodote se sent tenu par une consigne de silence.

⁴ Au risque de ressasser des évidences, il est indispensable de rappeler que dans l'Antiquité, à l'inverse de ce que nous connaissons aujourd'hui, toute action religieuse est *de soi* un acte *public* : de ce point de vue, en reléguant la religion dans la sphère privée, surtout par la discipline du secret, on s'exposait inévitablement à une certaine suspicion. Il est important de constater que de nos jours, nous sommes parvenus à un revirement total : c'est la dimension publique

développer la conscience religieuse dans sa dimension personnelle et privée et souligner l'aspect de *pathos*, le fait d'éprouver l'acte religieux comme une transformation psychologique du myste se laissant transformer pour éprouver les *pathè tou theou* : d'où la tendance à reconnaître avant tout une activité du dieu sur l'âme du "croyant". L'avènement du *sens* ne se faisait donc pas seulement par l'enseignement des prêtres ou des mystagogues, mais c'était le dieu lui-même qui, vous faisant entrer dans sa propre expérience (à la fois cosmique, spirituelle et psycho-personnelle) vous dévoilait par participation le sens de ce que vous deveniez et de ce à quoi vous étiez destiné⁵. Comme le souligne J. Coppens :

« Dans un sens plus restreint et technique, cette notion de mystère se précise comme suit : un ensemble de rites qui représentent un drame, dont les héros sont les dieux ou les ancêtres divinisés de la tribu d'où le mystère est originaire, et qui renouvellent le drame au profit des membres de la communauté religieuse au sein de laquelle il est représenté »⁶

Et Schillebeeckx de souligner que les religions à mystères ont pour « élément distinctif [...] une relation à un acte salvifique passé (fût-il mythique). L'initié re-vit le mystère originel, cultuellement mais réellement »⁷. Là encore, les religions traditionnelles de la cité grecque n'avaient jamais envisagé les choses de cette façon⁸ et l'on comprend que ce type d'expérience religieuse ait pu paraître plus suggestif et plus riche aux yeux de Juifs ou de chrétiens dont l'expérience religieuse était bien plus exigeante que les simples requisits formels et extérieurs des religions officielles.

Une articulation aussi intime entre la réalité du culte et le sens qu'elle porte en elle en le dévoilant, aboutit progressivement à un approfondissement de la notion de culte et de religion en faisant du salut une notion centrale : ici encore, notre appréhension spontanée de la religion après vingt siècles de christianisme nous a presque "formatés" spontanément pour lier ensemble le registre religieux à celui du salut : mais rien n'était moins évident dans l'appréhension religieuse du monde et de l'existence humaine dans le cadre de la religion civique ; en effet, la religion n'avait pas pour but de sauver mais de faire en l'honneur des dieux ce qui leur était dû. Si ce n'était pas le cas, on s'exposait à leur jalousie (*phthonos*) et à leurs représailles. Dans la vision promue par les religions à mystères, on sent une orientation différente : participer à l'expérience du dieu en revivant rituellement tel mythe fondateur, c'est entrer dans sa proximité et bénéficier gratuitement de ce qu'il veut partager aux hommes. Même si la notion de *sôtèria* (salut) est, dans ce cas, loin de présenter la profondeur de la notion judéo-chrétienne, elle ne pouvait pas échapper à des observateurs de la vie religieuse contemporaine tels que les Juifs et les chrétiens des deux derniers siècles avant et des trois premiers siècles après Jésus-Christ.

B) ÉLABORATION INTELLECTUELLE DE LA NOTION DE *MUSTÈRION*

D'autant que la notion de *mustèrion* allait subir dans le monde antique une sorte d'approfondissement de la part des lettrés et des philosophes de l'époque : Platon fut sans doute le premier à vouloir réemployer la terminologie des mystères dans le cadre de son projet philosophique : c'est particulièrement net dans le *Phédon* (69a et 81c), par des allusions explicites à l'entrée dans l'au-

de la religion qui est plus ou moins suspecte. Ce qui n'est d'ailleurs pas très simple lorsqu'on pense par exemple au problème des sectes ...

⁵ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, p. 35 : « Les religions à mystères étaient purement une religion sentimentale, sans contenu dogmatique. »

⁶ J. COPPENS, article « Eucharistie », *DBS II*, col. 1198.

⁷ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, p. 31.

⁸ Un des auteurs qui a le mieux expliqué le surgissement de cette nouvelle façon de voir est M. P. NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Payot, Paris, 1955, trad. fr. de Matila Ghyka ; et du même, *La religion populaire dans la Grèce antique*, trad. fr. par F. Durif, Paris, 1954.

delà, selon ce qui est dit dans les mystères ; également dans le *Phèdre* (250 b-c) ; comme le résume E. Schillebeeckx :

« Ici, ce n'est pas le rite mais la connaissance qui initie au mystère. Cette connaissance est réservée à une élite, les initiés, de manière que l'*arcanum* vis-à-vis des non initiés est ici aussi une caractéristique de *mustèrion* [...] La fuite du monde vers le Tout-unique est esquissée en termes d'initiation mystérique. Le sens de base de *mustèrion* est donc maintenu : initiation à des choses sacrées, dont la connaissance reste réservée ; mais le caractère sacré est déplacé vers la réalité ontologique la plus profonde et ne se rapporte plus à des rites propres. »⁹

Ici encore, on perçoit le procédé par lequel le sens de *mustèrion* s'élargit au profit d'une métaphore qui veut donner à l'activité philosophique à la fois le statut d'une démarche *réelle* de l'homme vers l'accomplissement de lui-même et la révélation intrinsèque à ce processus, laquelle donne à l'initié de comprendre ce qui se passe en lui par l'acquisition de cette sagesse intellectuelle. Inutile de dire que tout le processus de la *gnose* sera largement bénéficiaire de ce jeu sémantique très diversifié focalisé sur ce terme de *mustèrion*. D'une certaine manière, le moule formel des antiques religions à mystères lui conviendra parfaitement, puisque grâce à lui, le discours gnostique pourra accompagner et expliciter cet itinéraire existentiel vers une autre condition que la condition terrestre ordinaire : combinant les données intellectuelles et imaginatives pour leur conférer le pouvoir de transformer la vie de l'initié, la *gnose* est effectivement dans la même structure formelle que les religions mystériques, à ceci près que le contenu de sens est nettement plus intellectualisé et que l'activité rituelle est réduite au minimum : c'est la *gnôsis* qui sauve et non pas le rite mythique.

C) DES STRUCTURES PARALLÈLES TRÈS PLASTIQUES

Nous nous permettons d'insister sur le parallélisme de structure que l'on rencontre dans les divers cas de figure que nous avons rapidement recensés : le terme *mustèrion* met en jeu chaque fois un processus *réel* et inclut avec lui de façon pratiquement indissociable *la révélation de la signification* de ce qui arrive à l'initié. Ce n'est peut-être au départ qu'un hasard sémiologique, mais qui se confirmera et se maintiendra tout au long de l'histoire du terme. Une telle liaison au départ permettra à ce mot de s'acclimater dans des domaines religieux très divers dans le monde méditerranéen hellénophone (et même dans la sphère latinophone). Même si une telle plasticité engendrera bien des malentendus dans la recherche historique ultérieure, puisque ce thème du mystère sera le lieu de nombreuses interprétations souvent réductrices et de confusions parfois surprenantes, par exemple, lorsqu'il s'agira d'expliquer le thème de "l'hellénisation du christianisme primitif", il est néanmoins intéressant de penser qu'un terme aussi lié à la sensibilité païenne ait pu acquérir une place aussi centrale dans la tradition théologique du judaïsme hellénophone (essentiellement alexandrin) puis dans le christianisme (particulièrement par le biais de la théologie paulinienne).

Il nous semble donc nécessaire de préciser et de prolonger la réflexion de E. Schillebeeckx dans la démonstration brillante qu'il fait pour justifier le transfert du terme *mustèrion* dans le registre de la liturgie et de la sacramentalité chrétienne. Il consacre en effet une longue remarque préliminaire¹⁰ pour montrer qu'il fut légitime pour les premières communautés ecclésiales d'emprunter la terminologie de leur expression cultuelle à la tradition païenne des *mustèria* selon les diverses modalités que ce type de religiosité avait prises. Il établit des parallélismes tout à fait justifiés entre les mystères d'*Hélios* et la mise en place de la célébration du Christ comme *Sol invictus* qui deviendra notre fête de Noël, etc. Voulant à juste titre ne rien céder à ceux qui ne verraient dans tous ces emprunts qu'une donnée purement terminologique, il veut montrer que ces emprunts relèvent

⁹ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, p. 33.

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, pp. 47-57 : « Remarque préliminaire : justification fondamentale de l'influence non-chrétienne sur la réflexion patristique ».

d'une donnée théologique plus fondamentale, ce fait indiscutable que le christianisme, pour l'expression de sa foi et de sa vie liturgique, est allé puiser dans le fonds global de la religiosité païenne. Il en arrive à la conclusion générale que voici :

« En raison de l'unité existentielle entre nature et surnature dans l'actuel ordre de vie chrétien, la nature est [...] intrinsèquement ordonnée au surnaturel qui, bien que transcendant, trouve sa structure préparatoire providentielle dans le complexe de la nature, surtout en raison du caractère religieux de cette nature. Il s'ensuit que la « sacramentalité » commune à l'humanité se trouve être un prodrome providentiel pour les sacrement chrétiens [...] A priori peut-on donc *s'attendre* à ce que, dans les mystères païens, comme ombres préparatoires de « ce qui va venir », — même profondément dégénérés bien souvent — il y ait des parentés avec les sacrements chrétiens. C'est ici la structure humaine elle-même créée par Dieu qui donne lieu à des parentés, sans pourtant qu'il soit nécessaire qu'il y ait eu influence au sens historique du terme. »¹¹

Schillebeeckx nous invite à faire un pas de plus : en vertu du lien dynamique qui existe du fait de la volonté divine entre nature et grâce, on ne peut envisager une simple constitution d'un niveau rituel naturel repris ensuite avec plus ou moins de bonheur et transformé par la tradition liturgique chrétienne :

« La formation et la "sacramentalité", en tant que manifestation et champ d'expérience du besoin de libération et de s'approcher de Dieu, en d'autres termes comme activité symbolique religieuse, qui en outre intensifie la viabilité de l'expérience de Dieu, peut être inspirée par la structure psychologique et sociologique de l'humanité religieuse, et dans la mesure de l'authenticité d'une expérience religieuse complète, être inspirée aussi par le travail anonyme de la grâce. »¹²

Cette thèse audacieuse (surtout en 1952 !) est rattachée explicitement par l'auteur à la notion de *præparatio evangelica* telle qu'Eusèbe de Césarée l'a élaborée dans l'ouvrage qui porte ce nom. À ceci près qu'au lieu de faire référence à Platon ou aux sages reconnus de la tradition antique pour conforter les grands dogmes de la foi, on renvoie ici aux notions et surtout aux pratiques souvent beaucoup plus déconcertantes qui constituaient l'essentiel de la religiosité antique. C'est pourquoi d'ailleurs, il ne tient pas tellement à préciser de façon plus topique cet apport possible des religions antiques à la vie liturgique et mystique du christianisme : il parle du « travail anonyme de la grâce » et évoque simplement le fait que « dans les religions à mystères, à côté d'une invasion d'éléments pervers, peut se cacher un noyau de foi anonyme surnaturelle, de telle manière que leurs mystères *peuvent être animés* d'un germe d'authentique surnaturel ... »¹³. Bref, cette réflexion aboutit à la reconnaissance que la nature étant en vue de la grâce, les formes de religiosité naturelle sont elles aussi en vue de la sacramentalité enracinée et pleinement épanouie dans l'agir sauveur du Christ : « La liturgie cosmique fera donc sentir son influence jusque dans les sacrements chrétiens qui, dans le Christ, empruntent à la « révélation naturelle » objective leur cadre et leur matériel de symboles »¹⁴.

Or, il nous semble que cette perception en soi très juste est encore plus intéressante lorsque, au lieu de l'appliquer simplement aux *contenus* de la symbolique cosmique, on l'utilise d'un point de vue *structurel* : ce qui est étonnant dans la sémantique du *mysterion*, ce n'est pas tellement le fait qu'il désigne des cérémonies où l'on montre une gerbe d'épis de blé symbolisant Démèter : toute cette symbolique se retrouve dans pratiquement toutes les religions des sociétés parvenues au stade d'une

¹¹ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, p. 49. Voir aussi J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, « Enracinement symbolique et spécificité chrétienne des sacrement », pp. 602-616 (exposé et critique de la position de Schillebeeckx).

¹² E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, p. 51.

¹³ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, p. 52. Souligné de l'auteur.

¹⁴ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, p. 54.

économie agricole ! Mais ce qui est bien plus important, c'est la *structure* même dans laquelle le *mustèrion* est pensé, cette structure biface qui semble unir de façon spontanée et constante l'*acte* religieux comme *processus réel* de salut d'une part, et, d'autre part, le langage et les éléments symboliques qui l'accompagnent et l'interprètent. C'est là, semble-t-il, que la notion de *mustèrion* sera non seulement une sorte de "matériau" réaménageable dans une liturgie chrétienne, mais de façon infiniment plus précieuse et plus féconde, *une structure de pensée* qui oblige tout esprit religieux à voir sa relation avec le divin sous le double rapport du réel et des signes. Un tel cas de préparation évangélique est, semble-t-il, unique en son genre : et si cette notion a eu une telle fécondité spirituelle et intellectuelle dans la tradition chrétienne, c'est parce qu'elle portait en elle-même de quoi motiver une réflexion renouvelée sur la dimension religieuse de l'homme, qu'il soit chrétien ou non¹⁵.

Notons enfin que cette structuration du *mustèrion* qui lie étroitement acte culturel et explicitation du sens est pour une tradition religieuse un atout précieux. Car si les actes et les gestes culturels ont tendance à fixer la mémoire d'une communauté religieuse sur des comportements identiques et répétables de génération en génération, la dimension d'explicitation du rite est infiniment plus souple et permet l'adaptation du rite et sa réinterprétation permanente : ce n'est pas un hasard si les philosophes grecs ont manifesté un vif intérêt pour cette forme de religiosité, car elle n'excluait pas qu'ils y apportent eux-mêmes leurs interprétations personnelles. Nous serions enclins à croire que ce fut la même chose pour les Pères de l'Église : nous aurons l'occasion d'y revenir.

¹⁵ Il ne semble pas que la tradition vétérotestamentaire ancienne (avant la rencontre avec la culture grecque) se soit vraiment posé le problème : on rencontre fréquemment dans la littérature prophétique une sorte de regard critique visant à rappeler les exigences *éthiques* qui fondent la vérité et l'authenticité de signification du sacrifice (les cas les plus célèbres sont la prédication d'Amos ou de Jérémie), mais l'acte culturel lui-même n'est pas réfléchi dans sa symbolique et sa portée signifiante : on est par exemple assez déconcerté par les interminables catalogues de rubriques du *Lévitique* où les moindres détails de l'action sacrificielle sont décrits avec une minutie presque obsessionnelle, mais rien dans le texte ne permet de comprendre pourquoi le sacrifice d'une colombe est différent de celui d'un taureau ou d'un bouc. Sur ce point précis de la signification et des implications de la "cuisine" sacrificielle nous renvoyons à notre article « La cuisine de la création : le régime alimentaire biblique comme thème théologique », dans *Pierre d'angle* 2 (1996), pp. 40 et ssq., ainsi qu'à celui de Jean SOLER, « Sémiotique de la nourriture dans la Bible », dans *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* (28), 1973, pp. 943-955. On voit bien que, seule, une relecture moderne détectant les codes alimentaires et culturels de la société israélite permet de comprendre l'organisation des sacrifices, mais la catéchèse et les prescriptions comme telles ne permettaient pas d'en élucider directement le sens. On peut légitimement se demander si cette fermeture assez radicale à toute dimension mystérieuse n'a pas contribué à l'enfermement de la vie culturelle d'Israël et à sa réduction progressive au minimum rituel que cette religion connaît aujourd'hui.

II

Le passage dans la tradition théologique juive et chrétienne

A) DIVERSITÉ DES SENS DE *MUSTÈRION* DÈS L'ÉPOQUE NÉOTESTAMENTAIRE

a) *Intégration du terme dans le vocabulaire de la LXX*

Comme c'est le cas pour de nombreux termes techniques du Nouveau Testament, le choix et l'usage du terme *mustèrion* est enraciné dans la *LXX*¹⁶ même s'il ne s'agit pas d'une réutilisation servile et mécanique du terme : même si certains passages du livre de la *Sagesse* font allusion aux mystères païens¹⁷, sur un mode assez ironique dans le style de l'évhémérisme, ce qui montre bien que le judaïsme alexandrin ne se faisait aucune illusion sur les déviations possibles des cultes à mystères, d'autres livres sapientiaux et des écrits tardifs utilisent le terme *mustèria* pour désigner des plans d'action qui sont connus mais tenus secrets entre gens dans la confiance : la référence fondamentale pour *mustèrion* renvoie à l'idée de conseil royal privé, ou de discussion secrète entre amis laquelle ne doit pas être divulguée¹⁸ : d'emblée le mot, même dans un usage concernant les réalités de la vie humaine, nous entraîne sur le plan de la relation interpersonnelle, de la relation de confiance absolue concernant des projets importants, avec en outre la connotation d'une *démarche* qui engage l'avenir de plusieurs personnes. C'est surtout *Daniel 2* qui, aussi bien dans la version de la *LXX* que dans celle de *Theodotion*, utilise *mustèrion* pour traduire l'araméen *raz* connotant à la fois la vision incompréhensible, le secret de Dieu et son dessein à visée pratique pour le temps à venir : cet emploi implique la relation de confiance et d'intimité qui s'établit entre Dieu et celui à qui il révèle le sens de la vision et le mode propre par lequel cette vision ou son explication sont communiquées, c'est-à-dire le processus d'*apokalypsis*¹⁹.

Bref, — et c'est sans doute l'origine de son succès ultérieur — le terme *mustèrion* implique tout ensemble un contenu de pensée, un projet, une "vision" ; ensuite, le mode spécifique, à la fois intime et interpersonnel dans lequel ce contenu est communiqué²⁰ ; enfin la dimension d'une réalisation pratique parfois longue à venir, mais le plus souvent imminente et qui met en jeu la

¹⁶ Sur ce sujet, voir Christine MOHRMANN, « Linguistic Problems in the Early Christian Church », in *Études sur le latin des chrétiens*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1965, p. 182 : « Thus, in the language of the New Testament and of the Apostles, alongside many new elements introduced by Christianity we find countless words and expressions which go back to the Septuagint or which have developed from him. There is namely a tendency, right from the beginning, to employ the typically Jewish terms in a Christian sense, and to continue along certain semantic lines which, in Greek, begin with the Septuagint. »

¹⁷ *Sg* 14, 15 et 23. Autres références dans J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, « Usage du mot *mustèrion* dans l'Ancien Testament », pp. 404-405.

¹⁸ Très nombreuses références : *Tob* 12, 7 et 11 ; *Judith*, 2, 2 ; pour signifier un conseil de guerre : *II Maccabées* 13, 21 ; pour signifier un secret entre amis : *Sir* 22, 22 ; 27, 16 *ssq.*

¹⁹ *Daniel 2*, vv. 18, 19, 27, 28, 29, 30 et 47. Sur le sens de *raz*, dans le livre de Daniel et les écrits de Qumrân, voir M. DELCOR, *Le Livre de Daniel*, Gabalda, Paris, 1971, p. 76. Voir surtout Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1973, pp. 370 *ssq.* et 403-404.

²⁰ Cela explique le scénario nécessaire de toute vision apocalyptique, que l'on retrouve aussi bien avec le personnage de Daniel que dans les épisodes de l'annonciation ou les annonces de la Résurrection : le visionnaire est à la fois anéanti par ce qui lui arrive et progressivement reprend courage au fur et à mesure qu'un messenger divin lui en donne le sens.

puissance divine. On comprend pourquoi ce terme deviendra un concept-clef dans la littérature apocalyptique : d'une part, il est bien adapté, par la structure biface dont nous avons parlé, à évoquer en même temps l'action de Dieu dans l'histoire et les interprétations prophétiques qui l'accompagnent ou l'annoncent en décrivant les signes qui la mettent en évidence. Car la littérature apocalyptique, plus que tout autre genre littéraire dans la Bible, saura manifester le lien étroit qui unit l'acte divin et sa manifestation au voyant²¹. Comme le résume E. Schillebeeckx :

« Mystère signifie ici une révélation voilée d'un événement eschatologique. Cette forme voilée, symbolique de la révélation, est elle-même un mystère : autrement dit, ce n'est pas seulement l'événement eschatologique projeté par Dieu dans un dessein d'amour, mais c'est encore sa révélation inchoative, voilée, qui est un mystère. Et de même que Dieu est l'origine de la révélation du mystère eschatologique, de même est-il le révélateur *in mysterio* de ce cet événement. »²²

b) Mustèrion dans le Nouveau Testament : perspective globale

Si l'on en croit le Père Louis Bouyer dans la très belle synthèse qu'il a consacrée à ce même sujet²³, la seule étude du mot grec *mustèrion* pourrait nous introduire dans une réflexion sur pratiquement tous les grands domaines de la théologie patristique : il montre comment la richesse et la variété de l'expérience chrétienne s'enracinent dans ce que les grands textes pauliniens mettent sous ce mot :

« Le mystère, c'est donc foncièrement le dessein éternel de Dieu de tout sauver dans le Christ comme il devait d'abord tout créer en lui : de réconcilier toutes choses entre elles en même temps qu'avec lui-même, jusqu'à ce point de faire que le Christ, évidemment dans sa filiation éternelle nous englobant en elle-même en quelque sorte du fait de sa croix, vive en nous tous, païens aussi bien que juifs. »²⁴

Ce commentaire théologique de la notion paulinienne de *mustèrion* nous montre l'ampleur de ce qui est en cause : dire qu'il s'agit de notre salut est encore insuffisant dans la mesure où l'usage paulinien de ce terme évoque tout ce qui touche à la relation entre Dieu et la totalité de sa création : cela inclut aussi bien l'initiative gratuite par laquelle toutes les créatures sont comme portées dès avant la fondation du monde par et dans les relations intratrinitaires des personnes divines, que le déploiement de l'économie concrète de l'histoire du salut des hommes par le Verbe incarné ainsi que l'accomplissement du dessein divin dans la gloire dont nous serons revêtus dans le Royaume ; en effet, le célèbre texte d'*Ep* 3, 6-7 :

« [...] le mystère de sa volonté, selon sa bienveillance, que Dieu avait mise en lui (= le Christ) à l'avance pour la disposition de la plénitude des temps : récapituler toutes choses dans le Christ, et celles qui sont dans le ciel, et celles qui sont sur la terre »

affirme clairement que l'achèvement du plan de Dieu fait lui-même partie intégrante du *mustèrion*.

Si l'on reprend rapidement au plan exégétique les données de ce problème pour le Nouveau Testament, on s'aperçoit que, dès les synoptiques, l'emploi de *mustèrion* qui se réduit à un seul cas —

²¹ Sur le genre littéraire apocalyptique, et le rôle important de *mustèrion*, voir G. BORNKAMM, art. « Mustèrion », in *T.W.N.T.* IV, pp. 821-822. On consultera également : M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, pp. 330-393, et D. S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London, 1971, pp. 117 et sq.

²² E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, p. 37. Il renvoie à *Daniel* 2, 29 qui désigne Dieu comme *ho anakaluptôn ta mustèria*.

²³ Louis BOUYER, *Mysterion, du mystère à la mystique*, O.E.I.L. Paris, 1986. Dans cette grande synthèse où il esquisse une genèse historique de ce qu'est la vie mystique à laquelle est appelé tout baptisé, la perspective de l'auteur est assez différente de la nôtre, car plus vaste que celle que nous nous proposons d'étudier dans ce travail essentiellement centrée sur la structure de la sacramentalité chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin.

²⁴ Louis BOUYER, *Mysterion*, p. 26.

la péricope dans laquelle Jésus explique aux disciples pourquoi eux seuls sont habilités à recevoir une explication des paraboles —, implique déjà une référence implicite au dessein de Dieu envisagé dans son ensemble :

« La notion de “Mystère du Royaume” [...] désigne le dessein de Dieu caché aux yeux des hommes et porté à leur connaissance par révélation, dessein qui doit s’accomplir à la fin. »²⁵

c) Mustèrion dans le Nouveau Testament : la nouveauté radicale du paulinisme

Alors que les textes synoptiques nous présentent le *mustèrion* comme mystère de Dieu, dans le sillage de l’apocalyptique, la théologie paulinienne élargira la perspective en déployant d’autres harmoniques²⁶ : d’abord en situant ce terme par rapport à la sagesse de Dieu (1 Co 2,7), puis en le centrant sur le Christ lui-même puisqu’il est l’unique médiateur de révélation, ainsi que l’analyse G. Bornkamm, par exemple :

« Le *mustèrion* (c’est-à-dire la sagesse de Dieu cachée dans le secret) est

1) préparé avant que le monde soit (1 Co 2, 7),

2) caché avant les siècles (1 Co 2, 8 ; Ep. 3, 9 ; Col 1, 26 ; Rom 16, 25 [...]),

3) caché en “Dieu le créateur de tout” (Ep 3, 9).

Le *mustèrion* de la volonté de Dieu (Ep 1,9) arrive par lui [= le Christ] à sa réalisation (*oikonomia*, Ep 3, 9) et à sa révélation. Tandis que le *mustèrion* de Dieu s’accomplit dans le Christ, c’est à partir de lui que création et accomplissement, commencement et fin du monde sont saisis et arrachés au domaine de connaissance et d’autonomie qu’ils ont d’eux-mêmes en propre. »²⁷

G. Bornkamm poursuit son analyse du *mustèrion* paulinien en montrant ensuite comment cette histoire « qui échappe aux lois des événements et de la connaissance propres à ce monde s’accomplit cependant dans le monde »²⁸. Et cet événement historique, c’est la mort de Jésus sur la croix et sa Résurrection²⁹. Enfin l’auteur précise :

« Le mystère n’est pas lui-même identique au fait de se révéler mais il est objet de révélation. Cette révélation appartient constitutivement au concept de mystère : non pas de telle sorte que le mystère serait comme un préalable de la révélation, lequel

²⁵ G. BORNKAMM, art. « Mystèrion » in *TWNT*, IV, pp. 809-834, ici, p. 825 : « [...] der Begriff *mystèrion* tès *basileias* ja längst durch den apokalyptischen Sprachgebrauch geprägt ist und den vor Menschengenossen verborgen, nur durch Offenbarung enthüllten Ratschluss Gottes bezeichnet, der am Ende zum Ereignis werden soll. »

²⁶ Sur tout ceci, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, « *Mustèrion* chez saint Paul », pp. 405-407.

²⁷ G. BORNKAMM, *ibidem*, p. 826 : « Das *mysterion* (dh die geheimnisvolle Weisheit Gottes) ist 1) bereitet, ehe die Welt war (1 K 2, 7), 2) verborgen vor den Äonen (1 K 2, 8 ; Eph 3, 9 ; Kol 1, 26 ; R 16, 25...), 3) verborgen “in Gott, dem Schöpfer des Alls” (Eph 3, 9). Das *mysterion* des Willens Gottes (Eph 1, 9) kommt durch ihn selbst zur Durchführung (*oikonomia* Eph 3, 9) und zur Offenbarung. Indem sich das *mysterion* Gottes in Christus erfüllt, werden in ihm Schöpfung und Vollendung, Anfang und Ende der Welt umgriffen und aus ihrem eigenen Verfügungs- und Erkenntnisbereich genommen ». On pourra lire également J. DUPONT, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Gabalda, Paris, 1949, (p. 38), la brève présentation que donne A. SOLIGNAC, art. « Mystère », *D. S.*, X, col. 1861-1862 ainsi que J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, Tournai, 1958, p. 420 : « La gnose chez saint Paul est une connaissance des secrets eschatologiques, du *mystèrion*, qui s’est révélé dans le Christ. Or ceci est une conception spécifiquement juive. C’est même l’essentiel de l’apocalyptique qui est révélation des secrets eschatologiques et du monde céleste ». Même interprétation de la part de K. PRÜMM, article « Mystère », § X. Mystère dans la Bible, *DBS* VI, col. 187-188.

²⁸ G. BORNKAMM, *Ibidem*, p. 826 : « einer den Gesetzen innerweltlichen Geschehens und Erkennens entnommenen [...] Geschichte ».

²⁹ G. BORNKAMM, *Ibidem*.

deviendrait caduc et dépassé après que celle-ci se soit accomplie, mais c'est plutôt la révélation qui dévoile le mystère comme tel. »³⁰

Dans le même sens, E. Schillebeeckx synthétise ainsi la notion de *mustèrion* dans le corpus paulinien, de façon assez tranchée :

« “Mystère du salut” n’a jamais un sens cultuel chez saint Paul³¹. Le sens de *mustèrion* se rapporte à une révélation voilée et, en ce sens, symbolique mais réelle, d’une réalité cachée, dans un contexte religieux : d’une réalité divine de salut. Saint Paul en arrive [...] à considérer ce terme comme un *terminus technicus* pour désigner la révélation de Dieu dans le Christ. *Mustèrion* veut dire ainsi l’économie chrétienne du salut, le drame de la rédemption, projeté avec sagesse et amour par le Père, réalisé dans le Christ et porté dans les fidèles baptisés à une participation féconde. Par suite, mystère [...] se rapporte à la vérité salvifique qui existe dans un plan d’action divin de salut, dans une économie de salut et dans des actions salvifiques de Dieu. La doctrine de salut se trouve mise en œuvre dans des faits salvifiques expliqués en outre de façon kérygmatisque par le Christ. »³²

Ce constat est très suggestif : car Paul est sans doute celui des écrivains du Nouveau Testament qui pouvait le mieux connaître l’aura sémantique du terme *mustèrion* et ses connotations dans la vie pratique. Pour qu’il l’ait utilisé comme une donnée théologique majeure dans des lettres écrites pour un public de lecteurs grecs issus du paganisme le plus ordinaire, il fallait que ce terme soit “entendu”.

À plusieurs reprises, Paul utilise le terme *mustèrion* au sens de réalités cachées dans plusieurs autres endroits : *1 Co.* 13, 2 fait allusion aux *mustèria* (utilisation du terme au pluriel) qui peuvent être l’objet d’une révélation prophétique ; en *1 Co.* 14, 2, il s’agit peut-être des mêmes *mustèria* qui, au lieu de faire l’objet d’une révélation prophétique, constituent le thème non dévoilé mais censé être interprété par les glossolales de Corinthe. En *Rom.* 11, 25, c’est l’endurcissement d’Israël et son salut eschatologique qui sont présentés par Paul comme un *mustèrion*. Enfin, le passage de *1 Co.* 15, 51 concernant la résurrection nous montre celle-ci comme l’objet d’un dessein secret et providentiel dont l’accomplissement ne dépendra que de Dieu seul, selon un mode inaccessible à la compréhension humaine : ici encore, les connotations apocalyptiques vétéro-testamentaires sont manifestes³³. Mais surtout, Paul mettra en lien la notion de *mystèrion* avec celle de la révélation de la sagesse et le processus de son dévoilement (de son “apocalypse”) : « Ce dont nous parlons, c’est d’une sagesse de Dieu, en *mustèriô*, demeurée cachée, celle que dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire, celle qu’aucun des princes de ce monde n’a connue »³⁴. Il s’agit donc bien d’une réalité cachée en Dieu et qui se manifeste à travers un processus de dévoilement, comme l’explique la citation qui suit presque immédiatement : « selon ce qui est écrit, nous annonçons *ce que l’œil n’a pas vu, ce que l’oreille n’a pas entendu, ce qui n’est pas monté au cœur de l’homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l’aiment* »³⁵.

³⁰ G. BORNKAMM, *Ibidem*, p. 827 : « Das *Mysterium* ist nicht schon selbst Offenbarung, sondern Gegenstand der Offenbarung. Diese gehört konstitutiv zum Begriff, nicht so dass das *Mysterium* eine Voraussetzung der Offenbarung wäre, die mit ihrem Ereignis hinfällig und aufgehoben wurde, vielmehr enthüllt die Offenbarung das *Mysterium* gerade als solches. »

³¹ Plus loin (p. 45), il souligne que Paul n’a jamais utilisé le terme *mustèrion* pour désigner le baptême ou l’eucharistie : « le sacrement du baptême, qui consiste chez lui essentiellement en une reproduction rituelle symbolique des mystères originels passés du Christ et qui fait partager sacramentellement au baptisé les vicissitudes du Christ et ainsi produit en lui le salut, nous inclut dans le mystère du Christ, mais n’est pas appelé *mustèrion* ».

³² E. SCHILLEBEECKX, *L’économie sacramentelle*, p. 44.

³³ G. BORNKAMM, *Ibidem*, p. 829.

³⁴ *1 Cor.* 2, 7-8.

³⁵ *1 Cor.* 2, 9. La citation en italique renvoie à *Isaïe* 64, 3 dont le contexte est significatif : « Lorsque *tu fis des prodiges* que nous n’attendions pas, *tu descendis, et les montagnes s’ébranlèrent devant toi*. Jamais on n’a appris ni entendu dire,

On notera donc à quel point chaque fois, la notion de *mustèrion* est associée à celle de révélation, par des termes tels que “faire connaître” (*Eph.* 1, 9 ; 3, 3 ; 3, 5 ; 3,10 ; 6, 19) ou “manifester” (*Col.* 4, 3 et 4 ; *Rom.* 16, 26 ; *1 Tim.* 3, 16). C’est donc bien l’involution mutuelle d’une action salvifique de Dieu et du processus de sa mise au grand jour qui sont explicitement en jeu et qui donnent à Paul la certitude de foi qu’il est « l’intendant des mystères de Dieu » (*1 Cor.* 4, 1). Le fait d’insister sur la dimension cachée ne doit donc pas être interprété comme le souci de maintenir une distance par rapport à une réalité inaccessible, mais au contraire de souligner l’incroyable gratuité de l’initiative divine qui *fait connaître et révèle* par son apôtre et par son Église les intentions intimes et tenues secrètes jusqu’ici de son action de salut : plutôt que d’y voir une sorte de discipline du secret³⁶, il faut il chercher une obligation de publication de ce qui était inouï et impensable jusqu’ici. *Mustèrion* est donc ici encore le terme le plus suggestif pour évoquer ce lien entre l’acte divin et la manifestation de sa signification.

S’ajoute à cette compréhension, le fait que le contenu caché depuis toujours est *une personne*, le Christ lui-même, qui en sa propre mission sur la terre a été réalisateur et révélateur du salut. C’est vraiment, sous ce point de vue, l’aspect absolument novateur et décisif de la théologie du mystère chez saint Paul. Même par rapport à l’apocalyptique juive qui cherchait surtout à mettre en avant le processus de salut, comme action de Dieu ou comme événement historique, ici Paul nous fait passer délibérément sur un autre registre : la réalité, c’est la personne du Christ Sauveur et la manière de le signifier et de manifester son sens, c’est la proclamation de l’évangile, dont Paul est au premier titre le serviteur. Il se produit ici une sorte de *saut qualitatif* dans la compréhension du mystère³⁷. Même si Schillebeeckx ne le relève pas explicitement, ce qui fait la force de cette nouvelle approche, c’est le fait que Paul n’envisage plus la réalité du mystère uniquement sous l’angle d’une action spéciale de Dieu (en tant que Juif, Paul était accoutumé à ce type d’approche), mais sous l’angle spécifique de la réalité de *Dieu lui-même en tant qu’il se révèle* : la structure biface du *mustèrion* comme réalité/manifestation du sens est ici totalement renouvelée ; le réel, c’est la Sagesse divine, c’est le Fils en personne, c’est Dieu qui sauve et la manifestation, c’est globalement le processus d’annonce et d’évangélisation qui fait connaître au monde entier la nouvelle du salut. Paul rend compte ainsi de façon explicite du fait que la prédication chrétienne primitive dont il est le fer de lance, soit désignée comme *euangelion*, bonne nouvelle : il ne s’agit pas d’y voir simplement un message optimiste sur la possibilité du salut, mais la manière concrète dont le *mustèrion* doit pouvoir se manifester à toute l’humanité. On comprend aussi pourquoi Paul plaidera pour l’évangélisation des païens, c’est-à-dire de l’humanité dans sa totalité, car il y va de l’*authenticité* de cette révélation, en tant qu’elle est proposée à toute l’humanité. Enfin et surtout, il semble bien que Paul ait voulu voir essentiellement dans le mystère de la *Pâque du Christ* la source unique et absolue de la reconnaissance du vrai Dieu et de son salut³⁸ : à la

Et jamais l’œil n’a vu qu’un autre dieu que toi *fit de telles choses* pour ceux qui se confient en lui ». L’insistance sur l’action de Dieu et la nécessité d’en manifester et d’en proclamer le sens sont au cœur de ce texte.

³⁶ Nombreux sont les textes du Nouveau Testament qui insistent sur la publicité du message évangélique, par exemple, *Mat.* 10, 27 ; 28, 19 ; *Actes* 20,20 et 27 ; *2 Cor.* 3, 12 ; *Eph.* 3 : 9 ; 6, 19 ; *Col.* 1, 28 ; *1 Tim.* 2, 4.

³⁷ Pour souligner l’importance de ce “déplacement”, même au simple plan d’une approche philosophique, on peut s’inspirer des réflexions de Jan Patočka : « Le christianisme comprend le bien — autrement que Platon — comme bonté oublieuse de soi et amour (nullement orgiaque) qui se renie ... un *mysterium tremendum*. *Tremendum*, car la responsabilité est placée désormais non pas dans l’essence, accessible au regard humain, du Bien et de l’Un, mais dans le rapport à un étant suprême, absolu, inaccessible, qui nous tient en main non pas extérieurement mais intérieurement ... En dernière analyse, l’âme n’est pas un rapport à un objet, fût-il le plus élevé (comme le Bien platonicien), mais à une personne qui la pénètre du regard tout en demeurant elle-même hors la portée du regard de l’âme. Quant à savoir ce qu’est la personne, c’est une question qui n’a pas reçu une thématization adéquate dans l’optique chrétienne » (*Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, Verdier, Lagrasse, 1981, p. 116). Cette réflexion qui ne porte pas explicitement sur le mystère (mais qui y fait presque involontairement allusion) est révélatrice de ce qui s’est passé dans cette transformation de la conscience religieuse à cette époque.

³⁸ « Je n’ai pas estimé devoir vous apporter autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (*1 Cor.* 2, 2) ; « je ne veux à aucun prix placer ma fierté ailleurs que dans la mort de notre Seigneur Jésus-Christ sur la croix » (*Galates*, 6, 14) ; « La prédication de la mort du Christ sur une croix est une folie aux yeux de ceux qui se perdent. Mais pour nous qui sommes sauvés, elle est *la puissance même de Dieu* » (*1 Cor.* 1, 18), etc.

limite, au niveau de la réalité du mystère, il n'y a pas de distance entre *la Sagesse en personne* et le salut qu'elle accomplit pour l'humanité par la mort et la Résurrection. Le *mustèrion* paulinien, dans sa face de *réalité* est la Sagesse en tant que réalisatrice du salut. Cette nouveauté de la conception du rapport entre Dieu et l'homme est telle que saint Irénée, à peine cent vingt ans plus tard, pourra écrire cette phrase qui résume d'une certaine façon tout l'apport de la théologie paulinienne :

« Qu'est-ce que le Seigneur a apporté de nouveau par sa venue ? — Eh bien, sachez qu'il a apporté *toute nouveauté*, en apportant *sa propre personne* annoncée par avance : car ce qui était annoncé par avance, c'était précisément que la Nouveauté viendrait renouveler et revivifier l'homme. »³⁹

Si l'on se place dans cette perspective, on comprend pourquoi Paul est assez peu soucieux de déterminer les actes cultuels comme *mustèria* : non pas qu'il en ignore la portée existentielle ou l'importance dans la vie ecclésiale, mais par rapport à la vision fondamentale qu'il propose, les actes proprement cultuels ont, pour ainsi dire, une valeur mystérique *dérivée*. Être baptisé ou participer au repas du Seigneur sont des conséquences du fait de participer par tout son être au *mustèrion* que l'on a accueilli par la foi. Tout se passe au fond comme si Paul voulait donner à la capacité de signifier et de révéler le mystère du salut la plus grande extension dans l'existence concrète des hommes : pour lui, ce sera l'annonce du salut, comme participation et service de la révélation du salut ; et pour les fidèles des Églises qu'il a fondées, c'est *la vie dans le Christ*⁴⁰, comprise dans sa totalité qui manifeste de façon significative l'accomplissement du salut⁴¹. Vu dans cette perspective, le fait que Paul ne considère pas explicitement les sacrements comme *mustèria* n'exclut pas qu'ils le soient, puisque, semble-t-il, c'est toute l'existence humaine du croyant qui est manifestation de l'accomplissement du salut qu'il a reçu du Christ.

³⁹ IRENEE DE LYON, *Adversus Hæreses*, IV, 33, 1. Irénée répond à la question d'un interlocuteur fictif qui serait étonné par le fait que le Christ ait été annoncé de façon si précise par la prophétie vétérotestamentaire ...

⁴⁰ C'est de cette façon que l'on peut comprendre l'insistance avec laquelle Paul utilise l'expression *en Christô* ou *sun Christô* pour désigner la participation des croyants à la manifestation et à l'accomplissement du salut (voir par exemple : *Rom.* 6, 6 : « l'homme que nous étions autrefois a été crucifié *avec* le Christ » ; *Rom.* 6, 8 : « Si nous sommes morts *avec* le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi *avec* lui » ; *1 Cor.* 1, 30 : « *En* Christ, en effet, se trouvent pour nous l'acquiescement, la purification et la libération du péché » ; *1 Cor.* 4, 10 : « Nous sommes "fous" à cause du Christ, mais vous, vous êtes sages *en* Christ » ; *1 Cor.* 15, 20 : « En effet, de même que tous les hommes meurent en Adam, tous seront ramenés à la vie *dans* le Christ » ; *Eph.* 1, 7 : « *En* Christ, parce qu'il s'est offert en sacrifice, nous avons été délivrés et nous avons reçu le pardon de nos fautes » ; etc.). La valeur des propositions n'est pas uniquement instrumentale, mais elle peut aussi prendre une valeur signifiante : vivre dans le Christ, c'est le signifier par sa vie et sa manière d'être.

⁴¹ Le cas d'*Ep.* 5, 25 *ssq.* qui est unique dans son genre, est suggestif de ce point de vue, dans la mesure où trois — voire même quatre — réalités sont associées de façon intentionnelle de la part de l'auteur : *a*) la vie conjugale qui fait ici l'objet d'une exhortation parénétique, *b*) la relation du Christ et de l'Église, *c*) le « bain d'eau qu'une parole accompagne » explicitement mentionné ici pour rendre compte du geste par lequel s'est accomplie la rencontre nuptiale du Christ et des membres de l'Église, enfin *d*) une citation de *Gn.* 2,24 qui introduit précisément la phrase : « ce *mystère* est grand, je veux parler du Christ et de l'Église ». Ici, il n'est pas opportun de s'engager dans la question de savoir si le texte a quelque chose à voir avec "l'institution du mariage" (G. BORNKAMM refuse cette interprétation et considère que le terme *mustèrion* ne renvoie qu'à la citation de l'Écriture, excluant ainsi la question de l'institution du mariage). De fait, il n'est pas question d'*institution*, ni de *sacrement* au sens que lui donnera plus tard la théologie classique ; en outre, la mention de *mustèrion* renvoie ici à la relation entre le Christ et l'Église, en référence à la relation entre homme et femme et au texte de *Gn.* 2, 24 qui fait pour ainsi dire le lien entre trois ordres de réalités. Or, c'est précisément ce qui nous importe ici. Il nous paraît particulièrement significatif de constater ici un usage de *mustèrion* qui articule des instances de signification de niveaux différents ; même s'il relève d'une évolution sémantique plus tardive, cet usage du mot, parce qu'il est attesté dans le Nouveau Testament, va connaître une grande fortune dans la tradition patristique, en raison de possibilités "méthodologiques" pratiquement illimitées en théologie. En effet, dans ces quelques versets, *mustèrion* se trouve au point de convergence de la totalité du mystère (sens premier tel que nous l'avons développé ci-dessus : amour du Christ qui se livre pour l'humanité), de la vie courante des chrétiens laquelle fait l'objet d'une parénèse très concrète et réaliste, de la célébration cultuelle évoquée par le baptême dont on rappelle l'essentiel du rite, et enfin de la mention explicite d'un verset de l'Ancien Testament qui a pour but de manifester le lien entre au moins deux des éléments précédents.

B) DÉPLOIEMENT DES SIGNIFICATIONS DU TERME *MUSTÈRION* DURANT LES PREMIERS SIÈCLES

Notre propos n'étant pas d'écrire une histoire de la notion de *mustèrion* à l'époque patristique⁴², nous nous contenterons d'évoquer l'efflorescence des significations que suscitera progressivement ce terme : le principe qui régira le développement de la notion de sacramentalité peut se résumer de la façon suivante. Dans la mesure où Paul est parvenu, en s'appuyant sur la notion de *mustèrion*, à mettre en lumière que celui-ci désignait à la fois d'une part, la présence et l'action réelles de Dieu au cœur de sa création et pour la sauver, et d'autre part, la variété des instances de signification qui la manifestent, le fil conducteur du développement historique de cette conception de la sacramentalité durant l'époque patristique amènerait les principaux témoins et penseurs à analyser et mettre en évidence toutes ces différentes manières de signifier l'avènement du salut dans la vie de l'humanité. Là où Paul avait tendance à tout focaliser sur l'annonce évangélique du salut comme signe majeur de son accomplissement, la vie concrète des Églises allait amener les pasteurs et les fidèles à reconnaître la complexité de l'économie des signes : la sacramentalité allait devenir en fait une auto interprétation de la vie ecclésiale comme lieu et signe de la manifestation du salut qui s'accomplit en elle. Ce processus dut s'amorcer très vite, car on peut considérer par exemple que les *Actes des Apôtres* sont un premier effort pour rendre compte de la complexité de ce processus. Par ailleurs, le souci de constituer des recueils de souvenirs et de textes dont les premières générations chrétiennes avaient gardé le souvenir, la codification de certaines règles liturgiques, la structuration des ministères dans les communautés, tout cela constitue en fait la manière dont les diverses communautés construisaient progressivement leur identité sacramentelle. C'est dans un tel contexte que la thématique du *mustèrion* fut progressivement orientée vers le domaine cultuel ; comme le remarque encore E. Schillebeeckx :

« La signification de *mustèrion* dans la patristique remonte au concept de mystère vétéro- et néo-testamentaire avec son double noyau : le plan rédempteur, *l'économie divine du salut* réalisée dans le Christ, et *la forme voilée de révélation* de cette économie qui parvient ainsi aux fidèles dans des termes, des choses, des événements extérieurement saisissables, et, plus tard dans des rites extérieurs. »⁴³

Tout se passe comme si, au fur et à mesure que l'expérience et la vie de l'Église se ramifient et se diversifient, le terme de *mustèrion*, dont nous avons constaté l'extraordinaire souplesse sémantique, allait garder cette plasticité pour favoriser et réguler ce déploiement des diverses instances de signification et maintenir au cœur de cette diversité la structure sous-jacente que nous avons mise en évidence : lu dans cette perspective, le processus d'acclimatation de l'Évangile en milieu hellénistique n'a pas entraîné les phénomènes de contamination⁴⁴ de dégradation ou encore d'altération que maint

⁴² Nous renvoyons à SCHILLEBEECKX, pp. 57-92 ; pour une présentation synthétique et plus brève de cette histoire, voir A. SOLIGNAC, art. « Mystère », *D. S.*, X, col. 1863-1869.

⁴³ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, p. 57.

⁴⁴ Nous ne pouvons pas donner toutes les raisons qui expliquent pourquoi la confusion au plan pratique ou la contamination entre mystères païens et mystères chrétiens ne pouvait pas vraiment se faire : nous renvoyons au bon résumé de John G. GIBBS, *Creation and redemption, A study in pauline Theology*, E. J. Brill, Leiden, 1971, p. 123 et la note 2. Pour mémoire, rappelons ce jugement d'un grand spécialiste de la question : « Ni dans le but que vise le mystère, ni dans les moyens qu'il emploie, l'union à Dieu n'est l'objet premier, essentiel. Le but est, selon un terme générique, la *sôtèria*. Et la *sôtèria*, c'est exactement le fait d'être sauvé du malheur, quel qu'il soit, et donc, en définitive, le bonheur, ici-bas et après la mort. Comme ce bonheur est malaisé à obtenir, l'on fait appel à des dieux *sôtères*. » A.-J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Études bibliques, Gabalda, Paris, 1981², p. 133. On ne peut mieux expliquer l'équivocité totale de *mustèrion* dans les deux registres : pour les païens, la relation personnelle du fidèle avec son dieu ne consiste pas dans un dialogue personnel où le dieu lui révélerait des projets sur un mode de relation privilégiée : il n'y pas l'ombre d'un pressentiment de ce que l'usage apocalyptique juif et la théologie paulinienne ont mis en évidence, pour la bonne raison que le concept de révélation n'a pas vraiment de sens dans le monde religieux grec (nous avons vu que l'instance de *signification* du *mustèrion* païen était à chercher plutôt dans l'explicitation rituelle. Et, d'autre part, le but visé dans l'effectuation du mystère n'est pas la communion avec le dieu ou la puissance divine, alors que, nous venons de le voir, c'était la préoccupation fondamentale de Paul dans sa

auteur de tradition surtout réformée a cru devoir dénoncer⁴⁵. Au contraire, On devine, à travers le foisonnement de l'usage patristique de ce terme, que seule, le riche contenu que constitue l'intuition de Paul au point de départ, allait permettre une évolution cohérente et théologiquement enrichissante, et que la profondeur de l'expérience spirituelle qui traverse toute la période patristique a permis d'utiliser le mot *mustèrion* sinon avec une grande netteté au plan sémantique, du moins avec une sûreté instinctive, dans la communion de foi à une réalité commune, celle de l'amour éternel dont les hommes avaient reçu la révélation inouïe par Jésus Christ. Le Père H. de Lubac rendra compte de façon synthétique de cette plasticité :

« Le sens originel des mots [mystère, mystique] présente ici quelque chose de confus et de fluent. Il est synthétique et dynamique. Il porte moins sur le signe apparent ou au contraire sur la réalité cachée que *sur l'un et l'autre à la fois : sur leur rapport, sur*

présentation du *mustèrion* qu'est le Christ : l'initié païen aura plutôt comme souci l'obtention du bonheur compris comme achèvement de *sa* nature ou de *son* désir. On pourra lire aussi A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, Oxford, 1981, spécialement pp. 22-23 et 32 ; également E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, pp. 70-71.

En outre, il n'est pas inutile de souligner avec Christine MOHRMANN, que l'extension sémantique de *mustèrion* dans la prédication chrétienne du IV^e siècle s'est faite en grande partie par le biais culturel : Platon, qui à l'époque était une référence culturelle, philosophique et rhétorique primordiale, avait, à sa manière, acclimaté de façon métaphorique la terminologie des mystères à l'itinéraire philosophique. On comprend mieux alors pourquoi la dimension anthropologique de l'existence chrétienne a pu être qualifiée de *mystérique* par la médiation préalable d'une métaphore philosophique : C. MOHRMANN, *Linguistic Problems*, p. 193 ainsi que A.-J. FESTUGIERE, *L'idéal*, p. 46 ; P. FRIEDLAENDER, *Platon*, Walter de Gruyter, Berlin, vol. I, 1964, p. 30, surtout le chap. III intitulé « *Arrheton* », pp. 76-89 qui constitue une synthèse suggestive et profonde sur ce que l'on pourrait appeler la "mystique" de Platon ; cf. également le vol. III, Berlin, 1960 à propos de la transposition métaphorique de la terminologie des mystères dans le *Phédon* (67 c-d, et 72 e), pp. 36-37, 43, et 51 (c'est évidemment dans le *Phèdre* que cette transposition est la plus élaborée, 244 a-250 c) ; voir aussi Augustin DIES, *Autour de Platon*, Paris, 1927, vol. II, p. 438 *ssq.*, et H. DÖRRIE, « Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius », in *Mullus, Festschrift Th. KLAUSER, J.A.C.*, Ergänzungsheft 1, 1964, p. 88.

⁴⁵ Sur ce thème, on trouvera un jugement très mesuré de L. BOUYER dans *Mysterion*, pp. 95-98. L'auteur y développe ce qu'il avait déjà écrit dans *Le rite et l'homme : sacralité naturelle et liturgie*, coll. *Lex orandi* n° 32, Paris, Le Cerf, 1962. Sur cette question délicate, Louis Bouyer — tout comme E. Schillebeeckx d'ailleurs — a toujours maintenu ensemble deux principes : d'une part, que les signes symboliques mis en œuvre dans les sacrements n'ont pas été inventés de toutes pièces, mais qu'ils avaient un enracinement profond dans l'expérience religieuse dite "naturelle", d'où le grand soin que cet auteur a toujours manifesté pour présenter l'apport des cultes et des religions à mystères comme un matériau à l'état brut qui symbolise le langage religieux, expression de la quête de l'humanité païenne à la recherche du divin : « Les grands actes sacramentels qui prétendent nous livrer les actes divins, ne sont possibles que par suite de ce symbolisme natif des actions de l'homme dans le monde, où il se découvre, au centre de ce monde comme l'image centrale de Dieu » (*Le rite et l'homme*, p. 100). Mais d'autre part, il montre que cette "reprise" par la tradition liturgique et sacramentelle de l'Église de ce matériau symbolique de la religiosité "naturelle" n'est pas une contamination par rapport à une hypothétique "pureté évangélique", vierge de tout contact avec la culture hellénistique. En effet, cette manière aseptisée et fortement imprégnée de "kantisme", qui oppose une foi "nouménale" purement juive en opposition radicale avec ses expressions "phénoménales" liées au paganisme et motivées par le biais d'une contamination culturelle et cultuelle provenant des philosophies et des religions hellénistiques, est un thème fondateur de la critique du libéralisme protestant (tributaire d'une conception dialectique posthégélienne de l'histoire religieuse du christianisme) : une telle approche ressurgit régulièrement bien qu'elle ne mérite plus guère de crédibilité proprement scientifique. Parmi les travaux qui ont fait date dans cette déconstruction du "mythe" de la contamination hellénistique dès la première génération chrétienne, nous pensons plus spécialement aux études de Martin HENGEL, dont nous avions fait une présentation synthétique dans un précédent travail : *La Sagesse des Anciens dans le Mystère du Verbe, Évangile et philosophie chez saint Justin*, Paris, 1981 (dans l'appendice intitulé : « L'œuvre de Martin Hengel », pp. 173-194). Il nous semble indispensable de souligner, comme le fait cet auteur, que l'osmose culturelle entre judaïsme et hellénisme est une donnée historique bien antérieure à l'expansion du christianisme et que la proportion croissante de chrétiens provenant du paganisme ne doit pas être interprétée comme un processus irréversible de dénaturation. D'un point de vue strictement historique, en tout cas, ce n'est pas plus une contamination que la transformation qu'a connue le judaïsme surtout alexandrin durant plus de trois siècles : sur ces questions, voir M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhdts vor Christus*, Tübingen, 1973² (WUNT 10).

leur union, sur leur implication mutuelle, sur le passage de l'un dans l'autre ou la pénétration de l'un par l'autre. »⁴⁶

a) Quelques jalons : saint Justin et l'Épître à Diognète

Au deuxième siècle, le terme tel qu'il est employé par saint Justin⁴⁷, par exemple, signifie parfois de façon très claire et pour s'en démarquer, les mystères païens⁴⁸, mais il a aussi des sens théologiques, lorsqu'il désigne tel récit ou tel symbole vétéro-testamentaires⁴⁹, renvoyant au « mystère qu'est le Christ lui-même »⁵⁰. Enfin, Justin utilise ce terme à plusieurs reprises pour souligner la relation entre deux épisodes ou récits tirés de l'Écriture : comment par exemple, la bénédiction de Juda par Joseph (Gn 49) proclame "en mystère" ce qui concerne le Christ⁵¹, ou encore, à un niveau plus général de "méthodologie exégétique", comment la vraie lecture de l'Écriture est celle qui sait discerner ce qui est advenu en vue du "mystère du Christ"⁵². Nous avons démontré ailleurs comment chez saint Justin, le terme *mysterion* était solidaire d'une constellation formée d'autres vocables tels que *typos*, *kataggèlia*, *sèmeion*, *symbolon*, *parabolè* qui, tous, renvoient à une compréhension globale de l'histoire du salut, dans laquelle les divers événements du salut sont les manifestations diversifiées (*typoi*) d'un unique dessein sauveur de Dieu à l'intérieur duquel il se manifeste comme Père, Logos et Esprit⁵³. On voit donc ici à l'état embryonnaire la méthode typologique d'interprétation des Écritures qui fera la grandeur de l'École d'Alexandrie et qui, par Origène et les Cappadociens, s'imposera dans l'Église orientale, tandis que les traductions latines des commentaires origéniens par saint Jérôme et Rufin diffuseront ces procédés de lecture et d'interprétation en Occident⁵⁴.

Un document probablement contemporain de Justin, l'Épître à Diognète, montre la manière dont est utilisé le terme *mysterion* : c'est d'autant plus éclairant qu'il ne s'agit pas d'un écrit "technique", mais de la manière dont un chrétien cultivé pouvait rendre compte de sa foi à un ami païen. La simple juxtaposition des citations parle d'elle-même :

« Leur tradition [= des chrétiens] n'a pas une origine terrestre, ce qu'ils professent conserver avec tant de soin n'est pas l'invention d'un mortel, ni ce qui est confié à leur foi une dispensation de mystères humains. »⁵⁵

« Mais, ayant conçu un dessein d'une grandeur ineffable, Dieu ne l'a communiqué qu'à son Enfant. Tant qu'il maintenait *dans le mystère* et réservait son sage projet, il

⁴⁶ H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 62. Même si l'auteur ne l'explicite pas, nous pensons avoir suffisamment montré l'origine de ce « quelque chose de confus et de fluent ». Il n'est déjà pas aisé pour une sagesse humaine (philosophique) de savoir rendre compte d'elle-même et pourtant ce n'est qu'à un niveau humain ! On mesure donc d'autant la difficulté qu'il y a à rendre compte d'une expérience religieuse, surtout aussi radicalement nouvelle que celle qui était proposée par l'Évangile ...

⁴⁷ Sur ce thème chez saint Justin, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 409-410.

⁴⁸ Cf. I Apologie, 25, 27, 54, 66. II Apologie, 12.

⁴⁹ Cf. *Dialogue* 138, 1 et 2 ; 41, 4 ; 86, 5 ; 111, 2 ; 112, 3 ; 125, 3 ; 124, 1.

⁵⁰ *Dialogue* 115, 1. Cet emploi est intéressant dans la mesure où il montre comment Justin gardait explicitement la signification paulinienne de ce terme. De la même façon, on retrouve dans les expressions comme "le mystère du crucifié" (*Dialogue*, 106, 1) ou le "mystère de la croix" (*Dialogue*, 131, 2 ; 97, 4 ; 94, 2 ; 91, 1 et 3 ; voir également 74, 3) le thème spécifiquement paulinien du *mysterion*. Ici encore, on remarquera que Justin ne cherche pas à "naturaliser" le mystère.

⁵¹ *Dialogue* 100.

⁵² *Dialogue* 44, 2, voir également 76, 1.

⁵³ Sur tout ceci, voir Daniel BOURGEOIS, *La Sagesse des Anciens dans le Mystère du Verbe*, pp. 49-89.

⁵⁴ Sur le sens et l'usage du terme *mysterion* dans l'exégèse alexandrine, voir L. BOUYER, *Mysterion*, chap. XI et XII. Sur l'élaboration des sens de l'Écriture, ce sont, bien entendu, les travaux du Père H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950, et les volumes de *Exégèse médiévale* qui traitent de la postérité médiévale de cette exégèse.

⁵⁵ *Épître à Diognète*, VII, 1. Pour plus de détails, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 411-412. L'auteur parle également de Méliton de Sardes, aux pages 410-411.

paraissait nous négliger et ne pas se soucier de nous. Mais quand il eut *dévoilé* par son Enfant bien-aimé et manifesté ce qu'il avait préparé dès l'origine, *il nous offrit tout à la fois* : et de *participer* à ses bienfaits, et de *voir*, et de *comprendre* ; qui de nous s'y serait jamais attendu ? »⁵⁶

« Alors, quoique séjournant sur la terre, tu contempleras Dieu régnant dans la cité céleste, *tu commenceras à parler des mystères de Dieu* alors tu aimeras et admireras ceux qui sont torturés parce qu'ils ne veulent pas renier Dieu⁵⁷

« Qui, en effet, dûment instruit et engendré par la bienveillance du Verbe, ne s'empresse pas d'apprendre pleinement tout ce que le Verbe a clairement enseigné à ses disciples. Le Verbe, se manifestant, le leur a manifesté, s'exprimant ouvertement, incompris des incrédules, s'expliquant à ses disciples qui reconnus par lui comme ses fidèles reçurent la connaissance des mystères du Père. C'est pour cela que le Verbe a été envoyé : pour qu'il se manifestât au monde. »⁵⁸

« Par lui l'Église s'enrichit, la grâce, s'épanouissant, se multiplie dans les saints, conférant l'intelligence, dévoilant les mystères, révélant la répartition des temps. »⁵⁹

On retrouve donc ici de façon claire et simple tous les éléments que nous avons soulignés dans l'approche paulinienne du mystère.

b) Un témoin du IV^e siècle : Grégoire de Nazianze

Si l'on regarde la vie sacramentelle dans l'Église à partir du moment où les témoignages que nous en avons sont devenus suffisamment nombreux et détaillés, on s'aperçoit qu'ici encore, le terme *mysterion* dont on avait vu le lien possible avec le baptême en *Ep* 5, se met à jouer un rôle de plus en plus net dans la liturgie⁶⁰ : si on prend l'exemple de saint Grégoire de Nazianze⁶¹ qui, par ailleurs, n'ignore pas l'usage profane voire vulgaire du terme *mysterion*⁶², on constate qu'il l'emploie de façon très diversifiée pour parler des réalités de la foi : bien entendu, c'est le mot qu'il utilise pour parler de la Trinité⁶³, des noms du Fils⁶⁴, de la divinisation de l'homme⁶⁵ et de la signification pour nous de

⁵⁶ *Épître à Diognète*, VIII, 9-11.

⁵⁷ *Épître à Diognète*, X, 7.

⁵⁸ *Épître à Diognète*, XI, 2-3.

⁵⁹ *Épître à Diognète*, XI, 4. Pour la question du *mysterion* chez Origène, nous renvoyons à la brève analyse de E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, pp. 61-62 et J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 412-417.

⁶⁰ Sur tout ceci, on pourra lire la synthèse de L. BOUYER, *ibidem*, chap. XIII : « La catéchèse du IV^e siècle et le contenu mystique de la liturgie chrétienne ».

⁶¹ Nous avons choisi Grégoire parce que son vocabulaire théologique est l'un des plus précis de cette époque, mais on retrouverait pratiquement la même diversité d'emplois — sans d'ailleurs aucun souci de rendre compte d'une telle polysémie — chez les autres Pères grecs de la même époque : voir, par exemple, l'aperçu que donne A. SOLIGNAC de l'usage du mot par saint Jean Chrysostome dans l'art. « Mystère », *D. S.*, X, col. 1863-1865 : cette analyse permet de constater à quel point la référence au mystère tel que le comprenait Paul est restée fondamentale pour tous ces auteurs.

⁶² Il parle par exemple de la charge impériale en terme de *mysterion* (*Discours* 36,11 ed. C. MORESCHINI et P. GALLAY, S.C. 318, Le Cerf, Paris, 1985, pp. 264-265 = *P.G.* 35, 277 C) et il utilise souvent ce même mot, soit pour se moquer des cultes païens (cf. *Discours* 4, 92, 103, 108, 109 ; *Discours* 5, 22, 25, 32, ed. J. BERNARDI, S.C. 309, Le Cerf, Paris, 1983 : ces textes correspondent respectivement à *P.G.* 35, 624 B, 640 A, 644 C, 647 A, 692 A, 693 C, 705 A ; voir également un texte qui met en parallèle le théâtre et la mystagogie chrétienne, *Discours* 36, 2 = *P.G.* 35, 268 A-C), soit tout simplement pour parler de choses banales qu'on ne veut pas faire connaître (*ibidem*, 5, 31 = 704 C). On se souvient que ces deux *Discours* de Grégoire sont de violentes polémiques contre l'Empereur Julien.

⁶³ *Discours* 27, 2 = *P.G.* 36, 14 B ; 31, 8 = *P.G.* 36, 142 C.

⁶⁴ *Discours* 30, 16 = *P.G.* 36, 125 A.

⁶⁵ Voir la très belle formule de *Discours* 38, 11 = *P.G.* 36, 324 A : « Comble du mystère, par son penchant vers Dieu, il (= l'homme) devient Dieu », ainsi que *Discours*, I, 5 = *P.G.* 35, 400 A.

l'Incarnation⁶⁶. On pourra retrouver quelques emplois de *mustèrion* dans le sens de la méthode typologique que nous avons rappelée à propos de saint Justin⁶⁷ pour parler de la descente aux Enfers⁶⁸ et, se référant à l'usage paulinien, il parle à plusieurs reprises du Christ comme mystère⁶⁹ mais il est plus significatif encore de voir comment un certain glissement s'opère : Grégoire est capable de faire jouer les deux registres liturgiques d'une part et christologique d'autre part, de manière si subtile que l'auditeur ne puisse plus savoir si l'on en est au premier ou au second registre⁷⁰. C'est encore plus clair dans le cas des catéchèses que Grégoire consacre au baptême⁷¹ ou encore dans le discours très connu qui joue sur l'identification de son ordination sacerdotale ou épiscopale, sa situation personnelle et le mystère de la Pâque qu'il prêche ce jour-là⁷².

On pourrait montrer de façon plus claire encore comment saint Cyrille de Jérusalem témoigne d'un usage analogue du terme *mustèrion* qu'il utilise d'ailleurs presque toujours au pluriel et qui désigne pratiquement toute la vie sacramentelle et liturgique⁷³ de la communauté chrétienne de Jérusalem. Il semble que l'on puisse conclure ce très rapide survol en faisant nôtre ce jugement de Louis Bouyer :

« Pour en revenir à cette nouvelle acception du langage mystique, ou plus généralement mystérique, ce qui en donne le sens, c'est avant tout son application antérieure [...] à la découverte par la foi du Mystère du Christ comme clef des Écritures, aussi bien que solution du problème humain par excellence. Les catéchèses, au IV^e siècle, partent toutes en effet de l'idée paulinienne que le Mystère du Christ doit avoir en nous son dernier accomplissement, et que c'est par la voie des sacrements qu'il s'étend jusqu'à nous. Si leurs auteurs considèrent les rites chrétiens comme des

⁶⁶ *Discours*, 38, 13 = P.G. 36, 327 C : « Celui qui est la plénitude se vide : il se vide de sa gloire pour un peu de temps, afin que moi, je participe à sa plénitude. Quelle est la richesse de sa bonté ? Quel est ce *mystère* qui m'enveloppe ? J'ai participé à l'image (divine) et je ne l'ai pas gardée ; il participe à ma chair pour sauver l'image et immortaliser la chair ... » (trad. P. GALLAY in *Grégoire de Nazianze, Discours 38-41*, ed. P. MORESCHINI et P. GALLAY, S.C. 358, Le Cerf, Paris, 1990, p. 135.

⁶⁷ *Discours* 5, 35 = P.G. 35, 712 A.

⁶⁸ *Discours* 45, 24 = P.G. 36, 657 A-B.

⁶⁹ Par exemple, *Discours* 4, 67 = P.G. 35, 588 C qui fait référence à *Rom.* 16, 25 ou encore cette très belle expression : « Ô Christ, ô Verbe, ô Passion de l'Impassible, ô mystère de l'univers ... » (*Discours* 5, 9 = P.G. 35, 576 A).

⁷⁰ Voir dans ce sens le début du *Discours* 39, 1 = P.G. 36, 336 A : « Voici de nouveau mon Jésus et de nouveau un *mystère* [...] un mystère sublime, divin et qui mène à la splendeur d'en-haut » (trad. P. GALLAY, *ibidem*, S.C. 358, p. 151). Tout le paragraphe 2, traité sur le mode de la fête comme initiation mystagogique, mériterait d'être cité *in extenso* : on remarquera en effet comment le sens "objectif" du mystère est inséparable du sens qui renvoie à la célébration de la fête. Dans le cas précis, il s'agit de la célébration de l'Épiphanie : « C'est le moment de renaître : naissons d'en-haut ! C'est le moment d'être remodelés : reprenons le premier Adam ! Ne restons pas ce que nous sommes mais devenons ce que nous étions [...] Ainsi pourrions-nous rejeter les ténèbres, accéder à la lumière et devenir lumière parfaite, fils de la lumière parfaite. Voyez-vous la grâce de ce jour ? Voyez-vous la puissance du mystère ? N'êtes-vous pas soulevés de terre ? N'êtes-vous pas établis en-haut, entraînés clairement par notre voix ... ? » (*ibidem*, p. 153). C'est non seulement du grand art oratoire, mais une manière mystagogique et pastorale très maîtrisée qui assimile pour ainsi dire la célébration liturgique à l'œuvre de la grâce chez les fidèles.

⁷¹ Voir le *Discours* 40, 31 = P.G. 36, 401 B : « Il (= le Christ) *initie* les disciples *au mystère* de Pâques dans une chambre haute après le repas et un jour avant la Passion ; pour nous, c'est dans des maisons de prière, avant le repas et après la résurrection » (trad. P. GALLAY, *ibidem*, S.C. 358, p. 267). Toute l'homélie joue sur ce registre.

⁷² *Discours* 1, plus spécialement les paragraphes 1 et 2 (= P.G. 35, 396 A - 397 A) ; voir aussi l'interprétation qu'en donne Jean Bernardi dans GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 1-3*, S.C. 247, Le Cerf, Paris, 1978, pp. 14-16.

⁷³ Cf. les *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem, ed. A. PIEDAGNEL et P. PARIS, S.C. 126, Le Cerf, Paris, 1966.

“mystères”, c’est parce qu’ils sont “mystiques”, au sens où l’est l’interprétation des Écritures fondée sur le Mystère paulinien. »⁷⁴

c) La polysémie de mustèrion dans les Églises hellénophones

Nous pouvons dès maintenant conclure que, pour la tradition théologique de l’Orient durant les quatre premiers siècles, le terme *mustèrion* recouvre, dans une étonnante richesse de significations, au moins quatre registres⁷⁵ :

1) La totalité constituée par *l’ensemble des relations entre Dieu et l’homme*, le mystère au sens premier et paulinien du terme, lequel inclut tout ce qui touche au dessein créateur⁷⁶, sauveur et glorificateur de la création — homme et cosmos — dont l’initiative revient au Père, l’économie relève du Fils et l’achèvement de l’Esprit. Ce mystère a été révélé en plénitude par la venue du Fils parmi les hommes : d’où le fait d’identifier le Mystère dans sa globalité au Christ. Le *mustèrion* dépasse évidemment les capacités de l’intelligence humaine, mais par le fait que cette réalité inclut l’homme et lui accorde une place privilégiée, elle ne lui est ni inconnue, ni étrangère : elle est même révélée sur un mode qui lui est spécifiquement adapté.

2) *La diversité des épisodes de l’histoire du salut*, lesquels sont en relation les uns avec les autres et ont une unité réelle et une intelligibilité déchiffrable par l’exégèse typologique puisqu’ils relèvent d’un unique dessein de Dieu⁷⁷ : il s’agit d’un niveau de réalité historique et visible, plus accessible à l’intelligence humaine que le domaine précédent.

3) *Un ensemble de gestes, d’actes culturels*, normalement publics et communautaires, au sein desquels on peut distinguer un double registre, celui d’actions cultuelles comme le baptême et l’eucharistie et celui de fêtes où l’on célèbre précisément tel ou tel *mystère* de la vie du Christ : dans ce registre, l’usage du pluriel *mustèria* est plus fréquent. Comme le souligne E Schillebeeckx : « Si *mustèrion* est le Christ lui-même et toute ce qui d’une manière symboliquement voilée, cachée dans l’Ancien Testament révèle le mystère du Christ et le rend “présent”, cette signification du terme se prêtera facilement et avec son plein sens à être appliqué à l’Église et à ses sacrements comme communication de ce même mystère du Christ maintenant historiquement réalisé »⁷⁸. Il nous paraît important de souligner dès le départ que l’économie sacramentelle vue dans cette perspective n’est pas réductible à un code de comportements rituels

⁷⁴ L. BOUYER, *Mysterion*, p. 210-211. Affirmation tout à fait parallèle chez H. de LUBAC, *Corpus Mysticum*, d’autant plus intéressante qu’elle se situe dans le contexte de la théologie du haut Moyen Âge : « L’eucharistie est par excellence le *mysterium Christi*, le *mysterium Christianum*, où se trouve contenue toute la “plénitude évangélique”. Elle résume en sa richesse, tout ce que saint Paul, dans l’*Épître aux Éphésiens*, englobait dans ce seul mot de “mystère”, c’est-à-dire l’ensemble du dessein de Dieu sur le monde, révélé et réalisé dans le Christ » (p. 217). H. de LUBAC renvoie ici à un beau texte de saint Cyrille d’Alexandrie (*Adversus Nestorianum*, IV, 5, P.G. 76, 193-197), texte dans lequel on voit saint Cyrille passer du *mustèrion* de l’eucharistie (195 B), lequel est situé comme la vérité par rapport au culte mosaïque, au *mustèrion* qui est l’accomplissement du salut des hommes par le Verbe incarné (197 B), dans lequel l’union de l’humanité à la divinité est dite précisément *mystikè* (littéralement : selon l’ordre du *mustèrion*).

⁷⁵ Notre classification est formulée différemment, mais elle rejoint celle que propose E. SCHILLEBEECKX, *L’économie sacramentelle*, pp. 60-73 et 76-77.

⁷⁶ Ce n’est sans doute pas par hasard que Paul utilise le terme *Plèrôma* pour signifier la “plénitude” à la fois comme présence de Dieu “tout en tous” (cf. *1 Co* 15, 28) et comme présence de la totalité de la création à son Créateur, « associée à la plénitude de celui en qui habite corporellement la plénitude de la Divinité » (*Col* 2, 9).

⁷⁷ C’est sans doute la raison pour laquelle le marcionisme qui posait comme principe de la théologie chrétienne une dualité irréductible entre deux dieux, deux alliances, deux Écritures, deux mondes et deux ordres de réalité etc., constituait une incompréhension radicale de la nouveauté de l’Incarnation et de la Pâque de Jésus Christ, incompréhension que les premiers écrivains chrétiens ont combattue par une conception réaliste de l’unité de l’économie divine et en utilisant la méthode typologique qu’ils avaient découverte dans le corpus paulinien.

⁷⁸ E. SCHILLEBEECKX, *L’économie sacramentelle*, p. 65.

immuables, mais qu'elle provient d'une approche fondée sur l'histoire du salut. Les mystères comme sacrements sont des *événements*.

4) Un dernier registre, plus difficile à délimiter dans la mesure où il se déduit des trois précédents : le fait qu'un être humain soit intégré dans le *mysterion* au sens global, qu'il en découvre le déploiement concret à travers la lecture et l'interprétation des Écritures et qu'il en soit enfin le bénéficiaire à travers l'accomplissement des rites, la participation à la vie liturgique et son histoire personnelle, crée en lui un certain mode spécifique d'existence qui peut s'appeler aussi *mysterion*, ou vie mystique⁷⁹ et qui se caractérise par un lien personnel à Dieu le Père, par Jésus le Fils, dans l'Esprit Saint. Il nous paraît important de souligner dès maintenant que ces différents registres — on pourrait les diversifier davantage⁸⁰ — font tous appel au même terme : il est difficile de supposer que l'imprécision dont par exemple le terme français témoigne dans son utilisation courante aujourd'hui (le "mystère" au sens de ce qu'on ne veut pas divulguer et de l'atmosphère de secret dont on l'entoure...) soit la raison pour laquelle les Pères grecs auraient privilégié ce mot, car on ne rendrait pas justice aux exigences intellectuelles et au souci de précision terminologique dont les écrivains chrétiens de cette période ont fait preuve⁸¹. Ce terme presque technique a joui d'un grand prestige théologique, car il était capable de suggérer une vision unifiée de l'existence chrétienne dans ses principales articulations et d'en rendre compte avec un terme dont la nouveauté sémantique ne prêtait à aucune ambiguïté par rapport à l'usage que les païens faisaient du même mot pour désigner leur propre culte⁸² ; Les auteurs grecs chrétiens ont, semble-t-il, utilisé ce terme sans parvenir à rendre raison de la ramification de ses significations et de leur ordination mutuelle ; il n'empêche que *mysterion* devait être à leurs yeux le seul mot capable de rendre compte de cette unité.

⁷⁹ Sur le fait que ce sens ait été rendu possible par une transposition métaphorique de la terminologie des mystères païens telle que Platon l'avait faite dans certains dialogues, voir ci-dessus, note 18.

⁸⁰ Par exemple, G. BORNKAMM (*TWNT*, IV, p. 832) distingue chez les Alexandrins le fait qu'ils mettent sous le terme *mysterion* ce que nous appellerions le symbole de la foi : mais son analyse ne nous paraît pas décisive d'autant que les exemples qu'il cite à partir d'Origène mettent en jeu la connaissance des Écritures. Plus intéressante nous paraît l'analyse de A. SOLIGNAC, dans l'article « Mystère » (*D. S.*, X, col. 1866-1869), qui distingue les niveaux suivants : 1) le Christ, centre du mystère : « Il est en sa personne le mystère lui-même » (col. 1866) ; 2) la préfiguration du mystère du Christ dans l'Ancien Testament : « cette typologie, passage du sens littéral au sens spirituel ou *mystique*, caractérise l'exégèse des Pères » (col. 1868) ; 3) le mystère du Christ accompli dans les chrétiens : « L'œuvre de "la sagesse dans le mystère" est de nous donner part à la perfection du Fils de Dieu [...] et de manifester ainsi que l'Église tout entière est corps et maison de Dieu » (col. 1868) ; 4) application du terme aux fêtes chrétiennes et aux rites sacramentels (col. 1868).

⁸¹ Est-il besoin de rappeler que nombre d'écrivains ecclésiastiques avaient reçu une formation de rhéteur ?

⁸² Ici se vérifie pleinement ce que dit Christine MOHRMANN à propos de la nouveauté des réalités de la foi chrétienne et de la nécessité de se couler dans un vocabulaire préexistant : « I speak here of the close relationship which exists in a language, in every language, between linguistic form and content ; the close texture of the linguistic system within which every linguistic innovation takes place [...] Language and thought, linguistic form and linguistic content are very closely linked in the entity of the linguistic structure and linguistic content as such is again determined by the culture-complex behind the language. Thus, the great linguistic problem of the earliest Christians, which has up till now received so little attention, was as follows. Christianity, or rather the Christians, were, from the outset, very conscious of being new and different. They were obliged, nonetheless, to express themselves in the languages of the Ancient World, which were closely bound up with classical Culture in all its different forms. In this manner, a linguistic tension arose, which was resolved in various ways. Making use of a famous image of Clement of Alexandria, I could say too : the new song of the *logos* demanded new *logoi*, a new language, but this could be obtained by a laborious differentiation within the framework of the existing linguistic systems » (« Linguistic Problems in the Early Christian Church », in *Études sur le latin des chrétiens*, tome III, *Latin chrétien et liturgique*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, p. 173). Il est en effet tout à fait remarquable que le mot *mysterion* ait connu à la fois une telle continuité d'usage et une telle plasticité sémantique, alors qu'on aurait probablement pu utiliser d'autres termes : la réalité très diversifiée de l'existence chrétienne ne trouvait pas d'autre forme linguistique que ce mot, apparemment pourtant si piégé par ses antécédents hellénistiques (cf. dans le même article, p. 180).

III

L'entrée dans le monde latin : *mysterium et sacramentum.*

A) APPARITION D'UN NOUVEAU TERME THÉOLOGIQUE : *SACRAMENTUM*

On a pu dire avec humour que « l'on avait toujours remarqué que *sacramentum* était utilisé comme l'équivalent latin de *mustèrion*, mais que l'on a souvent oublié que cette "équivalence" cachait un grand mystère »⁸³. En effet, le problème de la constitution d'une langue théologique latine par la traduction des termes grecs constitue à lui seul un vrai problème, non seulement linguistique ou historique mais également théologique, dans la mesure où le vocabulaire ainsi fixé a joué le rôle d'une véritable matrice de la pensée théologique occidentale⁸⁴. La première difficulté était d'abord le fait de ne pas avoir de traduction de l'Ancien Testament en latin, laquelle aurait pu jouer le rôle de réserve lexicographique comparable à la *LXX qui joua ce rôle pour les textes écrits en grec*⁸⁵. En outre, l'acclimatation du terme *mustèrion* devait se faire durant un certain laps de temps au cours duquel il développait les diverses ramifications sémantiques que nous avons précédemment esquissées. Enfin, le contexte religieux différent de l'Occident latin devait provoquer des exclusions parmi les diverses "options" possibles de traduction ; ce fut le cas pour *mustèrion* :

« On observera que [...] *mysterium* et *mysteria* existaient déjà depuis longtemps en latin et qu'ils devaient avoir perdu pour les Latins tout caractère exotique. *Mysteria* désignait les mystères païens, *mysterium* était un mot de la langue commune ayant un sens profane et général : secret, mystère. Mais c'est précisément là encore une autre raison pour laquelle on a préféré un autre mot latin : *mysteria* évoquait les mystères païens. Or la tendance à exclure les mots qui étaient d'une manière ou d'une autre en relation avec les cultes païens contemporains, surtout avec les cultes orientaux, se manifeste en Occident d'une manière très rigoureuse durant les premiers siècles chrétiens. »⁸⁶

Voilà pourquoi, très probablement, le terme *sacramentum* fut choisi. C. Mohrmann explique ainsi les raisons de ce choix :

« L'usage du latin profane est défini par le sens primaire d'un "engagement religieux" [...] Il faut prendre comme point de départ le sens de "initiation confirmée par un

⁸³ Christine MOHRMANN, « Linguistic Problems », p. 181. Pour une présentation sommaire des termes *sacramentum* et *mustèrion*, voir H.-I. DALMAIS art. « Sacrements », *D. S.*, XIII, col. 45-51.

⁸⁴ Sur l'aspect délibérément "conservateur" de la terminologie du latin chrétien, alors que la langue théologique grecque montra historiquement une bien plus grande souplesse, voir C. MOHRMANN, *ibidem*, p. 196.

⁸⁵ Cf. C. MOHRMANN, *ibidem*, p. 182 et l'article intitulé : « *Sacramentum* dans les plus anciens textes chrétiens », *H.T.R.* XLVII (1954) pp. 141-142.

⁸⁶ C. MOHRMANN, *Sacramentum* ... p. 144, qui cite Tertullien, *De prescr.* 40 où apparaît, par antithèse, la volonté de distinguer radicalement les deux termes : « qui ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis æmulatur ». Même constat dans R. BRAUN, *Deus Christianorum, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977², p. 436.

serment»⁸⁷ [...] *Sacramentum* est devenu surtout usuel pour l'initiation au service militaire [...] Ce qui est essentiel, c'est l'élément sacré combiné avec un sens juridique. »⁸⁸

Mais, cela étant dit, il s'agit de savoir pourquoi *sacramentum* a pu être choisi pour traduire *mustèrion* :

« On pourrait dire : dans *sacramentum* est accentué en premier lieu l'élément sacramental : c'est le *sacrum* et non pas *l'arcanum* qui prédomine. Dans le *mustèrion* biblique l'élément théologique et abstrait est prédominant. C'est cette constatation qui me suggère l'idée que la substitution *mustèrion-sacramentum* ne s'est pas accomplie en premier lieu par la voie des traductions de la Bible, qu'elle n'est pas inspirée par l'usage biblique. Il [...] semble plus probable qu'elle a eu lieu dans l'usage courant des communautés chrétiennes du deuxième siècle où, au sens biblique de *mustèrion*, s'associait déjà un sens plus concret et plutôt sacramental. »⁸⁹

Bien entendu, C. Mohrmann assortit de toutes les nuances possibles ce constat, notamment par le fait que l'équivalence n'a pas dû être faite partout de façon aussi rigide et uniforme que cette analyse philologique le laisse supposer, mais de fait, un certain tournant "sacramental" était pris pour l'Église latine et elle précise que l'élargissement du vocabulaire chrétien latin par l'intégration plus tardive de *mysterium*⁹⁰ dont nous reparlerons bientôt n'empêchera pas la tradition occidentale de s'en tenir le plus souvent à une conception assez concrète et pratique du *sacramentum* comme geste rituel. Enfin, dernière précision importante, C. Mohrmann écrit : « Il est probable que *mysterium* a été employé dès le commencement, pour désigner la doctrine chrétienne, les vérités religieuses et surtout le sens typologique des Écritures »⁹¹. Or, lorsque R. Braun, dans son étude sur le vocabulaire *doctrinal* de Tertullien, souligne que ce dernier utilise très souvent *sacramentum* au singulier pour désigner l'ensemble articulé des vérités de la foi, de la doctrine⁹² et quelques fois au pluriel, pour désigner tel ou tel mystère particulier de l'économie du salut⁹³, ce constat nous rappelle que chez celui-là même que l'on considère comme le théoricien du *sacramentum*-serment, l'exigence d'une polysémie est malgré tout nettement perçue.

⁸⁷ Ici, l'auteur renvoie successivement à TITE-LIVE, *Hist.* 10, 38, 2 ; 39, 15, 3 et à APULEE, *Met.* 11, 15. De son côté, E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, pp. 78 et ssq., définit *sacramentum* comme un dérivé de *sacrare* lequel désigne « l'acte par lequel une chose ou une personne est placée sous la portée ou dans la sphère juridique d'une divinité » (p. 78) : le suffixe *—mentum* donne valeur d'instrument. D'où la distinction de deux sens majeurs : a) serment d'incorporation militaire (*sacramentum militiæ*) qui doit être considéré comme une *devotio deo* et donc le rite même du serment et le statut d'appartenance à l'empereur qui en résulte étaient nommés eux aussi *sacramentum* ; b) le cautionnement financier que déposait dans le temple celui qui intentait un procès, d'où le fait que le procès lui-même ait pris le sens de *sacramentum* ; le fait que le procès juridique ait attiré à lui la dénomination de *sacramentum* provient peut-être de ce que, au début d'un procès, les parties faisaient le *serment* de ne dire que la vérité. Mais il s'agit là d'une hypothèse. Rappelons que Schillebeeckx a rédigé et publié son ouvrage en néerlandais avant la parution des travaux de Christine Mohrmann qui ont fait avancer la question de façon décisive sur la plan technique de la philologie : c'est pourquoi il écrit (p. 88) : « Comment exactement le *sacramentum*, qui dans l'usage normal de la langue romaine, n'était aucunement synonyme de *mustèrion*, a attiré à soi toute la richesse de sens du terme grec, reste encore un désespérant point d'interrogation ».

⁸⁸ C. MOHRMANN, *Sacramentum*, pp. 145-146.

⁸⁹ C. MOHRMANN, *Sacramentum*, p. 149.

⁹⁰ C. MOHRMANN, *Sacramentum*, p. 152.

⁹¹ C. MOHRMANN, *Sacramentum*, p. 152.

⁹² Il cite entre autres : *Ap* 15, 8 (42) et 19, 2 (57) etc., cf. note 2, p. 440.

⁹³ *Ibidem*, p. 441 : *Ap* 47, 14 (61, 62, 64) désigne les vérités de foi concernant l'eschatologie, etc.

En 1970, une étude approfondie de *sacramentum* chez Tertullien⁹⁴ a surtout cherché à expliquer l'utilisation du terme par référence à la *sacratio* : le *sacramentum* était le geste ou le signe qui liait un individu à son groupe sous peine d'en être exclu par la mort (*ex-secratio*) s'il le transgressait⁹⁵ : il nous semble important de trouver ici en germe, pour ainsi dire, l'articulation entre le serment-signe (*sacramentum*) et la réalité sociale du lien sacré (*sacratio*) qui lie à la vie et à la mort l'individu qui a fait le serment d'appartenir au groupe dans et devant lequel il s'est engagé. D'où la transposition socio-théologique que l'on peut percevoir chez Tertullien :

« La *sacratio* qui spécifie le '*sacramentum*' est représentée dans le '*sacramentum*' chrétien par la menace (*comminatio*) qui est attachée à la *fides* et la *disciplina* chrétiennes. "Menace" qui voue d'avance aux châtiments éternels de Dieu [...] celui qui rompt son serment [...] L'assimilation de la foi en Dieu à un '*sacramentum*' *militiae* signifie que le chrétien est entièrement "consacré" à Dieu, qu'il lui appartient corps et âme, qu'il n'a point le droit de se "repandre" sans tomber, de ce fait, dans une autre forme de "consécration" à Dieu, celle qui le "voue" (*sacer*) à la colère divine et à ses châtiments. »⁹⁶

Cette métaphore que nous venons de voir appliquée à la relation de l'homme à Dieu dans la foi, sera également transposée à la relation de Dieu à l'homme dans l'économie du salut :

« Dieu "jure" par ses promesses. Celles-ci ont valeur de serment. Une *sacratio* leur est attachée, parce que Dieu ne peut manquer à ses engagements sans se nier [...] sans se détruire comme Dieu. D'où l'équivalence des *promissiones dei* avec des '*sacramenta*'. Leur objet étant le "salut" de l'homme, Dieu est lié par '*sacramentum*' à s'acquitter de cette promesse. Aussi se nierait-il comme Dieu s'il ne tenait pas ses engagements. »⁹⁷

Ainsi déterminé dans l'articulation du *sacramentum* et de la *sacratio*, il ne sera donc pas étonnant que la théologie du *sacramentum* chez Tertullien mette en œuvre le thème de la signification comme élément structurant de la relation d'alliance entre l'homme et Dieu :

« Reliés au Christ, à son origine, sa mission, la rédemption opérée par lui, la foi qu'il a enseignée, les '*sacramenta*' se posent comme les "symboles" mis par Dieu à la disposition de l'homme pour reconnaître le vrai Dieu, le vrai Christ, le vrai Sauveur, la vraie foi. C'est pourquoi *ils sont indissolubles du pacte conclu entre Dieu et l'homme au baptême*⁹⁸. Ils en garantissent la validité, le seul pacte salutaire étant celui qui est conclu entre le vrai Dieu, créateur et auteur du salut, et l'homme qui confesse la vraie foi. D'où leur fonction de "signes" d'identité ou de "symboles" auxquels Dieu et

⁹⁴ D. MICHAELIDES, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, Ét. Augustiniennes, 1970. Voir l'exposé et l'appréciation critique de J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 383-403, en particulier sur la procédure judiciaire (pp. 386-387), sur le *sacramentum/signum* (pp. 395-403) et sur le refus par Michaélidès de l'équivalence *sacramentum/mysterion* (pp. 400-403).

⁹⁵ D. MICHAELIDES, *Sacramentum*, pp. 29-32. Voir la définition de SEXTUS POMPEIUS FESTUS : « "*sacramento*" dicitur quod juris jurandi sacratione interposita actum est » (*De verborum significatione quae supersunt [cum Pauli Epitome]*, ed. C. O. MULLER, Leipzig, 1839, p. 344), ce que D. MICHAELIDES explique ainsi : « Celui qui s'oblige *per sacramentum* se lie d'avance à être "maudit", "anathème", *sacer*, au cas où il manquerait délibérément à ses engagements contractés par serment » (p. 24).

⁹⁶ D. MICHAELIDES, *Sacramentum*, pp. 70-71. Il donne l'analyse détaillée des textes aux pp. 50-69 et 73-135. C'est, dans cette perspective, ce qui donne à la foi-sacramentum d'avoir valeur de *lex*, ce qui lie publiquement le contractant au comportement promis et au groupe auquel il l'a promis. Tous les éléments de la signification sont pour ainsi dire mis en place.

⁹⁷ D. MICHAELIDES, *Sacramentum*, pp. 147-148. Les textes de Tertullien sont analysés pp. 137-147.

⁹⁸ Souligné par nous.

l'homme se reconnaissent mutuellement comme les deux parties légitimement contractantes du pacte baptismal. »⁹⁹

Comme le souligne clairement l'auteur, le souci de Tertullien n'était pas de traduire *mustèrion* en latin, mais plutôt de l'interpréter à travers sa propre théologie du *sacramentum*¹⁰⁰. On peut donc considérer cet apport comme un acquis précieux de la tradition occidentale dès les premiers moments de la constitution de son vocabulaire (en langue latine) : en plus de l'argument négatif souligné par C. Mohrman (éviter l'assimilation du mystère chrétien aux mystères des cultes païens), le motif positif qui a orienté le choix et l'interprétation de *sacramentum* dès qu'il devint l'objet d'une thématization littéraire et théologique, ce fut bien le problème de la signification, dans la diversité de ses articulations : *sacramentum* comme manifestation signifiante et fondatrice du lien de *sacratio* ; *sacramentum* et *lex* comme lien qui tient entre eux auteurs et récepteurs d'un serment ; *sacramentum* comme signification prophétique des Écritures et des rites. Cette orientation fondamentalement polysémique ne demandait qu'à se développer.

On ne doit pas sous-estimer l'influence décisive que l'interprétation théologique de Tertullien donna par la traduction privilégiée de *mustèrion* par *sacramentum*. Là où l'Orient garderait longtemps la valeur et parfois l'ambiguïté du terme grec, très centré sur le processus existentiel d'une initiation religieuse, comprise par les chrétiens comme l'entrée de l'humanité dans la communion avec Dieu, l'Occident avait d'emblée et assez explicitement perçu ce processus de convivialité entre l'homme et Dieu comme nécessitant un registre régulateur spécifique de signification : ainsi que nous l'avons vu, le choix du registre sémantique incluant *sacramentum* avec ses références à la relation de *sacratio* donnait de façon presque instinctive les premières bases d'une approche de la sacramentalité dans laquelle la médiation des registres de signification constituait le point de référence : le risque d'en revenir à la seule instance d'un processus cultuel sera permanent en Occident. L'Orient resta plus fidèle et fut plus inspiré par la polysémie de *mustèrion* qu'il continua à considérer comme une totalité dans laquelle instances de signification et réalité signifiée se compénètrent dans une telle intimité qu'il est pratiquement impossible de les distinguer. Au risque de caricaturer un peu chacune des deux tendances, on pourrait risquer l'opposition suivante : tandis que l'Orient resta toujours dans la perspective selon laquelle les instances de significations jaillissent de la réalité du mystère et sont conditionnées par elle, l'Occident eut de plus en plus tendance à accorder à l'instance de signification un rôle de condition pour accéder à la réalité du mystère¹⁰¹.

B) AMBROISE ET L'APPORT DE LA THÉOLOGIE ORIENTALE DU *MUSTERION*

Avant d'aborder l'apport de saint Augustin sur la question de la sacramentalité, il nous semble important de mentionner de façon spéciale saint Ambroise que l'on a récemment caractérisé comme « le plus grand médiateur de la théologie grecque pour l'Occident »¹⁰² et dont l'évêque d'Hippone lui-

⁹⁹ D. MICHAELIDES, *Sacramentum*, p. 233 ; voir aussi pp. 319-334. Parmi les principaux textes de Tertullien, voir par exemple : *Adv. Marc.* II, 27, 7 ; III, 5, 3 ; IV, 25, 1 ; IV, 39, 16 ; V, 6, 1-2 ; V, 11, 7 ; V, 18, 10 ; *De Iejunio* IX, 2 ; XIX, 2 ; *De Cor.* XI, 3-4 ; XV, 4 ; *De Bapt.* XIII, 2.

¹⁰⁰ D. MICHAELIDES, *Sacramentum*, pp. 333-334 ; l'auteur reprend l'idée que Tertullien utilise le terme *sacramentum* pour éviter la confusion avec les mystères des religions orientales.

¹⁰¹ On ne peut s'empêcher de penser que le succès des liturgies orientales auprès de certains catholiques contemporains s'explique en grande partie par cette conception "monolithique" du *mustèrion*. Quand on sait à quel point la tradition occidentale a sans cesse tenu à réduire au minimum l'instance de signification sacramentelle en fonction du seul critère de l'efficacité et en garantissant sa validité par un processus de reconnaissance ou de définition juridique, on comprend que ce formalisme ait pu générer *a contrario* une attitude plus sensible à la connexion intime et presque spontanée entre l'action mystérieuse et les signes qui la manifestent. Mais la mauvaise mise en œuvre pastorale d'une intuition théologique fondée à juste titre en Occident ne doit pas en faire oublier l'importance et la profondeur.

¹⁰² « Der wichtigste Vermittler griechischer Theologie für das Abendland ». E. DASSMANN, art. « Ambrosius » in *T.R.E.* II, 1978, p. 374. Même jugement de M. LOT-BORODINE, *Revue de l'histoire des religions*, 1933, p. 49 : « le dernier des Pères grecs avant saint Augustin ».

même a reconnu explicitement l'influence sur sa pensée et sur son œuvre théologique¹⁰³ : et comme nous allons le voir, l'œuvre d'Ambroise constitue une profonde méditation sur ce que signifie le mystère chrétien¹⁰⁴ et cette méditation s'enracine dans la traditions des meilleurs témoins, qu'ils soient d'Orient ou d'Occident.

Tout d'abord, il est remarquable de constater qu'Ambroise emploie aussi bien *mysterium* que *sacramentum* et dans des sens pratiquement interchangeables : le "tabou" qui pesait sur *mysterium* semble définitivement levé et tout se passe comme si *mysterium* avait vraiment acquis droit de cité. Pour qu'Ambroise adresse aux néophytes lesquels pourraient encore être considérés comme fragiles dans leur foi, un traité intitulé *De Mysteriis*, cela signifie que l'usage du terme est reconnu et accepté. Mais surtout, ce caractère interchangeable des deux termes permettra de retrouver toutes les harmoniques et les connotations que nous avons découvertes dans le Nouveau Testament et la tradition des Pères grecs. Sur ce large registre, la pensée d'Ambroise jouera avec beaucoup de finesse, en les combinant avec en plus toutes les colorations du sens "sacramental" que C. Mohrmann décelait comme essentiel dans la signification de *sacramentum*. À ce titre-là, il ne nous semble pas exagéré d'affirmer qu'Ambroise a eu une très profonde et durable influence dans l'émergence de la conception occidentale de la sacramentalité¹⁰⁵ : il aura été probablement le premier écrivain de langue latine à manifester comment le *mysterium / sacramentum* recouvrait pratiquement tous les aspects de la réalité chrétienne, depuis le mystère de la vie trinitaire jusqu'à la vie théologale, sans toutefois parvenir à donner la clef qui ouvre cette totalité à une intelligibilité synthétique, ce qui sera, pensons-nous, l'apport décisif de saint Augustin en ce domaine. Bref, connaissant ce qu'Ambroise doit à sa lecture des auteurs chrétiens de langue grecque¹⁰⁶, on peut dire qu'il a "relevé le niveau" des connaissances

¹⁰³ Sur ce sujet voir la synthèse très suggestive de A.-M. LA BONNARDIERE, « L'initiation biblique d'Augustin », in *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1986, pp. 27-47. Les références au témoignage personnel d'Augustin sont surtout : *Conf.* V, 13 (23)-14 (24) ; VI, 3 (4) -11 (18) ; VIII, 11 (27) -12 (29) ; IX, 5 (13) : il est important de noter que pour Augustin, Ambroise « soulevait le voile mystique et découvrait un sens spirituel » (*remoto mystico velamento spiritaliter aperiret*) : c'est donc une lecture *secundum mysterium* de l'Écriture qui devait libérer Augustin de tous ses préjugés contre la grossièreté anthropomorphique qu'il attribuait au texte biblique et au christianisme. Faudrait-il voir là un indice de la nouveauté de style de la prédication et même de la "pastorale" de saint Ambroise par rapport à ce qu'Augustin avait pu connaître en Afrique ou dans les conventicules manichéens ? Comme A.-M. LA BONNARDIERE le souligne p. 46, « Augustin dut entendre les instructions d'Ambroise que révèlent les deux écrits : le *De Sacramentis* et le *De Mysteriis*. »

¹⁰⁴ À notre connaissance, il n'existe pas actuellement une étude synthétique sur la théologie du *mysterium* et du *sacramentum* chez saint Ambroise : ce dernier se trouve par rapport à saint Augustin dans une situation comparable à celle de saint Justin par rapport à saint Irénée : le génie des seconds a rejeté dans l'ombre ceux-là mêmes à qui ils doivent beaucoup. Or, il fut sans doute décisif pour Augustin de découvrir la foi à travers la prédication d'Ambroise (Augustin le cite très longuement dans le *De Doctr. christ.* IV, 46, 48 et 50). Sur la théologie de *mysterium* et *sacramentum*, on peut consulter : J. HUH, *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius*, Fulda, 1928, qui est surtout une recension des différents sens de *sacramentum*, sans réelle interprétation théologique ; pour l'exégèse d'Ambroise, plutôt que l'exposé de G. NAUROY, « L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan », in *Le monde latin antique et la Bible*, ed. J. FONTAINE et C. PIETRI, Beauchesne, Paris, 1986, pp. 371-408, qui est trop unilatéralement centré sur les fondements pastoraux de l'herméneutique biblique d'Ambroise, on lira V. HAHN, *Das wahre Gesetz, Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*, Münster, 1971, surtout pp. 387-405 et 457-466. Pour ce qui concerne la signification liturgique, l'introduction à l'édition des deux traités *De sacramentis* et *De Mysteriis* par Dom B. BOTTE, S.C. n° 25, Le Cerf, Paris, 1949 reste un classique. On trouvera également beaucoup de notations importantes dans l'ouvrage de Henri de LUBAC, *Corpus Mysticum*, Paris, 1959², qui touche à plusieurs reprises la question du *mysterium* et du *sacramentum*, à propos de l'eucharistie, voir notamment les pages 58, 60, 103, 145-147, 211-213, 218-220, 229, 231, 234-235, 260.

¹⁰⁵ Nous ne prétendons pas pour autant, avec J. HUH, que saint Ambroise utilisait le mot *sacramentum* dans le sens devenu classique en théologie sacramentaire, erreur reprise par V. HAHN, *Das wahre Gesetz*, p. 388 ; on comprendra mieux pourquoi il s'agit là d'un anachronisme après avoir vu l'apport de saint Augustin sur ce problème.

¹⁰⁶ C'est la différence entre Augustin et Ambroise : Augustin ne pouvait pas lire aussi facilement le grec : voir par ex. : *De Doctrina Christiana*, IV, XX, 40. H.I. MARROU a fait le point sur la question dans *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958⁴, pp. 27-46 : « Il sait le grec, c'est entendu, assez pour s'en servir dans le travail scientifique pour une brève vérification du texte, mais il n'a pas accès, j'entends un accès aisé, aux trésors de l'hellénisme [...] et des philosophes païens comme des Pères de l'Église orientale ; il n'a pratiqué que les seuls écrits

théologiques du mystère chrétien en Occident en le faisant équivaloir à celui qui caractérisait l'Orient à pareille époque. Nous retrouverons donc les aspects suivants :

a) *Mysterium / sacramentum comme totalité*

Lorsque saint Ambroise écrit : « *O divinum mysterium, o evidens sacramentum* »¹⁰⁷, le parallélisme a pour but de marquer comment le *sacramentum* est la dimension visible du mystère de la révélation de Dieu, et c'est pourquoi Ambroise parle du *mysterium Trinitatis*¹⁰⁸. Comme nous l'avons vu chez saint Paul, le mystère est celui de la révélation en Jésus Christ : d'où les innombrables expressions que l'on retrouve sous la plume de l'évêque de Milan et qui, notons-le, ne renvoient pas simplement aux vérités de foi comme énoncés du symbole, mais à la vérité même de l'événement révélateur et sauveur : « *incarnationis sacramentum* »¹⁰⁹, expression qui sert de titre à un opuscule d'Ambroise¹¹⁰ ; « [...] *de cruce Christi, de morte Christi. Ibi est omne mysterium quia pro te passus est* »¹¹¹ ; « *mysterium passionis* »¹¹² ; « *redemptionis mysterium* »¹¹³ ; « *mysterium crucis* »¹¹⁴. On trouve aussi la correspondance entre la génération éternelle du Fils signifiée par *mysterium* et sa génération selon la chair signifiée par *sacramentum*¹¹⁵ ; on pourrait citer beaucoup de textes qui manifestent à quel point saint Ambroise a compris et reformulé pour la tradition théologique ultérieure, et notamment saint Augustin, cette vision d'ensemble de la théologie du mystère paulinien, telle que la théologie orientale l'avait elle-même élaborée.

b) *Mysteria / sacramenta dans l'Écriture*

C'est ici qu'Ambroise, sur la lancée d'Hilaire de Poitiers que l'on considère comme « le fondateur de l'exégèse latine »¹¹⁶, a transmis à l'Occident tous les trésors de la tradition littéraire grecque du commentaire scripturaire, puisant aux différentes sources qu'il avait à sa disposition, de Philon aux Cappadociens, et ceci, non seulement au plan du contenu, mais au plan de la méthode : tous les commentaires ambrosiens sur l'Ancien Testament utilisent à longueur de pages ces deux termes. V. Hahn en a tenté une classification systématique en distinguant les « mystères comme indications voilées, cachées »¹¹⁷ : il énumère donc d'une part, les innombrables réalités qui sont ainsi

dont existait une traduction latine » (p. 37) ; cf. aussi P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris, 1948², pp. 145-153 où il montre qu'à partir de 416, Augustin connaissait un peu mieux le grec.

¹⁰⁷ *De Spiritu Sancto* (mentionné ici par l'abréviation *Spiritu*) avec les références au *C.S.E.L.* vol. 79, le(s) chiffre(s) entre parenthèses renvoyant à la numérotation de cette édition. Ici donc, *Spiritu* II, Prol. 1 (4-5).

¹⁰⁸ *De Sacramentis* VI, 5. Voir aussi *De Fide*, V, 8, 91 (111). Mais on trouve aussi l'expression *fidei sacramentum* pour désigner notre foi en la Trinité, *Spiritu* I, 3, 42 (45). On trouvera les références dans J. HUHN, *Die Bedeutung*, pp. 86-90.

¹⁰⁹ *De Fide*, III, 12, 163 (51) dans *C.S.E.L.* 78.

¹¹⁰ *De Incarnationis dominice sacramento*, *C.S.E.L.* 79, ed. O. FALLER, Vienne 1964, voir les références dans l'index, *sub verbo* : *Incarnationis sacramentum*, p. 320.

¹¹¹ *De Sacramentis*, S.C. n° 25, II, 6 et 23 : *crucis illius accipis sacramentum*. Cf. aussi *De Mysteriis*, *ibidem*, 14 et 18.

¹¹² *De Fide*, III, 2, 9 (16). Voir aussi *Spiritu* III, 17, 126 (73-74) : « *Quamvis adsumptionis et passionis sint admiranda mysteria, plenitudo tamen fidei in sacramento est passionis* ». On remarquera ici encore l'usage des deux termes pour désigner des réalités équivalentes, incarnation et rédemption, et le fait qu'à la phrase suivante, on a le glissement de sens de l'expression *sacramentum* pour désigner l'eucharistie : « *Non minoris aestimo sanctæ virginis partum, sed gratius sumo benedicti corporis sacramentum* ».

¹¹³ *Spiritu* I, 10, (114).

¹¹⁴ *Spiritu* I, Prol. (49) ; I, 9, (108).

¹¹⁵ *De Fide*, IV, 12, 163-164 (51-55) : « *ut non per incarnationis sacramentum carnem dei filius adsumpsisse videatur, sed principium sumpsisse de carne. Ego autem plane dicam carnem ejus, licet novo generationis mysterio, unius tamen naturæ fuisse nobiscum et hoc salutis nostræ sacramentum esse.* »

¹¹⁶ J. DOIGNON, « Les premiers commentateurs latins de l'Écriture et l'œuvre exégétique d'Hilaire de Poitiers », in *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 510.

¹¹⁷ « *Geheimnisse als geheimnisvolle Hinweise* », *Das wahre Gesetz*, p. 389.

considérées comme des mystères, objets, institutions, personnages, événements, etc., qui ont tous pour raison d'être le fait d'indiquer *le* mystère du Christ, et d'autre part, les mystères « comme une réalité qui est elle-même pleine de mystère »¹¹⁸. Par ce deuxième sens, difficilement isolable du premier, Ambroise veut signifier que, dans les *sacramenta legis*, Dieu agissait déjà et que sa présence était cachée mais réelle. On retrouve donc ici tout le système de l'exégèse typologique, entendue non pas comme une allégorie mais comme une action continue de Dieu dans l'histoire, dans l'économie du salut. Mais en outre, V. Hahn ajoute de façon significative un troisième aspect des *sacramenta* de l'Ancien Testament, celui des rites et du culte proprement dits, de telle sorte qu'Ambroise oppose parfois les « *sacramenta veteris gratiae* » aux « *sacramenta novae gratiae* »¹¹⁹, ou encore le « *baptisma in figura* » au « *baptisma in veritate* »¹²⁰.

À ce registre, il convient d'ajouter les *mysteria* ou *sacramenta* de la Nouvelle Alliance, ceux dont Ambroise parle pour évoquer le miracle de la guérison de l'aveugle-né¹²¹ ou de la guérison du paralytique à la piscine de Bézatha¹²², etc.

c) Les *mysteria* / *sacramenta* de la célébration chrétienne

Enfin, une large part des emplois des termes *sacramenta* / *mysteria* concerne l'usage liturgique et sacramentel¹²³, c'est-à-dire la célébration du baptême et de l'eucharistie¹²⁴ : il importe ici surtout de souligner que le même vocabulaire sert à signifier la diversité des mystères tels que l'Écriture nous les dévoile et à parler de la célébration liturgique elle-même. Tel ou tel passage particulièrement significatif nous le fera mieux saisir :

« Accipe quod dico, et anteriora esse *mysteria* christianorum quam judæorum et diviniore esse *sacramenta* christianorum quam judæorum. »¹²⁵

« Summo studio probare volumus conprobare quia et antiquiora *sacramenta* ecclesiae quam synagogæ et præstantiora quam manna est. »¹²⁶

Dans ces deux passages, il est question de comparer le sacrement de l'eucharistie à l'épisode de la manne et ce sont les termes *mysterium* et *sacramentum* qui servent de point d'articulation de la démonstration : notons que dans le second cas, la démonstration de l'antériorité des mystères chrétiens sur les mystères juifs se fait par le recours à un mystère vétéro-testamentaire, la rencontre d'Abraham et de Melkisédék¹²⁷.

¹¹⁸ « Eine leichte Begriffsänderung lässt in dem *sacramentum legis* statt eines geheimnisvollen Hinweises mehr die geheimnisvolle Wirklichkeit sehen » *Ibidem*, p. 391.

¹¹⁹ V. HAHN, *ibidem*, pp. 392-393, voir note 44 qui renvoie à *Exp. Luc.* VIII, 52 (C.S.E.L. 32, IV, 417).

¹²⁰ *De Sacramentis*, II, 13.

¹²¹ *De Sacramentis*, III, 11.

¹²² *Ibidem*, II, 6.

¹²³ Sur la terminologie liturgique dans l'œuvre d'Ambroise, nous avons consulté M. HOHMANN, *Veritas Mysteriorum, Zur Liturgietheologie des heiligen Ambrosius nach De Mysteriis*, Fribourg, 1988, dactyl. surtout pp. 30 et ssq. : « In den Mysterien der Heiligen Schrift und in den heiligen Riten wird das eine, einzige Mysterium erschlossen, das Mysterium des dreieinigen Gottes, der sich in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi geoffenbart hat, das Mysterium Jesus Christi » (p. 30). Voir également H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, p.58 : "Le *sacramentum* jouerait donc plutôt le rôle de contenant, d'enveloppe par rapport au *mysterium* qui se cache en lui".

¹²⁴ Les références et les textes sont rassemblés dans J. HUHNS dans *Die Bedeutung ...*, pp. 17-71.

¹²⁵ *De Sacramentis*, IV, III, 10, ed. S.C. n° 25, p. 80.

¹²⁶ *De Mysteriis*, 44, *ibidem*, p. 122.

¹²⁷ Sur l'articulation "économique" des sacrements juifs et chrétiens, voir V. HAHN, *Die Bedeutung*, pp. 396-405.

d) Sacramentum / mysterium appliqués à l'Église et à la vie des croyants

Dans cette perspective, on comprend que ceux qui célèbrent les *sacramenta* et qui en sont les bénéficiaires constituent l'Église comme *mysterium*¹²⁸, que le processus même par lequel tout homme reçoit par le baptême la vie divine soit nommé « *mysteria apertionis* »¹²⁹ et que l'on trouve l'expression « *plena gratiæ et plena mysterii* »¹³⁰, manifestant ainsi que la transformation du chrétien par la grâce est dans une continuité étroite avec tous les registres que nous avons précédemment décrits. Enfin on trouve dans le *De Mysteriis* cette très belle formulation : « *ubi est ecclesia, ubi mysteria sua sunt, ibi dignatur suam impertire presentiam.* »¹³¹

e) Vision d'ensemble

On a souvent fait remarquer que l'usage des termes *sacramenta* / *mysteria* manquait en quelque sorte de précision¹³² : pourtant, on peut comprendre la démarche intellectuelle qui permet cette efflorescence de sens et son authentique cohérence. Tout se passe comme si Ambroise avait trois grands points de repère : le mystère de Dieu et sa révélation plénière dans le Christ, l'économie des mystères telle qu'elle nous est attestée par les Écritures, Ancien et Nouveau Testaments, la célébration liturgique et sacramentelle du mystère de notre salut dans le présent de la vie de l'Église et de ses membres. On aurait donc un point source à partir duquel partent comme deux canaux, les mystères de l'Écriture et les mystères célébrés dans l'assemblée chrétienne. Dans cette structure simple, la multiplicité des éléments (événements, épisodes, personnages, récits, objets de culte, chiffres mentionnés dans le texte biblique, gestes et objets rituels utilisés lors de la célébration liturgique et sacramentelle, effets de la grâce et réalités existentielles de la vie dans le Christ) constitue comme une immense trame infiniment diversifiée de la réalité qu'est *le mystère*, c'est-à-dire en fin de compte de tout ce qui touche au domaine de la relation entre Dieu et les hommes : tous ces éléments entretiennent entre eux des rapports qu'Ambroise définit le plus souvent en fonction de certains schémas provenant d'une ontologie¹³³ des degrés d'être et surtout d'une anthropologie fondée sur les degrés de la contemplation¹³⁴, dont l'inspiration est néo-platonicienne par ses emprunts à la théorie de la participation, mais qui s'exprime en utilisant la terminologie néo-testamentaire *umbra* / *imago* /

¹²⁸ *Spiritu II*, Prol. 5 (34) et 10, 101 (6) parmi tant d'autres.

¹²⁹ *De Sacramentis*, I, 2, S.C. n° 25, p. 4.

¹³⁰ *De Fide*, V, 13, 167 (88).

¹³¹ *De Mysteriis*, 27, S.C. n° 25, p. 116.

¹³² Par exemple, dans l'ouvrage récent de V. HAHN, *Die Bedeutung*, p. 388 : "relative Unbestimmtheit".

¹³³ Voir V. HAHN, *Die Bedeutung* ... , p. 397 pour l'usage de l'antithèse *umbra/veritas*, avec les références ; également en ce qui concerne l'usage de la terminologie de la *similitudo* : *De Sacramentis*, II, 23 et VI, 3, etc. ; cf. également H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, spécialement le chapitre intitulé « Vérité et Vérité », plus spécialement les pages 229-231.

¹³⁴ À ce titre-là, l'analyse proposée par H. DÖRRIE, « Das fünffache gestufte Mysterium, Der Aufstieg der Seele bei Porphyrius und Ambrosius », in *Mullus, Festschrift Th. KLAUSER*, in J.A.C., *Ergänzungsheft* 1, pp. 79-92, au sujet du traité *De Isaac* est significative : Ambroise réussit à intégrer dans son commentaire sur les personnages d'Isaac et de Rebecca qui symbolisent la recherche par l'âme humaine du salut dans le Christ, tout un traité philosophique de Porphyre qui, à partir du précepte delphique *Gnôthi seauton*, retraçait un itinéraire philosophique de l'âme vers le divin (manifestement inspiré de l'ascension de l'âme vers le beau dans le *Banquet* de Platon) en cinq étapes. Bien entendu, Ambroise modifie la terminologie néo-platonicienne en vogue à l'époque, en la transposant dans un registre biblique, essentiellement inspiré par le *Cantique des cantiques*. Mais il n'en reste pas moins que nous avons là un témoignage éclairant de la façon dont Ambroise imaginait l'itinéraire de l'âme à la découverte du *mysterium* dont voici les étapes : 1) désir de salut, l'âme est « *caritatis impatiens* » (*De Isaac* = C.S.E.L. 40, 50, 674, 4) ; 2) dialogue de l'âme avec Dieu, dans l'ombre : « *cum mutua misceret adloquia, in umbra ejus requievit* » (*ibidem*, 50, 674, 7) ; 3) la recherche mystique jouant sur la présence/absence de Dieu (*ibidem*, 47, 671, 15) ; 4) le transport divin : « *anima hausit mysteriorum ebrietatem celestium et velut soporata a vino* » (*ibidem*, 50, 673, 21) ; 5) l'éveil aux réalités qui dépassent la raison, la *theôria* et l'*unio mystica*.

*veritas*¹³⁵ ou *typus / figura*¹³⁶. Ainsi, parvient-il à manifester la complexité des innombrables liens de ressemblance et de dépendance, de similitude et de progression dans l'accomplissement¹³⁷, avec comme principe d'unité le Verbe de Dieu qui est à l'origine de tous les *sacramenta* d'hier et d'aujourd'hui :

« Ergo auctor sacramentorum quis est nisi dominus Jesus ? De cælo ista sacramenta venerunt. »¹³⁸

« Ergo sermo Christi hoc confecit sacramentum (= l'eucharistie). Quis sermo Christi ? Nempe is quo facta sunt omnia. Iussit dominus, factum est cælum [...] Vide ergo quam operatorius sermo sit Christi. »¹³⁹

C'est donc dans le Verbe éternel que s'enracine la diversité des *mysteria* et des *sacramenta* : on comprend pourquoi Ambroise utilise si volontiers l'expression *sacramenta caelestia*¹⁴⁰ : c'est la manière la plus sûre de manifester l'origine transcendante dans le Verbe de Dieu, de tous les éléments scripturaires ou sacramentels qui tissent la trame de l'histoire du salut. C'est aussi pourquoi il tient à souligner le caractère plus ancien des *sacramenta* des chrétiens par rapport à ceux des Juifs : c'est encore le moyen de manifester leur origine transcendante dans le Verbe de Dieu lui-même¹⁴¹.

Pour conclure ce rapide florilège ambrosien, on peut dire que l'évêque de Milan a transmis en le développant l'essentiel de ce que la tradition patristique orientale avait déjà médité à travers la notion de *mysterion*. Nous dirions même qu'il en a suffisamment perçu la complexité pour ne pas la mutiler ou la systématiser de façon trop simplificatrice, ce qui implique peut-être comme "revers de la médaille" un certain flou dans la détermination conceptuelle, non seulement en vertu du principe logique qui veut qu'un concept perde en précision ce qu'il gagne en extension, mais surtout en raison de la complexité de la *réalité* dont ce concept cherche à rendre compte. C'est pourquoi nous avons signalé ci-dessus le reproche fait à Ambroise d'une relative indétermination dans l'usage des termes *mysterium* et *sacramentum* : nous avons montré que, malgré tout, analysé dans la perspective théologique d'une économie du salut, l'usage très fréquent de ces termes par Ambroise était justifié par le souci de *manifester l'unité réelle de cette histoire du salut*. Nous avons aussi noté que les deux termes avaient un usage équivalent et qu'en tout état de cause, le terme *mysterium* retrouvait non

¹³⁵ Cf. *Hb* 8, 5 et 9, 23. Voir aussi la très belle formule par laquelle saint Ambroise réinterprète personnellement la méthode typologique : « Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus » (*In psalmum* 38, 25, *P.L.* 14, 1051-1052).

¹³⁶ Cf. *1 Co* 10, 6, pour les différents rapports de *figura* entre l'Ancien, le Nouveau Testament, et la célébration des sacrements, voir par exemple, *De sacramentis*, I, 20 et 23 ; II, 2 et 9 ; *De Mysteriis*, 12 et 48. Voir aussi comment le *sacramentum* de l'eucharistie est précédé par sa *figura* (la manne) : *De sacramentis*, IV, 26.

¹³⁷ Cf. la très belle formule de H. de LUBAC dans *Corpus Mysticum*, p. 58 : « La série ordonnée des divers *sacramenta* nous achemine comme par autant d'étapes jusqu'aux mystères ultimes, qui ne sont plus du tout des sacrements, les *mysteria divinitatis* ». H. de LUBAC cite à l'appui de l'opposition qu'il voit entre *mysterium* et *sacramentum* le texte de saint Ambroise : « Sacramentum in figura ante præcessit, nunc autem plenum in veritate mysterium est » (*In Lucam*, VII, cap. 96, *P.L.* 15, 1724 B). On voit ici comment Ambroise essaye d'intégrer la double terminologie, latine et grecque, dont il se trouve être le point de rencontre. Et l'auteur ajoute aussitôt : « Cette opposition ne doit pas être exagérée. Le plus souvent, il ne s'agit que de nuances. Si *mysterium* évoque principalement l'idée de profondeur et d'obscurité, il évoque aussi presque toujours du même coup, celle de "type" ou de "symbole" ; et de son côté, le *sacramentum* cache autant qu'il la révèle la chose dont il est le signe ». Comme nous allons le voir au chapitre suivant, il nous semble qu'Augustin sera le premier à savoir démêler l'écheveau sémantique et méthodologique complexe des mots *mysterium* et *sacramentum*, précisément à l'aide d'une théorie de la signification, laquelle était jusqu'alors sous-jacente et implicite dans les diverses pratiques ecclésiales, homilétiques ou sacramentelles dont nous avons évoqué le vaste champ d'application. Mais rien n'avait été développé thématiquement d'une façon aussi rigoureuse que celle qui nous sera donnée par saint Augustin dans le *De Doctrina christiana*.

¹³⁸ *De Sacramentis* IV, 13, S.C. n° 25, p. 82.

¹³⁹ *Ibidem*, IV, 14-15, S.C. n° 25, p. 82

¹⁴⁰ *De Sacramentis* I, 3 et 6 ; II, 13 ; IV, 7 ; IV, 13.

¹⁴¹ *De Sacramentis* I, 11 et IV, 10 et *De Mysteriis*, 44-47.

seulement droit de cité dans le vocabulaire théologique latin mais que, du même coup, il élargissait puissamment la sémantique du terme *sacramentum* que la tradition africaine avait probablement élaborée dans un contexte plus strictement “sacramental”, comme l’a montré Christine Mohrmann. Augustin comme auditeur de la prédication de saint Ambroise en fut certainement bénéficiaire. Mais il faut bien reconnaître qu’au plan d’une analyse intellectuelle rigoureuse, Ambroise, comme la plupart des auteurs qu’il a lus ou plagiés, “nous laisse sur notre faim”. Si important et décisif que soit l’apport de saint Ambroise dans la tradition théologique d’Occident au sujet des sacrements et de la sacramentalité par le nombre impressionnant de “données” que son œuvre nous a transmises, ce n’est pas à lui que nous devons ce que nous appellerions volontiers “une théologie unifiée de la sacramentalité” : la mise en œuvre d’une vision synthétique de la sacramentalité devait revenir à saint Augustin, lui qui reçut par le ministère d’Ambroise, non seulement l’intelligence du mystère mais son accomplissement existentiel par le don du baptême¹⁴².

¹⁴² H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 260 : « Saint Ambroise, qui devait transmettre au converti de Milan, l’essentiel de l’idéal des Pères grecs ... ».

Chapitre II

La “découverte” augustinienne : *sacramentum hoc est signum*

I

Un héritage complexe, une diversité apparemment irréductible

L' héritage dont nous avons fait état dans le chapitre précédent et qui représente plus de trois siècles de réflexion sur la question du Mystère du Christ révélé au cœur de l'Église, allait subir en Occident une réinterprétation globale qui fut décisive pour toute la tradition théologique postérieure. Augustin, un jeune rhéteur à la cour impériale de Milan, tumultueux chercheur de Dieu depuis sa jeunesse, suivit régulièrement l'enseignement d'Ambroise et, à la suite d'un événement personnel et mystique qu'il nous décrit longuement dans les *Confessions*, il embrassa la foi, reçut le baptême et devint quelques années plus tard évêque d'Hippone. Formé à la rhétorique classique, connaissant bien, comme nous le verrons par la suite, les grammairiens et les théoriciens du discours, il n'est pas vraiment étonnant qu'il ait focalisé sa méditation sur *mysterium* et *sacramentum* à la lumière de ses connaissances linguistiques et notamment de la question du signe ; réservant aux chapitres suivants l'analyse de ce que représente pour Augustin la notion de signe, nous allons maintenant recenser positivement les textes et les thèmes théologiques dans lesquels Augustin assimile la notion de *sacramentum* à celle de *signum*. Inutile de dire que, formé à l'école d'Ambroise, Augustin utilisa fréquemment les termes *mysterium* et *sacramentum* ; dans une enquête très détaillée¹, C. Couturier recense quelques 2279 emplois et justifie en ces termes le classement des sens qui lui paraît le plus cohérent :

« De prime abord, deux groupes assez nets se détachent : celui des rites et celui des figures symboliques. Mais une observation un peu plus poussée montre que leur

¹ C. COUTURIER, “*Sacramentum*” et “*Mysterium*” dans l'œuvre de saint Augustin, in *Études Augustiniennes*, ed. H. RONDET, M. LE LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER, coll. Théologie n° 28, Paris, Aubier, 1953, pp. 161-332. E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, traite un peu rapidement la question en deux pages (pp. 84-86) et conclut de la façon suivante : « Tout comme *mysterion*, comme présence du Christ, ne disait rien par soi-même sur la nature de cette présence, de même *sacramentum* en tant que tel nous laisse dans l'obscurité touchant le mode de la présence du Christ ... » (p. 86). Il nous semble que ce jugement est un peu abrupt. La suite de ce travail, nous l'espérons, nous montrera comment saint Augustin a essayé, grâce à la notion de *signum* et à la réflexion ontologique qu'il développera à ce sujet, de retrouver ce que la notion de *sacramentum* risquait d'occulter derrière un formalisme d'actions cultuelles.

distinction n'est pas aussi tranchée. Si des expressions comme "*sacramentum baptismi*" ou "*sacramentum corporis et sanguinis Christi*" désignent nettement le baptême ou l'eucharistie, elles signifient tantôt le rite lui-même ou son fruit, tantôt le symbolisme du rite, tantôt le caractère mystérieux de leur action. Les rites juifs, qui sont souvent mis en relation fort étroite avec ceux du Nouveau Testament, au point qu'un même mot désigne à la fois les uns et les autres, sont d'autre part essentiellement symboliques. Enfin, la liste des rites, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament n'est pas nettement arrêtée : les énumérations toujours fragmentaires qu'en fait Augustin, y incluent des éléments que nous rangerions sans hésitation parmi les symboles. »

« Par ailleurs, d'autres textes ne se laissent ranger ni dans l'un ni dans l'autre de ces groupes. Ils se réfèrent plutôt à la notion de mystère, au sens où nous parlons aujourd'hui du mystère de la Trinité et de l'Incarnation. Ils forment donc un groupe à part, mais dont les limites sont encore plus malaisées à tracer, essentiellement à cause du symbolisme complexe qui les enserme. »

« Malgré donc ces difficultés, [...] nous avons groupé les divers textes sous trois rubriques : *sacramentum-rite*, *sacramentum-symbole* et *sacramentum-mystère*. »²

On retrouve donc ici toutes les nuances des termes *sacramentum* et *mysterium* tels que nous les avons développées ci-dessus et à ce titre, Augustin est vraiment l'héritier de la tradition dans sa diversité³. Il n'est donc pas étonnant que l'ampleur sémantique déconcerte de nombreux commentateurs modernes et surtout que C. Couturier, devant le foisonnement de sens, en tire cette conclusion :

« Selon le point de vue où l'on se place, le terme *sacramentum* [...] sera appliqué en des sens très divers ; nous les avons rencontrés à chaque page de notre étude. Par le fait même, *il devient souvent difficile de distinguer* si, dans tel texte déterminé, *il désigne le signe extérieur ou la réalité cachée, ou encore les deux à la fois*.

Il est facile de relever le fil pratiquement continu qui nous fait passer d'un sens à l'autre. les rites étant symboliques, viennent facilement se ranger sous le groupe des symboles ; ceux-ci s'élèvent progressivement vers les mystères par ce que comporte d'énigmatique le symbole [...] Les emplois de transition sont multiples. Ceci nous incline fortement à penser *qu'une conception une préside à tous ces usages*.

Est-il possible d'en discerner l'orientation essentielle ? De quoi a-t-il été question à chaque pas de notre recherche sinon du Christ ? Il est la "vie de sacrements" [...] et parce que l'Église lui est inséparablement unie, le "sacrement même" qui rend présent le Christ réalise du même coup l'unité de son corps qui est l'Église. Les Écritures ne parlent que de lui [...] Les mystères mêmes trouvent en lui, Dieu et homme, leur centre. Toutes choses convergent vers lui comme vers leur centre véritable. »⁴

On sent l'hésitation de l'auteur : il doit bien y avoir "une conception une" du mystère et cependant la diversité des emplois empêche d'en voir une autre que celle, finalement peu surprenante, d'une référence au Verbe incarné. À ce compte-là, il faudrait dire qu'Augustin n'a rien apporté de

² C. COUTURIER, *op. cit.* p. 171. On ne peut mieux exprimer l'embarras d'une étude lexicographique qui cherche à retrouver chez saint Augustin une classification des sens de *sacramentum* en fonction de ce que l'étude de la théologie systématique pouvait offrir à l'époque en ce domaine : il semblait presque impératif de partir du sens du mot sacrement dans son acception la plus étroite, le septénaire défini dogmatiquement par le concile de Trente : vouloir couler la pensée de saint Augustin dans un moule aussi déterminé devenait inévitablement un exercice de haute voltige ! Pour une présentation synthétique de *sacramentum* dans la perspective d'une théologie sacramentelle chez saint Augustin, voir J. FINKENZELLER, *op. cit.*, note 1, pp. 38-44.

³ Nous nous contentons de renvoyer le lecteur à l'analyse détaillée que donne C. COUTURIER, pp. 172 à 274, car même si le classement qu'il propose relève d'une compréhension très "matérielle" de la théologie du *mysterium/sacramentum*, il n'y a pas, à notre connaissance, d'étude plus exhaustive en langue française.

⁴ C. COUTURIER, *ibidem*, p. 266.

neuf à la réflexion théologique, se contentant d'orchestrer de façon plus large ce que ses prédécesseurs, Ambroise, Origène et tant d'autres, avaient pratiqué de concert ; or, il semble bien qu'Augustin ne se soit pas limité en ce domaine à assumer l'héritage. L'unité de conception de *sacramentum* vient du Christ, c'est évident, sinon d'où viendrait-elle pour un chrétien ? Mais nous pensons qu'Augustin a apporté quelque chose de plus, une vision théologique synthétique et très neuve qu'il s'agit maintenant de cerner de façon plus précise.

II

Unité du mystère du Christ et pluralité des signes-sacrements

Quelques années auparavant⁵, H.-M. Féret avait déjà donné une formulation vigoureuse du problème, en écrivant ceci :

« On peut caractériser l'intervention de saint Augustin, dans cette histoire, par les conclusions suivantes :

1° Le terme de *sacramentum* est de plus en plus réservé aux faits, actions ou rites mystérieux de la tradition judéo-chrétienne.

2° La méthode allégorique dans l'exégèse de l'Écriture, la recherche et l'analyse des données symboliques que contient l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testaments, sont pratiquées par Augustin sur une plus grande échelle et d'une façon plus systématique que par ses prédécesseurs latins⁶ et, dans ces développements à base de symbolisme, *sacramentum* devient synonyme de *signum*, prenant ainsi le sens que retiendra la théologie sacramentaire postérieure.

3° La raison de cette très nette évolution sémantique et doctrinale se trouve dans le fait qu'Augustin introduit dans la théologie, précisément au service de cette méthode allégorique qu'il affectionne, une théorie du signe, ou mieux une vue philosophique selon laquelle toutes choses se répartissent en *res* et en *signa*, une catégorie précise de ces *signa* étant justement, pour Augustin, formée par ces réalités mystérieuses qu'à la suite de ses prédécesseurs il désigne du nom de *sacramenta*. Les *sacramenta* sont une espèce de *signa*. »⁷

Comme on le voit, cette analyse touche l'aspect spécifique de la conception augustinienne du *sacramentum*. L'auteur souligne qu'« il faut se garder de le comprendre (= le *sacramentum* augustinien) à la lumière des théologies postérieures »⁸, et il prend soin de préciser qu'il ne faut pas lire saint Augustin en y cherchant d'abord le rapport qui existe entre le symbolisme des sacrements et leur efficacité, indice manifeste du primat spontané de *signa* qu'Augustin accorde aux *sacramenta*⁹. Et plus

⁵ H.-M. FERET, *Sacramentum. Res.* dans la langue théologique de saint Augustin, *R.S.P.T.* 29 (1940) pp. 218-243.

⁶ Sur ce point, la recherche de ces dernières décennies obligerait à nuancer beaucoup l'affirmation de H.M. FERET, surtout en ce qui concerne saint Hilaire et saint Ambroise.

⁷ H.-M. FERET, *ibidem*, pp. 222-223. L'auteur cite ensuite les principales références qu'il a choisies dans l'œuvre de saint Augustin, aux pp. 223-228.

⁸ *Ibidem*, p. 230.

⁹ *Ibidem*, p. 232.

loin, il développe le principe philosophique qui a conduit saint Augustin dans sa réflexion théologique sur le *sacramentum* :

« *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur*. Voilà, dans cette histoire la grande nouveauté. »¹⁰

En effet, on sait comment, à plusieurs reprises, on trouve, sous la plume de saint Augustin, la définition de *sacramentum* comme *signum* : « *signorum quæ cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur* »¹¹. « *Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestæ commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est* »¹² ; ou encore : « *sacramentum, id est sacrum signum* »¹³.

Et seulement à la fin de cette étude, après qu'ait été reconnue et fondée la consistance propre des signes comme signes, H.-M. Féret envisage la question de la *res* :

« Quelle est donc la *res* dont les sacrements chrétiens portent la similitude sacramentelle ? [...] C'est le Christ qui est la *res* des sacrements du Nouveau comme de l'Ancien Testament. »¹⁴

Si donc, on veut cerner de façon plus adéquate la conception augustinienne du *sacramentum*, on est pratiquement obligé de mettre provisoirement entre parenthèses ce qui envahira de plus en plus en plus la problématique de la théologie sacramentaire en Occident, la question du lien entre efficacité et signification : pour saint Augustin, l'efficacité du *sacramentum* est pour ainsi dire une évidence : la célébration du sacrement n'est rien d'autre que la manière de signifier cette action efficace et source de salut accomplie par le *Mysterium* qu'est le Christ en personne. À ses yeux, le sens du Christ-*Mysterium* est si fort et si fondamental, que les différents *sacramenta*, si variés et multiples qu'ils soient, arrivent difficilement à exprimer l'inépuisable efficacité salvifique de la Pâque du Christ. À partir du moment où sont posées la distinction fondamentale entre *res* et *signa* et l'infinie disproportion qui existe entre ces deux "niveaux" de réalité : la *res*, le *mysterium Christi*, source de toute efficacité sacramentelle, ne déborde-t-elle pas de toutes part l'ordre des *signa* ?

« Comment est-ce à la fois Moïse qui sanctifie et le Seigneur ? Moïse ne sanctifie pas à la place du Seigneur, mais il agit par son ministère au moyen de sacrements visibles, tandis que le Seigneur agit au moyen de la grâce invisible par l'Esprit Saint dans lequel se trouve tout le fruit des sacrements visibles eux-mêmes. Car sans cette sanctification par la grâce invisible, à quoi bon des sacrements visibles ? »¹⁵

¹⁰ *Ibidem*, p. 234.

¹¹ *Epistula* 138, 7 (C.S.E.L. 44, 131, 10).

¹² *Epistula* 55, 2 (C.S.E.L. 34, 170, 11) : le contexte est le suivant : « *Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestæ commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intellegatur, quod sancte accipiendum est. Eo itaque modo agimus Pascha, ut non solum in memoriam quod gestum est revocemus, id est quod mortuus est Christus et resurrexit, sed etiam cætera quæ circa eum attestantur ad sacramentorum significationem non omittamus. Quia enim, sicut dicit Apostolus: Mortuus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram ; transitus quidam de morte ad vitam in illa passione Domini et resurrectione sacratus est* ».

¹³ *De civit. Dei*, X, 5 (C.S.E.L. 40, 452, 19). Pour plus de détails, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 436-438.

¹⁴ *Ibidem*, p. 240. L'auteur cite ensuite les deux textes classiques d'Augustin sur les sacrements des juifs qui portent sur le Christ à venir : *Epist.* 102, 2, 12 (P.L. 33, 374) d'une part, et d'autre part *De pecc. mer. et remiss.* 2, 29, 47 (P.L. 44, 179) : « *sed hujus unius fidei pro significationis opportunitate per varia tempora sacramenta variata sunt* ».

¹⁵ *Quæst. in Hept.* III, 84 (P.L. 34, 712) : « *Quomodo ergo et Moyses sanctificat et Dominus ? Non enim Moyses pro Domino, sed Moyses visibilibus sacramentis per ministerium suum, Dominus autem invisibili gratia per spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiæ visibilia sacramenta quid prosunt ?* »

Augustin prolonge cette argumentation en montrant comment l'efficacité sacramentelle, dans le cas du bon larron ou de Jean-Baptiste qui fut sanctifié avant de donner lui-même le baptême qui sanctifie, n'est pas liée à l'accomplissement du sacrement visible. Ce qui l'amène à conclure :

« La sanctification invisible fut présente en certains et fut fructueuse sans les sacrements visibles, lesquels ont changé selon la diversité des temps. »¹⁶

C'est le même raisonnement, l'opposition entre *res* et *signa* qui revient pour expliquer comment il y eut célébration de *mysteria* avant même ceux qui furent institués par la Loi de Moïse :

« De même qu'un seul et même homme, lorsqu'il offre à Dieu tel sacrifice le matin et tel autre le soir, selon la convenance des heures du jour, ne change pas Dieu lui-même, ni la religion, et de même qu'il ne change pas le fait de saluer celui qui salue de telle façon le matin et de telle autre le soir : de même, dans le déploiement de tous les siècles, lorsque telle chose fut offerte en sacrifice par les saints des temps anciens et telle autre offerte par les saints de maintenant, non pas selon l'humaine présomption, mais selon l'autorité divine, ce sont bien les mystères sacrés qui sont célébrés selon ce qui convient à chaque temps, et ce n'est ni Dieu ni la religion qui est changé. »¹⁷

Saint Augustin ne se fait pas ici le défenseur de la religion de la bonne volonté, ni de la thèse couramment soutenue aujourd'hui selon laquelle "toutes les religions se valent" : précisément, dans la mesure où il distingue si rigoureusement entre *res* et *signa*, il est capable de distinguer la différence au niveau de la *res*, ce qui n'est, hélas, plus le cas dans le contexte du positivisme religieux actuel. Augustin prend également soin de préciser que ces cultes variés doivent être fondés sur l'*auctoritas divina*, ce qui lui permet de reconnaître une multiplicité des signes possibles pour signifier authentiquement une même et unique *res*. C'est encore dans le même souci qu'il écrit dans le même ouvrage :

« Puisque les temps ont changé, le même événement qui est maintenant annoncé comme accompli était autrefois annoncé comme à venir, et ce n'est pas pour autant que la foi a changé ni que le salut est différent. Une même réalité est proclamée par tels *sacramenta* et est prophétisée par tels autres, mais il ne faut pas pour autant comprendre qu'il s'agit de réalités différentes ou de saluts différents. »¹⁸

Ici encore, l'opposition des deux ordres de réalités *res/signa* permet à saint Augustin d'affirmer la réalité efficace du salut de Dieu : ce salut dépasse infiniment l'ordre des *sacramenta* et leur donne par *auctoritas divina* de signifier l'action salvatrice de diverses manières, en fonction de la variété des temps. La problématique d'Augustin est donc aux antipodes d'une certaine tendance devenue parfois prédominante de la théologie sacramentaire post-tridentine, laquelle faisait "passer" la grâce par le goulot d'étranglement d'un *corpus* de sacrements dont l'efficacité était soigneusement définie par leur mode et leurs conditions de réalisation. Cette théologie moderne cherchait à se rassurer sur l'efficacité sacramentelle. Saint Augustin, la considérait comme l'évidente conséquence de la toute puissance salvifique du mystère du Christ et se contentait de définir la diversité des signes que Dieu a donnés aux hommes en fonction de la diversité des temps de l'histoire humaine pour dire et signifier l'insondable richesse du salut de Dieu. Replacée dans une telle perspective, la question de savoir s'il n'est pas trop audacieux de la part d'Augustin de vouloir accorder une efficacité sacramentelle aux

¹⁶ *Ibidem* : « invisibilem sanctificationem quibusdam adfuisse atque profuisse sine visibilibus sacramentis, quæ pro temporum diversitate mutata sunt ».

¹⁷ *Quest. 6 ad Pag.* III, 21 (P.L. 33, 379) : « Quemadmodum enim unus idemque homo si Deo mane aliud offerat, aliud vespere, pro congruentia diurni temporis, non Deum mutat nec religionem, sicut nec salutem qui alio modo mane alio vespere salutatur : ita in universo tractu sæculorum, cum aliud oblatum est ab antiquis sanctis, aliud ab eis qui nunc sunt offertur, non humana præsumptione, sed auctoritate divina, temporibus congrua sacra mysteria celebrantur, non Deus aut religio commutatur ».

¹⁸ *Ibidem*, II, 12 : « Nec quia pro temporum varietate, nunc factum annuntiatur, quod tunc futurum prænuntiabatur, ideo fides ipsa variata, vel salus ipsa diversa est. Nec quia una eadem res, aliis atque aliis sacris et sacramentis vel prædicatur aut prophetatur, ideo alias atque alias res, vel alias atque alias salutes oportet intelligi ».

rites et aux événements de l'Ancien Testament tels que le don de la manne que l'évêque d'Hippone compare explicitement au pain eucharistique, prend de fait une nouvelle dimension :

« Voici le pain descendu du ciel (*Jn* 6, 50). Ce pain a été figuré par la manne, ce pain est figuré par l'autel de Dieu. Ce furent là des sacrements. En tant que signes, ils sont différents, par la réalité signifiée, ils sont la même. »¹⁹

F. Berrouard commente ce passage de la façon suivante :

« La clef de tout le passage se trouve dans l'affirmation que la manne et l'eau du rocher furent des sacrements comme l'eucharistie est un sacrement et qu'elles signifèrent ce qu'elle signifie. »²⁰

Et plus loin, il précise encore la pensée d'Augustin :

« La différence des temps ne fait changer que les signes, elle ne change pas la foi et les sacrements ne sont rien d'autre que les signes comme les verbes : les verbes varient leurs désinences selon les temps ; les sacrements sont variables comme eux et après la venue du Christ, ils n'ont pas pu rester ce qu'ils étaient quand ils ne faisaient encore que l'annoncer, mais c'est toujours la même foi au même Sauveur qui s'exprime à travers eux »²¹.

Il est tout à fait remarquable que saint Augustin ait poussé sa réflexion sur le *sacramentum/signum* au moyen d'une référence linguistique à la conjugaison du verbe :

« Si le son des verbes par lesquels nous parlons changent selon le temps et que la même chose est énoncée de telle façon quand il s'agit d'une chose à faire et de telle autre façon quand elle est faite, comme c'est le cas des deux verbes que je viens de prononcer "*facienda*" et "*facta*" lesquels ne sonnent pas selon des durées égales ni avec les mêmes lettres ou syllabes : quoi d'étonnant si la passion et la résurrection du Christ a été promise comme à venir par tels signes signifiant les mystères, et si elle est proclamée maintenant comme accomplie par d'autres signes. »²²

On comprend que, de cette analyse du *Tractatus in Joh.* XXVI, 11-12, Berrouard puisse tirer cette conclusion :

« Sa conception (= celle de saint Augustin) des sacrements est incomparablement plus souple que la nôtre : s'il reconnaît en tous une participation aux réalités dont ils sont les signes, il ne leur accorde pas à tous le même degré de participation [...] Pour lui, les

¹⁹ *Tract. in Joh.* XXVI, 12 (P.L. 35, 1612) : « *Hic est panis qui de cælo descendit. Hunc panem significavit manna, hunc panem significat altare Dei. Sacramenta illa fuerunt. In signis diversa sunt, in re quæ significatur paria sunt* ». On peut rapprocher ce texte d'un passage tiré des *Enarr. in Psalmos*, 77, 2 (P.L. 39, 1067) : « *Idem itaque in mysterio cibus et potus illorum (= les Juifs au désert) qui noster ; sed significatione idem, non specie, quia idem ipse Christus illis in petra figuratus, nobis in carne manifestatus* ».

²⁰ F. BERROUARD, « Pour une réflexion sur le "*sacramentum*" augustinien : la manne et l'eucharistie dans le *Tractatus* XXVI, 11-12 in *Johannis Evangelium* », in *Forma Futuri, Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 1975, pp. 830-844.

²¹ *Ibidem*, p. 838. Au passage, l'auteur cite ce texte : « *Sacramenta non eadem, quia alia sunt sacramenta dantia salutem nisi quedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem verumtamen mutabilia et temporalia* » *Contra Faustum*, 19, 16 (C.S.E.L. 25, p. 513).

²² *Ibidem* : « *Si enim soni verborum, quibus loquimur, pro tempore conmutantur, eademque res aliter adnuntiatur facienda, aliter facta, sicut ista ipsa duo verba, quæ dixi facienda et facta, nec paribus morarum intervallis nec iisdem vel totidem litteris syllabisve sonuerunt : quid mirum si aliis mysteriorum signaculis passio et resurrectio Christi futura promissa est, aliis jam facta adnuntiatur.* »

sacrements si saints qu'ils soient *restent toujours des signes* et à ce titre-là, ils sont plus proches les uns des autres que de la réalité qu'ils signifient. »²³

On saisit mieux maintenant ce qui fait la singularité de la conception augustinienne des *sacramenta* comme *signa* : la distinction *res/signa* permet de penser d'une part l'unité du mystère constitué par Dieu, sa création et les relations qui les unissent, lesquelles se fondent toutes en fin de compte dans le Verbe et sa Pâque, et d'autre part la multiplicité des signes, c'est-à-dire des sacrements qui sont conçus comme autant de langages qui disent (*significare*) de diverses manières, selon la diversité des temps cet unique mystère de notre vie en Dieu.

III

La sacramentalité comme langage dans la temporalité de l'histoire du salut

Reprenant à grands traits les résultats indécis de la longue analyse de C. Couturier que nous avons déjà mentionnée²⁴, A. Mandouze propose une ligne d'interprétation qui nous paraît importante pour notre propos sur la sacramentalité comme signification :

« La saine méthode ne conseille-t-elle pas plutôt d'admettre en principe, comme expression d'un complexe théologique, un complexe sémantique permettant à un virtuose comme Augustin d'obtenir toutes sortes d'harmoniques à partir d'un son fondamental ? ²⁵ Ou encore, plutôt que de spéculer sur les "extensions" hasardeuses d'un sens premier particulièrement étroit, ne vaut-il pas mieux s'efforcer de garder présentes à l'esprit toutes les virtualités d'une notion augustinienne particulièrement riche sans qu'on se croie obligé pour autant de traduire chaque fois *sacramentum* ou *mysterium* par une périphrase ? D'ailleurs les catégories énumérées par Couturier peuvent être aisément "récupérées" dans cette perspective "unifiante" à condition que l'on veuille bien admettre de les considérer comme des sortes d'approximations, ou mieux d'abréviations commodes, étant bien entendu qu'au sens plein, il s'agit respectivement de :

- rite symbolique d'un mystère (sacré)
- *symbole* rituel d'un mystère(sacré)
- *mystère* symbolique d'un rite (sacré),

²³ F. BERROUARD, *Pour une réflexion*, p. 843. Dans le même sens, H. de LUBAC, *Corpus Mysticum*, pp. 232-233 : « la "*nova umbra*" est beaucoup plus qu'une ombre ou un reflet ; elle l'emporte incomparablement sur les "*veteres umbræ*". »

²⁴ Cf. ci-dessus, note 98.

²⁵ Pour faciliter la compréhension de cette citation, signalons qu'A. MANDOUZE vient de comparer à des harmoniques en musique la polysémie apparemment irréductible des emplois de *sacramentum*, et propose de faire apparaître "un son fondamental" qui permettrait d'entrevoir l'unité de la pensée d'Augustin en ce domaine.

le *sacramentum* étant représenté dans sa totalité par une sorte de pyramide se prêtant à diverse présentations triangulaires sous divers éclairages. »²⁶

Prolongeant cette intuition, qui nous paraît essentielle pour entrer dans la pensée d'Augustin, André Mandouze suggère un parallèle avec la question du langage, ce qui, nous le verrons, ouvre des perspectives vraiment importantes :

« Que ce dernier [= le *sacramentum*] soit en un sens un *langage*, quoi de plus naturel, et de plus surnaturel aussi ? Faux problème donc que celui qui a nourri un interminable débat : symbolisme ou réalisme du *sacramentum* augustinien ? La vérité, c'est que, si l'on supprime ou que l'on minimise un des deux termes, la notion même de *sacramentum* disparaît ou n'a plus de sens.

Tout comme n'aurait plus de sens un *sacramentum* conçu en soi extérieurement aux relations de l'homme et de Dieu [...] L'homme à sauver reste un homme, mais son salut est en Dieu qui, s'étant *humanisé*, l'a *divinisé*. Par les *sacramenta* chrétiens s'actualise ce rapport nouveau entre Dieu et l'homme. Ainsi le dialogue peut-il s'instaurer à différents niveaux et dans cette dialectique des degrés (spirituels) chère à Augustin, les *sacramenta* viennent s'insérer ou plutôt sont postulés "*propter carnales ab eis quæ ab oculis corporis cernuntur ad ea quæ mente intelliguntur sacramentorum gradibus transferendos*". »²⁷

Nous avons cité longuement ce texte car il nous semble qu'il permet de pressentir ce que devait représenter pour Augustin une théologie du *sacramentum* : c'est tout simplement la possibilité de dire le mystère de Dieu, possibilité qui ne vient pas de l'homme seul, ni même, d'une certaine manière de Dieu seul. Mais du fait que le mystère est la réalité de la communion de l'homme et de Dieu, cette réalité (*res*) implique de soi un niveau de *signa* pour être vraiment ce qu'elle est. Loin donc de se laisser déconcerter par la pluralité des *sacramental/mysteria* qui concernent toutes les époques de l'histoire des hommes à travers la multiplicité de leurs relations avec Dieu, il faut au contraire en comprendre la nécessité interne : pour Augustin, la *sacramentalité* comme système de signes permettant la communion entre les hommes et Dieu est la spécificité incontournable de l'existence chrétienne, aussi indispensable que peut être le langage pour l'existence réelle d'une société humaine. En écrivant cela, nous avons conscience de proposer une lecture quelque peu "rajeunie" de la pensée augustinienne sur ce sujet, mais cette interprétation nous semble constituer la base indispensable pour comprendre la nouveauté de sa réflexion théologique par rapport à ses prédécesseurs.

Et précisément, puisque le mystère en tant que *res* n'est rien d'autre que la réalité en devenir de la convivialité de l'homme et de Dieu, il est indispensable que cette convivialité implique un langage, dont les *sacramenta* des diverses alliances sont les signes - en utilisant la terminologie linguistique contemporaine, on parlerait d'unités "sémiotiques" —. Faute de n'avoir pas toujours su respecter la sacramentalité comme langage mais de l'avoir réduite à un code indicateur de la mise en œuvre ou de l'efficacité d'un acte divin, la réalité du *sacramentum* dans la théologie de saint Augustin nous semble floue ou trop audacieuse. Et pourtant, il n'y a pas de meilleure "justification" théologique de la sacramentalité que celle-là : il y a des langages "sacramentels" — en stricte formulation augustinienne, il faudrait pratiquement s'excuser d'utiliser un tel pléonasme —, parce que l'homme est en communion avec Dieu, c'est-à-dire en fonction de sa condition mystérieuse de partenaire de Dieu : il n'est donc pas surprenant que A. Mandouze plaide en faveur d'un "complexe sémantique" comme expression d'un "complexe théologique" : le complexe théologique c'est le *mysterium*, le tissu complexe des relations de l'homme avec le Dieu unique, et le complexe sémantique c'est l'ensemble des *sacramental/mysteria*, la face signifiante de la réalité du Mystère.

²⁶ A. MANDOUZE, « À propos de "Sacramentum" chez saint Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique », in *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht/Anvers, 1963, pp. 222-232. Le texte cité se trouve pp. 226-227.

²⁷ *Ibidem*, p. 230-231.

De plus, cette intuition augustinienne d'une simplicité et d'une profondeur étonnantes permettait une intégration de la dimension historique et de la temporalité : la variété des *signa/sacramenta* n'était, en fin de compte, que l'interférence et l'incidence mutuelles de la temporalité sur la signification. Selon la place qui nous est donnée dans le temps et dans l'histoire, les signes/sacrements qui nous permettent de signifier le Mystère seront multiples. Augustin traitera donc de la "linguistique" sacramentelle selon la synchronie (multiplicité des signes dans tel état présent de l'économie du mystère) et selon la diachronie (multiplicité des systèmes de signes/sacrements ayant pour visée référentielle l'unique Mystère de Dieu).

On pourrait peut-être reprocher à cette théologie de la sacramentalité/signe de n'être qu'une échappatoire pour ne pas voir en face la question de la temporalité : en effet, opposer la *res* comme mystère de Dieu, dont saint Augustin, nous l'avons vu, prend toujours soin de rappeler l'identité et l'éternité, à la multiplicité des langages sacramentels déployés dans la diversité économique de l'histoire, c'est-à-dire dans la multiplicité temporelle des relations des *signa* à la *res*, ne serait-ce pas précisément justifier sur la base de cette opposition l'impossibilité pour Dieu d'agir dans et par les sacrements, puisque ceux-ci sont célébrés dans le temps ? La conception augustinienne de la sacramentalité comme signification ne risque-t-elle pas d'induire une vision purement "symbolique" de la sacramentalité que certains auteurs protestants libéraux ont cru pouvoir trouver²⁸ dans la théologie augustinienne de l'eucharistie par exemple²⁹ ?

Mais c'est vouloir poser à Augustin un problème qu'il ne se posait pas : dans l'héritage qu'il recevait, l'action salvifique de Dieu en Jésus Christ était le *mysterium* comme tel, sa réalité et son efficence étaient la donnée première sans laquelle la foi elle-même n'aurait eu aucun sens. La dimension du réalisme mystérique était pour ainsi dire coextensive à l'être, être de Dieu et être des créatures. Dans cette perspective, la totalité que constituent Dieu et sa création est le mystère lui-même. Pour Augustin, il s'agissait de dépasser le moule trop homogène et rigide d'une totalité univoque des degrés d'être depuis l'Un jusqu'au multiple, vision dans laquelle tout est fondé sur un exemplarisme où toutes les relations sont de l'ordre de la similitude : un tel schéma aurait dû normalement aboutir à une conception théurgique des sacrements³⁰. Or, c'était précisément la conception de la sacramentalité comme signification qui, seule, permettait d'y échapper.

Seule en effet, la théologie du sacrement comme signe allait lui permettre de déterminer le statut présent de l'existence chrétienne : chaque époque de l'histoire de la création est finalement déterminée par les signes sacramentels qui lui sont propres. Une telle vision des choses ne semblera

²⁸ Cf. LOOFS, article « Abendmahl », dans *Real Encycl.* 1896³, I, pp. 62-63 ; SRAWLEY, article « Eucharist », dans *E.R.E.* V, 1912, p. 554 b. Cette manière de voir n'est plus soutenue aujourd'hui : voir par ex. G. KRETSCHMAR, article « Abendmahl », III /1, *T.R.E.* I (1980), p. 83 : « Man würde Augustin völlig missverstehen, wenn man seine Sätze an den mittelalterlichen und reformatorischen Kontroversen zwischen Vertretern einer "realistischen" und einer "symbolistischen" Abendmahlslehre misst. Die Wahrheit und Gültigkeit des eucharistischen Geschehens standen dem Afrikaner fest, aber es ist nicht die Wahrheit der Inkarnation oder der verheissenen Zukunft, sondern die Wahrheit christlicher Existenz als Leben in der Kirche, im Leibe Christi. »

²⁹ Sur la doctrine eucharistique de saint Augustin, voir P.-Th. CAMELOT, « Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin », *R.S.P.T.* 31 (1947), pp. 394-410.

³⁰ Sur toute cette question, on pourra consulter Théo KOBUSCH, « Das Christentum als Religion der Wahrheit. Ueberlegungen zu Augustins Begriff des Kultus », *Rev. Ét. Aug.* XXIX, 1-2 (1983), pp. 97-128, surtout le passage consacré aux différentes formes de théurgie dans la tradition néoplatonicienne, pp. 109-114, ainsi que les réflexions de P. HADOT, « Bilan et Perspectives sur les oracles chaldaïques » in H. LEWY, *Chaldeans Oracles and Theurgy*, Paris, 1978², p. 717 : « À la différence de la magie, la théurgie n'exerce pas de contrainte sur les dieux, pour les forcer à apparaître, mais au contraire, elle se soumet à leur volonté en accomplissant les actes qu'ils veulent ». Un tel schéma de pensée a la vie dure : quand on critique aujourd'hui une "conception magique des sacrements", c'est généralement à une compréhension théurgique de type néo-platonicien que l'on fait référence. La plupart des problèmes de pastorale sacramentelle contemporaine — depuis l'usage du latin jusqu'au baptême des petits enfants — relève de ce refus de la sacramentalité comme signification pour mieux préserver une conception de l'action de Dieu comme secrète ou réservée au pouvoir des clercs et agissant de façon d'autant plus efficace que l'on n'y comprend rien ! Sur le baptême des petits enfants et le statut de la grâce dans l'enfant baptisé, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 2, pp. 391-402.

étroite qu'à ceux-là qui mettent sous le mot sacrement l'usage auquel il a été réduit dans le contexte ecclésiologique et la définition du septénaire définis par le concile de Trente.

« La vérité et la validité de ce qui s'accomplit dans le sacrement, écrit G. Kretschmar à propos de la conception de l'eucharistie chez saint Augustin, étaient pour lui fondamentales, mais ce n'était pas la vérité de l'incarnation ni celle de l'avenir promis. C'était la vérité de l'existence chrétienne dans l'Église, dans le corps du Christ. »³¹

La théologie augustinienne des *sacramental/signa* n'est pas une fuite devant la question de l'entrée de Dieu dans l'histoire, mais au contraire la reconnaissance de ce que Dieu au cœur de l'histoire est signifié par cette multitude de signes, à quelque niveau que ce soit — événements et récits de la Bible, institutions cultuelles, gestes ou objets de culte, personnages qui agissent ou qui parlent, bref, tout ce que la tradition avait qualifié de *mysterion*, *tupos*, *symbolon*, *figura*, *signum* ou *sacramentum* —, dans la diversité des temps de l'histoire, selon la multiplicité des alliances et des étapes par lesquelles Dieu accomplit le *mysterium* qu'est notre convivialité avec lui dans le Christ. C'est précisément une marque spécifique de ce temps de l'histoire que le *mysterium* soit manifesté par la diversité des *sacramenta*. Ainsi que l'écrivait A. Mandouze : « N'aurait point de sens un *sacramentum* conçu en soi extérieurement aux relations de l'homme et de Dieu »³². La signification est *intérieure* à la relation Dieu-homme : le *sacramentum* est *intérieur* à la relation que Dieu a voulu établir avec le monde visible et invisible, auquel il s'est lié par son dessein de création, de salut et de gloire (cf. *Ep* 1). L'originalité de la découverte augustinienne en ce domaine est simplement, croyons-nous, d'avoir compris qu'en matière de sacramentalité, *le signe ne fait pas vraiment nombre avec ce qu'il signifie* : déjà, au plan du langage et de l'expérience courante, les "mots" ne s'ajoutent pas aux choses, ils les signifient. Ce qui est vrai de l'expérience courante du langage l'est encore bien davantage de cette relation dans laquelle le terme signifié échappe au regard parce qu'il l'enveloppe et au langage parce que les mots ne montrent pas d'objet sensible : la sacramentalité, telle qu'Augustin l'a définie en termes de signes, répond à ce défi qui conditionne le mode propre de l'existence chrétienne.

Il est également éclairant de mettre en relation cette question de la relation des signes à la réalité de la convivialité entre l'homme et Dieu qu'ils signifient avec la question de la relation entre les signes et le problème du temps : en effet, si l'on en croit Fritz Hofmann³³, c'est dans le contexte des controverses antimanichéennes, et plus spécialement dans le *Contra Faustum*, qu'Augustin dut mettre au point son argumentation sur les sacrements comme signes, et ce, en relation avec l'économie du salut, c'est-à-dire la temporalité du salut de Dieu. Or, le manichéisme, à l'instar des gnosés qu'avaient combattues Justin et Irénée, se positionne comme un refus radical de la temporalité : la rupture entre l'Ancien et le Nouveau Testaments n'est pas simplement une question de canonicité ou d'antijudaïsme (problèmes qui, par ailleurs, ne doivent pas être sous-estimés³⁴), mais un refus métaphysique de la temporalité humaine ; et c'est probablement pour cette raison qu'un des points névralgiques de la polémique avec les Manichéens était la question de savoir s'il fallait accepter la Loi de Moïse, comprenons : si la nouveauté du salut de Dieu nécessitait une antériorité, celle des étapes préparatoires de l'Ancienne Alliance.

La position manichéenne qui affirmait un salut en refusant tout antécédent historique, voulait affirmer que le salut de Dieu était pour le croyant comme un arrachement à la condition temporelle : il n'y avait pas d'avant, et le maintenant du salut mettait les sauvés "hors-temps" ; on en venait ainsi à

³¹ G. KRETSCHMAR, article « Abendmahl », III /1, *T.R.E.* I (1980), p. 83 (texte original cité plus haut dans la note 25).

³² Nous avons cité ce texte plus largement ci-dessus, note 26.

³³ Fritz HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, Antiquariat Th. Stenderhoff, Münster i. W. 1978, surtout pp. 214 ssq et 348.

³⁴ À titre purement informatif, nous nous permettons de renvoyer sur ces questions d'antijudaïsme de la gnose et du marcionisme, ainsi que de sa signification anthropologique et culturelle pour la pensée contemporaine à l'excellent petit essai de Alain BESANÇON, *La confusion des langues*, Paris, Calmann-Levy, 1978, plus spécialement l'appendice consacré au problème du Marcionisme.

nier que la grâce pût avoir un lien avec la nature, c'est-à-dire avec la création (d'où la caractérisation quasiment constante du Créateur-démiurge comme un Dieu mauvais) ; c'était donc refuser de façon systématique cette affirmation centrale de la foi chrétienne que le salut, dans sa source concrète (le Verbe incarné) et dans son accomplissement (le salut des croyants), soit historique. On comprend pourquoi toute l'argumentation des Pères de l'Église du II^e siècle tourne autour de la notion d'*oikonomia*, sur l'affirmation de la temporalité et de l'historicité du salut. Mais là encore, Augustin reprend le problème à nouveaux frais et donne un principe de solution original qu'il a surtout développé dans le livre XIX du *Contra Faustum* : les manichéens refusent toutes les observances rituelles vétérotestamentaires parce qu'ils ne comprennent pas que la même et unique réalité (l'économie du salut) a été signifiée selon deux ordres de signes :

« Les premiers sacrements qui étaient observés et célébrés selon la Loi, étaient annonciateurs du Christ à venir, et quand le Christ les eût accomplis par sa venue, ils ont été abrogés [...] Mais d'autres furent institués, plus grands par leur pouvoir d'agir (*virtute*), meilleurs par leur utilité, plus faciles à accomplir, moins nombreux en quantité. »³⁵

Cette perception est si forte que la sacramentalité et la temporalité vont pour ainsi dire se conditionner l'une l'autre :

« Le chrétien ne se fait point circoncire parce que le Christ a accompli ce qui avait été annoncé d'avance par la circoncision. Car le retranchement de la génération charnelle qui était figuré dans cet acte, se trouve accompli dans la génération du Christ. C'est ce qui nous est figuré par le sacrement du baptême comme devant s'accomplir à notre résurrection. Car tout sacrement de la vie nouvelle ne devait point complètement disparaître, attendu qu'il nous reste encore la future résurrection des morts qui doit s'accomplir en nous. Le sacrement de la circoncision devait être changé en un sacrement meilleur, le baptême lui ayant succédé, puisque ce qui n'avait pas encore été accompli s'est trouvé de fait accompli, puisque nous avons reçu un exemple de la vie éternelle à venir dans la résurrection du Christ. »³⁶

Ces deux textes - et, pratiquement, tout le livre XIX est une variation sur ce thème - nous montrent comment signification et temporalité sont inséparables : notre relation aux réalités divines est conditionnée par des signes parce que nous sommes dans le temps et, réciproquement, cette condition temporelle de notre existence croyante ne nous permet pas de nous passer de signes sacramentels pour aborder la réalité de notre salut. Révélateur également, le parallélisme entre les deux ordres de signes sacramentels qui tous deux, sont déterminés par rapport au futur, soit la venue du Verbe comme futur des sacrements de l'ancienne Alliance³⁷, soit la résurrection de tous les hommes dans le Christ comme futur par rapport au sacrement du baptême, ou, plus largement encore, la situation du culte actuel par rapport au culte eschatologique³⁸. Tout se passe comme si Augustin percevait obscurément un lien essentiel entre le fait qu'il y a des sacrements/signes et l'avenir vers

³⁵ *Contra Faustum*, XIX, 13 (C.S.E.L. 25, 510).

³⁶ *Contra Faustum*, XIX, 9 (C.S.E.L. 25, 507).

³⁷ *Enarrationes in Psalm.* LXXIII, 2 (P.L. 36, 931) : « Alia sunt sacramenta dantia salutem, alia promittentia Salvatorem, sacramenta Novi Testamenti dant salutem, sacramenta Veteris Testamenti promiserunt Salvatorem ».

³⁸ Faisant une exégèse typologique du baptême à partir du récit du déluge et de l'épisode de la colombe qui, envoyée une seconde fois hors de l'arche, ne revient plus, Augustin voit dans ce "non-retour" un moyen de suggérer la situation du culte actuel par rapport au culte céleste : « quod post alios septem dies dimissa (*scil.* columba) reversa non est, significat finem sæculi, quando erit sanctorum requies, *non adhuc in sacramento spei*, quo in hoc tempore *consociatur* ecclesia, quamdiu bibitur quod de Christi latere manavit, sed jam in ipsa perfectione salutis æternæ, cum tradetur regnum deo et patri, ut in illa perspicua contemplatione immutabilis veritatis *nullis corporalibus mysteriis egeamus*. » On remarquera, au passage, un point important sur lequel nous reviendrons bientôt, le fait que l'Église est constituée en société (*consociatur*) par le fait qu'elle célèbre le *sacramentum spei*. (*Contra Faustum*, XII, 20 = C.S.E.L. 25, 349 ou P.L. 42, 265).

lequel ils orientent ceux qui en vivent. Telles qu'Augustin les suggère ici, on sent qu'il s'agit davantage d'intuitions que d'un discours vraiment démonstratif³⁹.

Enfin, on comprend mieux comment, pour Augustin, tout acte cultuel ou tout acte relevant de la sacramentalité sont, à proprement parler, révélateurs de vérité : non pas, comme ce sera le cas plus tard, que les actes sacramentels exigent par soi, pour être valides qu'ils soient "exécutés comme il faut", sous-entendant par là que la seule vérité qui puisse convenir à des signes sacramentels serait leur exécution selon la norme canonique ! Mais de façon infiniment plus profonde, il s'agit de la vérité *manifestée* par les signes sacramentels : on a pu écrire fort justement que « selon Augustin, les sacrements sont [...] signes de la vérité [...] C'est seulement dans la mesure où les signes des sacrements sont compris que Dieu peut être honoré en eux comme Vérité [...] L'acte de connaissance par lequel la vérité est connue est déjà par lui-même un acte cultuel par lequel la Vérité divine est honorée »⁴⁰. Pour Augustin en effet, même si l'acte de célébration n'est pas du même type que la recherche intellectuelle, il n'empêche qu'il est une « célébration de la vérité »⁴¹.

IV

Societas sanctorum et communio sacramentorum

Jusqu'ici, nous avons voulu montrer que la sacramentalité avait reçu de saint Augustin un principe d'intelligibilité approfondie concernant le *mysterion/mysterium*, cette notion théologique qui s'est développée de façon continue depuis les écrits pauliniens et tout au long des trois siècles d'histoire de la pensée théologique dont saint Augustin est l'héritier. Si notre lecture s'avère exacte, il

³⁹ Pour tout ceci, on pourra consulter F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff*, p. 349 et les références qu'il donne, surtout *Epistulae*, 82, 15 ; 137, 15 ; 187, 34 ; et surtout ce très beau texte du *De civitate Dei*, VII, 32 qui assimile pratiquement toute l'histoire d'Israël à un ensemble sacramentel : « Hoc mysterium vitæ æternæ jam inde ab exordio generis humani per quædam *signa et sacramenta temporibus congrua*, quibus oportuit, per angelos prædicatum est. Deinde populus Hebræus in unam quandam rem publicam, quæ *hoc sacramentum ageret*, congregatus est, ubi per quosdam scientes, per quosdam nescientes id, quod ex adventu Christi usque nunc et deinceps agitur, *prænuntiaretur esse venturum* [...] Omnes enim non solum prophetiæ, quæ in verbis sunt, nec tantum præcepta vitæ, quæ mores pietatemque conformant atque illis litteris continentur, verum *etiam sacra, sacerdotia, tabernaculum sive templum, altaria, sacrificia, ceremonia, dies festi et quidquid aliud ad eam servitudinem pertinet, quæ Deo debetur et Græce proprie latreia dicitur, ea significata et prænuntiata sunt*, quæ propter æternam vitam fidelium in Christo et *inpleta* credimus et *impleri* cernimus et *implenda* confidimus ». Il est vraiment très remarquable de voir à quel point Augustin lie ensemble la temporalité et le problème de la signification (ici les signes sacramentels) : c'est une connivence qui se retrouve tout au long de son œuvre.

⁴⁰ Theo KOBUSCH, « Das Christentum als Religion der Wahrheit », p. 113. On peut rapprocher dans le même sens l'analyse de J. RATZINGER, « Originalität und Überlieferung in Augustinus Begriff der *confessio* », *Rev. Ét. aug.* III (1957) surtout pp. 386-389, où l'auteur développe les deux significations du terme *confessio*, l'une comme *veritatem facere* et *venire ad lucem* qui signifie la relation de l'homme à Dieu dans la recherche de la vérité et l'autre comme *confessio* qui signifie la dimension cultuelle. Dans cette étude, J. RATZINGER ne se pose pas la question de savoir comment les deux registres peuvent communiquer autrement que par le terme *confessio*. Une telle question amènerait inévitablement la question de la sacramentalité comme lieu du rapport entre le langage de la vérité.

⁴¹ Theo KOBUSCH, *ibidem*, p. 125 : « Der Kult im strengen Sinn ist die Feier der Wahrheit ». Cf. *Enarr. in Psalm.* 49, 21, 7 (= C.S.E.L. 38, 591). L'auteur développe ici une réaction intéressante de saint Augustin par rapport à une conception d'origine stoïcienne et partagée par certains chrétiens, conception selon laquelle il n'y avait pas besoin de jours de fête : Augustin réagit en soulignant le caractère de signe de ces jours de fête.

nous faut en faire maintenant la vérification dans un domaine privilégié, celui de l'ecclésiologie. En effet, si le terme *mysterion/mysterium* désigne à la fois la *réalité* de la convivialité entre Dieu et sa création (plan ontologique) et le plan des *signa* et des "langages" qui l'expriment (plan de la signification), il faut alors que, de façon centrale, ces deux plans se retrouvent sur ce thème précisément, et que non seulement ils s'y retrouvent mais qu'ils soient structurés et ordonnés l'un par rapport à l'autre d'une manière organique. Nous espérons le montrer brièvement maintenant : il s'agit bien d'une des lignes de force de la pensée d'Augustin en matière d'ecclésiologie⁴².

A) UNE DONNÉE DE BASE : LE LIEN ÉGLISE-SACREMENTS

Pratiquement tous les auteurs qui ont étudié l'ecclésiologie d'Augustin sont unanimes à souligner le lien profond qui unit la notion d'Église et celle de *sacramentum*. Fritz Hofmann, auteur classique sur ce sujet, écrivait déjà à propos du sacrement du baptême :

« La polémique avec les Donatistes [...] conduisit Augustin à reconnaître le lien étroit entre le baptême et l'Église : le baptême est le sacrement de l'initiation par lequel le croyant est intégré au corps du Christ et crée les conditions pour qu'il soit irrigué par les forces vitales de ce corps qui est lié à la Tête [...] La doctrine augustinienne du caractère baptismal se fonde sur cette image (du corps mystique du Christ) [...] de telle sorte que l'homme reçoive par lui la "forme" de membre du Christ [...] Puisque dans le temps que vivent les chrétiens, on ne peut accueillir quelqu'un dans l'Église sans le baptiser, *l'Église du Christ existe ou disparaît en même temps que le baptême. Mais réciproquement, le baptême est lié à l'Église* : le Seigneur lui a donné ce sacrement comme son bien propre [...] Ainsi le baptême est vraiment le sacrement fondamental de l'Église : il donne à l'Église sa consistance, mais réciproquement il n'a lui-même de consistance que par l'Église et pour l'Église.⁴³ »

Même appréciation en ce qui concerne l'autre sacrement fondamental dans son lien à l'Église, l'eucharistie :

« La vie du Christ en nous est notre vie dans le Christ, telle est la pensée centrale de la doctrine eucharistique d'Augustin. Comme nulle part ailleurs, Augustin voit dans ce mystère le Christ et l'Église constamment à l'intérieur l'un de l'autre : presque toujours, lorsqu'il parle du Christ eucharistique, il pense immédiatement aussi bien au Christ historique et maintenant glorieux qu'au Christ mystique, il pense immédiatement aussi bien à la Tête qu'au corps qui lui appartient. »⁴⁴

Ce qui aboutit à la généralisation suivante :

« L'eucharistie représente sacramentellement non seulement le corps du Christ, mais aussi l'Église, le corps mystique. Ainsi est-elle le *sacramentum unitatis et caritatis* [...] Le *mediator Christus* et l'Église sont de la même façon la *res* de ce sacrement [...] De même qu'il est le corps et le sang du médiateur, le pain eucharistique est aussi d'une certaine manière le Christ mystique lié à la tête, le mystère de tous ceux qui sont liés au Médiateur dans une unité vivante : *Efficimini panis quod est Christus* (sermon 227) ; *si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica*

⁴² Ce que nous allons montrer ici pourra paraître un peu tranchant et schématique, d'autant que, par rapport à certaines analyses de maîtres autorisés et pour lesquels nous avons une profonde admiration (Yves M. J. Congar notamment), nous pensons qu'il a commis une évidente déformation du propos augustinien en cette matière. Mais le problème est d'y voir clair et de comprendre comment la vision ecclésiologique de saint Augustin s'articule autour de quelques principes très simples et qui ont orienté de façon décisive la théologie de l'Église en Occident. *Amicus Plato ...*

⁴³ F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, Antiquariat Th Stenderhoff, Münster i. W. 1978, pp. 389-390. Nous le citerons en abrégé *Kirchenbegriff*.

⁴⁴ F. HOFMANN, *Kirchenbegriff*, p. 391

positum est : mysterium vestrum accipitis [...] Estote quod videtis et accipite quod estis (sermon 272). »⁴⁵

À nous en tenir au seul niveau du constat positif tel que F. Hofmann nous le livre, on voit déjà que le lien entre Église et sacrement est constitutif, à tel point d'ailleurs qu'ils n'existent pas l'un sans l'autre. C'est ce lien si fondamental qui a d'ailleurs été le "détonateur" de la crise donatiste et l'occasion pour Augustin d'approfondir sa pensée sur le mystère de l'Église, quand il y fut affronté. Yves Congar résume ces données dans l'introduction générale aux écrits antidonatistes pour l'édition de la *Bibliothèque Augustinienne* :

« Augustin a [...] repensé tout le problème de l'Église et des sacrements en une synthèse cohérente dans laquelle, grâce à des distinctions que ne faisaient pas les Donatistes, il a pu assumer et situer le valable des thèses donatistes elles-mêmes. Ainsi ne s'est-il pas contenté de réfuter, de combattre et de réduire le schisme, non sans faire appel à la puissance publique : *il a enseigné positivement, et sa doctrine a été en grande partie incorporée au développement du dogme catholique de l'Église et des sacrements.* »⁴⁶

B) UNE NOUVELLE SYNTHÈSE

a) La difficulté ecclésiologique posée par le donatisme

Suite à cette affirmation qui fait l'objet d'un réel consensus, Y. Congar essaye de montrer comment s'articule cette nouvelle synthèse. Le problème est le suivant : il surgit dans le cadre du schisme qu'on appelle le Donatisme selon lequel le lien entre le sacrement du baptême surtout et l'Église est si radical, si "monobloc"⁴⁷ que le baptême ne peut être un véritable sacrement que dans l'Église des saints, c'est-à-dire l'Église qui n'avait pas ou dont les ministres n'avaient pas livré les livres des Écritures au temps des persécutions⁴⁸. On pourrait dire qu'on a affaire à une espèce de "pélagianisme sacramental"⁴⁹ puisque les Donatistes ne cessent de comparer leur Église au jardin bien clos du *Cantique des Cantiques*, dans lequel jaillit de façon exclusive la source du salut⁵⁰. Ainsi leur Église, dans sa pureté et dans le caractère prétendument irréprochable de ses ministres, devenait le seul lieu où les sacrements pouvaient être donnés : c'était une interprétation restrictive de la théologie de saint Cyprien, dont les Donatistes se réclamaient, selon laquelle « le vrai sujet comme le lieu de l'activité sacramentelle et salutaire est l'Église »⁵¹.

On remarquera que, pour les Donatistes, le lien entre l'Église et les actes sacramentels qu'elle pose est si fort qu'il y a pratiquement identité entre eux. On peut dire que l'ecclésiologie donatiste est

⁴⁵ F. HOFMANN, *Kirchenbegriff*, p. 397. Bien entendu, nous ne choisissons ici que quelques citations qui montrent le jugement d'un spécialiste sur ce lien fondamental pour Augustin entre la communauté ecclésiale et les signes sacramentels. En fait, tout le chapitre IV de la deuxième partie intitulé *Kirche und Sakrament* est un recueil de données positives sur cette question.

⁴⁶ Yves M.J. CONGAR, *Œuvres de Saint Augustin, Traités anti-donatistes*, B.A. 28, Desclée de Brouwer, 1963, Introduction, générale, pp. 80-81. Nous renverrons à ce texte en citant : Y. CONGAR, Introduction.

⁴⁷ Y. CONGAR, parle d'"esprit monolithique" (Introduction, p. 46).

⁴⁸ Sur toute la question historique du donatisme, l'ouvrage classique en langue française est J.-P. BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958 et, en langue anglaise, W.H.C. FRIEND, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952. Voir le jugement de Y. CONGAR, sur ces ouvrages dans son Introduction, pp. 25-32.

⁴⁹ Même si Augustin (ni d'ailleurs ses commentateurs) n'a pas fait le rapprochement explicite, il est tout de même significatif qu'il ait utilisé plusieurs fois sous forme de reproche la citation de l'Écriture « *spem ponere in homine* » (Jérémie, XVII, 5), par exemple *Psalmus contra partem Donati*, 31, B.A. 28, p. 155 et *Index locorum* de Petschenig, C.S.E.L. 51, *ad locum*.

⁵⁰ Voir pour plus de détails, Y. CONGAR, Introduction, pp. 54-55.

⁵¹ Y. CONGAR, Introduction, p. 60.

"moniste" : tout est mis sur le même plan, la réalité de l'Église comme société de purs, l'activité sacramentelle de celle-ci, la perfection morale de ses ministres, l'identification de l'Église à sa structure épiscopale et ministérielle⁵² et en fin de compte l'identification de l'Église dans son état actuel à sa plénitude eschatologique⁵³. Le Donatisme est donc un excès ecclésiologique qui faisait la raison même de son succès et la difficulté de s'opposer à lui pour le critiquer efficacement sans risquer de "jeter le bébé avec l'eau du bain"⁵⁴. Montrer que les actes sacramentels avaient une consistance propre (mais laquelle ? et à quel niveau ?) risquait de faire basculer toute l'activité sacramentelle à un niveau purement formel, justifier une appartenance "sociologique" des croyants à l'Église⁵⁵. Montrer que la vérité de l'Église est indépendante de celle des sacrements, c'était s'exposer à nier tout ce qui avait constitué le donné théologique traditionnel qui avait été gardé de façon incontestée et surtout, cela aurait posé la question insoluble de savoir comment identifier l'Église, en dehors de ce point de repère et d'identification indispensable⁵⁶.

⁵² Y. CONGAR, Introduction, p. 52, compare les Donatistes aux témoins de Jéhovah aujourd'hui, voulant ainsi souligner que ce type d'ecclésiologie conduit presque inévitablement à la secte. Cette introduction ayant été écrite en 1963, l'auteur ne pouvait pas encore disposer d'un phénomène historique contemporain tout à fait parallèle et, à notre avis plus suggestif encore, celui du "Lefébvrisme" dont, à ma connaissance, on n'a jamais analysé de façon systématique les tendances donatistes : le trait le plus saillant étant l'immobilisation et la sclérose d'une société à tel point précis de son histoire (pour les Donatistes, la référence était ce qu'ils croyaient être la théologie de Cyprien, pour les "Lefébvristes" ce qu'ils croient être la théologie d'avant Vatican II ; même réaction dans le souci de constituer une Église de "purs", même tendance excessive à identifier ecclésiologie et hiérarchie, mêmes blocages sacramentels, puisque, pour les Lefébvristes, c'est l'identité et la permanence formelles des rites — ou ce qu'ils tiennent pour telle et qui se sont cristallisées de façon symptomatique autour du problème de la langue latine, "langue de toujours, langue de l'Église, langue du Christ", d'après un dépliant publicitaire ... - qui est condition de validité des actes sacramentels ; enfin, même réaction de constitution d'une Église parodiant la catholicité de la grande Église, ce qui est à la fois un comble et cependant une tendance irrépressible chez ces Ultramontains. Tout compte fait, ce parallèle est infiniment plus probant que celui des sectes issues du protestantisme, lesquelles n'ont rien d'autre en commun que « le simplisme, l'exclusivisme, le refus de venir à une considération large, objective et intelligente et l'entêtement » dont parle Y. CONGAR (Introduction, p. 52). Ces éléments ont un caractère plus anthropologique qu'ecclésial, pour la simple raison que ce type de sectes, à la différence du Donatisme ou du Lefébvrisme n'ont *aucune perception d'une réalité ontologique de l'Église*, à quelque niveau que ce soit. Bien entendu, chaque schisme a son profil particulier et, dans le bref parallèle que nous suggérons, il faudrait expliquer pourquoi, par exemple, en ce qui concerne les rapports entre l'Église et le monde, le même purisme au départ aboutit à des positions quasiment opposées, refus total de la culture et du monde chez les Donatistes qui manifestent ainsi un excès eschatologique (puisque leur Église est pratiquement le Royaume de Dieu sur terre, cf. Y. CONGAR, Introduction, p. 44), tandis que les Lefébvristes ont des liens avec le monde, voire "un certain monde" et "une certaine culture" qui les différencient assez profondément du Donatisme sur ce point précis.

⁵³ Cet aspect est souligné à plusieurs reprises par Y. CONGAR, Introduction, pp. 63-64 et la note 4, p. 77, note 2.

⁵⁴ On nous pardonnera l'usage maintenant classique de cette expression, d'autant plus drôle que la controverse anti-donatiste portait en grande partie sur le baptême !

⁵⁵ On ne s'est pas fait faute, même chez les historiens modernes de souligner l'opposition fautive, à notre avis, entre la position d'Augustin qui aurait défendu le point de vue de l'Église officielle en pleine extension et bénéficiant de l'appui impérial et celui des Donatistes, cherchant à garder apparemment la pureté des origines. Sur tout ceci voir Y. CONGAR, Introduction, pp. 37-45.

⁵⁶ Il serait intéressant de comprendre pourquoi c'est seulement à une époque récente dans l'histoire l'Église que la nécessité de la vie sacramentelle pour définir l'Église a été perçue comme secondaire voire fautive : à notre connaissance, l'ouvrage qui a abordé ce problème de la façon la plus audacieuse n'a pas été écrit par un théologien de métier, mais par un philosophe et historien des idées, L. KOLAKOWSKY, *Chrétiens sans Église, la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, N.R.F. Gallimard, 1987. De façon significative, l'ouvrage ne traite que du problème des confessions de foi et du libre examen tel qu'il apparut dans toute sa force lors de la deuxième Réforme, aux Pays-Bas, au début du XVII^e siècle, et donc dans la mouvance du protestantisme. Toutefois, il ne cache pas que cette crise interne au protestantisme concernant l'appartenance ecclésiale ne pouvait se produire *ex premissis* qu'au sujet des confessions de foi : on peut lire aux pages 144-145 une analyse tout à fait remarquable au sujet de Luther et de l'impossibilité pour lui de fonder ou de réformer une Église à partir d'une analyse purement existentielle, c'est-à-dire solipsiste et incommunicable de l'expérience chrétienne. Cependant, cet auteur a trouvé une structure homologue dans le catholicisme plus spécialement mystique de la même époque, lequel dut faire face aux mêmes questions. Il analyse de façon fort suggestive la théologie de l'acte de foi chez saint Thomas d'Aquin et chez saint Jean

Ainsi donc, la crise donatiste et les difficultés théologiques qu'elle avait suscitées ne concernaient pas simplement un sacrement particulier, le baptême par exemple, ou un aspect particulier de l'Église, la sainteté par exemple, avec leurs conséquences disciplinaires et "canoniques", mais c'était tout le problème du rapport entre Église et sacrements, ce que nous appelons précisément la "sacramentalité" de l'Église, le fait que ces deux ordres de réalités, l'Église et les sacrements, sont si radicalement liés que les Donatistes finissaient par les traiter comme une réalité unique, tirant de la façon la plus extrême certaines conséquences qui pouvaient aboutir à une dissolution interne de l'Église au nom d'un certain "purisme" sacramentel, particulièrement en ce qui concerne la question des ministres

b) Le principe de solution proposé par saint Augustin

Dans son explication de la réponse apportée par Augustin à la difficulté posée par le Donatisme⁵⁷, Y. Congar distingue, d'une part, la solution des problèmes posés par les sacrements et, d'autre part, l'attitude de fond concernant la théologie de l'Église. Or, il nous semble précisément que, par-delà les purs problèmes d'analyse et d'exposition, l'originalité de la position d'Augustin consiste précisément à n'avoir pas séparé les deux réalités, parce qu'elles sont indissociables⁵⁸. D'ailleurs, Y. Congar le suggère lui-même lorsqu'il analyse le vocabulaire employé par Augustin pour traiter de ces problèmes. Il distingue deux séries parallèles d'expressions :

— d'une part, celles qui désignent le "niveau" sacramentel de l'Église : *communio sacramentorum*⁵⁹, *sacramentorum corporaliter participes*⁶⁰, *participatio sacramentorum*⁶¹, *sacramentorum visibilium consortio*⁶², *christiana sacramenta communicantes*⁶³, *communicare divinis sacramentis*⁶⁴.

de la Croix (pp. 370-371) : « Saint Thomas d'Aquin ne considère nullement que la connaissance naturelle soit nuisible dans le domaine où on l'autorise à connaître les questions surnaturelles [...] À la différence de ce dualisme dans lequel la connaissance et la foi [...] demeurent en harmonie dans le cadre d'une supériorité hiérarchique de la foi, le dualisme de saint Jean de la Croix conduit à un antagonisme des deux voies, totalement dépourvu d'ambiguïté. *S'élever jusqu'à Dieu par l'intermédiaire des créatures non seulement est impossible, mais est un obstacle sur le chemin de l'union* [...] Saint Jean de la Croix n'oppose pas deux façons de connaître le Créateur ; il oppose la connaissance tout court à la voie unificatrice [...] « La réflexion annule la foi » ; la transformation spirituelle est l'*unique objectif* de la théologie, et la "compréhension" (au sens scolastique du terme) des vérités de la foi n'aide en rien à atteindre ce but » (pp. 370-371). On comprend le parallélisme qui existe entre l'expérience spirituelle de Luther et celle de saint Jean de la Croix : les contenus sont sans doute assez différents mais la structure est identique : il s'agit d'affirmer la transcendance de l'"état existentiel" de la foi par rapport à toute formulation possible, et donc par rapport à tout système de signes, qu'il soit de nature linguistique ou autre. Dans les pages qui suivent, KOLAKOWSKI cite un bref passage de *La Montée du Carmel* qui, s'il était appliqué littéralement au problème des sacrements, pourrait être lourd de conséquences : « [...] si la foi et la dévotion y sont, n'importe quelle image suffira ; si elles manquent, aucune ne suffira. » (*Montée*, Livre III, XXXVI, 3). Et notre auteur de commenter : « Le culte cérémoniel, comme moyen auxiliaire, nécessaire pour les débutants, [...] et la contemplation totalement *denudata*, entièrement débarrassée de tous les liens avec la matière pour les avancés. Mais pour tous, une religion qui est redevable de toutes ses valeurs à la piété intérieure du fidèle et qui utilise les objets du culte comme autant d'instruments n'ayant pas la vertu propre d'attirer les faveurs divines. L'intériorisation de la vie religieuse — l'un des traits les plus importants de l'esprit religieux de la Contre-Réforme — est incontestablement poussée très loin. » (p. 375). L'auteur ne se livre pas dans cet ouvrage à un essai de théologie sacramentaire, mais néanmoins, son analyse nous paraît suggestive : la faillite d'une théologie de la sacramentalité survient, pourrait-on dire, lorsque deux conditions historiques sont réalisées : 1) la prédominance de la subjectivité dans l'expérience religieuse, mais surtout 2) l'affirmation du caractère existentiel, singulier et inexprimable dans une quelconque forme de langage de cette expérience religieuse existentielle. Peu importe alors ce qui est mis du côté des signes (matière, corps, gestes, dévotions, rites, formes ou objets de piété) : le dénominateur commun de ce type d'expérience religieuse est l'*affirmation d'une impossibilité radicale de l'expression par signes*. En fin de compte, c'est la possibilité de la sacramentalité comme langage qui est ainsi mise en question.

⁵⁷ Y. CONGAR, Introduction, pp. 86-117.

⁵⁸ Voir les remarques de F. HOFMANN, *Kirchenbegriff*, pp. 328 ssq.

⁵⁹ *De Doctr. christ.* III, XXXII, 45 ; *Ep. ad Cath.* 25, 74 (C.S.E.L. 52, 321) ; *De Baptismo*, VII, LI, 99 (C.S.E.L. 51, 371) ; *Contra Cresc.* III, XXXI, 35 & XXXVI, 40 (C.S.E.L. 52, 443 et 447) ; *Epistula* 93, IX, 33 et IX, 28 (C.S.E.L. 34/2, 479 et 473) ; *Epistula* 108, III, 8 et VI, 16 (C.S.E.L. 34/2, 620 et 630) ; *De civit. Dei* I, XXXV (P.L. 41, 46) avec le participe *connexos* ; *Tract. in Joh.* 61, 2 (P.L. 35, 1800) ; *Sermo* 214, 11 (P.L. 38, 1071).

— d'autre part, celles qui désignent le "niveau" de la réalité spirituelle de la société de l'Église : *congregatio sanctorum*⁶⁵, *comparatio sanctorum*⁶⁶, et surtout les expressions qui reviennent fréquemment comme *societas sanctorum*⁶⁷ ou *societas credentium*⁶⁸, ou enfin l'expression, à notre avis très significative, *societas Spiritus*⁶⁹.

L'interprétation que donne Y. Congar de ces deux séries de textes est la suivante :

« Augustin parle généralement de "*communio sacramentorum*" et de "*societas sanctorum* (ou *Spiritus*)". Il y a communion ou participation à *des choses* : dans les textes cités, Augustin a sans doute à l'esprit les *sancta*, c'est-à-dire les sacrements. Par contre, on fait société *avec des personnes*. »⁷⁰

Et comme si l'ecclésiologue pressentait que son interprétation est un transfert quelque peu artificiel de catégories philosophiques modernes d'inspiration existentialiste⁷¹, il prend soin d'ajouter :

« Ceci n'exclut évidemment, ni l'acception de *communio sanctorum* au sens où nous parlons aujourd'hui de Communion des saints, ni l'usage très abondant et combien intéressant ! de *communio* au sens empirique d'« Église » ("*communio nostra*", "*communio vestra*"), ni quelques cas particuliers, ni le rapprochement des deux expressions. »⁷²

Or, cette interprétation nous semble inexacte : *communio sacramentorum* ne s'oppose pas à *societas sanctorum* par le fait que l'opposition porterait d'une part sur les choses au sujet desquelles il y aurait *communio* et d'autre part sur les personnes entre lesquelles il y aurait *societas*. Je crois qu'il serait bien difficile de trouver une pareille distinction ou opposition chez saint Augustin, lui qui allait jusqu'à attribuer la qualification de *societas* à une bande de pirates, dont la cohésion sociale est généralement plus fondée sur l'acquisition du butin que sur les délices de la vie politique⁷³ ! En fait, si

⁶⁰ *Contra litt. Pet.* II, CVIII, 247 (C.S.E.L. 52, 159).

⁶¹ *Sermo* 15, 2 (P.L. 38, 116).

⁶² *Contra Faustum*, XIX, 11 (P.L. 42, 355).

⁶³ *Epistula* 9, x, 42 (C.S.E.L. 34/2, 485-486).

⁶⁴ *Epistula* 108, III, 7 (C.S.E.L. 34/2, 619).

⁶⁵ *De Baptismo* I, XVII, 26 (C.S.E.L. 51, 169).

⁶⁶ *De Baptismo* VII, LI, 99 (C.S.E.L. 51, 371).

⁶⁷ *Tract. in Joh.* 26, 17 (P.L. 35, 1614) ; *Sermo* 149, 3 et 4 (P.L. 38, 101) ; *Epistula* 98, v (C.S.E.L. 34, 526) ; *De civit. Dei* XV, 1 (P.L. 41, 437).

⁶⁸ *De Baptismo* I, LIII, 102 (C.S.E.L. 51, 374).

⁶⁹ *Sermo* 76, XIX, 32 et XXIII, 37 (P.L. 38, 462 et 466).

⁷⁰ Y. CONGAR, Introduction, p. 99. L'auteur a reproduit telle quelle cette interprétation dans *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, coll. Histoire des Dogmes III/ 3, Paris, Le Cerf, 1970, pp. 16-17.

⁷¹ Nous pensons plus spécialement aux réflexions de G. MARCEL dans son ouvrage intitulé *Être et avoir*.

⁷² Y. CONGAR, Introduction, p. 100, avec deux références : *Sermo* 149, 10, (P.L. 38, 803) et *De Chat. rud.* XIII, 19 (P.L. 40, 325).

⁷³ *De civit. Dei*, IV, IV : « Latrocinia quid sunt nisi parva regna ? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis adstringitur, placiti lege præda dividitur ». De la même façon, pour définir ce qu'est le *populus* : « Populus est coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatus » (*De civit. Dei*, II, XXI). Ce n'est pas ici le lieu de faire la philosophie et l'économie politiques de ces textes, mais la "doctrine sociale" de saint Augustin exprimée dans ce chapitre mériterait la plus grande attention : elle est radicalement opposée à la théorie moderne dont fait état Y. CONGAR, qui oppose le plan de l'échange des biens (*l'économie* ou échange des *choses* régie par l'*intérêt* qui est vivement critiqué dans les certains milieux chrétiens) à celui des relations politiques (relations entre les *personnes*). Or, l'échange des choses n'est pas une déchéance dans l'existence humaine par rapport à la vie relationnelle entre les personnes. Le domaine de l'échange plus encore que celui de la production des biens (à l'encontre de ce que pensait Marx) est un domaine de vie sociale qui a ses lois propres et ses exigences propres et il ne faut pas se hâter, soit de le réduire à la dimension politique, soit de le refouler dans le domaine ténébreux et

l'on veut expliquer correctement le principe de la solution augustinienne du problème ecclésiologique posé par le donatisme, on est forcé de revenir à la définition du *sacramentum* comme *signum*. En effet, les deux séries de textes que nous avons cités ci-dessus s'expliquent bien plus simplement, si l'on comprend qu'Augustin envisage l'Église, soit comme société des saints, dans la *réalité ontologique* de la communion, soit comme communion ou communication sacramentelle, dans le *langage* sacramentel par lequel et dans lequel *est signifiée* cette communion ontologique. *Il ne fallait donc pas opposer les personnes aux choses mais montrer le lien entre société et langage* dans lequel et par lequel cette société se dit : *res et signa*. Si les *sacramenta* sont des *signa*, inutile de dire que l'évêque d'Hippone pense aux *sancta* dont il n'est d'ailleurs pas question dans les différents textes cités. Alors que les verbes ou les substantifs employés parlent par eux-mêmes : *communicare* et *communio* désignent précisément l'action de communication et d'échange de signes (lesquels peuvent être des choses, mais ce n'est pas la raison formelle de l'échange), tandis que la *societas* désigne tout simplement la réalité ontologique du lien social entre les saints, à la fois niveau préalable aux échanges de signes et réalité en vue de laquelle a lieu cet échange de signes que constitue l'activité sacramentelle. Si l'on ajoute à cela le fait que la *societas* est plusieurs fois désignée comme *societas Spiritus*, nous comprenons mieux que la réalité de l'Église n'est pas simplement la société des croyants close sur elle-même, mais aussi la convivialité de Dieu avec les hommes.

c) En quoi consiste la sacramentalité de l'Église ?

L'interprétation d'Y. Congar que nous pensons être inexacte, consiste finalement à projeter des schémas philosophiques d'inspiration moderne sur la pensée ecclésiologique d'Augustin : comment expliquer qu'il assimile la *communio sacramentorum* à un échange de choses, sinon par le fait qu'il admet implicitement que pour Augustin les *sacramenta* relèveraient de l'ordre des choses, des rites, des réalités qui font nombre ou qui s'additionnent à la réalité de la *societas*, alors que précisément, c'est par un mouvement de pensée inverse qu'Augustin est arrivé à sortir de l'impasse ecclésiologique du donatisme ? Comment, dans ce cas, expliquer qu'Augustin ait maintenu le terme *communio* pour signifier un échange de biens matériels, alors que le vocabulaire latin comporte tout un registre lexicographique avec les nombreux dérivés de *merx* (=marché), et notamment *commercium* qui correspond exactement à ce que suggère Congar ? Un écrivain latin de la classe d'Augustin n'aurait jamais accepté une telle imprécision terminologique. Et donc, au risque de schématiser, mais pour mieux faire saisir notre propre lecture, nous proposons un "modèle" de compréhension, dans lequel nous comparons trois approches de l'Église sous l'aspect formel du rapport "sacrements/Église", ce qui nous permettra de situer la réflexion augustinienne dans sa véritable perspective.

α) Premier schéma : une ecclésiologie de type donatiste, ou l'absence de sacramentalité

C'est une ecclésiologie "monolithique" dans laquelle il n'y a pas de distinction entre Église et sacrements. Il n'y a pas de structure signifiante pour la bonne raison que tout est d'une seule pièce, qu'il n'y a pas de distance entre signifiant et signifié. Dans cette perspective, les sacrements ne sont pas des signes, ils font tellement corps avec l'Église qui les célèbre qu'il est impossible de dire que l'Église signifie quoi que ce soit par la célébration d'un sacrement. Qui dit signe, dit une certaine altérité entre le signe et la réalité signifiée. Or, dans la perspective donatiste, l'Église ne signifie pas, *elle agit*, et Y. Congar formule justement leur position, lorsqu'il la résume en ces termes : « le vrai sujet comme le lieu de l'action sacramentaire est l'Église »⁷⁴. L'Église fait totalement corps avec l'acte qu'elle pose et ce souci d'identification d'elle-même avec l'acte qu'elle pose empêche même de soupçonner que cet acte est un acte de signification, dans et par la visibilité d'un signe. Pour reprendre simplement à titre de métaphore une référence empruntée à la psychologie moderne, nous pensons qu'il s'agit d'une

prétendument suspect de l'intérêt, alors que le domaine socio-politique serait le seul à relever de l'existential "authentique". On retrouve ici, transposés au niveau de la vie socio-économique, les mêmes problèmes que ceux que nous évoquions précédemment dans la note 56.

⁷⁴ Y. CONGAR, Introduction, p. 60.

ecclésiologie que l'on pourrait qualifier d'"autiste"⁷⁵. La difficulté du donatisme réside en ce que, par une sorte de logique interne, il aboutit à la *destruction* du niveau sacramental, puisqu'il ne reconnaît même pas la spécificité d'une instance de signification. Lorsque saint Augustin, à la suite d'Optat de Milève, réfute les Donatistes en disant que c'est le Christ qui baptise⁷⁶ — « Pierre baptise, c'est le Christ qui baptise ; Jean baptise, c'est le Christ qui baptise ; Judas baptise, c'est le Christ qui baptise »⁷⁷ -, c'est d'abord pour montrer la *distance nécessaire à l'instauration d'une relation de signification*, par le seul fait que celui qui réalise le don de la grâce baptismale, le Christ, est transcendant par rapport à celui qui accomplit le rite signifiant ce don. Mais les Donatistes ne peuvent sortir de leur monisme sacramental et ecclésiologique : selon eux, il n'y a pas de place pour une quelconque relation de signification à l'intérieur de l'acte sacramental.

β) *La sacramentalité comme extérieure à l'être de l'Église*

Ce second schéma représenterait plutôt certains courants de l'ecclésiologie moderne, même catholique, dans la mesure où il situe la sacramentalité comme une donnée *extérieure* constituée de signes, d'objets, de rites, d'actes liés au corps, etc. [...] Dans ce cas de figure, la théorie de la signification n'est pas d'abord envisagée à partir d'un acte qui signifie mais plutôt à partir des objets-signes, l'équivalent de ces *choses* dont parlait Y. Congar. Dès lors, le langage — ou tout autre système de signes — est vu d'abord comme une réalité *extérieure* qu'il faudra justifier par différents motifs anthropologiques (structure âme/corps, le plus souvent), pédagogiques (accès graduel à la vision de Dieu, en commençant par les degrés inférieurs, *mimêsis*) ou sociaux (le langage et les divers systèmes de signes fondés sur la seule dimension sociale de l'existence humaine), mais la vérité ou la réalité de l'existence ecclésiale est *ailleurs*, soit dans l'expérience mystique, soit dans l'expérience existentielle du salut considérée comme *inexprimable* (donc au-delà de tout langage)⁷⁸. Ce type de rapport entre sacramentalité et ecclésialité est, croyons-nous, assez profondément lié à l'aventure philosophique moderne de la subjectivité⁷⁹ : le statut des signes comme *choses conventionnelles et extérieures à soi* ne peut vraiment être reconnu comme tel qu'à partir du moment où la subjectivité de l'*ego* se saisit comme pure identité à soi et juge comme réalité extérieure à soi tout ce qui n'est pas l'*ego*. Tout ce qui concerne la sphère de l'expérience existentielle, de l'expérience mystique comme "vécu" subjectif et ineffable, ne peut se situer que comme un registre *intérieur*, par rapport auquel les signes sont à l'*extérieur*. Dans cette perspective, le sujet 1) les transcende radicalement, 2) s'oppose à eux comme la

⁷⁵ Bien entendu, il ne s'agit que d'une métaphore : on sait en effet que l'enfant autiste semble particulièrement incapable de concevoir et d'expérimenter une relation de signification, alors qu'il est capable de mémoriser du vocabulaire et de maîtriser la matérialité des signes ...

⁷⁶ C'est le sens des thèmes inlassablement repris par Augustin à partir de *1 Co.* 3, 6-7 : voir toutes les références rassemblées par Y. CONGAR, Introduction, pp. 87-88, avec les notes 3, 4, 5 de la page 87.

⁷⁷ *Contra Epist. Parmen.* II, XV, 34 (P.L. 43, 76).

⁷⁸ Cf. ce que nous avons cité plus haut, note 56

⁷⁹ Il serait sans doute suggestif de rapprocher cette conception des signes comme instruments extérieurs de la conception cartésienne de la relation entre l'âme et le corps, "Un ange conduisant une machine" commente avec humour J. MARITAIN, *Religion et culture, Œuvres complètes, IV, 1929-1932*, Fribourg/Paris, 1983, p. 215. Il est certain que la conception moderne de l'extériorité mutuelle de l'âme et du corps a exercé de profondes répercussions sur la conception du signe et du langage, comme le suggère MARITAIN dans cet ouvrage : « On concevra [...] une machinerie politique et économique analogue à la machine du corps dans la philosophie cartésienne, et dans laquelle ne règneront que des lois naturelles du même type que celles de la mécanique ou de la chimie. Et à cette machinerie qui existera et vaudra par elle-même, [...] vous pourrez, si vous êtes idéaliste et si vous estimez les valeurs morales, surajouter une superstructure morale, [...] qui seront là comme l'âme était dans la machine cartésienne » (*Ibidem*, p. 215). Parodiant ce texte, on a envie d'écrire : On concevra une machinerie de rites et de comportements religieux accomplis avec le plus scrupuleux déterminisme canonique et culturel, afin de s'assurer de leur efficacité sacramentelle. Et à cette machinerie qui vaudra pour elle-même, avec ses lois propres, vous pourrez, si vous êtes mystique ou piétiste, surajouter une structure dévotionnelle qui sera là comme l'âme cartésienne dans la machinerie du corps. Bien entendu, ce qui est en cause ici, ce n'est pas l'*ex opere operato*, mais les structures anthropologiques à travers lesquelles il est interprété, lesquelles structures sont, à leur tour, solidaires d'une théorie globale de la signification.

personne qui est s'oppose aux choses qu'elle possède (la célèbre distinction de Gabriel Marcel entre être et avoir) et 3) ne voit pas pourquoi la signification serait autre chose que la manipulation de signes qui risque de distraire l'*ego* de la recherche de Dieu, laquelle s'accomplit nécessairement en lui-même : le présupposé implicite de ce type d'ecclésiologie et de jugement sur la sacramentalité consiste à ne pas envisager la signification comme une dimension constitutive de toute relation — cognitive ou affective — à ce qui est⁸⁰.

γ) *Sacramentalité et ecclésiologie augustinienne* :

Or, l'originalité de la position augustinienne se situe entre les deux schémas que nous venons de décrire : non pas comme une position moyenne mais comme une "synthèse cohérente"⁸¹ d'un autre ordre. Celle-ci tient au fait que la sacramentalité de l'Église est le langage de sa réalité sociale ontologique⁸². La *communio sacramentorum* et la *societas sanctorum* ne se situent pas comme deux niveaux ontologiques superposés, mais comme un langage par rapport à la société qui s'exprime dans et par ce langage : d'où l'usage significatif des termes *communio* et *communicare* au sujet des sacrements, termes qui font référence à l'échange par signes (cf. l'expression révélatrice *communicare divinis sacramentis*), tandis que le vocabulaire latin classique de la *societas* fait référence à la réalité de l'Église en tant que réalité d'un corps social dont les membres exercent entre eux ces actes de *communio* et de communication⁸³.

Cette manière de voir le problème a l'immense avantage de résoudre la difficulté posée par la pratique ecclésiale et sacramentelle des Donatistes, sans rien renier du lien entre Église et sacrement. Une fois de plus, on voit comment s'orchestre la découverte augustinienne de la sacramentalité comme langage : en effet si la *societas* qu'est l'Église est non seulement la société des hommes mais la société des hommes avec Dieu, on comprend que les signes sacramentels constituent pratiquement le langage que Dieu et l'homme mettent en œuvre ensemble pour dire l'économie du salut de l'homme par Dieu dans le temps. On comprend pourquoi Augustin définira le sacrement comme *signum sacram*⁸⁴ puisque Dieu parle avec l'homme le langage constitué de ces signes-là, qu'il s'y est lié (c'est le sens de l'institution des signes par le Christ, mais non pas au sens du législateur des mots dont Platon parle dans le *Cratyle*). Faisant désormais société avec l'homme qu'il sanctifie ontologiquement, par le fait même de cette "relation sociale"⁸⁵, Dieu constitue et réalise la *societas sanctorum* qui est aussi *societas Spiritus*, il parle désormais le même langage, *communicat divinis sacramentis* : « Pierre baptise c'est le Christ qui baptise [...] »⁸⁶

⁸⁰ Nous reviendrons sur ce problème dans le paragraphe analysant certains passages du *De Trinitate*.

⁸¹ L'expression est d'Y. CONGAR, Introduction, p. 80.

⁸² Bien entendu, le mot social est ici à prendre non pas au sens moderne (celui de la sociologie), mais au sens classique, métaphysique, tout comme la "psychologie" chez saint Augustin n'a rien à voir avec l'observation empirique moderne des phénomènes de la conscience, mais relève d'un jugement ontologique sur les actes de la *psychè* humaine et ses facultés.

⁸³ C'est pourquoi la longue discussion d'Y. CONGAR dans l'Introduction (pp. 109-115), ressemble à une reconstruction philosophique assez peu utile : dire que « la continuité existant entre la *communio sacramentorum* et la *societas sanctorum* est la continuité qui existe entre le *sacramentum* et sa *res*, entre la nue existence et l'existence vraie, entre l'apparence et la vérité, le *videri* et l'*intelligi*, ne fait que projeter une ontologie néo-platonicienne des degrés d'être (encore elle !) ou une philosophie de l'authenticité existentielle sur un problème d'une nature toute différente. Il n'y a pas à proprement parler de continuité ontologique entre un sujet parlant et le langage qu'il utilise (consigné dans un dictionnaire et une grammaire). Il y en a sans doute une plus fondamentale entre un sujet existant et ce même sujet existant mais qui, en plus, se met à parler : et c'est sans doute en ce sens qu'il nous faut entendre la continuité ontologique entre *communio* et *societas*. Mais alors, cela n'éclaire en rien la question de savoir si c'est la même différence qui existe entre la "nue existence" et "l'existence vraie".

⁸⁴ *De civit. Dei*, X, 5 (C.S.E.L. 40, 452, 19).

⁸⁵ Nous prions le lecteur de bien vouloir prendre l'expression *cum grano salis* : il ne s'agit pas du sens mondain, mais de la relation au sens ontologique du terme.

⁸⁶ *Contra Epist. Parm.* II, XV, 34 (P.L. 34, 76).

Et dès lors, en vertu même de cette identité de langage, on comprend pourquoi, le signe sacramentel peut dépasser d'une certaine manière le cadre strict de l'Église dans sa pure visibilité : dans la mesure où la vérité de ce langage est liée au signifié divin (« le Christ qui baptise »), même si le signifiant humain (« Judas qui baptise ») ne fait pas partie de la *societas sanctorum* par sa sainteté personnelle. Judas, comme signifiant le Christ qui baptise fait partie de la *societas* qui accomplit cet acte sacramentel : le signifiant (ici pécheur et indigne) renvoie au signifié, un peu comme une phrase mal construite ou mal prononcée renvoie malgré tout à la réalité qu'elle énonce. On comprend pourquoi l'Église, à la suite d'Augustin, a posé comme règle pour la validité sacramentelle que le ministre doit vouloir ce que veut l'Église. Il ne s'agit pas à proprement parler de "bonne intention" ni d'"intention droite", il s'agit de "sens", de vouloir parler le "langage" de la sacramentalité, ce langage par lequel et dans lequel se dit la *societas sanctorum* ou encore la *societas Spiritus*⁸⁷, il s'agit de prendre les "mots" de la sacramentalité pour ce qu'ils sont⁸⁸, c'est-à-dire des signes, et pour ce qu'ils signifient, c'est-à-dire l'Église comme *societas* de Dieu avec les hommes, précisément ce que nous avons identifié, dès le point de départ de notre étude comme le *mysterion*⁸⁹.

⁸⁷ Et là encore, on remarquera le parallélisme avec les phénomènes du langage et de la signification : savoir parler le langage de la sacramentalité ne signifie pas avoir lu la *Somme Théologique*, tout comme savoir parler le français n'exige pas d'avoir étudié Vaugelas, F. de Saussure ou le Dictionnaire de l'Académie !

⁸⁸ Là encore, on a trop souvent réduit cette question du rôle du ministre à des questions d'intention subjective (cf. les comportements quasiment pathologiques de certains prêtres au moment de la consécration). Tous ces problèmes de compréhension du rôle du ministre dans l'acte sacramentel seraient totalement désamorçés, s'ils étaient reconnus dans leur véritable perspective, c'est-à-dire comme un problème de langage et de signification. Cela remettrait d'ailleurs à sa place une certaine inflation de la piété sacrificielle spécifique de l'"Ecole française" qui a eu pour principal effet de faire perdre pratiquement tout sens liturgique à des générations de prêtres intoxiqués par un subjectivisme piétiste, proche du nihilisme.

⁸⁹ Nous n'avons pas mentionné dans notre analyse l'ouvrage de J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954 ; comme le titre l'indique, il s'agit plus de l'être de l'Église dans ce que nous avons appelé la *societas* que de la capacité de cette réalité "sociale-ontologique" à se manifester par des signes, qui constitue, croyons-nous, le problème spécifique de la sacramentalité. Il est d'ailleurs intéressant de voir que, lorsque RATZINGER effleure le problème (pp. 152 ssq. Et surtout la note 67 p. 153), son analyse aboutit à une sorte d'impasse, faute d'avoir recours à ce problème de la signification. Il écrit ceci : « Die sichtbare Kirche nimmt in einem bestimmten Masse an den Eigenschaften der unsichtbaren teil, sie ist einmal der Bezirk, indem die letztere zu suchen ist, darüber hinaus aber stellt sie diese in einem echten Sinne dar, ist ein echtes Hereintreten und Gegenwärtigwerden des intelligiblen Kosmos in den sichtbaren, der Beginn der Umgestaltung des ersteren auf den letzteren hin » (p. 153). Apparemment, tout cela est très beau, mais même du point de vue platonicien dont on veut créditer saint Augustin, c'est un paradoxe difficile à soutenir théologiquement : que peut bien vouloir dire cette venue du monde intelligible dans notre monde sensible ? À lire J. Ratzinger, on a l'impression qu'Augustin a déjà lu les écrits du Pseudo-Denys et s'en est imprégné ! Tout le platonisme et surtout sa postérité philosophique reposent sur le *chôrismos*, la séparation et non pas sur le mélange des deux mondes : l'affirmation par la foi chrétienne d'une révélation de Dieu en ce monde met précisément en cause la structure ontologique du platonisme. C'est bien cet embarras que traduit J. RATZINGER — à vrai dire plus à propos de son interprétation que sur la pensée d'Augustin lui-même — lorsqu'il écrit en note sur la notion de révélation telle qu'on pourrait la rencontrer dans la pensée d'Augustin : « Die Hauptschwierigkeit dürfte wohl darin liegen, dass das Hineintreten des *mundus intelligibilis* in den *mundus sensibilis* für Augustin ohne Zweifel nichts Erstrebenswerthes bedeuten kann. Ein solches kann im Grunde ja auch keine "Offenbarung" der Wahrheit sein, sondern vielmehr deren Verhüllung. » Dans l'impasse où J. RATZINGER conduit son maître saint Augustin, l'interprète sort alors "l'artillerie lourde" de l'opposition entre pensée biblique et pensée grecque (même note 67, p. 153). Nous croyons pour notre part que cela n'est pas nécessaire, à condition toutefois de bien vouloir ménager un niveau explicite de signification totalement articulé à la réalité de l'Église comme *societas* de Dieu et des hommes. Là encore, à propos d'Augustin comme de la plupart des Pères de l'Église qui n'avaient lu ni S. Kierkegaard, ni L. Chestov, les oppositions entre pensée grecque et pensée bibliques doivent être mises en œuvre avec plus de réserve : J. Ratzinger a l'air de dire que la pensée biblique se caractérise par le fait qu'il n'y a pas de causalité seconde : « Nach biblischer Vorstellung ist das Wirken Sache Gottes allein, nicht der Kreaturen ». C'est pour le moins simpliste et peu flatteur pour la pensée biblique, notamment quand on sait ce que signifie théologiquement la création littéraire des Livres historiques ! Tandis que, « nach griechischer Vorstellung, ist das Wirken Sache der Kreaturen allein, nicht aber Gottes » (noter 67, p. 153) : c'est un peu moins simpliste, mais cela devrait exclure la théologie stoïcienne de l'âme du monde de la "pensée" grecque. Cet exemple de détail montre bien que le problème de la signification est plus important qu'il n'y paraît en matière d'augustinisme et, plus généralement, d'ecclésiologie. Cela dit, nous devons mentionner que J. RATZINGER, évoque à la fin de ce paragraphe, mais comme en passant, le

C) SYNCHRONIE ET DIACHRONIE DANS LA CONCEPTION AUGUSTINIENNE DE LA SACRAMENTALITÉ

Cette approche de la notion de *sacramentum* chez saint Augustin nous aura donc conduits à reconnaître le rôle central de la sacramentalité comme langage ou encore comme le système de signes qui dit le *mystère* comme convivialité ou *societas* de Dieu et des hommes. C'est là, nous semble-t-il, la principale nouveauté introduite par saint Augustin dans la tradition théologique sur le rapport entre Église et sacrement. Bien entendu, cette approche demandera encore beaucoup de précisions, soit à la lumière d'autres systèmes théologiques, soit également à la lumière de ce que la réflexion linguistique contemporaine a pu découvrir en ce domaine. Dès maintenant, nous voudrions suggérer les réflexions suivantes :

a) *Diachronie et synchronie*

La première chose que nous pouvons remarquer - même si elle est d'ordre purement formel - est la suivante : saint Augustin analyse la sacramentalité comme langage d'une façon que l'on peut mettre en parallèle avec les conclusions de certaines recherches en linguistique contemporaine. De même en effet que le langage a une histoire et s'inscrit dans la temporalité, ainsi, les *sacramenta* connaissent eux aussi une certaine mutation historique et sont très étroitement liés à la temporalité. On peut donc dire que la sacramentalité comme langage a une dimension *diachronique*. Il en va de même pour ce que les linguistes appellent la dimension *synchronique* du langage : de même que le langage est analysable dans un moment donné de son histoire et révèle une certaine cohérence interne à ce moment-là, de même, la sacramentalité comme langage de l'Église est l'ensemble cohérent des signes qui donnent à la *societas* qu'est l'Église ou le peuple d'Israël de pouvoir accomplir et manifester leur réalité, la convivialité de l'homme et de Dieu. On peut même pousser plus loin le parallèle. Le linguiste E. Benveniste faisait quelques remarques au sujet de l'évolution diachronique d'une langue dans une société et s'attachait à montrer les conditions qui permettent la transformation de la langue au cours du temps. En nous fondant sur les observations qu'il fait et qui sont d'autant plus intéressantes qu'elles traitent en parallèle la langue et la société, nous en tirerons quelques conclusions pour mieux affiner la conception de la sacramentalité que nous essayons de dégager ici :

« Langue et société sont pour les hommes des réalités inconscientes, l'une et l'autre représentent la nature, si l'on peut dire le *milieu* naturel et l'*expression* naturelle, ceux qui ne peuvent pas être conçus comme autres qu'ils ne sont et qui ne peuvent pas être imaginés absents⁹⁰. L'un et l'autre sont toujours hérités⁹¹ [...] Ni l'une ni l'autre ne

problème de la signification. Vu que cet ouvrage n'est pas facilement accessible, nous nous permettons de traduire ce texte : « Comme pour les théologiens africains ses prédécesseurs, la réflexion sur l'Église qui est le corps du Christ a aussi chez Augustin son contenu concret dans le sacrement de la participation au Christ, dans le mystère du corps du Christ qu'est l'eucharistie. La communion avec la *catholica* est donc l'"être-dans" son unité sacramentelle, participation à la *pax* eucharistique. Comme chez les devanciers d'Augustin, nous trouvons aussi chez lui l'identité de ces concepts avec ce que veut dire le mot *ecclesia*. Mais, à partir de ces concepts, un nouveau concept va être dérivé, celui de *caritas*. Dans la mesure où la *caritas* (*agape*) n'est plus identique à la *pax*, il en résulte le problème de l'Église invisible. *Ce problème est maîtrisé ou tout au moins surmonté par une métamorphose du concept de visibilité en général* [souligné par nous]. Ce qui est à proprement parler le réel du visible, c'est l'invisible, de telle sorte que, conceptuellement, lors de la représentation du visible, l'invisible peut être laissé hors de considération mais que de fait, avec le fossé entre *pax* et *caritas*, entre *sacramentum* et *res sacramenti* il faut tenir compte de la communauté ecclésiale qui est extérieure (äussere Kirchengemeinschaft) et de la communion ecclésiale (Kirchengliedschaft) qui est intérieure. En un mot, *signum* et *res significata* ne se recouvrent plus et *signum* reçoit une certaine autonomie ». Une fois de plus, nous voici au rouet : l'auteur s'est-il inspiré d'Y. Congar, ou de Max Weber (toujours le tandem *Gemeinschaft* et *Gliedsschaft*) ? C'est probable, car nous retombons dans le même piège avec d'autres mots (*pax*, *caritas*, *res sacramenti*, etc.)

⁹⁰ Nous tenons à préciser que ce parallélisme que nous suggérons entre, d'une part, la société comme milieu naturel et le langage comme expression naturelle et, d'autre part, l'Église comme *societas* et la sacramentalité comme langage, ne signifie pas du tout que nous voudrions utiliser la pensée d'Augustin dans le sens d'une réduction de ces réalités d'ordre surnaturel à un naturalisme de type linguistique. En fait, conformément à l'adage plus tardif et bien connu,

peuvent être changés par la volonté des hommes. Ce que les hommes voient changer, ce qu'ils peuvent changer, ce qu'effectivement ils changent à travers l'histoire, ce sont les institutions, parfois la forme entière d'une société particulière, mais non, jamais le principe de la société qui est le support et la condition de la vie collective et individuelle. De même, ce qui change dans la langue, ce que les hommes peuvent changer, ce sont les désignations, qui se multiplient, qui se remplacent et qui sont toujours conscientes, mais jamais le système fondamental de la langue. C'est que si la diversification constante, croissante des activités sociales, des besoins, des notions exige des désignations toujours nouvelles, il faut qu'en retour il y ait une force unifiante qui fasse équilibre. Au-dessus des classes, au-dessus des groupes et des activités particularisées, il règne un pouvoir cohésif qui fait une communauté d'un agrégat d'individus [...] Ce pouvoir est la langue et la langue seule. »⁹²

Nous ne sommes pas très loin, compte tenu de la transposition moderne, de ce qu'Augustin défendait au plan de la constitution *ontologique* de l'Église comme *societas* et de la nécessité d'un langage coextensif à cette *societas*. Bien entendu, la *societas* dont parle saint Augustin est tout à fait *sui generis* dans la mesure où elle inclut Dieu qui est déjà, à lui seul, une *societas*, la communion des trois personnes de la Trinité⁹³, et les hommes qui constituent eux aussi entre eux un autre type de *societas*. Par ailleurs, le langage qui permet à cette *societas* où l'homme et Dieu se trouvent en convivialité de grâce, est un système de signes très spécifique et beaucoup plus vaste et riche que les divers langages liés aux sociétés humaines. Mais cette spécificité de la sacramentalité et le fait que Dieu et l'Église "parlent ce langage" ne doit pas nous faire méconnaître sa profonde humanité et son enracinement dans la temporalité : la déviation fréquente qui a conduit à traiter la sacramentalité comme un "monde à part", si étranger aux autres systèmes de signes qu'il est devenu soit des "choses", soit des "actions" dépourvues de toute référence signifiante, est une tentation permanente.

b) Fondement ontologique

Une telle manière d'aborder la sacramentalité peut susciter quelques appréhensions : outre le reproche qu'il pourrait s'agir de céder à une mode philosophique ou théologique, consistant à traiter la sacramentalité comme un "problème de langage", on peut aussi se demander si les sacrements ne risquent pas d'y perdre leur réalité, danger d'autant plus menaçant actuellement que le contexte socio-culturel tend à envisager tout ce qui concerne les comportements humains et la pensée humaine comme autant de formes d'expressions, de langage dans lesquels et par lesquels l'homme *est agi*, plutôt qu'il n'agit et "existe" par eux et en eux⁹⁴. Traiter de la même façon l'existence et l'agir sacramentels de l'Église peut paraître d'autant plus dangereux que "le terrain s'y prête". Et ce n'est sans doute pas par hasard que l'on voit ressurgir de nos jours dans certains milieux catholiques qui tiennent à manifester leur fidélité à une vie sacramentelle profonde une sorte d'excès de réalisme sacramentel

"*gratia presupponit naturam*", il nous semble éclairant de mettre en valeur ces aspects naturels à titre d'analogues, ne serait-ce que pour essayer de retrouver un sens de la sacramentalité qui fait passablement défaut à la réflexion théologique et à la pratique pastorale contemporaines.

⁹¹ Transposé en théologie sacramentaire, c'est le problème de l'institution sacramentelle.

⁹² E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, N.R.F., 1974, pp. 94-95.

⁹³ Cf. *De civit. Dei*, XI, x, 1 (P.L. 41, 325) : « relative quæque persona *ad alteram* dicitur » ; et *De Trin.* IX, 1, 1 (P.L. 42, 961) : « nec Patrem esse Filium, nec Spiritum sanctum vel Patrem esse vel Filium ; sed *Trinitatem relatarum ad invicem personarum* et unitatem æqualis essentia ».

⁹⁴ Nous pensons à ce jugement de M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, N.R.F. 1966, p. 311 : « L'interprétation, au XVI^e siècle, allait du monde (choses et textes à la fois) à la Parole divine qui se déchiffrait en lui ; la nôtre, en tout cas celle qui s'est formée au XIX^e siècle (assez typiquement française, il faut bien le dire), va des hommes, de Dieu, des connaissances ou des chimères, *aux mots qui les rendent possibles* ; et ce qu'elle découvre, ce n'est pas la souveraineté d'un discours premier, *c'est le fait que nous sommes, avant la moindre de nos paroles, déjà dominés et transis par le langage* » (les passages en italique sont soulignés par nous). Voir encore p. 334. Cette prise de position radicale est évidemment en réaction contre les excès du subjectivisme moderne, issu en grande partie du cartésianisme.

dans lequel les "signes" sont redevenus des "choses", comme si l'on craignait par-dessus tout de voir sombrer la réalité sacramentelle dans un symbolisme qui serait alors du domaine de "ce qui n'existe pas", de "l'imaginaire" ou de "l'irréel". La controverse béringarienne reste aujourd'hui encore le talon d'Achille de la théologie occidentale.

On le sent bien, l'enjeu de ces questions concernant la sacramentalité est d'une actualité plus vive qu'il n'y paraît et repose en dernier ressort sur la détermination du statut ontologique des signes et du langage. Il nous faudra donc aborder cette question pour mieux voir comment saint Augustin lui a donné une solution originale par rapport aux solutions qui avaient été proposées par d'autres penseurs avant lui. Ce sujet fera l'objet des prochains chapitres consacrés à la théorie augustinienne du *signum*. Il s'agira de montrer comment, pour Augustin, le problème des signes et de la signification n'est pas simplement un problème particulier qui devrait être envisagé et résolu dans une ontologie des degrés d'être de style néo-platonicien. Ce qui est trop souvent, nous l'avons constaté, le réflexe des interprètes d'Augustin⁹⁵. Or, ce dernier a élaboré une réflexion originale et soucieuse de ne pas assimiler trop vite le rapport entre le signe et la réalité qu'il signifie à une simple question de participation déficiente des signes aux choses.

Mais avant d'aborder ce problème difficile, il nous reste à aborder une dernière question, qui peut paraître préjudicielle : le fait qu'Augustin ait ainsi déterminé la sacramentalité comme les signes ou le langage à travers et dans lequel se dit l'être de l'Église comme *societas* n'est-il pas une sorte de recul par rapport à la force des signes (*sèmeia*) tels qu'ils nous sont présentés dans la littérature néo-testamentaire ? Autrement dit, ce qui nous semble être un acquis important du point de vue de la détermination *essentielle* des sacrements grâce à la réflexion théologique d'Augustin, n'est-il pas en fait, au plan *existentiel*, une régression, une perte du sens de l'ouverture eschatologique manifestée et vécue par la communauté chrétienne célébrante ? Le fait de déployer de façon coextensive les niveaux sacramentel et ecclésial n'est-il pas le moyen le plus sûr d'oblitérer dans l'acte signifiant qu'est le sacrement son caractère événementiel et (dans la perspective du christianisme primitif) sa spécificité temporelle, laquelle consiste à croire que la célébration sacramentelle est le moment *présent* dans lequel l'avenir eschatologique peut venir à tout instant se glisser pour transfigurer définitivement l'Église en Royaume ? C'est, on le voit, le reproche classique qui fut adressé à Augustin de la part de ceux-là mêmes qui s'en sont réclamés pour fonder le caractère existentiel et indicible de l'expérience du salut. Reproche lourd de conséquences s'il était justifié, car il signifierait que la sacramentalité de l'Église comme signification serait le moyen inconscient de faire perdre à celle-ci sa véritable manière de vivre la temporalité du salut, par négligence ou par oubli de la tension eschatologique vers le Royaume. C'est le dernier point qu'il nous faut examiner maintenant, pour compléter les données positives de la théologie augustinienne du *sacramentum*.

⁹⁵ Nous avons vu comment Y. CONGAR et J. RATZINGER avaient pour ainsi dire déjà orienté dans ce sens leur propre lecture de l'ecclésiologie d'Augustin.

V

Philosophie néoplatonicienne ou eschatologie biblique ? Eschatologie et signification

C'est un lieu commun de montrer à quel point la théologie augustinienne était fondamentalement liée à la philosophie néo-platonicienne telle qu'il l'avait étudiée, surtout avant sa conversion, et, partant de là, de manifester un indiscutable décalage entre sa conception du *signum* très liée à la philosophie de ce temps et le signe ou *sèmeion*, tel qu'on le trouve dans l'*Évangile de Jean*. R. Prenter a longuement développé cette opposition⁹⁶, très liée d'ailleurs avec le contexte théologique de l'immédiat après-guerre : selon lui, l'authentique conception néo-testamentaire du signe (johannique) se définit ainsi :

« Un *sèmeion* n'a pas pour but d'orienter l'homme à partir d'une perception sensible à un acte spirituel de l'intelligence, mais de le placer devant le choix entre refus de croire et foi [...] Le signe est l'endroit où Dieu agit miraculeusement en ce monde [...] où Jésus révèle sa gloire messianique dans ce monde [...] Le signe donc ne nous invite pas à transcender les frontières du monde matériel, pour chercher Dieu dans une sphère spirituelle plus élevée. Au contraire, il lie la foi à ce monde matériel dans lequel la foi est créée et préservée par la parole du Christ ». ⁹⁷

Bien entendu, cette conception repose sur une vision des choses caractéristique du Nouveau Testament selon laquelle « Dieu descend dans les profondeurs du monde qu'il a créé, il y est à l'œuvre et accomplit ses hauts faits merveilleux dans ce monde matériel »⁹⁸. Bien entendu, il n'est pas difficile de montrer comment la pensée d'Augustin s'inscrit dans une vision dualiste où matière et esprit s'opposent radicalement et où, à première vue au moins, la compréhension de ce qu'est le *signum* est totalement liée à ce dualisme. Commentant une des définitions du *signum* « Signum est enim res, præter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cognitionem venire »⁹⁹, Prenter écrit :

« L'essence du signe consiste dans sa relation à une réalité invisible qui se situe derrière sa propre figure visible. Le signe en lui-même est donc toujours une réalité matérielle, il présente une *species* à notre sensation. Mais cette *species* fait apparaître quelque chose de différent d'elle-même dans notre pensée. Par conséquent, la *res signata* est toujours une réalité spirituelle non-matérielle, une "*significatio intelligibilis*" [...] Dans sa double nature matérielle-spirituelle le signe possède un pouvoir transcendant, il entraîne vers le haut l'homme corporel vers le monde céleste de la réalité spirituelle. »¹⁰⁰

⁹⁶ R. PRENTER, « Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of St. Augustine », *Studia Theologica* I, Lund, 1948, pp. 5-26. Il semble suivi sur ce point par J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten*, p. 40.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 23.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁹⁹ Il s'agit de la définition donnée par Augustin dans le *De Doctrina Christiana*, II, I, 1. On remarquera qu'Augustin dans cette définition ne fait pas intervenir l'opposition sensible/intelligible que PRENTER prétend y trouver.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 7.

Ainsi donc, la réalité du "*signum*" a reçu chez Augustin un « fondement métaphysique »¹⁰¹ et il semble dès lors évident que tout ce que la sacramentalité néo-testamentaire portait en elle de spécifiquement eschatologique, cette possibilité d'intervention quasi immédiate de Dieu au cœur de sa création allait par le génie métaphysique d'Augustin perdre sa spécificité. Bien sûr, la transformation n'allait pas être radicale mais le pli était pris, même si l'on sent à tout moment chez Augustin le souci de ne pas sombrer dans une pure spéculation métaphysique. Par exemple, R. Prenter cite et commente ce texte d'Augustin :

« C'est pourquoi le Verbe de Dieu par qui tout a été fait et qui accomplit tout le bonheur des anges, a étendu sa clémence jusqu'à notre misère, et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous [...] Et, s'il est descendu vers nous, il n'a pas pour autant abandonné les anges ; mais il est simultanément tout entier à eux et tout entier à nous ; il les nourrit, eux, intérieurement de ce qu'il est : Dieu. Il nous avertit, nous, extérieurement, par ce que nous sommes ; il nous rend capables par la foi d'être nourris de lui par la vision également. Toute créature raisonnable se nourrit de ce Verbe comme de son aliment le meilleur. Or, l'âme humaine est raisonnable ; mais retenue, en punition du péché, par des liens mortels, elle est réduite à un tel état d'infériorité qu'elle doit s'efforcer de comprendre les réalités invisibles par conjecture sur les réalités visibles ; c'est pourquoi l'aliment de la créature raisonnable s'est rendu visible, sans changer de nature mais en revêtant la nôtre, pour rappeler à lui, l'invisible, ceux qui embrassaient les réalités visibles. »¹⁰²

Il semble alors naturel de conclure que toute l'économie de l'Incarnation du Verbe et de la sacramentalité est le moyen trouvé par Dieu de réadapter l'homme déchu à la contemplation de l'invisible par les données visibles que sont aussi bien l'humanité du Christ que les sacrements. Tout ce qui relève du monde d'ici-bas, du corps et de la matérialité prend alors statut de signes : ce sont autant de moyens que prend le Verbe pour nous conduire à la réalité invisible du Père. Ce serait patent dans le cas du Verbe lui-même comme le propose cette interprétation de Prenter :

« La nature humaine du Christ est l'élément visible, la nature divine, le *Logos* est la réalité invisible du signe. En suivant sa nature visible et corporelle, son humanité, les hommes sont entraînés vers son invisible divinité qui est la réalité suprême et spirituelle, la vraie nourriture de l'âme rationnelle. Le *Logos* incarné, Dieu et homme, est le signe d'entre les signes. »¹⁰³

Bien entendu, R. Prenter prend soin de dire que la théologie sacramentaire d'Augustin, par le fait qu'elle intègre une dimension de conversion et de liberté n'évacue pas totalement ce qu'on pouvait considérer comme la spécificité d'une sacramentalité eschatologique : dans la mesure où la célébration sacramentelle de la Pâque est décrite encore dans la lettre à Januarius¹⁰⁴ comme un *transitus*, on ne peut pas dire qu'Augustin méconnaît la dimension authentique de la sacramentalité primitive comme cette tension et ce passage de l'homme vers l'irruption du Dieu qui vient et il accorde que pour Augustin, « les sacrements du Nouveau Testament proclament le Christ qui doit

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 8.

¹⁰² *De libero arb.* III, x, 30 : « Nec sic descendit ad nos, ut illos desereret, sed simul integer illis integer nobis, illos intrinsecus pascens per id quod Deus est, nos forinsecus admonens per id quod nos sumus, idoneos facit per fidem quos per speciem pascit æqualiter. Quia enim rationalis creatura Verbo illo tamquam optimo cibo suo pascitur : humana autem anima rationalis est — quæ mortalibus vinculis peccati pœna tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per conjecturas rerum visibilium ad intelligenda invisibilia niteretur — cibus rationalis creaturæ factus est visibilis non commutatione naturæ suæ, sed habitu nostræ ut visibilia sectantes, ad se invisibilem revocaret ». Nous suivons avec quelques modifications, la traduction de G. MADEC, dans *B.A. VI, Dialogues Philosophiques*, Paris, 1976³, pp. 441-443.

¹⁰³ R. PRENTER, *ibidem*, p. 12 : « The incarnate Logos, God and man, is the sign above all other signs ».

¹⁰⁴ *Epistula* 55, 2 (*C.S.E.L.* 34, 170, 11). Pranter commente ce texte dans son article, p. 15.

venir, qui siège à la droite du Père et qui est présent à son Église sur la terre »¹⁰⁵. Mais en fin de compte, le bilan est plutôt négatif : toute la théologie augustinienne de la *virtus* du sacrement serait fondée sur le fait que le sujet récepteur doit se tourner vers ce qui dans la célébration est objet de l'intelligence :

« Ista dicuntur [...] sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur habet speciem corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritalem. »¹⁰⁶

Moyennant quoi, Prenter s'autorise de conclure : « Il me semble que l'arrière-fond métaphysique garde une place dominante dans l'ensemble du schéma »¹⁰⁷.

Il est indéniable que cette analyse comporte une grande part de vérité et, dans ce cas, on pourrait craindre qu'en ayant voulu rendre compte de la sacramentalité à partir de la structure de la signification, saint Augustin ait ouvert la voie à une conception des sacrements et du culte dont on a souvent déploré les méfaits dans la conscience des fidèles : dire que la sacramentalité est l'ensemble des signes visibles qui signifient des réalités invisibles, des *intelligibilia*, n'est-ce pas ouvrir la voie à ce parallélisme de deux ordres, celui des *signa* et celui des *res*, distinction qu'Augustin lui-même établit en tête de son traité le plus développé concernant la signification, le *De Doctrina christiana*, parallélisme où la foi est cet acte par lequel l'homme passe sans cesse des réalités visibles aux invisibles. Dès lors, le fait d'avoir développé l'équivalence « *sacramentum hoc est signum sacrum* », loin d'être un acquis dans la théologie sacramentaire, serait plutôt pour elle le "commencement de la fin".

La faille majeure¹⁰⁸ de l'analyse de R. Prenter est, semble-t-il, la suivante : n'a-t-il pas simplifié de façon excessive la théorie du signe telle qu'elle apparaît dans l'œuvre de saint Augustin ? Toute cette analyse serait exacte si l'ordre des signes était simplement parallèle à l'ordre des choses : *mais l'ordre de la signification est-il exclusivement binaire* comme le suppose implicitement la lecture d'Augustin par R. Prenter ? Pour notre part, il nous semble que saint Augustin n'a jamais pensé la signification de cette manière : pour qu'il y ait signe, il faut non pas deux termes mais trois, le signe, la réalité signifiée et l'acte de l'esprit qui perçoit la relation des deux termes. Or c'est précisément sur cette troisième dimension qu'Augustin a toujours fait porter son effort spéculatif et il nous semble critiquable de vouloir faire une théorie de la signification sacramentelle en supposant que cet acte de l'esprit se ramène à un aller-retour permanent entre deux termes, l'un visible et l'autre invisible, mouvement qui serait pour ainsi dire balisé d'avance. La critique faite à Augustin d'être néo-platonicien et de s'enfermer dans une opposition métaphysique visible/invisible¹⁰⁹ vaudrait tout autant pour n'importe quelle théorie du langage qui se contenterait d'opposer les mots et les choses. Une authentique réflexion sur le langage et sur la signification — et qui oserait dire qu'il n'y en a pas une et des plus profondes chez Augustin ? — commence à partir du moment où l'on cherche à rendre compte de cette particularité qu'a l'esprit d'être aux prises, dans un seul et même acte, dans un seul et même regard, avec des signes *et* avec la réalité, sans oublier la présence d'un tiers, celui avec qui l'on peut communiquer précisément par ces signes. La présentation brillante de Prenter semble manquer cette dimension de la signification ; c'est de cela qu'il nous faut maintenant nous préoccuper, en faisant un retour aux grandes théories de la signification et du langage telles qu'elles furent thématiques dans la philosophie grecque et dont Augustin fut l'héritier consciencieux et créatif.

¹⁰⁵ R. PRENTER, p. 16.

¹⁰⁶ *Sermo* 272 (P.L. 38, 1247).

¹⁰⁷ R. PRENTER, p. 20.

¹⁰⁸ Il faut également souligner que R. PRENTER ne semble pas avoir perçu chez saint Augustin le lien qui nous semble fondamental entre la temporalité et la sacramentalité (cf. ce que nous avons écrit dans le paragraphe ci-dessus : III. La sacramentalité comme langage dans la temporalité et l'histoire. Pour le problème plus global de la dimension eschatologique des sacrements, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 2, pp. 53-57 et B. MAITTE, *La dimension eschatologique des sacrements*, Strasbourg, 1995.

¹⁰⁹ Il serait d'ailleurs facile de montrer qu'Augustin n'est pas totalement dupe de ce schéma : « Hæc vero audibilia signa sunt [...] rerum partim *visibilia*, sicut est Romulus, Roma, fluvius, partim *intelligibilia*, sicut est virtus » *De magistro*, IV, 8.

Chapitre III

Retour aux sources : les antécédents philosophiques concernant la nature du signe :

(A) Des origines à Platon

Ce que nous avons dit jusqu'ici du *sacramentum* comme *signum* chez saint Augustin, requiert maintenant une réflexion approfondie sur sa conception du signe : on s'étonnera peut-être de ce que nous n'abordions cette question qu'en un deuxième temps. Mais il nous semble que cette réflexion sur le signe, bien que normalement cadrée dans une approche philosophique, était en fait passablement "conditionnée" et favorisée par l'arrière-fond de la question sacramentelle, au sens où nous l'avons élaborée. Pour le dire un peu schématiquement, la question des signes et du langage n'aurait jamais pris aux yeux d'Augustin une telle importance s'il était resté un philosophe néo-platonicien ou même un rhéteur professionnel. Car si la question du langage et des signes est devenue si fondamentale dans l'œuvre du chrétien Augustin, c'est parce qu'il a consacré son étude et sa passion au service de la vérité à comprendre par quels signes nous pouvions entrer en communication avec Dieu, comment interpréter les signes qui nous sont proposés, soit dans la création, soit dans l'Écriture, soit dans les sacrements. Augustin est le premier penseur de l'Antiquité tardive à avoir traité si longuement et de façon si personnelle et novatrice la question du signe, parce qu'il est le premier des grands théologiens à avoir saisi que le *mysterium/sacramentum* de la convivialité de Dieu et de l'homme était une réalité (une *res*) qui incluait *en elle-même*, à titre de dimension constitutive, les *sacramenta* comme signes, c'est à dire *son ordre propre de signification*.

Cela ne signifie pas, comme la reprise de l'interminable et récurrent débat sur la philosophie chrétienne pourrait le laisser croire, que la foi d'Augustin lui aurait imposé *a priori* une axiomatique qui fausserait l'enjeu de sa réflexion sur le signe. Mais cela oblige à *prendre en compte ce fait* qui fut décisif pour tout l'avenir de la réflexion sur le langage en Occident. Comme nous allons le voir, les diverses traditions philosophiques grecques avaient pris leur parti d'étudier les questions du signe et du langage de façon souvent tâtonnante et, parfois même avec une certaine défiance. De plus, le cadre "normal" de la réflexion des courants philosophiques grecs classiques sur le signe était le rapport familier des mots aux choses de ce monde, d'où la grande importance accordée à la monstration, à la *mimêsis*, à la désignation de l'étant dans sa présence pratiquement immédiate. Tandis qu'Augustin, héritier conscient et consciencieux d'une tradition d'exégèse de l'Écriture, de symbolique et de structuration culturelle de la vie des communautés chrétiennes, et surtout de ce problème fondamental qu'est la vie chrétienne comme *mysterium*, comme relation de communication avec Dieu, perçoit que la question du signe et du langage n'est pas réductible à une question quasi empirique d'usage et d'instrumentalisation immédiate du signe, mais qu'il y va de *la vérité de notre relation avec Dieu*. Et ceci exige une nouvelle approche qui culminera dans les pages finales du *De Trinitate*. Faute de reconnaître la nouveauté radicale de cet aspect du problème, on risque de traiter la théorie augustinienne du signe, certes comme le fondement ou au moins comme un progrès dans ce domaine, mais sans en percevoir les tenants et les aboutissants.

Les analyses de la conception augustinienne du signe durant ces dernières décennies sont nombreuses et très fructueuses. Dans le cadre de ce travail, nous ne pouvons pas reprendre intégralement le dossier. Nous essayerons surtout de rassembler tout ce qui dans l'analyse augustinienne du signe intéresse la question de la signification sacramentelle et lui donne un éclairage nouveau. Mais auparavant, il est indispensable de consacrer un exposé historique au moins sommaire à la mise en place d'une réflexion philosophique sur le signe : si l'on a accordé à Augustin une place si décisive dans la tradition de la pensée occidentale, c'est non seulement parce qu'il est l'héritier de la tradition judéo-chrétienne dont il est capable de donner une interprétation personnelle de la plus haute importance, mais c'est aussi parce qu'il a hérité de la tradition philosophique païenne, qu'il a assimilée à sa manière, sans doute avec certaines limites, cette tradition philosophique de l'Antiquité grecque, telle que les florilèges et les traductions latines la lui transmettaient. Il nous faut donc nous replonger dans cette genèse de la réflexion philosophique sur le signe (*sèmeion/signum*) et en marquer les principales articulations : c'est à quoi les deux prochains chapitres seront consacrés selon un plan chronologique qui concentrera la réflexion autour de cinq "étapes" caractéristiques : les deux premières dans le présent chapitre envisageront successivement l'archéologie de la sémiologie dans le monde grec (I), puis le "contre-feu" platonicien (II), le tout se terminant par une vue synthétique de l'héritage platonicien (III) et la manière dont il a conditionné la pensée ultérieure. Puis dans le chapitre suivant, nous soulignerons les principaux apports d'Aristote (I), les innovations de la Stoa (II) et la question du langage et du silence mystiques dans le néoplatonisme (III). Après quoi, nous conclurons ce survol de la pensée grecque antique sur le signe et le langage par quelques réflexions sur le thème théologique de la *præparation evangelica* (IV).

I

À la naissance de la sémiologie dans le monde grec antique

A) LES *SÈMEIA* PARTOUT PRÉSENTS DANS L'EXPÉRIENCE QUOTIDIENNE

a) *Utiliser des signes sans le savoir ...*

Rétrospectivement — mais les analyses rétrospectives sont toujours sujettes à caution —, on a l'impression que la réflexion sur le signe dans le monde grec antique a connu une évolution parallèle à celle que nous venons de décrire pour la théologie chrétienne des premiers siècles. En effet, on a pendant très longtemps, utilisé la terminologie de *sèma*¹, de ses synonymes et de ses dérivés, sans se poser la question de savoir quelle est la nature ou la fonction du signe. La réalité des signes et les énigmes qu'ils posent peuvent constituer un ressort puissant dans la composition littéraire, par exemple : tout le suspense de la finale de l'*Odyssée* est construit sur la question de savoir par quels signes Ulysse, métamorphosé par Athéna en vieux mendiant, sera reconnu par les siens : les signes ont des valeurs de preuve différentes, qu'il s'agisse de la cicatrice au pied d'Ulysse et que sa vieille nourrice reconnait en lui lavant les pieds², qu'il s'agisse de l'évocation que le héros fait de son manteau royal avec son agrafe d'or³, ou qu'il s'agisse encore du secret de la construction du lit nuptial bâti sur un tronc d'olivier, un secret que seuls, Ulysse et Pénélope connaissent⁴, qu'il s'agisse enfin des arbres plantés dans les jardins du palais et qui permettent au vieux père d'Ulysse de reconnaître que son fils est bien de retour⁵. Toute la tension et la solution du récit reposent sur la lecture et l'interprétation de ces *sèmeia*⁶.

Plus généralement, certaines coutumes, particulièrement les coutumes et le vocabulaire funéraires, sont explicitement basés sur des mécanismes de signification, puisque la tombe est un *sèma*,

¹ Pour la notion et l'étymologie de *sèmeion*, voir P. CHANTRAINE, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Klincksieck, Paris, 1968-1980, sub verbis *sèma*, *sèmeinein*. Par *sèma*, « terme archaïque », il faut entendre, « tout ce qui constitue un signe, un signal, une marque, un signe de reconnaissance envoyé par les dieux, emblème d'un bouclier, ce qui indique la présence d'un mort, tumulus, monument funéraire » (*ibidem*, p. 998a) ; pour *sèmeion* : « substitut courant de *sèma* en prose dans tous ses emplois (sauf celui de "tombeau", "signe, signal, drapeau, limite", etc., en outre, "sceau", "point" en géométrie, enfin au sens de "preuve" dans un raisonnement » (*ibidem*, p. 998a) ; pour *sèmeinein* : « indiquer par un signe, faire des signes, donner le signal de la bataille, ordonner, signifier, faire connaître » (*ibidem*, p. 998b).

² *Odyssée* XIX, 357-380.

³ *Odyssée* XIX, 250.

⁴ *Odyssée* XXIII, 107-110 ; 183-202.

⁵ *Odyssée* XXIV, 328 ssq.

⁶ Toute la narrativité des grandes épopées et des grandes œuvres littéraires, romanesques ou théâtrales, intègrent pratiquement toujours une sémiologie plus ou moins élaborée : depuis celle, généralement assez élémentaire, des romans policiers, jusqu'aux grandes sémiologies lyriques, shakespearienne, balzacienne ou claudélienne, et tant d'autres, on ne cesse de se laisser fasciner par l'architecture des signes de toute espèce (pas seulement linguistique) qui se renvoient l'une à l'autre. La sémiologie du cinéma, à sa façon, a largement puisé dans cet héritage qu'il a transposé grâce à des moyens techniques puissants.

un tumulus-sign⁷ dont la présence physique visible indique non seulement le corps du défunt, mais surtout *signifie* que ce corps fut lié à une *psychè*, une réalité invisible qui est on ne sait où, mais dont le *sèma* est l'attestation publique et signifiante pour tous.

Toujours dans le registre religieux, la question difficile de la mantique est aussi un problème de sémiologie : ici, ce n'est pas d'abord le langage qui est en cause, mais plutôt la multiplicité des signes que les devins ont charge d'interpréter (vol des oiseaux, entrailles de victimes, etc.). Même lorsque la mantique s'exerce par le biais du langage (mantique oraculaire), tout le processus de communication oraculaire s'accomplit par une très complexe communication par signes et parole, mais jamais ce domaine ne fit vraiment l'objet d'une réflexion thématique sur les signes — verbaux ou non — donnés par les dieux aux hommes. On se souvient du célèbre fragment d'Héraclite :

« Le maître à qui appartient l'oracle qui est à Delphes, ne dit pas, ne cache pas, mais signifie (*oute legei, oute kruptei, alla sèmainei*). »⁸

En somme, il s'agit pour Héraclite d'expliquer le comportement du dieu (Apollon à qui appartient l'oracle) par rapport aux humains : comme dieu, il ne peut tout dire (*legein*) aux humains, car ce serait les faire accéder à la condition d'omniscient, laquelle est réservée aux dieux ; mais puisqu'il est interrogé par les hommes — et qu'il accepte le jeu, étant le fondateur et le responsable de cet oracle —, il ne peut pas rester muet en cachant (*kruptein*) ce qui peut arriver. La seule solution est donc de donner des signes (*sèmainein*), comme l'explique Clémence Ramnoux :

« Signifier, c'est dire en cachant, cacher en disant. Héraclite préviendrait l'homme contre les arrière-fonds de sens mal entendu. Ce serait manière d'avertir : que l'on sache entendre en écoutant, que l'on sache lire en regardant, et viser un sens que les mots masquent autant qu'ils le donnent. »⁹

On voit ici comment le *sèmeion* donné par l'oracle n'est pas exactement un signe au sens où nous l'entendrions aujourd'hui. Le fait que *sèmeion* soit un terme clef de la mantique et du discours oraculaire repose sur l'idée qu'il y a un abîme entre le monde divin et le monde humain : si le dieu parlait clairement, il bouleverserait cet ordre du monde, il trahirait le monde des dieux et donnerait aux hommes un savoir auxquels ils n'ont pas droit. La réponse mantique par *sèmeia* est finalement la réponse du dieu mais adaptée à la condition humaine : plus que les bêtes, l'homme ne peut être abandonné par les dieux dans la pure ignorance, puisqu'il s'interroge et les interroge sur son destin ; infiniment moins que les dieux, l'homme n'aura qu'une connaissance par énigme, par *sèmeia*, qui lui rappellera la condition humble et limitée dans laquelle il est confronté à son destin¹⁰. Ici encore, on remarquera à quel point la notion de signe est extrêmement prégnante dans la culture religieuse et l'activité divinatoire : à telle enseigne que la communication par *sèmeia* révèle la condition spécifique de l'homme entre les dieux et les animaux. Cette donnée devait paraître si évidente qu'on ne ressentait pas le besoin de réfléchir sur la notion de signe comme tel. Par ailleurs on remarquera également que *sèmainein* étant situé entre dire (*legein*) et cacher, rien n'encourage à établir un quelconque lien entre le "faire signe" et le "dire avec des mots". Dans l'intention de signifier, *sèmainein* désigne plutôt une réserve, un retrait, et non pas un mouvement vers l'explicite et la lumière¹¹.

⁷ Il est important de remarquer que *sèma* n'est pas exclusivement réservé au registre funéraire : dans Hésiode, ce terme peut désigner un monument (*Théogonie* 500), un présage bon ou mauvais (*Bouclier* 385), un signal (*Les travaux et les jours*, 450). Même polysémie chez Pindare. Plus tard l'usage se restreindra à la désignation du tombeau.

⁸ H. DIELS- W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hildesheim, 1951⁶, Heraklit, fragment B 93.

⁹ Clémence RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 1968², p. 302.

¹⁰ Sur tout ceci, outre les passages de C. RAMNOUX, on pourra consulter également Jean-Pierre VERNANT, *Divination et rationalité*, Paris, éd. du Seuil, 1974.

¹¹ Ceci est évidemment d'autant plus remarquable que la parole d'Héraclite est dite à propos du dieu Apollon, le dieu solaire et le dieu des poètes ...

b) La pratique du sumbolon

La pratique et la mise en œuvre des signes était en Grèce ancienne, comme dans toutes les cultures, une donnée si fréquente et si habituelle de la vie courante que cette notion de *sèmeion* passait pour évidente. Pourtant, il importe de souligner, en raison de la riche postérité philosophique qu'elle suscitera, une pratique explicite de la reconnaissance par signe, le *sumbolon*.

« Le sens primitif du substantif grec *sumbolon* est bien connu : dérivé du verbe *sumballein*, "réunir", ce mot désigne chacun des deux morceaux d'un objet brisé, puis partagé entre deux hôtes au moment où ils se séparent. Ces moitiés doivent permettre, en s'adaptant exactement l'une à l'autre lorsque les hôtes eux-mêmes, leurs descendants ou leurs fondés de pouvoir viendront à se rencontrer, d'attester la qualité des porteurs et l'authenticité du lien qui les unit. Le *sumbolon* est un signe de reconnaissance. »¹²

Il est intéressant de remarquer que cette pratique très ancienne du *sumbolon* qui était vraiment un acte sémiologique explicite, n'ait pas davantage éveillé l'attention de ceux qui le pratiquaient sur le sens même et les conditions de cette correspondance par l'ajustement des deux morceaux de l'objet brisé. En effet, on y trouvait non seulement la relation de signification entre la jonction des deux pièces et les liens d'amitié qui se trouvaient ainsi remémorés ou reconnus, mais ce processus de reconnaissance se redoublait dans la relation entre les deux pièces : le signifiant contenait en lui-même par la dualité des morceaux qui le constituaient une sorte de relation interne de signification. Le *sumbolon* était comme un signe au second degré. C'est ce que Lallot fait remarquer, lorsqu'il précise : « chaque *sumbolon* ne vaut que par l'autre : sans sa contrepartie, il n'est rien »¹³. Dans sa pratique le *sumbolon* repose sur le mécanisme d'un renvoi de signification mutuelle interne (A et B se renvoient l'un à l'autre), qui au moment de la rencontre atteste un renvoi de signification externe à une troisième donnée que seuls comprennent ceux qui en connaissent la portée et la valeur de preuve (les deux partenaires savent que l'ajustement des deux morceaux ne signifie pas simplement la reconstitution d'un tesson, mais l'histoire et les liens entre deux familles). Il est donc important de noter ici que, même encore non réfléchi, le processus de signification peut inclure en soi une sorte de cascade de renvois signifiants. Ce n'est sans doute pas un hasard si le terme *sumbolon* a retrouvé de nos jours un regain d'intérêt, par le fait qu'il évoquait cette pluralité de renvois signifiants que le terme signe ne comporte pas par lui-même.

Mais là encore, le *sumbolon* comme tel et surtout dans sa pratique ancienne n'encourageait pas à une quelconque assimilation avec les mots. Car le *sumbolon* dans sa fonction signifiante semble jouer à l'inverse du mot : le mot est ce que tous les membres d'une communauté linguistique comprennent, indéfiniment répétable et applicable à de nombreuses occasions de désignation des choses qu'il nomme. Au contraire, le *sumbolon* est une pièce unique et son fonctionnement, réservé à deux personnes (les possesseurs de chacun des morceaux) et son utilisation n'est pas faite pour correspondre à un grand nombre de cas. Autrement dit, là encore, rien dans cette expérience pourtant si suggestive ne laissait entrevoir de façon immédiate la possibilité d'un rapprochement avec la parole.

c) Tout est signe

Un célèbre fragment d'Anaxagore affirme que « les phénomènes sont une vision des choses non évidentes (*opsis gar tôn adèlôn ta phainomena*) »¹⁴. Il s'agit de mettre en évidence le fait que les choses ou les événements visibles font voir des choses cachées ou invisibles. Un tel principe pourrait à lui seul synthétiser l'effervescence de recherche scientifique en tous domaines qui eut lieu dans l'époque dite de la Grèce classique. En tous domaines, celui de l'histoire avec Hérodote et Thucydide,

¹² J. LALLOT, « Xumbola Kranai », *Cahiers internationaux du symbolisme*, 26 (1974), pp. 39-48 ; ici, p. 39.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ H. DIELS- W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hildesheim, 1951⁶, Anaxagoras, fragment B 21.

celui de la médecine avec Hippocrate, celui de l'astronomie, des mathématiques et de la géométrie qui permettent de grandes innovations architecturales, le souci majeur est de découvrir et de déchiffrer des choses inconnues et "invisibles" à partir des traces visibles qui permettent d'y accéder. L'essor de la science grecque repose principalement sur cette attitude qui consiste à lire certaines réalités, certains événements, certains états de fait comme signe ; le cas le plus typique est évidemment la science médicale, car l'essentiel de la science hippocratique est cette curiosité constante qui s'intéresse à tous les détails observables du corps humain pour essayer d'en tirer des conclusions sur cette réalité quasiment invisible qu'est la vie de ce corps.

Cette pratique des sciences comme sémiologies, déchiffrement de certaines réalités visibles comme signes a pu être décrite de la façon suivante :

« À la croissance du domaine des enquêtes philosophiques, scientifiques ou historiques, et à l'invention de nouvelles techniques de recherches correspond le développement de nouveaux types de preuves et de témoignages, d'indices et de signes. C'est ainsi que, par exemple, Xénophane est probablement le premier à utiliser le témoignage des fossiles afin de proposer une théorie concernant l'histoire passée de la terre. »

« Or cette prolifération des signes semble dépendre de l'existence d'une sorte d'habitus sémiotique qui est acquis grâce à la pratique de tel ou tel art des signes et qui pousse à considérer comme des signes ce qu'on ne voyait auparavant que comme des choses, autrement dit à appliquer le schème du signe à de nouveaux objets, qui, du même coup, deviennent le moyen d'un renvoi à quelque chose d'autre, la source d'une conjecture, le support d'inférence. »¹⁵

Cette présentation de la science grecque nous paraît suggestive à plusieurs titres : d'une part, la présentation de la notion de science dans sa genèse est bien plus riche que ce que l'on en fait parfois. La véritable démarche scientifique telle que les Grecs l'ont initiée n'est pas la mathématisation de l'univers, comme on l'a trop souvent transposé de façon rétrospective à partir d'une conception trop étroite et déterministe de la science. Mais le vrai mouvement par lequel la science surgit dans la mentalité des Grecs des V^e-IV^e siècles est fondamentalement un mouvement de l'esprit humain qui découvre le réel visible comme "signe" d'autre chose : concept d'emblée tellement plus analogique qu'il permettra de respecter les différents modes dont les choses visibles font signe à l'esprit humain ; concept tellement plus souple qu'il permettra à toute la tradition antique et médiévale une vision unifiée de la science, unifiée par la même préoccupation de lire le monde visible comme renvoyant sans cesse vers un ailleurs, ce qui permettra à la science d'intégrer aussi bien la sémiologie métaphysique et théologique que la sémiologie biologico-médicale ou qu'enfin la sémiologie des réalités physiques. Dans chaque domaine, la spécificité des signes est respectée. Bien entendu, on sourira parfois en constatant l'abus d'une sémiologie de style "langue de bois" que Molière a si bien ridiculisée, aussi bien dans le registre de la piété que celui de la médecine ; mais ce n'est pas une raison de refuser en bloc cette approche de la science comme enquête des choses visibles comme signes.

La seconde conséquence de cette approche de la science comme lecture du visible en tant que signe est plus intéressante encore : c'est le fait que pratiquement tout est signe, pourvu qu'on le lise comme tel. C'est ici sans doute que se joue le destin de la culture occidentale : découvrir le monde et les choses non pas comme un ensemble de données simplement réductibles à ce qu'on "voit", mais comme un ensemble de signes. S'il est vrai que, d'après C. Peirce, « rien n'est un signe à moins d'être interprété comme un signe »¹⁶, alors on peut affirmer que la naissance de la science grecque eut

¹⁵ Curzio CHIESA, *Sémiosis, signe, symboles, Introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Peter Lang, Berne, Berlin ..., 1991, p. 85. Nous sommes très redevables à cette étude très approfondie et très éclairante, pour la rédaction de ce chapitre.

¹⁶ Charles PEIRCE, *Collected Papers*, II (ed. par C. Hartshorne et P. Weiss), Harvard University Press Cambridge Mass., p. 308.

comme dynamisme premier de reconnaître la pluralité d'éléments du monde familier comme autant de signes. Comme le précise encore C Chiesa :

« Certes, la dimension sémiotique du savoir scientifique ainsi que les aspects sémiotiques des autres techniques n'ont pas été explicitement reconnus et affirmés dans la culture grecque classique. Partout présent — et peut-être même à cause de cette présence diffuse, trop visible pour être remarquée — le signe n'a pas été identifié dans ses multiples manifestation, distinctes mais analogues. La fonction sémiotique est clairement impliquée dans plusieurs secteurs du savoir et se trouve au fondement de la recherche pour expliquer les phénomènes et cependant, quoique exercée de plusieurs manières semblables, elle n'a jamais été isolée dans sa spécificité ou reconnue dans sa généralité. En un certain sens, les Grecs ont pratiqués la sémiotique, ou plutôt des techniques sémiotiques sans le savoir, ou, en tout cas, sans développer une sémiologie organique. »¹⁷

d) Le statut singulier des mots

Comme on le voit, le plus déconcertant dans ce contexte est probablement le fait que le langage articulé n'est pas explicitement reconnu comme une système de signes. Évidemment, la singularité des "mots/signes" par rapports aux "choses/signes" ou aux "événements/signes" est tellement marquée (généralité du concept ; quasi-immatérialité des mots ; usage spontané et mise à disposition immédiate et sans préalable convention ou entente pour reconnaître la valeur de signe ; souplesse extraordinaire d'utilisation qui passe presque inaperçue, etc.), explique assez bien que la valeur sémiologique du langage ait été utilisée de façon pratique, comme la prose par Monsieur Jourdain. Pourtant, on rencontre, semble-t-il, une seule fois dans le contexte préplatonicien une allusion au statut des mots comme signe et cette réflexion ne provient pas de la réflexion d'un philosophe ou d'un sophiste, mais précisément d'Hippocrate, qui fait une sorte de synthèse méthodologique sur la démarche des sciences, dans le sens que nous avons décrit plus haut :

« Les hommes ne savent pas observer l'invisible (*ta aphanēa*) à partir du visible (*ek tōn phanērōn*) ; ils ne savent même pas que les techniques qu'ils utilisent sont semblables à la nature humaine. »¹⁸

Après avoir montré comment la méthode s'applique à la mantique, puis aux différents arts comme la métallurgie, l'architecture, la musique, l'auteur du traité en arrive à la *grammatikē*, l'art de l'écriture :

« Voici ce qu'est l'art de l'écriture : assemblage de figures, signes de la voix humaine, capacité de se souvenir du passé, de montrer ce qui est à faire [...] Tout cela, l'homme le fait, qu'il sache les lettres ou ne les sache pas. »¹⁹

C'est donc un scientifique, un médecin, qui découvre la dimension de signification du langage. Il s'agit du langage *écrit*, probablement parce que le langage écrit est plus spontanément saisi comme relevant du visible (*ek tōn phanērōn*), ce qui est moins évident de la parole proférée par la voix ; probablement aussi parce que la nature composée du signe linguistique écrit (« assemblage de figures ») permet d'exercer la distinction entre les signes, de reconnaître leur manière singulière de renvoyer à tel son, tel mot, le processus de composition graphique étant éminemment visible, alors que le processus de composition phonique est moins directement perceptible.

Par ailleurs, on notera que les relations de renvoi propres aux signes écrits ne se réduisent pas à la simple signification des mots émis par la voix humaine, elles sont « capacité de se souvenir du passé,

¹⁷ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, pp. 86-87.

¹⁸ HIPPOCRATE, *De Regimine*, XI, 1 ; nous citons d'après les passages traduits par R. JOLY dans *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique "Du régime"*, Paris, les Belles Lettres, 1960.

¹⁹ HIPPOCRATE, *De Regimine*, XXIII, 1, même traduction.

de montrer ce qui est à faire » : ici, manifestement, la relation est orientée vers le “signifié/chose ou événement” et elle est exprimée par un terme renvoyant à la monstration (« se souvenir » et « montrer »). Quant à la notation complémentaire « tout cela, l’homme le fait, qu’il sache les lettres ou ne les sache pas », Curzio Chiesa la commente ainsi :

« “Tout cela” désigne la mémoire du passé, la connaissance de ce qu’il faut faire et peut-être la prononciation des voyelles. Il n’est pas nécessaire de savoir écrire ou lire pour parler, pour se souvenir ou pour savoir ce qui est à faire conformément à des règles ou à des lois. Mais l’écriture confère au langage et à tout ce qu’il exprime la solidité et la permanence dont la voix est dépourvue. L’écriture fait de la parole une chose, une chose stable et durable, un objet visible et matériel. Or, c’est cette réification de la voix humaine sous forme de lettres écrites qui permet de considérer celles-ci comme des signes de celles-là. »

« [...] Tout se passe comme si la connexion entre le signe et le langage ne pouvait se faire que dans la perspective de l’écriture, car celle-ci représente le savoir technique et artificiel qui règle l’emploi des lettres correspondant aux sons de la voix. »²⁰

Faut-il s’étonner de ce que la première tentative d’assimilation du langage à un système de signes passe par la médiation de l’écriture traitée comme une technique, au même titre que les autres techniques dont l’auteur du traité dit qu’elles font « observer l’invisible à partir du visible » ? Cette première évocation du “langage/signe” est, somme toute, un peu décevante, puisque non seulement la langue comme telle en est comme exempte au profit des simples techniques de l’écriture, mais encore, la possibilité de signifier étant réservée à la *grammatikè*, la science des lettres écrites, rien n’indique que la langue elle-même ait pour nature ou seulement pour fonction de signifier ? Enfin, la dimension de signification de l’écriture est explicitement considérée comme secondaire et facultative, puisque toute les activités dont elle est signe ou monstration peuvent fort bien se pratiquer sans elle. Autrement dit, la dimension de signe du langage semble ici envisagée de façon latérale et rien ne prédisposait le signe à devenir un élément central de réflexion sur le langage. Comment l’est-il devenu quelques temps après ? Il a fallu passer par une menace politique et culturelle gravissime, une sorte de cancer intellectuel à l’intérieur même de cette prodigieuse naissance de la science : cette maladie qui se déchaîna au V^e siècle et qui est toujours présente à l’état endémique dans l’histoire de la pensée occidentale, s’appelle la sophistique.

B) LA SOPHISTIQUE ET LA CRISE DU LANGAGE AU CŒUR DE LA CITÉ GRECQUE

a) De la parole comme prise de pouvoir ...

Marcel Détienné avait développé, dans un travail consacré aux *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*²¹, le thème selon lequel, dès les temps les plus reculés, la parole avait été conçue comme un pouvoir doué d’efficacité, capable de réaliser ce qu’elle dit, surtout lorsqu’elle sort de la bouche d’un dieu ou, parmi les humains de celle d’une autorité compétente (devin, roi, aède), ceux précisément qu’il nomme des maîtres de vérité : à cette parole, conçue dans une mentalité mythique comme pleine d’efficacité et de pouvoir sur la vie sociale qu’elle peut façonner et guider, s’oppose la parole vide, « les paroles dépourvues de réalisation »²² et qui n’ont aucun poids²³. L’auteur considère que, dans le processus général de “laïcisation” qui toucha la société grecque des VI^e-V^e siècles, l’autorité des instances politiques et culturelles traditionnelles perdit de sa force et le processus de démocratisation

²⁰ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p 89.

²¹ Marcel DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1973².

²² Marcel DETIENNE, *ibidem*, p. 57

²³ Le prologue d’Hésiode à la *Théogonie* est évidemment une référence majeure pour Détienné : « Ces Muses de l’Olympe, ces filles de Jupiter, maître de l’égide, m’adressèrent ce langage pour la première fois : “Vils pasteurs, opprobre des campagnes, vous qui ne vivez que pour l’intempérance, nous savons inventer beaucoup de mensonges semblables à la vérité ; mais nous savons aussi dire ce qui est vrai, quand tel est notre désir”. ». Même souci de situer le poète face à la vérité au début des *Travaux* : « Pour moi, puissé-je faire entendre à Persès le langage de la vérité ! »

(l'isonomie) contribua à mettre en doute la force et l'efficacité de la parole d'autorité royale, religieuse ou sacrale.

Dans un tel contexte, où la discussion entre membres égaux de la cité devenait le principe de la vie politique, la question se posait de savoir quel crédit et quelle force reconnaître à la parole, ce qui laissa apparaître un nouveau mode d'appréciation de la parole surtout publique, celui de la force de conviction, le pouvoir comme pur moyen de l'emporter par le discours persuasif à l'adresse d'une assemblée : d'où la naissance de cette figure étonnante et familière à la fois, le *sophiste*, celui qui enseigne à faire qu'un discours l'emporte par la force sur un autre et exerce son efficace sur une cité, non plus en vertu d'une autorité labellisée par les croyances mythiques ou traditionnelles, mais en vertu du seul vouloir de celui qui impose ainsi son opinion et par la force de sa parole s'estime en droit de faire violence à l'assemblée qu'il veut "convaincre". Ce nouveau cas de figure déplaçait totalement la problématique et de la parole et de la vérité. De la *vérité* d'abord : en effet, les critères anciens qui attribuaient ou reconnaissaient à certaines paroles la capacité de dire la vérité étaient désormais remplacés par le seul souci d'imposer non pas la vérité, mais l'opinion que l'on voulait défendre : d'où le fameux axiome de Protagoras « l'homme est la mesure de toutes choses »²⁴, dans la mesure où le seul critère de référence à la vérité se réduit à ce qu'il estime et veut imposer (son opinion ou sa *doxa*). Il n'y a donc plus une vérité objective des choses, mais uniquement un flux d'apparences et de sensations. De la parole et du discours ensuite, car si l'homme n'a plus d'ancrage dans une relation aux choses vraies, c'est que le moyen privilégié par lequel il avait rapport à ces choses vraies n'est plus capable de remplir cette fonction : le langage est donc réduit à un moyen de faire violence à l'autre, il est réduit à un pur outil de pouvoir. On comprend pourquoi les sophistes seront d'une certaine manière les premiers linguistes de la Grèce, non qu'ils s'intéressent au langage comme "dire" la vérité des choses, des pensées, etc. mais le langage comme moyen de l'emporter par la force sur l'opinion de l'autre. Le langage tel que le comprennent et surtout l'utilisent les sophistes doit être dépourvu de tout lien à la réalité pour devenir un pur instrument de domination sociale. Même si jusqu'ici, le *logos* "parole/discours" n'avait pas été envisagé comme signe, il avait été reconnu et éprouvé comme capable et même comme destiné à dire les choses, le lien entre eux étant pour ainsi dire accepté comme une évidence non réfléchie. Il a donc fallu que cette crise très grave de la sophistique ouvre un abîme entre le langage et le réel, pour que se pose la question de la nature sémiologique de langage.

b) Gorgias et la rupture entre langage et réalité

C'est incontestablement Gorgias qui a incarné aux yeux de la postérité cette implosion radicale de la belle ordonnance entre discours et réalité. Le topos classique est un passage du *Traité du non être* tel qu'il nous est rapporté par Sextus Empiricus : fondant l'impossibilité de toute ontologie par le fait de refuser que l'on puisse dire d'une chose qu'elle est ou qu'elle n'est pas, il montre ensuite que même si elle était on ne pourrait la penser, car si une chose est, elle est ce qu'elle est, elle n'est pas de l'ordre de la pensée, il fonde ainsi une rupture radicale entre pensée et être ; puis dans un troisième temps, il affirme que même si une chose pouvait être pensée, elle ne pourrait être dite, et c'est ce qui nous intéresse ici :

« Et même, en admettant qu'on saisisse quelque chose, cela est incommunicable à autrui. Car s'il existe des êtres extérieurs à nous, objets de la vue, de l'ouïe ou du sens commun, ceux qui sont visibles étant saisis par la vue, les audibles par l'ouïe, et non inversement, comment pourront-ils être révélés²⁵ à autrui ? »

²⁴ Cf. PLATON, *Théétète*, 152a : « Protagoras dit en effet, n'est-ce pas, que l'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas. [...] Ne veut-il pas dire à peu près ceci, que telle une chose m'apparaît, telle elle est pour moi et que telle elle t'apparaît à toi, telle elle est aussi pour toi ? Car toi et moi, nous sommes des hommes. »

²⁵ À titre de renseignement, signalons qu'ici, le verbe grec choisi *mènuesthai* est de la même racine que le substantif *mystèrion* ...

« Car le moyen pour nous de signifier, c'est le *logos*, et le *logos* [la parole] n'est pas les substrats (*hupokeimena*) ni les êtres (*onta*) ; ce n'est donc pas les êtres (*onta*) que nous communiquons aux autres, mais bien le *logos*, qui est différent des substrats.. De même donc que ce qui est visible ne saurait devenir audible et inversement, de même, puisque l'être demeure extérieur à nous, il ne peut devenir le *logos* qui est le nôtre et n'étant pas le *logos*, il ne peut être manifesté (*dèlôtheiè*) à autrui. Or, le *logos* naît par suite des choses qui nous frappent du dehors, à savoir les choses sensibles ; or c'est à la suite de leur rencontre avec l'humeur du corps que naît pour nous le *logos* qui traduit cette qualité ; et c'est de l'introduction de la couleur que naît la parole qui traduit la couleur. S'il en est ainsi, ce n'est pas le *logos* qui traduit ce qui est hors de nous, mais bien ce qui est hors de nous qui devient révélateur du *logos*. »

« Et certes, il n'est pas possible de dire qu'il en va comme pour ce qui est visible et audible ; il est impossible, du fait qu'il est donné et qu'il est, que le *logos* nous révèle les substrats et les êtres. Car si le langage est un substrat, il diffère des autres substrats, et les corps visibles sont, au plus haut point, différents des paroles. Car le moyen par lequel on saisit le visible est différent de celui par lequel on saisit le *logos*. Ainsi donc le *logos* ne nous montre pas la plupart des substrats, non plus que ceux-ci ne nous montrent leur nature aux uns et aux autres. »²⁶

On remarquera la stratégie de Gorgias : il ne s'agit pas d'une négation du "réel" au profit du langage ou de la pensée. Il s'agit d'une affirmation de l'autonomie du discours : « même si l'être pouvait être pensé, le langage ne pourrait l'exprimer » (Jean-Pierre Dumont). Gorgias manifeste de façon radicale — probablement contre Parménide et son affirmation de l'identité entre « être, penser et dire » — que le langage est ce qu'il est et qu'il ne se définit pas autrement que par lui-même et en lui-même. Il est fort probable que son affirmation sur le non-être allait dans le même sens : l'être est dans son ordre propre mais l'homme n'y a aucun accès ni par la pensée, ni par le langage. Gorgias est étonnamment moderne : il représente l'attitude critique la plus radicale qui soit. En faisant cela, il posait une question que les Grecs ne s'étaient jamais vraiment posée : si l'être (*ta hupokeimena* ou *ta onta*) est dans une séparation radicale par rapport à la pensée et au *logos*, c'est pour ainsi le monde qui s'effondre, puisqu'il s'agit de remettre en cause de façon impitoyable tout ce qui, jusqu'ici avait servi de fondement inexploré et accepté comme allant de soi. « Ce qui est essentiel, c'est le fait que Gorgias a posé la question de fond à laquelle les philosophes se devront de répondre. Pour ces derniers, il s'agira de montrer que si les mots sont différents et séparés des choses, c'est pour pouvoir les signifier »²⁷. Et celui qui allait affronter de plein fouet la question, c'était précisément Platon.

II

Le “contre-feu” platonicien

On ne peut lire Platon comme un “commencement absolu” : toute sa pensée — et c'est peut-être encore plus vrai de sa pensée sur la question du langage et de son rapport au monde — est liée au contexte que nous venons d'esquisser. C'est pourquoi la lecture du *Cratyle*, ouvrage majeur sur cette

²⁶ GORGAS, *Sur le non être ou de la nature*, dans H. DIELS- W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hildesheim, 1951⁶, Gorgias, fragment B 3. Le texte a été transmis par SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, paragraphes 83-85.

²⁷ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p 100.

question, mérite à elle seule une exégèse approfondie telle que l'a développée Curzio Chiesa que nous avons déjà cité²⁸ et dont nous synthétiserons ici les conclusions en vue de préciser l'originalité de l'approche augustinienne du *signum*, ne serait-ce que pour mesurer ce qu'il a reçu et ce qu'il a apporté de nouveau.

A) LA RÉFUTATION DE LA POSITION SOPHISTIQUE AU SUJET DU DISCOURS

On peut énoncer comme thèse directrice de cette étape platonicienne que face à la rupture entre dire, penser et être, instaurée comme un principe par les sophistes, le contre-feu des philosophes et surtout de Platon fut d'affirmer et de mettre en évidence la fonction première du langage, la *fonction significative*, il s'agira de fonder un lien symbolique entre les mots et les choses, trouver le "lien" entre eux qui ne soit ni substitution du mot à la chose, ni rupture totale. C'est donc dans cet espace fragile et menacé que vont naître les premières réflexions sur le langage comme signe. Cet acquis philosophique décisif pour tout l'avenir de la pensée du langage en Occident ne se fit pas sans peine, comme nous allons le voir.

a) Un trompe-l'œil : l'alternative convention/nature ...

Ce que l'on considère habituellement comme le dilemme de base du *Cratyle*, savoir si « un nom est l'appellation que certains attribuent à la chose après convention » ou « s'il existe naturellement, et pour les Grecs et pour les Barbares, une justesse des noms qui est la même pour tous »²⁹ fait partie de ces effets de trompe-l'œil fréquents dans les dialogues. Car la véritable question que Platon va nous faire découvrir, c'est de dépasser le débat entre la thèse du langage fixé par convention et celle de la justesse naturelle des noms, dépasser le débat classique *nomôil/phusei*. En effet, accepter de se laisser enfermer dans ce débat, ce serait encore donner raison aux sophistes qui veulent éviter la question de la relation du langage à l'être : même si le langage était une donnée fixée en fonction de la nature des choses (*orthotèta phusei pephukuian*, 383a), cela permettrait tout au plus de penser deux univers parfaitement parallèles entre les mots et les choses, une sorte d'« harmonie préétablie » leibnizienne, mais d'une certaine manière, cela apporterait plutôt de l'eau au moulin des sophistes et ne dirimerait en rien le débat fondamental de savoir si réellement nous pouvons faire confiance au langage pour accéder à la vérité de l'être, car on serait alors cantonné dans ce monde du langage³⁰, ligoté par lui sans savoir si ni comment il nous donne accès à la réalité, car chaque dimension langage/pensée/réalité pourrait être encore implicitement comprise comme des domaines indépendants. Il est donc essentiel de comprendre que Platon n'a pas d'abord pour souci de justifier la « justesse naturelle des noms », mais d'instaurer une réflexion ontologique sur l'être des noms, ce qui est tout autre chose.

Cela n'implique pas pour autant d'adhérer à la théorie de la convention, car ici encore, le fait d'y adhérer supposerait que chacun puisse se créer son propre langage, ce qui détruit radicalement toute utilisation réelle du langage (385a *ssq.*). Cette approche de l'impossibilité pour chacun de fixer les conventions de son langage fait dériver le débat sur la question d'un personnage ayant la science et l'autorité pour créer les noms et leur donner la justesse nécessaire. Après avoir établi qu'il existe un "dire vrai" et un "dire faux" du discours et qu'en vertu du rapport du logos aux éléments qui le composent (notamment, les noms, *onomata*, au sujet desquels on s'interroge ici), Socrate en conclut qu'il doit y avoir des noms vrais et des noms faux ... Ce raisonnement est "linguistiquement

²⁸ Il s'agit de la deuxième partie (pp. 101-205) de *Sémiosis*

²⁹ PLATON, *Cratyle*, 383a-b. Quand nous donnerons simplement la référence de l'édition Estienne sans précision, il s'agira de ce dialogue : dans les autres cas, nous préciserons le titre du dialogue.

³⁰ Il est tout de même assez curieux de remarquer à quel point la thèse du langage comme lié à la nature des choses, thèse qui est souvent comprise à tort comme l'axiome du réalisme philosophique, est en fait une sorte de "fidéisme linguistique" dans lequel l'esprit s'enferme avec naïveté, croyant finalement maîtriser le monde par le discours. Cet axiome "fidéiste" est, semble-t-il, le principe qui a fait fonctionner toutes les « langues de bois » dans les sociétés totalitaires (dans lesquels le langage officiel s'attribue par violence le poids de la réalité).

incorrect”, mais il s’agit d’une stratégie pour en venir à ce qui paraît aux yeux de Platon le véritable problème, le fait que le langage ait un lien essentiel avec la *vérité* (385c-d). Pour appuyer cette conviction, Platon pose un parallélisme nouveau selon lequel les noms ont une justesse, comme les choses ont une essence (385d-386a) : les noms doivent précisément décrire cette essence. C’est donc que la détermination de la justesse du langage va s’articuler sur la théorie ontologique des essences comme fondatrice de cette justesse³¹. Le piège sophistique est ainsi déjoué, car ce n’est plus ni la convention entre hommes, ni la détermination des noms par les choses mouvantes de ce monde qui fonde la justesse des noms mais bien la réalité ontologique fondatrice de l’essence, de l’idée. Et donc les actions qui se rapportent à ces essences sont déterminées par ces dernières : « la parole juste et vraie est celle qui exprime par la voix la nature et l’essence des choses »³². Et si « nommer est une partie de l’acte de parler » et que « parler est un acte qui se rapporte aux choses », « il faut donc nommer les choses comme il est naturel de nommer et pour les choses d’être nommée, avec le moyen convenable »³³. Platon, par la bouche de Socrate, a amené les interlocuteurs sur un terrain qu’ils ne soupçonnaient pas, le monde des essences ou des idées, le seul, verrons-nous, qui puisse résoudre la question de la justesse des noms. Loin d’être un domaine séparé ou qui sépare de l’être, le langage est un instrument dont l’activité découle de l’être véritable de l’idée. C’est dans ce premier temps du dialogue qu’est, semble-t-il, réfutée la position sophistique dans ce qu’elle avait de plus radical et de plus dangereux. Il s’agit maintenant d’exploiter les conséquences de ce point de vue radicalement nouveau.

Socrate achève cette première fondation ontologique du langage en posant la question fondamentale « qu’est-ce que nommer ? ». Comme les artisans se servent de différents instruments pour réaliser leur tâche, « le nom est un instrument qui sert à instruire (*didaskalikon ti*) et à distinguer l’essence des choses (*diakritikon tès ousias*), comme la navette à démêler les fils » (388 c). Puisque nommer est une activité qui découle de l’essence, que l’essence elle-même est ce que sont les choses, et que le nom est l’instrument de l’acte de nommer, le lien ontologique entre “nommer” et “être” est donc sauvé. Mais cette référence à l’essence exige d’être élucidée, car jusqu’ici rien n’a encore été dit ni de la nature de cet instrument, ni de la justesse de sa fabrication. C’est donc la question de l’origine des noms qui est ainsi posée.

b) L’artisan des noms (onomatourgos)

« Ce n’est pas au premier venu qu’il appartient d’établir le nom, mais à un faiseur de nom (*onomatourgos*) ; est celui-là, semble-t-il, est le législateur, c’est-à-dire de tous les artisans (*dèmiourgôn*), le plus rare parmi les hommes. » (389 a)

Le faiseur de noms a donc l’immense responsabilité de regarder les idées et de fabriquer chaque nom en fonction de chacune (389b). En plus, il doit avoir les yeux fixés sur l’essence du nom pour que chaque nom soit un instrument valable de nomination : « le nom qui, par nature est naturellement approprié à chaque chose, notre législateur ne doit-il pas l’imposer aux sons et aux syllabes et avoir les yeux fixés sur ce qui est le nom en soi, pour créer et établir tous les noms ? » (389d). Son art est donc de savoir imprimer dans les sons de la voix, comme dans une matière, ce qui donne au nom de renvoyer à l’essence³⁴.

³¹ D’où la critique développée de l’opinion de Protagoras en (386a-e)

³² Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p 116.

³³ 387 b-c.

³⁴ Cette théorie permet à Platon d’expliquer la diversité des langues : que les mots soient différents d’une langue à l’autre est comparable au fait qu’un artisan peut imprimer l’idée de navette en soi dans diverses sortes de bois selon le tissage qu’il veut réaliser. La diversité des langues s’explique par la diversité de la matière, et même si la matière est différente, les noms de chaque langue peuvent être justes par le fait de renvoyer à l’essence des choses. « Tous les forgerons n’opèrent pas sur le même fer en fabriquant pour le même but le même instrument ; néanmoins, tant qu’ils lui donnent la même forme (*idean*), même si ce n’est pas le même fer, l’instrument est bon » (389e-390a). Sur tout ceci voir V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle, Contribution à l’histoire de la pensée de Platon*, Paris, Champion,

Le nom en soi représente donc l'idée de nom qui est la référence pour le faiseur de nom. Il importe de noter cette référence "transcendante" qui fonde aussi bien l'existence des choses particulières en devenir que celle des mots : c'est sans doute une clef importante de la réflexion de Platon dans ce dialogue : les mots et les choses ont le fondement de la possibilité de leur appartenance les uns aux autres par le fait qu'ils sont tous originés dans l'être, mais chacun d'une manière différente : les choses sont référées à leur idée directement, tandis que les noms sont référés et à l'idée de nom et à l'idée de la chose qu'ils nomment. Une élucidation sur le fondement ontologique de la justesse des noms ne simplifie pas nécessairement le problème.

« Il arrive, reprit Socrate, que dans quelques cas, non seulement l'idée elle-même ait droit à porter le même nom éternellement, mais qu'il en soit de même pour une autre chose qui n'est pas cette idée, mais qui a toujours, tant qu'elle existe, la forme de cette idée. »³⁵

Cette thèse affirmée dans le *Phédon* permet de comprendre la question que pose Socrate dans le *Cratyle*, car l'inventeur des noms pour les hommes ne pourrait pas déduire le nom en regardant simplement l'idée, si *l'idée ne suggérait pas d'elle-même à partir de ce qu'elle est le nom qui convient*. « Si les choses reçoivent le nom de l'idée, c'est que l'idée a déjà un nom qui convient »³⁶ et donc les choses, en participant de l'idée, reçoivent en même temps le nom de cette essence. Comme l'écrit encore C. Chiesa :

« En somme, l'univers des Formes, tel qu'il s'esquisse à peine dans le *Cratyle*, semble être un univers déjà pourvu de noms, où chaque Forme est douée du nom vrai qui lui appartient proprement. Le nom qui convient à chacune des choses est précisément le nom en soi de chaque chose [...] car c'est dans la nature et l'essence des choses à nommer que le créateur des noms trouve le modèle sur lequel il se règle, le modèle en soi »³⁷

À notre avis, une telle démarche est révélatrice de la visée profonde de Platon dans ce dialogue : cette mise en scène consciemment « mythique » de cet arrière-monde avec un législateur (en quelque sorte, un précurseur de ce que le démiurge sera pour le monde dans le *Timée*), des idées qui portent un nom éternel et unique ajusté à la plénitude de leur être, et parmi elles une idée de nom qui va réguler l'activité du législateur pour former les noms dans les diverses langues humaines, a pour but premier de montrer que face au défi sophistique, c'est *un recours à la transcendance de ce monde de l'être vrai*, l'idée, qui permettra d'échapper à la coupure radicale entre dire, penser et être. Face au monisme parméniénien qui assimilait les trois instances, Platon affirme une dualité, celle des idées et des êtres en devenir, qui lui permettra de penser la dissemblance et la ressemblance entre les trois registres, sans aboutir à la rupture radicale entre eux telle que voulait l'imposer la sophistique. Ce recours à la transcendance pour justifier la justesse des noms marquera assez profondément l'évolution postérieure de la réflexion sur le langage et nous verrons notamment le profit que saint Augustin saura en tirer dans sa propre théorie du signe.

1940, p. 83. Comme le remarque Curzio Chiesa (*Sémiosis*, p 122), cette théorie, pour être vraiment cohérente, exige de comprendre que ce qui est identique dans le nom est l'identique *fonction de nomination* plutôt que la forme du nom elle-même, ce qui d'ailleurs est plus conforme au fait que Platon va faire interpréter le nom comme instrument.

³⁵ *Phédon* 103e.

³⁶ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p 127.

³⁷ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 127. L'auteur fait remarquer que cette interprétation du nom éternel de chaque idée pourrait prêter le flanc à la critique la plus radicale du platonisme, à savoir que « l'idée platonicienne [serait] en réalité un nom hypostasié et considéré comme modèle ». D'un strict point de vue logique, c'est vrai. Mais la question reste de savoir pourquoi Platon nous fait faire un tel détour par le monde des idées, si c'est simplement pour hypostasier et absolutiser les mots, alors que, nous le verrons toute la tâche du second versant du *Cratyle* est de montrer que les noms ne sont pas identiques aux choses. Une telle critique signifie donc simplement que l'on n'accepte pas la démarche platonicienne comme une authentique démarche ontologique ...

Il vaut la peine de remarquer que Platon semble bien concevoir le langage comme une dimension qui est coextensive au monde des idées : si ici-bas, le lien des noms aux choses peut paraître conventionnel, il n'en est sûrement pas de même dans le monde des essences pures : le nom n'est pas encore décrit en référence à la notion de *sèmeion*, mais le fait d'introduire les noms comme une sorte de qualité propre ou une dimension inhérente à chaque idée est une manière de revaloriser le langage face à son instrumentalisation comme moyen de pouvoir et de violence par les sophistes. Ici encore, Platon réoriente d'emblée le langage vers sa dimension ontologique et réinterprète de façon inattendue ce que Marcel Détienne avait noté dans sa recherche sur la valeur d'autorité et d'efficacité du *logos* chez les poètes et les rois : mais ici la force de la parole et des noms ne proviendra plus de ceux qui les utilisent, mais de leur fondement ontologique ultime : l'idée.

Ainsi donc, par une sorte de revirement plutôt inattendu, ce recours à des données transcendantes pour expliquer la nature du langage n'est pas dépourvu d'intérêt, même par rapport à une approche linguistique contemporaine : en effet, la plus élémentaire réflexion sur le langage nous fait immédiatement éprouver l'étrangeté de la distance qui existe entre les mots et les choses. Même s'il ne nous vient pas à l'esprit de vouloir assimiler cette distance à une quelconque forme de "transcendance", on comprend bien tout de même pourquoi Platon s'est aventuré sur ce terrain : parler de la réalité, c'est à la fois se laisser saisir par la présence des choses auxquelles nous ouvre la parole, mais c'est inséparablement reconnaître l'impossibilité absolue d'une proximité si intime qu'elle aboutirait à une quasi assimilation corrélatrice de nous-même et des choses. Face à l'opinion dominante d'inspiration structuraliste qui consiste à envisager la langue comme un tout isolable et qui, méthodologiquement, met entre parenthèses la dimension référentielle du discours, il est opportun de rappeler qu'une attitude de principe, fût-elle scientifique, ne peut pas pour autant exclure une question qui a hanté toute la pensée philosophique depuis Platon³⁸.

B) LA DÉCOUVERTE DE LA FONCTION SIGNIFICATIVE DES MOTS

a) De l'étymologie des noms : chaque nom est un logos

Sans nous attarder sur le long passage concernant les étymologies (391b-422d) qui a assuré au *Cratyle* une popularité durable, nous voudrions attirer l'attention sur ce qui a pu motiver ce passage dans la démarche globale de Platon : le fait que le nom est comme un discours, ce que Henri Joly a décrit de la façon suivante :

« [...] "*estin hoion logos to Dios onoma*"³⁹. Cet exemple donne la règle théorique des étymologies platoniciennes et la *loi du passage de l'onoma au logos* que celui-là contient. En effet, que le nom renferme sous une forme contractée, abrégée, mais mnémotechniquement disponible, tout un logos intérieur et que chaque terme contienne un texte qui dit ce qu'il veut dire constitue un caractère constant des étymologies anciennes. »⁴⁰

Ce passage montre donc que la réflexion sur le nom (*onoma*) est capable de générer un discours explicatif, et ce discours explicatif porte sur l'essence des choses : même si le fond d'explications dans lequel il puise est explicitement rapporté, non sans une certaine distance pleine d'humour⁴¹, aux traditions religieuses et mantiques, le principe reste valable et éclairera la suite du

³⁸ Signalons également que dans ce contexte, l'opposition entre l'idée et les réalités d'ici-bas n'est pas tout à fait réductible à ce que nous rappelions dans la première partie de ce chapitre, à savoir que la science comme sémiologie avait spontanément pratiqué l'observation de l'invisible à partir du visible, comme l'expliquait le traité hippocratique *De regimine* que nous avons cité : en effet, la coupure entre visible et invisible dans la science antique ne suppose pas une rupture de niveau ontologique, telle que Platon l'a perçue et thématisée. Du même coup, un tel constat devra nous rendre attentif à la transformation de la notion de *sèmeion* lorsque Platon l'utilisera pour rendre compte de la nomination.

³⁹ « Le nom de Zeus est d'une certaine manière un discours. »

⁴⁰ Henri JOLY, *Le renversement platonicien*. Logos épistémè, polis, Paris, Vrin, 1974, p. 9, note 82.

⁴¹ Cf. les réflexions moqueuses de Socrate se comparant au prêtre Euthyphron et aux devins (396 d-e).

dialogue : si le nom est un composé de sons et de syllabes et si sa détermination est l'œuvre d'un artisan compétent, alors l'assemblage lui-même sera porteur d'explicitation pour connaître l'essence des choses ainsi nommées et il pourra indiquer leurs propriétés les plus propres.

b) *L'introduction de la signification*

Comme le fait remarquer Curzio Chiesa, dans cette partie étymologique, le verbe *sêmeinein* revient au moins vingt fois dans ce passage :

« L'usage réitéré de ce verbe marque la rencontre effective du signe et du nom. [...] Pour la première fois, dans un texte de philosophie du langage, sans précaution critique, de manière silencieuse et dérobée, *le signe est introduit dans le domaine de la parole et du langage.* »⁴²

Tel semble être la raison profonde de cet examen des noms par l'étymologie : les noms sont des signes, ils signifient parce qu'ils font voir, ils montrent : « Dans les noms que nous venons de passer en revue, la justesse consistait à montrer (*dèloun*) ce qu'est chaque être »⁴³. Ce qui se concrétise ensuite par cette affirmation : « Si, à défaut de voix et de langue, nous voulions nous montrer les choses les uns aux autres, n'essayerions-nous pas, comme les muets, de nous les signifier (*sêmeinein*) avec les mains, la tête et le reste du corps ? » (422 e). Les noms sont donc les signes par excellence puisqu'ils montrent encore mieux que ne le font les gestes de monstration ou de désignation que nous pourrions faire avec les membre de notre corps : il est remarquable que Platon traite de la signification des noms en se référant à la gestuelle du corps humain : la *sémiosis* tel qu'il l'élabore ici est de l'ordre de l'action, de l'acte de montrer. Ce qui va entraîner Socrate sur un nouveau thème pour expliquer la *sémiosis* :

« Si nous voulions montrer le haut et le léger, nous lèverions la main vers le ciel pour mimer (*mimoumenoi*) la nature même de la chose ; si c'était le bas et le lourd, nous l'abaisserions vers le sol. Et pour montrer en train de courir un cheval ou quelque autre animal, nous rendrions notre corps et nos attitudes aussi semblable que possible aux leurs. » (423 a)

Le constat est ici important : on avait déjà vu que « parler est un acte qui se rapporte aux choses » (387b), ici la nature de l'acte est précisée essentiellement dans trois registres d'action : *sêmeinein* (signifier), lequel s'explicite à son tour en *dèloun* (montrer ; parfois également *endeiknumi*) et mieux encore en *mimeisthai* (mimer par les gestes du corps) : à l'époque le terme *mimeisthai* est perçu bien plus comme la recreation d'un personnage en prêtant son propre corps à la parodie, plutôt que comme l'activité de copie et d'imitation⁴⁴. On notera au passage qu'une telle approche n'a rien d'une tentative de réduction du nom à un objet, à une réification du langage et du nom, chose "nommante" à côté de la chose nommée. En fait, chez Platon, le nom est davantage compris comme une action que comme une donnée⁴⁵. C'est même la grande audace de Platon que d'avoir osé

⁴² Curzio CHIESA, *Sémiosis*, pp. 134-135, (souligné par nous). Ce qui, ajoute à juste titre l'auteur, « aura des répercussions sur toute l'histoire des théories linguistiques » (*ibidem*). Il faudrait ajouter d'ailleurs : et sur toutes les théories sémiologiques, dans la mesure où elles vont être de plus en plus conditionnées par cette identification entre les mots et les signes. Il vaut la peine de souligner que, me semble-t-il, Curzio Chiesa est le premier à avoir mis en évidence de façon précise cette genèse des "noms-signes" dans l'œuvre de Platon.

⁴³ (422 d). Cf. également 427c : *Sêmeion te kai onoma* ; également 428 e : « la justesse du nom consiste à faire voir la nature de la chose ».

⁴⁴ Sur tout ceci, on pourra consulter J.-P. VERNANT, « Naissance d'images », dans *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979.

⁴⁵ On remarquera d'ailleurs que c'est le seul véritable point commun sur la question du discours entre Platon et les sophistes aux yeux de qui le discours est également une action, mais une action violente qui fait pression sur l'assemblée politique : toute la conception sociale de la vie antique repose évidemment sur cette vision que le discours et la parole sont les actions les plus nobles de l'homme, par conséquent les actes les plus "actifs" : la tradition

subsumer sous un même registre (celui du *mimēisthai*) aussi bien le langage habituel que le langage par geste et le rôle de l'acteur de théâtre : à dire vrai, on n'en attendait pas moins de celui qui fut le seul de toute la tradition philosophique à donner à l'enquête philosophique la forme du dialogue ... Il n'est donc pas surprenant de voir Socrate aboutir à la définition du nom que voici : « Le nom est une façon de mimer par la voix (*mimēma phônēi*) ce que l'on mime et nomme, quand on se sert de la voix pour mimer ce qu'on mime » (423 b). Et Curzio Chiesa souligne à ce propos que « le nom est une imitation par la voix qui donne à voir ce qu'est la chose nommée [...] En tant que *mimēma*, le signe est semblable à son *signifié* »⁴⁶. Il est capital de nous en souvenir, surtout lorsque nous aurons à envisager la référence à la peinture !

En effet, Socrate engage une métaphore longuement développée entre la composition phonique des noms et l'art de peindre : il fait correspondre terme à terme : son de la voix/couleur ; syllabe/couleur mélangée ; nom/peinture d'une partie du corps ; discours/ image peinte du vivant (424 e-425 a). Mais il ne faut pas se méprendre : le souci de Socrate est ici de sauver la consistance "phonique" des noms, leur inscription dans la voix par la composition des sons et des syllabes. Mais, même à ce niveau, l'essence du nom est plus dans l'activité de composition de l'artisan ou des anciens que dans le résultat que nous connaissons aujourd'hui⁴⁷. La raison de cette métaphore est assez claire : elle découle directement du principe posé par Platon sur la justesse des noms. S'ils doivent signifier et désigner une essence précise, il faut qu'ils le fassent par tout ce qui les constitue comme noms. Or la matérialité phonique du nom doit aussi renvoyer à la nature de la chose nommée. Donc si un nom est vrai, remplissant authentiquement sa fonction de signification, on doit pouvoir l'analyser jusque dans ses derniers éléments et voir dans l'assemblage des éléments phoniques la signification de l'assemblage des constituants de la nature de la chose. Platon ne peut d'ailleurs éviter de manifester un doute à ce sujet : « Il paraîtra risible d'expliquer les choses par les lettres et les syllabes qui les imitent, cependant c'est une nécessité » (425 d).

C) LA MIMÈSIS ET LA QUESTION DE L'ALTÉRITÉ DU SIGNE

Car la véritable efficence de la *mimēsis* n'est pas à chercher uniquement ni même d'abord dans la composition des sons pour les noms : en fait, le principe de la composition des sons est dans l'essence de la chose à nommer, car ultimement le nom n'a pas d'autre raison d'être que de dévoiler l'essence des choses⁴⁸. Et le vrai problème de la *mimēsis* n'est pas de savoir le *résultat* de l'imitation (l'image peinte ou le nom dans sa consistance sonore), mais de saisir le *mode de relation* entre imitant et imité. Et c'est ce qui va occuper la dernière partie du dialogue. C'est ici probablement que Platon apporte les éléments les plus décisifs sur la manière de penser la *mimēsis* et le *sēmeion*.

chrétienne ne fera pas autre chose en faisant des actes de langage comme la contemplation, la prédication ou l'évangélisation, les actions les plus fondamentales de l'existence chrétienne.

⁴⁶ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 147.

⁴⁷ Ce qui explique d'ailleurs la position de Socrate lorsqu'il explique que les noms correctement composés par l'artisan des noms ont pu être déformés dans leur matérialité sonore par le désir de les enjoliver ou des les rendre plus beaux (421 d), mais cela ne retire rien à ce qui constitue leur essence, laquelle ne peut se réduire simplement à la composition sonore (414 c).

⁴⁸ Il est évidemment essentiel de comprendre que l'approche platonicienne du discours et des noms est inséparable de sa pensée métaphysique des idées : c'est dans la mesure où le langage est littéralement sommé de répondre à une vocation métaphysique qu'il peut être sauvé du néant dans lequel le faisaient sombrer les sophistes. Pour Platon, le fait de traiter la justesse des noms sans se soucier de son fondement ontologique, équivaut à les envisager comme de pures entités arbitraires qui peuvent n'avoir aucun rapport avec la réalité. Mais si, à l'inverse, on recherche ce fondement, alors se découvre une réelle nécessité dans la réalité des noms, *mais cette nécessité ne vient pas d'eux-mêmes*. On peut risquer l'hypothèse que, toutes proportions gardées, le véritable problème du *Cratyle* est celui du *mean of meaning*.

a) Mimèsis et altérité : entre deux limites

« Voyons, Cratyle, [...] n'admettrais-tu pas que le nom est une chose et que ce qu'il nomme est une autre chose ? » (430 a) Une telle question va déterminer tout le reste du dialogue, car il s'agit de passer au moment le plus décisif de la détermination du rapport entre le mot et la chose, pour nous permettre de répondre à la question de la justesse des mots. Platon repart précisément de ce qui peut paraître mettre en cause tout ce qui vient d'être acquis grâce à la notion de *mimèsis*, en posant comme base de départ le fait de l'altérité entre le nom et la chose : si cette altérité est reconnue, c'est *elle* qu'il faut penser, sur la base des prémisses ontologiques précédemment acquises. En effet, cette altérité ne peut être celle, radicale, que les sophistes essayaient de promouvoir en larguant toutes les amarres qui ancreraient le langage dans la réalité. Mais puisqu'il y a altérité, le fait de la reconnaître exige qu'elle soit déterminée non comme rupture, mais comme *relation*. Comme l'exprime Curzio Chiesa :

« La reconnaissance de l'altérité du nom par rapport à la chose implique donc, pour le philosophe, l'exigence de leur réunion par l'intermédiaire d'un lien qui raccorde le nom et la chose désignée. [...] En effet, la signification est de l'ordre du renvoi et la fonction du nom comme du signe est celle de rassembler ce qui est autre et opposé. Bref le nom fait signe et renvoie à la chose. » ⁴⁹

Or, le fondement de la relation de *mimèsis* comme renvoi à la chose est la ressemblance (*to homoion*, 430 c) entre l'imitant et l'imité. Quand le nom est semblable à la chose qu'il nomme nous sommes dans le "dire vrai" (*alètheuein*), s'il est dissemblable, nous sommes dans le "dire faux" (*pseudesthai*). Est alors résolue la question de savoir si les noms sont toujours vrais : ils ne le sont qu'en fonction de leur *relation* au réel nommé par eux. On ne pourra donc pas dire que les noms tiennent d'eux-mêmes leur vérité, mais précisément, à cause du renvoi à l'altérité constitutif de la notion de nom-signe, la justesse du nom doit se situer dans une double dépendance : vis-à-vis de l'essence et vis-à-vis de la juste relation que nous établirons avec elle dans l'usage du nom (la vérité).

Mais pour en revenir à la relation première (la dépendance du nom par rapport à la chose, sa "justesse"), on ne va pas s'en tenir à une sorte de parallélisme mimétique comparable à celui de la peinture vis-à-vis de la réalité. En effet, Socrate, poussant jusqu'au bout la possibilité de la *mimèsis* explique que cette ressemblance ne doit pas aller jusqu'à l'identification totale du nom à la chose :

« Examine si j'ai raison : n'y aurait-il pas deux choses telles que Cratyle et l'image de Cratyle, si un dieu, non content de figurer ta couleur et ta forme ainsi que le font les peintres, fabriquait en outre tout l'intérieur de ta personne tel qu'il est, en rendait exactement les aspects de mollesse et de chaleur, et y mettait le mouvement, l'âme et la pensée tels qu'ils sont en toi ; bref, si tous les caractères que tu possèdes, il en plaçait près de toi d'autres semblables. Y aurait-il alors là Cratyle et l'image de Cratyle, ou bien deux Cratyles ? » (432 b-c)

Socrate a donc fixé les deux bornes de la *mimèsis* des noms-signes : ni dissemblance totale, ni ressemblance si plénière qu'elle serait confondue avec la chose et deviendrait elle-même une deuxième chose : une tel excès dans la *mimèsis* abolit la relation même de similitude et la nécessité pour le nom de montrer, de renvoyer à la réalité dans son altérité.

b) La véritable référence : le tupos

Socrate propose un moyen terme pour penser la ressemblance, le *tupos* : « lorsque dans un nom, ce *tupos* [=le caractère distinctif] est présent, même à défaut de tous éléments appropriés, la chose est bien dite s'ils y sont tous, mal dite s'ils les éléments n'y sont qu'en petit nombre » (433a). Socrate introduit ici un terme qui signifie en grec la marque, la trace ou l'empreinte, la forme, le type ou le modèle et enfin la maquette d'un bâtiment que les architectes réalisent avant la construction.

⁴⁹ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 147.

Tupos permet donc de combiner deux valeurs qui rendront compte de la *mimèsis* du signe de façon plus précise : d'une part, le fait d'un renvoi à autre chose, car le *tupos* est toujours *tupos* de quelque chose, il ne se conçoit pas seul et la dimension du "renvoyer-à" dont parlions ci-dessus est ici au premier plan⁵⁰ ; d'autre part, *tupos* signifie le schématisme qui mesure la ressemblance et la différence, de sorte que le *tupos* n'est ni le double de la chose ni un signe totalement étranger à elle. « Le *tupos* est l'effigie schématique de la chose qui montre, en plus de l'essence réelle, son altérité et sa distance irréductibles par rapport à l'être original »⁵¹.

Cette référence au *tupos* pour définir le nom va permettre à Platon de rééquilibrer sa théorie de la ressemblance et de la *mimèsis* : les précédentes conclusions amenaient à penser que le nom originaire serait par ses composantes phoniques une image parfaitement adaptée de l'essence (cf. 425d) : mais en fait, il faut bien reconnaître que le travail historique et diachronique sur le langage introduit par l'usage des éléments qui risquent de trahir la pureté des noms originaires. Si donc la *mimèsis* des noms ne reposait que sur leur composition sonore, force serait de revenir complètement à une théorie de la rupture : ce qui assure la ressemblance, ce n'est pas d'abord la composition sonore ou phonique, c'est la *capacité même de montrer et d'imiter*. Tel est précisément le *tupos*. Du même coup, on peut plus facilement admettre qu'une part de convention et d'usage entre dans la détermination des noms, sans pour autant les dénaturer : on retrouve ici clairement au niveau des noms, la différence entre l'apparaître (la composition sonore et phonique du nom) et l'être (le *tupos* du nom, ou plus exactement le nom en tant qu'il garde toujours son *tupos* pour référer à la chose) : l'intervention d'éléments conventionnels dans le nom est comme le garant que ce dernier ne pourra jamais être identique à la chose nommée : ainsi la dimension d'usage dans le langage et l'histoire des mots reprend ses droits, mais étant sauve la *sémiosis*. Cette nouvelle approche permet de préciser encore mieux la complexité de la *mimèsis* qui constitue les noms : nature (*tupos*) et convention (modification historique de la composition sonore des noms) concourent finalement de façon opportune à maintenir la distance et l'altérité.

c) Une ultime mise en garde au sujet des noms : la dissymétrie de la relation nom/chose

On pourrait imaginer que le débat a trouvé son point d'équilibre ... Et de fait, sur la question de la *sémiosis*, le dialogue n'avancera plus beaucoup. Mais on est surpris par la manière dont Socrate amène la conclusion de ce débat difficile : en gros, à la fin de la discussion, il dénie au langage d'avoir une véritable fonction dans la connaissance de la réalité et il le fait de façon radicale : en soupçonnant l'artisan des noms d'avoir mal fait son travail. Socrate en effet s'aperçoit soudainement qu'il a trop accordé au pouvoir de la *sémiosis-mimèsis* :

« Quand on saura de quelle nature est le nom — et il est de même nature que la chose —, du même coup on connaîtra aussi la chose puisqu'elle se trouve être semblable au nom et qu'à ce compte, il n'existe qu'un seul et même art pour toutes les choses semblables entre elles ... » (435d)

« En découvrant les noms, aura-t-on aussi découvert les choses dont ils sont les noms ? » (436a)

Le coup est redoublé, lorsqu'il ajoute qu'à son avis, le législateur artisan des noms semble s'être souvent trompé, car il ne devait pas avoir connu le monde des essences et des formes : Socrate laisse planer un doute sur le fait qu'il ait été héraclitéen et que la plupart des noms reflètent davantage les choses en mouvement que les formes stables (436 a-437 d).

En fait, il finit par enfoncer le clou et déclare :

« Si réellement d'une part, on peut apprendre les choses par les noms, et si, d'autre part, on peut les apprendre par elles-mêmes, quelle sera la connaissance la plus belle

⁵⁰ On dirait aujourd'hui la dimension *référentielle*.

⁵¹ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 152. Par rapport au *tupos*, les « éléments appropriés » sont de l'ordre de la convenance (ces éléments sont de l'ordre de la sonorité, du rythme, etc.).

et la plus sûre des deux ? Est-ce de l'image qu'il faut partir pour comprendre l'image elle-même et savoir si elle a été bien figurée et pour comprendre aussi la vérité dont elle est l'image ? Ou bien est-ce de la vérité qu'il faut partir pour comprendre la vérité elle-même, puis son image, et savoir si cette dernière est convenablement exécutée ? [...] Il ne faut pas partir des noms mais plutôt apprendre et rechercher les choses en partant des choses et non des noms. » (439a-b)

Ces affirmations paraissent constituer une fin de non recevoir et s'inscrire dans le style de ces dialogues qui semblent se terminer en queue de poisson. Pourtant, on remarquera que Socrate ici ne renie rien de la recherche qu'il a menée avec ses interlocuteurs : il parle encore de la fonction du nom comme image. Simplement, il amène de façon un peu provocante un dernier résultat dans la discussion pour déterminer la manière dont le nom est signe ou image de la réalité : *la relation nom/chose n'est pas réciproque*, car le nom dépend de la chose mais non l'inverse : il y a « priorité du vrai sur le dire vrai [...] seule cette relation de vérité permet de rendre compte de l' "institution" du langage, c'est-à-dire l'articulation des choses dans les mots »⁵². En fait, comme le suggère une ultime question de Socrate à la fin du dialogue : « Devons-nous dire qu'il existe une chose belle et bonne en soi et qu'il en est de même pour chacun des êtres en particulier ? » (439 c). Cette introduction de la nécessité de la théorie des idées montre clairement que les formes sont nécessaires pour fonder la justesse des noms. C'est pour ainsi dire un appel et un avertissement pour réorienter toute réflexion sur la justesse du langage : il faut bien s'en servir puisque nous n'avons pas d'autre moyen d'aborder ensemble par le dialogue les grandes questions de la dialectique concernant l'être et les formes, mais la vraie manière de s'en servir, c'est de garder sans cesse la pensée et le regard de l'âme tournés vers les idées et vers ce qui est vrai.

d) la mimèsis dans le Sophiste

Avant de faire un bilan global de ce contre-feu pour sauver le lien du langage au réel, il nous semble indispensable d'évoquer au moins un autre passage de l'œuvre de Platon, où il précise la notion de *mimèsis*. Tout d'abord dans le *Sophiste* où nous trouvons une confirmation intéressante de la théorie du signe/*tupos* telle que nous l'avons décrite : débattant de la définition du sophiste, Socrate en vient à la déterminer à partir de la notion de *mimèsis*. Prenant appui sur le domaine visuel et pictural, il distingue deux arts de la *mimèsis* :

— « le premier art que je distingue dans la mimétique est l'art de copier, l'art eikastique (*eikastikè*). Or, on copie le mieux quand, pour achever la formation de l'imitation, on copie de manière conforme aux justes proportions, à la symétrie de longueur, largeur et profondeur, et, en outre, on applique à chaque partie les couleurs qui lui conviennent. » (*Sophiste* 235 d)

— « Et les artistes, qui ne s'inquiètent pas de la vérité, ne reproduisent-ils pas dans leurs idoles (*eidôla*) les symétries qui paraîtront belles mais qui ne sont pas exactes ? [...] Ce qui n'est pas ressemblant à ce qu'il prétend copier, comment l'appeler ? Ce qui paraît ressemblant sans l'être, n'est-ce pas un faux-semblant (*phantasma*) ? » (*Sophiste* 236 b-c)

On voit comment dans cette détermination de deux types de mimétique la *mimèsis eikastikè* est celle qui respecte des relations vraies entre le modèle et l'imitation, tandis que l'autre ne fait que chercher à donner les apparences les plus plaisantes de l'objet imité. Dans le premier cas, c'est un véritable rapport d'analogie évoqué par le terme de *summetria*, qui fonde la ressemblance (*eikôn*) : nous sommes dans le même registre de précision et de vérité que celui du *tupos* auquel avait abouti l'enquête du *Cratyle*. Dans le second cas, le rapport de *mimèsis* est tellement lointain et incertain, que le résultat est appelé *eidôlon* et associé au *phantasma*, simulacre de l'imagination. Si l'on précise en outre, que cette théorie de la *mimèsis* dans le *Sophiste* est doublée d'une théorie de la création et de la production (le dieu ouvrier crée des choses naturelles et en second lieu des *eidôla*, tandis que l'homme

⁵² Henri JOLY, *ibidem*, pp. 105-106.

en premier lieu crée par la technique des choses artificielles et ensuite des *eikones* et enfin des simulacres ou *phantasmata*), on se trouve alors devant une théorie de la mimèsis qui va bien plus loin que le *Cratyle*, puisque nous sommes en présence d'une première ontologie des degrés d'être, conditionnée par la réflexion sur l'activité mimétique (*Sophiste* 265-266).

On peut en déduire un thème qui est cher à Platon et qu'il a développé également dans la *République* et qui se retrouve ici. Socrate demandait en effet : « Lequel de ces deux buts se propose la peinture relativement à chaque objet : est-ce de représenter ce qui est tel qu'il est, ou ce qui paraît, tel qu'il paraît ? Est-elle *l'imitation de l'apparence ou de la réalité* ? » (*Politeia*, 598 b). Ce n'est donc pas ce que l'on croirait bien imité, la peinture en trompe-l'œil et autres effets de perspective qui qualifient la mimèsis, mais la justesse de la relation, laquelle est d'ordre intellectuel. D'une certaine manière, on peut dire que la mimèsis a quelque chose de paradoxal : ce n'est pas la richesse du *mimèma* ou son apparente proximité du modèle qui la valorisent, mais la justesse intellectuelle de la relation. Comme pour le *tupos*, la qualité de la bonne *mimèsis* est elle-même uniquement soumise au critère de vérité. Finalement l'essence de la *mimèsis* n'est pas tant à chercher dans la notion de copie, mais dans la notion de justesse et de relation vraie. S'il fallait traduire cette intuition de Platon en une théorie linguistique, nous dirions volontiers que la mimèsis authentique des mots est en fait la première manifestation de la nécessité des idées, le langage par sa justesse étant en fait la première traduction spontanée dans l'expérience quotidienne de la structuration par la *mimèsis* de notre rapport aux choses et aux événements. C'est bien ce qu'affirme Platon au sujet de l'image : « Un objet autre de même type qui est fait à la ressemblance de la chose vraie » (*Sophiste* 240 a). Et si c'est le cas des mots justes, on comprend l'affirmation de Curzio Chiesa : « Imiter, c'est signifier »⁵³ et c'est là notre premier apprentissage presque naturel du renvoi vers le monde vrai des essences et des formes.

e) La *sumplokè* dans le *Sophiste*

On trouve également dans le *Sophiste* un autre thème qui élargit la question de la signification du langage, puisqu'à la différence du *Cratyle*, il ne s'agit plus simplement des noms, mais précisément de ce qui concerne la structure même du discours : les noms et les verbes. Quand ils sont assemblés, le nom et le verbe, constituent ensemble « immédiatement, ce qui, de tous les discours est en quelque sorte le premier et le plus bref : la première liaison (*prôtè sumplokè*) » (*Sophiste* 262 d). Platon s'attache alors à décrire ce que la *sumplokè* comporte de plus que le simple acte de nomination :

« Elle manifeste (*dèloi*) en effet au sujet des choses qui sont ou deviennent, qui furent ou qui seront ; elle n'est pas un simple nommer, mais elle achève quelque chose en liant les verbes aux noms. Pour cette raison nous avons dit de celui qui parle qu'il discourt et non point seulement qu'il nomme, et à son entrelacement (*plegmati*), nous avons donné le nom de discours. » (*Sophiste* 262 d)

Platon dégage ici nettement l'originalité de la phrase et que la *sumplokè*, le lien établi entre nom et verbe fait passer à un niveau de signification, non seulement plus riche par la simple addition, mais qualitativement différent : la métaphore de la *sumplokè*, empruntée au métier du tissage (l'entrecroisement de la chaîne et de la trame), est appliquée peu après aux rapports entre les idées elles-mêmes :

« C'est la plus radicale manière d'anéantir tout discours que de délier chaque chose de tout le reste ; car c'est par la liaison des formes les unes aux autres (*dia tèn tòn allèlôn ideôn sumplokèn*) que le discours nous est né » (*Sophiste* 259 e)

On peut considérer cette intuition de Platon sur l'essence du discours comme *sumplokè* et sa fondation dans la *sumplokè* des idées, comme la fine pointe de sa recherche pour donner un statut ontologique au langage humain. Non seulement cela explique de la façon la plus nette que le langage puisse être faux (quand la *sumplokè* des mots n'est pas conforme à celle des idées), mais surtout cela nous amène à envisager la réalité du langage dans sa mise en acte par des phrases comme le sommet de

⁵³ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 183.

l'activité de connaissance chez l'homme. En effet, pour Platon, tout l'enjeu du discours est l'art de pratiquer la *sumplokè* par laquelle de nombreuses attributions d'actions, de qualités sont tissées autour et dans le sujet un. La vie de l'esprit est comparable au travail du tisserand. Paradoxalement, l'appréhension spontanée que nous pouvons avoir du langage serait l'émiettement de l'unité du sujet dans le jeu multiple et infini des actes et des qualités qui sont attribués par les mots. Or, le fait que le sujet puisse recevoir ces multiples qualifications verbales ou adjectivales, doit se conformer aux plus hautes lois de l'ontologie, la manière dont les idées sont elles aussi liées entre elles dans la multiplicité de leur richesse ontologique.

La seule différence — mais elle est évidemment de taille —, c'est que la *sumplokè* des noms se fait sur un matériau infiniment pauvre, dont le *Cratyle* a mis en évidence les incontournables limites, tandis que la *sumplokè* des idées repose sur leur inépuisable richesse d'être que chacune d'elle cumule en elle-même par le jeu infini de ses rapports avec les autres⁵⁴. C'est cette surabondance d'être de l'idée qui lui permet de ne pas être *une* de façon "tautologique", mais de façon synthétique, l'unité étant avant tout la manière de "tisser" cette richesse ontologique, pour permettre ensuite au langage d'y participer sur le mode humain selon le quel nous le pratiquons : comme l'écrivait Augustin Diès : « la liaison mutuelle des idées rend possible le langage »⁵⁵. Mais il nous semble important de souligner que cette richesse de la *sumplokè* des idées n'est pas aux yeux de Platon, une simple transposition de ses analyses sur le discours dans le monde des idées, ce qui serait une sorte de retour à la position de *Cratyle*, mais au contraire, une telle vision des choses ne tient que si le langage reçoit de la richesse des idées la possibilité de les dire selon la multiplicité⁵⁶.

f) *Théétète et le logos comme sumplokè*

La célèbre définition du *logos* dans le *Théétète* est bien connue : « La liaison des noms (*onomatôn sumplokè*) est l'essence du *logos* (*logou ousian*) » (*Théétète* 202 a). Et lorsqu'il va falloir répondre à la question : « qu'est-ce que peut bien vouloir nous signifier (*sêmeinein*) ce *logos* ? » (*Sophiste* 206 c), Socrate va la traiter sur trois registres :

- « Rendre claire et manifeste sa propre pensée par la voix au moyen des mots et des verbes ; comme dans un miroir ou dans l'eau façonner, modeler l'opinion dans le courant qui sort de la bouche. » (*Théétète* 206 d)
- « Le logos est le parcours (*hodos*) à travers tout les éléments vers le tout qui peut être achevé » (*Théétète* 207 c)
- « avoir quelque signe (*ti sêmeion*) à produire qui différencie de tout le reste ce dont il est question » (*Théétète* 208 c)

Ces trois registres n'ont pas la même importance pour notre propos : dans la première approche, le logos sera défini « comme une image de la pensée dans la voix » (*Théétète* 208 c) : il s'agit

⁵⁴ Ces conclusions dépassent le cadre de la présente recherche. Mais il est important d'observer que Platon a une notion de l'idée qui n'a pas grand-chose à voir avec ce qu'une certaine tradition (idéaliste et très rationaliste) de l'université française en avait faite. L'idée est de nature purement intelligible, c'est évident, mais elle n'est aucunement comparable avec les idées innées chez Descartes ou les idées régulatrices de la raison chez Kant. Du point de vue de la relecture de Platon, il nous semble que l'ouvrage de A.-J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, J. Vrin, Paris, 1950, a marqué un retour à une approche de l'idée platonicienne qui est infiniment plus suggestive que les interprétations néo-kantiennes sur l'une et l'autre rives du Rhin ... Il a montré que tout le procédé de la dialectique était comme une découverte de la plénitude de l'idée, non par une sorte de travail d'abstraction et de schématisation des réalités de ce monde, mais comme une manière d'intégrer en elle-même dans son unité, la totalité de toutes les données ontologiques, aussi diverses soient-elles, dont les choses sensibles sont le reflet, et la multiplicité des relations qu'elle entretient avec les autres essences.

⁵⁵ Augustin DIÈS, *Autour de Platon*, 2 vol., Paris, Beauchesne, 1927, p. 491.

⁵⁶ C'est pourquoi nous ne souscrivons pas vraiment à cette affirmation d'Henri JOLY : « Platon oppose la troisième hypothèse, celle du discours vrai, réglé selon les réquisits linguistiques élémentaires de l'être, du même et de l'autre » (ibidem, p. 181, note 222). Il nous paraît difficile de penser que Platon ait eu seulement l'idée qu'il existait des réquisits linguistiques élémentaires en ontologie.

donc d'abord d'élucider le *logos* par rapport à la pensée intérieure⁵⁷, et l'intérêt de la définition est de montrer que le langage, tout en étant une manifestation extérieure, ne se situe pas comme une réalité parallèle : on pourrait presque oser dire que c'est "l'incarnation" de la pensée dans la voix : le *logos* est l'acte de *sémiosis* de la pensée qui se livre par le signe : la pensée se modèle *elle-même* dans le flot de la voix. On ne peut imaginer relation de signification plus intime entre les deux termes. À tel point que l'on peut ici considérer que « la pensée est le langage sans la voix »⁵⁸ ; nous ne sommes donc pas dans la relation modèle/image ou imité/imitant que nous avons vu jusqu'ici ...

Le deuxième registre concernant le *logos* utilise l'image du chemin qui va vers le tout en passant par les éléments : on peut penser que Platon fait allusion ici à la possibilité de connaître les éléments pour parvenir ensuite à la connaissance de la totalité. Ce procédé discursif est comparé à l'apprentissage de la lecture à partir des lettres. Mais Platon veut surtout prouver qu'il peut y avoir une forme de discours qui n'aboutit pas nécessairement à la science ... On aimerait y voir un parallélisme possible avec la *sumplokè* du discours telle qu'elle a été développée dans le *Sophiste*, mais ce n'est pas le cas.

Le troisième registre fait référence à la notion de signe : ne retrouverait-on pas ici l'évocation furtive du *tupos*, de la marque distinctive qui renvoie à la chose et permet de la distinguer des autres ? Une telle fonction reviendrait au *logos* et pas seulement au nom, comme c'était le cas dans le *Cratyle*, et on pourrait en voir une application dans les exercices de dichotomie que l'on peut lire dans le *Sophiste*.

On peut tout de même noter une profonde convergence à travers cette triple approche : la recherche d'une détermination du *logos* inclut nécessairement le langage, comme chemin, c'est-à-dire dans sa traversée des multiples éléments qui le composent pour arriver à la totalité. On ne doit pas d'ailleurs négliger le fait que ces éléments qui constituent « le courant qui sort de la bouche » sont pourtant directement ancrés dans la pensée qu'ils « rendent claire et manifeste ». Enfin, la garantie de cette validité du *logos* est rendue presque tangible par le fait qu'il est capable de signifier les choses par la différence, c'est-à-dire d'exercer déjà au niveau de notre rapport au monde ce travail de distinction et de définition presque préconscient qui constituera la base du parcours dialectique vers les essences et les formes. Ainsi donc, le travail de *sumplokè* en quoi consistera la contemplation des formes, trouve d'une certaine manière son ancrage humain dans le langage tel que le conçoit ici Platon. On sera particulièrement attentif au fait qu'ici, on n'en est plus réduit à l'usage correct des noms, comme dans le *Cratyle*, mais que la *sumplokè* est un acte et suppose une initiative dans l'art de tisser le *logos*, comme l'écrit encore Curzio Chiesa :

« Selon cet exemple ou paradigme, le "logos" applique simultanément les règles de deux arts distincts mais complémentaires : d'une part, la *diacritique*, l'art des différences qui enseignent à distinguer clairement les éléments des parties et les parties du tout, de l'autre la *synchrétique*, l'art de la composition qui enseigne à combiner et à enchaîner les éléments dans les parties et les parties dans le tout achevé. Analytique et synthétique à la fois, le logos, c'est-à-dire la raison, le langage et la pensée, est un tissu, un texte, de lettres, de noms, et de discours »⁵⁹

⁵⁷ Cette définition rappelle celle qui avait été donnée dans *Sophiste* 263 e : « Pensée (*dianoia*) et *logos* c'est la même chose, sauf que c'est le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même et sans voix que nous avons dénommé pensée. »

⁵⁸ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 197.

⁵⁹ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 200. Soit dit en passant, quand on reconnaît cet état de fait, il est difficile de faire de Platon un dualiste, au moins sur la question du langage, car il est frappant de voir à quel point il implique, sans jamais les confondre ni les assimiler l'un à l'autre, les trois éléments de la pensée, du discours et de la voix/texte.

III

L'héritage platonicien

Cette esquisse des principaux acquis du *Cratyle* concernant le nom comme *sèmeion* par *mimèsis*, et les quelques compléments que nous avons présentés dans le *Sophiste* et le *Théétète*, nous permettent de faire un bilan. Évidemment, Platon reviendra sur le problème de la *sémiosis*, à plusieurs reprises dans son œuvre⁶⁰, mais, pour ce qui nous intéresse, l'essentiel est acquis, semble-t-il, dans ce dialogue. Nous voudrions rapidement souligner les points que voici ;

A) UNE AVANCÉE DÉCISIVE : LANGAGE ET ONTOLOGIE

L'interprétation du nom (*onoma*) comme signe (*sèmeion*) est incontestablement un moment décisif dans l'histoire de la philosophie grecque. Pour s'en convaincre, il suffit d'imaginer un instant ce qui serait advenu si les positions de Gorgias s'étaient imposées. On a beau vouloir aujourd'hui réhabiliter Gorgias et sa philosophie de l'à-propos⁶¹, c'est la possibilité même de la société humaine et toutes ses formes de convivialité (pas uniquement politique⁶²) qui était radicalement mise en jeu. Quand donc Platon affronte la question, c'est avec la conscience du danger et avec une remarquable habileté pour réinscrire sa réflexion dans les deux grands antécédents philosophiques qui lui serviront toujours de référence, Héraclite et Parménide.

Ce n'est pas non plus un hasard si la réflexion du *Cratyle* constitue un des portiques de la théories des idées : pour Platon, tout l'enjeu est de refonder le langage dans l'être de l'idée. C'est au service de cette intuition qu'il aura recours explicitement à la théorie de la *sémiosis* et qu'il l'explicitera au moyen de la conception de la *mimèsis*, dont nous avons vu qu'elle faisait référence au double registre du théâtre et de la peinture. Avant tout, il s'agit de défendre simultanément la relation des noms aux choses qu'ils désignent et l'altérité par rapport à elles. C'est donc bien pour cette raison-là que le concept de signe a été privilégié et que, d'une certaine manière, aucune théorie linguistique ou sémiologique moderne n'est jamais vraiment revenue sur cet acquis.

B) DANS UNE PERSPECTIVE BIEN PARTICULIERE

Mais en même temps, il faut reconnaître que Platon traite le problème dans une perspective bien particulière, absolument liée à son génie métaphysique : il a le souci de proposer une théorie

⁶⁰ Nous avons fait allusion au *Sophiste*. Mais pour d'autres passages (notamment *Politique* 277-278), on pourra lire le chapitre de Curzio CHIEZA, *Sémiosis*, pp. 167 ssq.

⁶¹ Jean-Paul Dumont a défendu cette thèse dans son commentaire présentant des textes présocratiques : *Les écoles présocratiques*, Folio Essais n° 152, Gallimard, 1991, pages 936 à 939 ; notamment ce passage : « La plus haute valeur, rappelle Gorgias dans l'*Oraison funèbre* n'est pas le droit ou la loi, dans leur rigidité, mais le sens de l'à-propos avec toute sa souplesse. Ce n'est pas rien. C'est par là que la rhétorique trouve sa justification jusque dans une ontologie qui refuse l'être, au profit de ses occurrences dans le temps : une *ontologie de l'occasion* qui est bien la philosophie de la rhétorique. »

⁶² À ma connaissance, on n'a jamais vraiment souligné le fait qu'Aristophane dans *les Nuées*, n'a pas abordé la sophistique sur le plan politique, mais instinctivement, il a placé la mise en scène présentant la corruption de la jeunesse par ce mode de pensée dans le cadre de la vie familiale. Sans doute, Aristophane s'était-il trompé d'adversaire en faisant de Socrate le prototype du sophiste, mais son analyse du phénomène social reste tout de même un modèle du genre et on ne doit pas exclure le fait que la crise sociale que traverse l'Europe face à l'immigration soit pour une bonne part comparable à la situation que décrit Aristophane ... On n'a pas encore trouvé de vaccin contre la sophistique sociale, comme crise du langage et de la signification, généralement amplifié par les médias ...

ontologique du langage qui soit en accord avec la recherche philosophique telle qu'il l'envisage. Et sur ce point, on ne peut pas dire qu'il ait vraiment fait l'unanimité, ni dans sa postérité philosophique, et encore moins dans la postérité scientifique moderne, pour qui, semble-t-il, le premier souci est de "libérer" l'approche du langage de tout présupposé métaphysique ... Mais, même si on reconnaît la possibilité d'une telle approche, on doit mesurer le fait que l'approche platonicienne est strictement liée à sa propre recherche ontologique, le souci d'établir objectivement la théorie des idées-formes. Du coup, la manière dont le problème de la "justesse des noms" et du *logos* comme *sumplokè* est abordé, est en fait pleinement solidaire et dépendant de cette théorie.

Il semble bien que le souci d'échapper au débat initial *nomôil/phusei*, par exemple, induit directement la question de la *référence à l'essence* et non pas à la réalité en devenir : pour Platon, la question de la justesse des noms n'a pas vraiment sa pleine légitimité dans un contexte héraclitéen, car il faut que le langage nomme les choses dans leur réalité essentielle. L'indice le plus obvie est finalement le fait que, lorsque nous parlons d'une chose, nous ne pouvons désigner cette chose qu'à partir d'un *nom* qui pourrait désigner *toutes les choses de même nature* : ainsi la *sémiosis* platonicienne ne vise jamais la réalité dans ce qu'elle a de particulier et de changeant, mais elle la désigne à partir d'un point de référence qui permet de nommer : l'idée qui est le fondement ontologique de toutes les choses de la même espèce⁶³. Ainsi, la visée de la *sémiosis* des noms est vraiment autre chose que "les" choses : c'est l'essence, la forme ou l'idée. Et donc, l'étude de la justesse des noms permet à Platon de faire du langage une sorte de base préphilosophique du fondement de sa théorie des idées, quitte à dire à la fin du *Cratyle* qu'il n'en a pas besoin !

Dans ce contexte, on comprend fort bien l'utilité de l'assimilation du nom au *sèmeion* : la distance ou l'altérité qu'implique le *sèmeion* sera mise à profit pour souligner l'altérité radicale de l'idée comme but de la visée sémiotique des noms et garantira en même temps la validité du procédé : en effet, le *sèmeion* n'a-t-il pas été à la base de tous les grands champs de la recherche scientifique de cette époque (médecine, architecture, mathématique et géométrie, et d'une certaine manière, l'histoire) qui sont la référence de base pour l'*épistémè* platonicienne ! Introduire le *sèmeion* comme la structure ontologique du langage, c'est amener la science de l'époque au secours du projet platonicien, c'est comme le suggérait Hippocrate amener les hommes à agrandir encore leurs capacités d'« observer l'invisible à partir du visible »⁶⁴. Mais ici, l'invisible sera l'idée et le signe prendra une valeur d'indice de transcendance et d'altérité qu'il ne pouvait pas avoir comme tel dans la pratique scientifique et technique de l'époque. Accomplir à propos du langage comme *sèmeion* une réorientation aussi décisive de la pensée est à coup sûr une gageure, et bien des philosophes, à commencer par Aristote, n'accepteront pas de suivre Platon aussi loin sur un tel chemin ...

Voici donc reconnu, dans son surgissement historique et philosophique, le premier moment de ce que nous avons appelé dans ce travail la *structure ontologique de la signification*. Nous croyons que Platon est l'initiateur d'une telle approche et qu'elle fut le socle et la source de la réflexion philosophique et théologique jusqu'à la fin du Moyen Âge.

C) LE NOM/SEMEION : UNE ANTICIPATION DES THÉORIES MODERNES ?

Mais Platon ne s'arrête pas en aussi bonne voie : ayant posé la nécessité de la relation de renvoi qu'il interprète ensuite comme *mimèsis*, il pousse jusqu'au bout son intuition : si le langage est *sèmeion* de l'idée, il a lui-même *quelque chose* de l'idée, et c'est semble-t-il, ce que veut apporter de neuf l'interprétation du nom comme *tupos*. Le *tupos* en effet pour renvoyer de façon normale et juste à l'idée, doit lui-même comporter en lui-même quelque valeur idéale, ou plutôt il est dans le signe sa

⁶³ C'est, entre autres choses, la question délicate de la dimension référentielle du langage : la référence n'est jamais le concret particulier, mais le sens et il est difficile de mesurer le rapport du sens à l'événement ou à la chose. Quand Platon reproche à l'artisan des mots d'être héraclitéen, et d'avoir voulu instituer les mots en fonction des choses en devenir et non pas des essences stables, n'est-ce pas cela même qu'il insinue ?

⁶⁴ Nous avons cité et commenté, dans la première partie de ce chapitre, l'importance de ces remarques méthodologiques du traité *De Regimine*.

dimension idéale. Au risque d'être un peu provocateur, on pourrait dire qu'il y a chez Platon une approche comparable à la conception du signe linguistique chez Ferdinand de Saussure : pour ce dernier, le signe linguistique a deux faces inséparables, le signifiant et le signifié et le signifiant étant totalement relatif au signifié. Ne pourrait-on dire que pour Platon, le signifiant est cette matière phonique, la composition sonore du mot, et le signifié sa dimension de *tupos* ? Autrement dit, Platon ne serait-il pas le premier à avoir introduit la dualité dans son analyse du nom/*sèmeion* ? Bien entendu, les résultats ne sont pas en consonance avec la linguistique moderne, car Platon n'envisage cette dualité que pour mieux souligner la dimension référentielle, alors que Saussure et la linguistique contemporaine tendent, par esprit de méthode, à la mettre entre parenthèses. Mais le signifié de Saussure a toutes les caractéristiques du *tupos* platonicien : il n'est pas identique à la chose mais pourtant il peut y renvoyer ; il est une image mentale, c'est-à-dire une réalité qui, par rapport à la fluidité du signifiant vocal, ressemble fort à un concept. Si l'on en croit ses affirmations sur l'arbitraire du signe qui désigne précisément la variabilité de l'élément phonique signifiant par rapport au signifié mental, ne retrouve-t-on pas les mêmes relations qu'entre *phônè* et *tupos*, tels que les décrit Platon ?

Mais, dira-t-on, on ne doit pas cacher les différences : pour Platon, le *tupos* est une sorte de participation dans le nom même de la plénitude ontologique de la forme. Mais là encore, comment ne pas s'étonner de la fascination qu'a pu exercer la vague du structuralisme ? N'est-ce pas parce que le langage semblait porter en lui une sorte de vision *a priori* du monde et que le champ sémantique se présentait avec la rigueur d'un monde *idéal* dans lequel le linguiste devait opérer les découpages typologiques nécessaires pour identifier les figures grammaticales, syntaxiques et lexicales qui structuraient ce champ ?

D) UNE PHILOSOPHIE DU LANGAGE À TOUS LES NIVEAUX

C'est vrai que Platon a introduit dans la tradition philosophique et culturelle de l'Occident une conception du discours et des mots qui leur accorde un immense pouvoir : là où Gorgias les ramenait à une instrumentalisation violente ou, au mieux, opportuniste, Platon allait leur conférer le privilège d'un statut de participation réelle aux idées-formes. Même si les noms et les discours n'allaient pas avoir eux-mêmes un statut transcendant (dans leur configuration adaptée aux humains)⁶⁵, ils participeraient de cette stabilité de l'essence des choses, ce qui constituerait une voie modeste mais nécessaire pour accéder à ce monde. Nous avons vu qu'à la fin du dialogue, Socrate essaye par tous les moyens de *relativiser* l'importance du langage puisque, par la pensée, nous pouvons avoir accès aux choses elles-mêmes : mais ce n'est qu'une manière de confirmer le résultat de la recherche concernant le statut des noms définis par la *mimèsis*. À cause de ce statut d'imitation, ils ne doivent pas être pris pour la réalité même et donc, si justes et pertinents soient-ils, on ne peut leur accorder le même statut ontologique qu'aux choses ou aux essences, sous peine d'anéantir la précieuse découverte de la *sémiosis* et de la *mimèsis*.

Reste tout de même un problème qui sera lourd de conséquences pour l'avenir. De fait, la dimension de signification des noms fut découverte assez tardivement dans la genèse de la pensée grecque (philosophie et sciences confondues). Mais le jour où Platon s'empare de cette dimension pour traiter des noms et du discours, tout se passe comme si les signes autres que ceux dont Platon assure la validité ontologique allaient subitement pâlir et disparaître de la méditation des penseurs et des savants. À l'intérieur même du langage, le discours des poètes et des dramaturges, les récits mythiques et tout ce qu'on peut appeler la "littérature" allaient se trouver bannis de la cité pour la bonne raison qu'ils ne satisfaisaient pas aux conditions minimales de juste signification⁶⁶.

⁶⁵ Nous avons vu d'ailleurs en citant *Phédon* 103 e, que, dans le système platonicien, les idées ont probablement des noms (idéaux, évidemment !) d'après lesquels l'artisan des noms a créé ceux dont se servent les humains.

⁶⁶ PLATON, *Politeia* III, 398 a : pratiquement tout le livre III est consacré à cette question de la régulation du discours dans la cité idéale et il y revient au début du livre X (595a-608b) : dans ce dernier passage qui constitue, dans l'histoire de la pensée occidentale, la première grande réflexion métaphysique sur les divers langages poétiques (poésie et peinture), Platon affirme que « l'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai et s'il peut tout imiter, c'est qu'il

Pourtant, il ne faut pas aller trop vite en la matière : si Platon s'est montré particulièrement impitoyable pour toutes les structures d'imitation qui dérivent vers les *phantasmata* et les *eidôla*, (les simulacres et les images qui privilégient l'apparaître au mépris des proportions véritables de la *summétria*), il n'en affirme pas moins que la structure de mimésis est présente partout dans le monde. Comme le souligne R. Schaerer :

« Platon fait constamment appel dans son œuvre au principe d'imitation. C'est ainsi que d'après lui, l'aristocratie et l'oligarchie sont, d'après lui, l'imitation ou la non imitation du bon gouvernement par les riches ; la royauté, c'est l'imitation du bon gouvernement par un seul, la musique et les lois sont une imitation de la vertu, la danse une imitation de caractères, la tragédie, une comédie, la dialectique des imitations de conditions de vie »⁶⁷

Il est donc difficile de reprocher à Platon d'avoir pour ainsi dire réduit le statut de *sèmeion* comme imitation de l'essence au seul langage articulé. Il sera plus juste de dire que cette mise en place d'un nouveau statut du langage l'a plutôt conforté dans une approche sémiologique qui recouvre toute sa vision métaphysique : il existe une sorte de parallélisme strict entre les degrés d'être et la qualité de l'imitation du degré supérieur propre à chaque degré. Il n'est pas improbable, d'après ce que nous venons de voir que le motif de départ de la métaphysique de la participation ait été provoqué par cette perception d'une sémiologie universelle, dans laquelle la rigueur idéale des liens de signification régulaient et maintenaient la cohérence de la totalité en préservant les distinctions et les distances. Ainsi, même si la plupart des arts dits « mimétiques » vont subir peu ou prou une certaine dépréciation, ils seront quand même soumis à la valorisation ontologique de la mimétique, ils signifieront de façon insatisfaisante pour le philosophe, mais ils signifieront quand même. On ne peut donc pas vraiment reprocher à Platon d'avoir réservé la signification/imitation de façon exclusive au langage : on ne peut même pas dire que Platon ait pensé à en faire un instrument normatif pour les

ne touche qu'une toute petite partie de chaque chose et ceci n'est qu'un fantôme (*eidôlon*) » (598 b). À travers l'exemple du lit, Socrate a expliqué à Glaucon qu'il y a fondamentalement trois "degrés d'être" : 1) l'idée (*eidos*), la seule véritable et unique réalité du "lit en soi" telle qu'un dieu seul a pu la créer ; 2) la réalité concrète du lit tel qu'un artisan, contemplant le modèle du lit en soi, est capable de le réaliser : il s'agit d'une réalité d'un degré ontologique inférieur (597 a) ; 3) le lit tel qu'un peintre est capable de le réaliser, d'un degré ontologique encore inférieur, c'est-à-dire « des objets apparents, mais sans aucune réalité » (596 e). On remarquera que ce troisième niveau est qualifié d'*eidôlon*, c'est-à-dire *petit eidos* ! Une telle analyse est fondamentale au projet de la cité platonicienne dans laquelle les premières lois édictées visent l'exclusion des poètes ; c'est bien une thèse de philosophie du langage. Pour que la cité puisse exister vraiment, certains types de langages (et non des moindres) seront proscrits, pour cause de "défiance ontologique" au profit de certains autres langages directement inspirés des mathématiques, de l'astronomie et de la géométrie. Ainsi donc, ce qui est visé indirectement dans le projet de la cité platonicienne, c'est une manière de vivre ensemble dans laquelle le langage poétique n'existe plus. Or tout cela n'est possible que par le fait d'avoir établi un *continuum* ontologique entre les degrés ontologiques 1) et 2) qui, pour Platon, sont de l'ordre du réel (nous dirions des *res*) et le degré 3) qui, pour Platon, est aussi de l'ordre de la *res*, alors qu'il nous semble évident qu'il s'agit des *signa*. La cité des rois philosophes est instaurée par un sort de "coup de force" de la métaphysique des idées sur cette donnée fondamentale que l'homme a une très grande palette d'expressions signifiantes, mais qu'il faudra exercer sur elles le contrôle le plus vigilant.

⁶⁷ R. SCHAEERER, *La question platonicienne, Étude sur les rapport de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, J. Vrin, Paris, 1969², p. 158. Sur la division fondamentale entre modèle et image : *Timée* 48 e et *Parménide* 132 d ; et sur le dégradé ontologique des imitations sur trois degrés : *Politeia* X, 596-597 (métaphore de l'artisan) ; sur la défiance ontologique de l'image poétique ou picturale : *Politeia* X, 600 e ; en raison de l'ignorance de ceux qui font de l'imitation : *Politeia* X, 602 a *ssq.* ; sur l'éducation des gardiens soumise au discernement dans l'application du principe d'imitation (*Politeia* III, 395 b-c) ; sur l'imitation comme principe régulateur des arts : *Epinomis* 975 d ; l'imitation dans les arts mimétiques qui provoquent le plaisir (*Lois* II, 667 d) ; d'où la musique comme art d'imitation (*Lois* II, 655 c-d ; 668 a ; cf. également *Lois* VII, 7 d-e) ; et plus loin, sur les critères d'appréciation pour la musique et la danse du point de vue social (*Lois* II, 669 b-670 b) et dans les exercices corporels (*Lois* VII, 814 d-815 c) ; sur l'imitation dans l'art poétique et ses liens avec l'affectivité humaine (*Politeia* X, 605 a ; *Timée* 19 d *ssq.*) et même problème en peinture (*Politeia* X, 605 b ; *Critias* 107 c *ssq.*) ; sur la question de la production artistique en général (*Lois* II, 668 c-d) ; dans le domaine de la peinture et de la représentation graphique (*Lois* II, 668 d-e) ; etc.

autres registres sémiologiques. Cette vision des choses est peut-être trop “moderne” pour être retrouvée même à l’état d’ébauche dans sa pensée⁶⁸.

Pourtant ici encore, notre réflexion sur l’essence du nom et du discours chez Platon devrait nous permettre d’entrevoir une vision d’ensemble de sa pensée, surtout en ce qui concerne un certain parallélisme des langages et des systèmes de signes. En effet, il est tout de même remarquable que le langage et la cité, dans leur dimension de signification, sont dans une situation vraiment homothétique : qu’il s’agisse de la cité des hommes, qu’il s’agisse du langage humain, tous deux se trouvent en phase parce qu’ils *dépendent tous deux du monde des idées*. La cité en dépend, en tant qu’elle doit s’y conformer et le langage en dépend, en tant qu’il en provient. Le point commun entre les deux constitue le cœur de la pensée de Platon : tout ce qui est, de quelque manière qu’il soit, provient dans son être même de la force créatrice et constructrice de l’idée. Ainsi le monde humain de la cité doit se conformer à l’idée (c’est la thèse essentielle du mythe de la caverne dans les premières pages de *Politeia* VII) et la politique des rois-philosophes est l’accueil par *mimèsis* des données fondatrices de toute organisation sociale : les gardiens et la cité sont en attitude de réception contemplative (la *théôria*) des idées qui vont ordonner la vie de la cité⁶⁹. Et le *logos* est une *mimèsis* de la *sumplokè* des idées, prédonnée dans les éléments qui la constituent, mais à achever à travers le chemin qui conduit à la totalité et dont il était question dans *Théétète* 207 c.

On ne s’étonnera donc pas si Platon minimise autant la dimension empirico-sociale du langage : c’est au fond le même réflexe que celui qu’il manifeste en politique. Pour exercer la véritable *mimèsis* dans l’un et l’autre domaine, seul processus capable d’échapper à la misère actuelle dont Platon fait régulièrement état, il faut échapper à la contrainte du consensus pour regagner le seul point source de toute validation ontologique aussi bien du vivre ensemble que du parler ensemble pour chercher la vérité : le monde transcendant des idées.

E) LE LANGAGE PLATONICIEN : CHOSES OU ACTES ?

Si on entre dans la démarche que nous venons d’esquisser, on remarquera que la question de l’*origine sociale* du langage n’est pas vraiment centrale⁷⁰. Et cela pour une raison qui nous semble fondamentale dans ce type de pensée : finalement, le fondement de la *mimèsis* du *logos* est *ailleurs*, comme le fondement de la cité est *ailleurs*. Ce qui entraîne un autre constat : si le fait que les mots signifient leur vient d’ailleurs et qu’ils sont utilisés la plupart du temps pour décrire et définir les choses de ce monde en mouvement, c’est donc que *la structure ontologique de la signification est ternaire*. Pour qu’il y ait un signifiant et un signifié, un imitant et un imité, il faut un *troisième* élément qui établisse et fonde la relation entre les deux premiers. Certes, Platon ne l’a jamais

⁶⁸ Nous pensons plus spécialement à une intuition qu’a développé E. Benveniste sur le rapport de la langue aux autres systèmes sémiologiques : « Nous voudrions insister d’abord sur la nécessité d’un effort préalable de classement ... Les rites symboliques, les formes de politesse sont-ils des systèmes autonomes ? Peut-on les mettre au même plan que la langue ? Ils ne se tiennent dans une relation sémiologique que par l’intermédiaire d’un discours : le “mythe” qui accompagne le “rite” ou le “protocole” qui accompagne les formes de politesse. *Ces signes, pour naître et s’établir comme système, supposent la langue, qui les produit et qui les interprète*. Ils sont donc dans un ordre distinct, dans une hiérarchie à définir. On entrevoit déjà que, non moins que les systèmes de signes, les relations entre ces systèmes constitueront l’objet de la sémiologie » (É. BENVENISTE, *PLG* II, p. 50). Et il précise davantage pour montrer la supériorité de la langue sur les autres systèmes de sémiologie : « *Les signes de la société peuvent être intégralement interprétés par ceux de la langue, non l’inverse ...* Nous avons là un principe général de hiérarchie, propre à être introduit dans la classification des systèmes sémiotiques et qui servira à construire une théorie sémiologique » (É. BENVENISTE, *PLG* II, pp. 53-54, les soulignés sont de nous). Il ne me semble pas que Platon aurait vraiment souscrit à ce primat du langage, car pour lui, le principe d’interprétation entre les systèmes de signes est d’ordre ontologique : au fond ce seraient plutôt les idées et les essences en elles-mêmes.

⁶⁹ Nous avons déjà fait allusion à l’ouvrage de A.-J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, J. Vrin, Paris, 1950.

⁷⁰ À la différence de son *exercice*, qui est éminemment social, puisque la part de déformation et d’enjolivement du langage fait partie de ce “travail” sur le langage qui lui fait perdre la pureté originelle, sans toutefois porter atteinte au *tupos* qui assure sa possibilité de renvoyer à la vérité des essences.

développé thématiquement, mais toute la construction et le jeu des métaphores qu'il emploie va toujours dans ce sens : l'acteur transcendant (qu'il soit artisan des noms ou essence) est l'instaurateur de la *sémiosis*. Et la *sémiosis* avec laquelle nous faisons le tissage des mots est entièrement dépendante, pour dire la vérité par le *logos*, de ce que nous nous conformons aux liens éternellement préétablis entre les formes premières. Si le *logos* est un tel pouvoir continuuel d'assemblage d'éléments, c'est non seulement parce qu'il assemble des sons « dans le courant qui sort de la bouche » (*Théétète* 206 d), mais c'est parce qu'il tisse le discours, les noms et les verbes, selon les liens entre les formes qu'il découvre par la pratique de la dialectique. Et s'il lui est donné de décrire les choses en vérité, c'est parce qu'elles ont été elles aussi constituées comme *mimèsis*, comme imitation des essences éternelles.

Ainsi nous trouvons nous devant une sorte de "pansémiologie" : pour Platon tout est signe parce que toutes choses sont traversées par cette intention que les essences portent en elles de se signifier à travers tout ce qui émane d'elles. L'intention signifiante "vient d'en-haut" : ni le monde, ni la cité, ni l'homme individuel ne signifient par eux-mêmes, mais parce qu'il leur est donné dans l'acte même de leur venue à l'être d'entrer dans ce jeu cosmique de la signification relayé par la *mimèsis*.

Reste une dernière précision et qui n'est pas la moindre. On a souvent critiqué l'exemplarisme platonicien, lui reprochant de figer aussi bien le monde d'ici-bas que le monde des idées et que l'homme dans un certain fixisme d'entités immuables, de réalités en-soi. Le langage n'échapperait pas à cette attitude globale : le fait que Platon aurait dans le *Cratyle* privilégié la question du nom, par rapport à celle du *logos*, pourrait aller dans le sens de cette interprétation. Nous avons pourtant bien vu qu'il n'en était rien, car Platon dans les dialogues ultérieurs n'a pas ménagé sa peine pour proposer une définition du *logos*. Mais il faut aller plus loin dans la réfutation de ce préjugé philosophique qu'il est souvent de bon ton de faire peser sur Platon. En effet, tout au long de notre analyse, nous avons à plusieurs reprises noté que Platon ne se résignait jamais à faire du langage un pur "instrument", une "chose signifiante" et c'est même, semble-t-il, ce souci qui le pousse à interpréter le *sèmeion* dans le registre de la *mimèsis* : nous l'avons vu, la *mimèsis* n'est pas la copie, c'est d'abord l'acte du comédien qui joue en imitant ou en incarnant un caractère. Et si l'on remonte au principe métaphysique de la *sémiosis* auquel Platon se réfère constamment, comment pourrait-on imaginer des "noms-choses" dans les idées ? Comment pourrait-on même isoler la texture phonique des noms humains, quand on sait que le *logos* est ce qui « rend claire et manifeste la propre pensée par la voix au moyen des mots et des verbes ; [et qui], comme dans un miroir ou dans l'eau, façonne, modèle l'opinion dans le courant qui sort de la bouche » (*Théétète* 206d) ? Si le *logos* signifie, c'est par l'acte de donner forme au flux de la voix, il est donc infiniment plus (d'un point de vue ontologique) dans l'acte de la pensée qui signifie que dans la matérialité des sons qui sont rendus signifiants par elle.

Finalement, pour Platon, le sens de *sémiosis* élaboré à partir du terme de *mimèsis* se fonde sur l'acte de montrer ou de se montrer. Paradoxalement, le langage n'est pas pour Platon la "fabrique du sens" : rien ne paraît plus suspect à Platon que cette manière de fabriquer des récits imaginaires et des peintures en perspective ou en trompe-l'œil qui font croire qu'il s'agit de choses véritables alors qu'on est devant l'écran imaginaire (donc dangereux) du récit narratif et du sens⁷¹. Platon, ennemi du sens pour mieux préserver le lien entre être, penser et dire, et plus encore, pour sauver la cité de sa dérive sous l'influence des sophistes, en dehors de la vérité des choses et des essences ? C'est bien possible, et même probable. Mais cette limite ne doit pas cacher une autre donnée peut-être plus précieuse encore : si nommer et dire, c'est signifier au sens de montrer, c'est donc que le langage est plus qu'une nomenclature de repères vocaux ou de signes écrits ; c'est, dans son surgissement même, l'éveil de la pensée à la manifestation de l'être.

⁷¹ Sur cette orientation fondamentale de la théorie linguistique ontologique de Platon, voir Henri JOLY, *Le renversement platonicien*, p. 189.

Chapitre IV

Retour aux sources : les antécédents philosophiques concernant la nature du signe

(B) Aristote, la Stoa, les Néoplatoniciens

Nous avons vu comment Platon avait fait face à la première grande crise intellectuelle de la tradition philosophique : à peine nés, la question de connaître ce qui est et les discours qu'elle a suscités engendrent une mise en doute radicale concernant la possibilité de dire ce qui est : le débat sur la vérité de l'être est inextricablement lié à la vérité du discours. Platon accepte ce défi radical issu de la sophistique et en donne une "solution" de principe que nous avons assez longuement présentée, surtout à partir du *Cratyle*. Il est bien évident qu'une telle question ne devait pas être considérée comme résolue et qu'en fait elle s'inscrirait dans la trame même de la tradition philosophique et elle allait être immédiatement reprise par le plus grand disciple de Platon, Aristote.

Précisons d'emblée qu'au moment où Aristote développe sa pensée philosophique sur la question du *logos* et de ses composants, la crise dans sa virulence est pratiquement terminée. La sophistique a perdu le caractère déstabilisant et destructeur pour la vie de la cité, la question de la vérité du langage est passée du conflit ouvert sur la place publique dans le recueillement et le recul technique des écoles philosophiques parmi lesquelles le Lycée figure en bonne place. Cette distanciation devait permettre au Stagirite de pouvoir reprendre le problème d'une façon renouvelée, notamment en fonction de deux dimensions majeures, l'une positive et l'autre négative :

- *Dimension positive* : Aristote considère que la défense platonicienne est un acquis sur lequel il n'y a pas à revenir : le *logos* est bien un discours qui renvoie aux choses, au réel. Ce que Platon avait trouvé pour faire le « contre-feu » à la thèse sophistique, le fait que les mots signifient, renvoient en vérité à l'altérité du réel,

est maintenant admis. Admise également, l'analyse platonicienne de la *symplokè*, la nécessité du tissage des mots qui disent ainsi la composition et la complexité du réel. Admise enfin, la manière dont Platon affirmait que les mots signifient (*sèmainein*), même si, nous allons le voir, la structure même de la signification n'est pas pensée de la même façon. Cette nouvelle manière de penser la relation des mots aux choses sera l'un des points majeurs du premier paragraphe de ce chapitre, auquel nous avons donné un titre un peu surprenant : "le symbole libérateur".

- *Dimension négative* : Aristote n'a jamais accepté la théorie des idées de Platon. Ce fut sans doute le point de rupture du disciple avec son maître. Or, nous avons vu à quel point Platon avait lié sa propre théorie du langage à l'existence des idées qui constituaient le fondement de la *mimèsis* du langage par rapport au réel. Il est évident que le refus aristotélicien de s'engager dans la voie platonicienne, eut un fort retentissement sur sa conception du langage et de son rapport à la réalité. Si les idées n'existaient pas, on ne pouvait leur accorder ce rôle de garantes de la vérité du logos que Platon avait ainsi justifié. Du même coup, il fallait trouver un autre fondement à la vérité du langage et des mots que le monde idéal transcendant qui était le lieu source de toute vérité du discours. Un tel changement de perspective allait entraîner de lourdes conséquences, notamment dans la manière de penser la relation entre les mots, la pensée et la réalité. Ce qui constituera l'essentiel de ce chapitre.

I

Le "symbole libérateur" chez Aristote

A) LA "Réinsertion sociale" du langage

a) *Pas de langage sans altérité : du côté du signe lui-même*

Si le fondement de la vérité du langage n'est pas transcendant, il va falloir le retrouver ici-bas, dans notre expérience la plus commune, ce qu'Aristote acceptera comme une donnée de base ; témoin, ce texte des *Réfutations sophistiques* :

« Puisqu'il n'est pas possible de discuter en apportant les choses elles-mêmes, mais que nous utilisons les mots au lieu des choses en tant que symboles, nous croyons que ce qui se passe dans les mots, se passe aussi dans les choses, comme dans le cas des cailloux utilisés pour les comptes. Mais ce n'est pas semblable : les mots sont définis et limités ainsi que la pluralité des définitions, alors que les choses sont infinies en nombre. Il est donc nécessaire qu'une seule définition et un seul nom signifient une pluralité de choses. »¹

Parmi les nombreuses conséquences philosophiques que ce texte suggère, soulignons d'abord le fait qu'ici, la fonction significative du langage est définie comme *symbolon*. *Les mots sont symboles des*

¹ ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, 165 a 6-1.

choses : ils les remplacent en renvoyant à elles, comme les deux parties du tesson brisé se renvoient l'une à l'autre, à ceci près évidemment, que les deux parties du tesson sont de même nature, tandis qu'ici le renvoi symbolique s'accomplit entre deux réalités différentes dans leur être (des "mots" et des "choses"). D'emblée, c'est donc l'altérité du signe par rapport à la réalité signifiée et non sa ressemblance avec elle qui est ainsi mise en évidence : si les mots étaient aussi lourds et de même nature que les cailloux, il ne serait pas utile de s'en servir pour faire des cours de géologie ! Et cette altérité est pour ainsi dire redoublée, puisque les noms, désignant des classes d'objets ou des espèces, ils sont capables de désigner une pluralité de choses. Ainsi le mot acquiert-il ici une valeur de symbole universel : ce n'est pas une relation terme à terme entre deux éléments, mais une relation symbolique "de un à plusieurs" : là où on pourrait reprocher une sorte de vice fondamental du langage (le fait qu'il ne puisse nommer chaque réalité ou chaque action dans sa spécificité et donc par un nom propre) est en réalité pour Aristote, nous le verrons ci-dessous, la base même de fonctionnement du langage humain. Cela signifie d'emblée, que le langage aura une fonction classificatrice, puisque les mots-symboles habituels (noms, verbes, adverbess, etc.) peuvent et doivent pouvoir renvoyer à une pluralité d'objets référentiels. Bien entendu, cela ne résout en rien la question de savoir, comment et pourquoi les mots ont cette valeur symbolique potentiellement ouverte à une infinité de choses à désigner. Nous n'en sommes qu'au plan du constat. En tout état de cause, on peut noter que la relation symbolique se joue donc d'emblée à un double niveau : différence ontologique de structure (mots \neq choses) qui se traduit par le renvoi symbolique d'un nom à une chose qui est différente ; et différence numérique (nombre fini de mots \neq nombre infini de choses) qui inclut une sorte de classification des choses sous un nom commun unique.

Notons aussi qu'Aristote n'explique pas ici *comment fonctionne le renvoi symbolique*. Il se contente de constater empiriquement l'usage et la nécessité du langage comme réalité symbolique. Et cette nécessité est exclusivement sociale. Comme le constate Curzio Chiesa à ce propos :

« Pour Aristote [...], c'est précisément le rapport intersubjectif, c'est-à-dire social, qui fonde la *sémiosis* en tant que processus dans lequel quelqu'un utilise quelque chose comme signe de quelque chose (d'autre) pour quelqu'un (d'autre). Le rapport social de communication détermine les conditions de possibilité de toute *sémiosis* et inversement : sans *sémiosis*, il n'y a pas de communication possible et sans communauté, il n'y a pas de communication. »²

Le langage n'est donc pas une nécessité issue de la réalité, de l'être concret ou de l'essence des choses, il n'est pas davantage une sorte de don du ciel accordé aux humains du haut d'un monde idéal. Le langage fait ici sa "réinsertion sociale" : c'est la nécessité de la communication et donc ultimement de la vie politique humaine qui fonde l'existence du langage humain, et rien d'autre.

Mais la justification sociale ne suffit pas, loin de là, à justifier l'usage du langage. Le vrai but de la réflexion d'Aristote en ce passage n'est-il pas plutôt de montrer l'insuffisance radicale du langage des choses ? En effet, si l'on imagine deux interlocuteurs parlant par objets réels interposés qu'ils se montrent mutuellement, comment s'expliquent-ils ? Le simple fait de se montrer des objets ne *dit* pas sous quel aspect le partenaire à qui on le montre doit envisager cet objet (sa couleur ? ses dimensions ? son poids ? s'agit-il uniquement de cet objet précis ou de tous ceux de la même espèce qu'il peut représenter ?) : bref, le seul fait de montrer l'objet lui accorde à coup sûr une valeur de signe, mais un signe le plus souvent indéchiffrable pour "l'interlocuteur". Si en outre, on veut expliquer des actes ou des actions, le problème de la monstration par mimique est encore plus complexe : le geste imité me concerne-t-il ou une autre personne dont je veux parler ? Enfin, comment faudrait-il parler par "objets", si l'on voulait faire de la théologie ou de la psychologie ?

En fait, il ne faut pas se faire d'illusion : le "langage par choses" est déjà symbolique, car il s'agit de charger l'objet montré d'une *valeur de signe* qu'il n'a pas par lui-même et que celui qui le

² Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 213.

montre ou l'exhibe est seul capable de lui conférer. On en revient donc à ce que Platon avait établi et qui ne paraît pas mis en cause dans cette affaire : le signe et la *sémiosis* sont nécessaires dans l'expérience humaine, parce que nous ne pouvons pas aborder vraiment les choses sans les reconnaître dans leur altérité radicale. Même la chose signe que l'on prend pour la signifier elle-même doit, pour devenir objet de signification, porter au cœur de son identité, une valeur d'altérité que lui confère un autre (celui qui la constitue comme signe) pour un autre (celui à qui la pierre est montrée comme signe de quelque chose). Pour Aristote, comme pour Platon, *la signification est à la base une donnée liée de façon radicale à l'altérité*. En conséquence, le fait que le signe soit *autre chose* que la chose signifiée est le principe essentiel de la sémiologie et garantit que, *dans son altérité symbolique*, le mot-signe est le moyen le plus sûr de signifier³.

b) Pas de langage sans altérité : du côté de la société humaine

Comme nous l'avons déjà suggéré, la raison fondamentale du langage pour Aristote est la vie dialogique des hommes formant une société. Aristote en fait un des principes de la vie politique :

« Il est évident que la cité est par nature (*kata phusin*) et que l'homme est par nature un animal politique (qui vit dans la société d'une *polis*) et que celui qui est sans cité naturellement et non par hasard est un être ou dégradé ou au-dessus de l'homme [...] Comme nous le disions, la nature ne fait rien en vain ; or, seul de tous les animaux, l'homme a le *logos*. »

« Certes la voix (*phônè*) est signe (*sèmeion*) de la peine et du plaisir et c'est pourquoi elle appartient également aux autres animaux, car leur nature va jusqu'à leur permettre d'avoir la sensation de la peine et du plaisir et de se la signifier entre eux. Mais la parole est faite pour exprimer et manifester (*dêloun*) l'utile et le nuisible, ainsi que le juste et l'injuste. En effet, le propre de l'homme par rapport aux autres animaux est d'être le seul qui a la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et des autres notions ; or, c'est la communauté de celles-ci qui crée la famille et la cité. »⁴

Il est remarquable de voir qu'ici la déduction philosophique de la nécessité du langage provient du statut spécifique de l'homme dans l'échelle des vivants (entre bêtes et dieux)⁵. L'homme qui ne parle pas et ne vit pas en cité est bête ou dieu, mais il n'appartient plus à la condition humaine dans ce qu'elle a de spécifique. C'est donc la constitution naturelle (*phusei*) la plus fondamentale de l'ordre cosmique qui fait de l'homme un animal politique et un être de langage. Comme on l'a dit dans un jeu de mot assez amusant, il s'agit de « la nature socio-logique de l'homme »⁶.

La *polis* est, pour Aristote, une structure *naturelle*, car elle est « née pour permettre la vie [et] elle subsiste en vue du bien vivre »⁷. La nature fonde l'existence de l'homme en cité par la nécessité de

³ C'est une loi apparemment très déconcertante et pourtant nécessaire : si le processus de signification *était pure auto-monstration de soi-même à soi-même*, toutes choses resteraient dans une identité absolue et ne se parleraient qu'à elles-mêmes. Le langage n'est probablement pas le seul cas de cette nécessaire "sortie de soi", mais il en est une manifestation privilégiée. Est-ce un hasard si le langage a pour appui "matériel" constitutif, non seulement la voix, mais d'abord le *souffle* qui est cette réalité insaisissable qui sort du plus intime de notre corps pour s'échapper vers le monde extérieur. Le souffle (comme expiration) est une perpétuelle sortie de l'homme hors de lui-même et c'est peut-être pour cette raison qu'il est devenu le support par excellence du langage comme *sémiosis*, dans le mouvement même de la sortie vers ailleurs : c'est précisément ce qui, sortant de moi-même, devient autre que moi qui est en fin de compte le meilleur vecteur de signification ...

⁴ ARISTOTE, *Politique*, I, 2 (1253 a 2-18).

⁵ Cette double opposition (hommes<dieux et homme>animaux) est, pour ainsi dire, une catégorie fondamentale de la culture grecque. Jean-Pierre VERNANT, dans sa lecture du mythe hésiodique de Prométhée en a donné une confirmation très éclairante : voir *Mythe et pensée chez les Grecs*, éditions La Découverte, Paris, 2004, plus spécialement la première partie de l'ouvrage intitulée : « Structures du mythe : Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale ; Le mythe hésiodique des races ; Sur un essai de mise au point ».

⁶ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 217.

⁷ ARISTOTE, *Politique*, I, 2 (1252 b 29-30).

survivre, mais on dirait qu'elle transforme cette nécessité de départ en une finalité d'un autre ordre, la recherche du bonheur. Si l'homme vit en communauté, ce n'est pas simplement pour assumer la contrainte de fuir les dangers qui menaceraient une existence humaine solitaire, mais parce que dans cette situation de vie commune, il est comme porté vers un but bien au-delà de la simple survie quotidienne, il est orienté avec les autres dans une sorte de synergie vers le bonheur. Par où l'on voit que son aptitude à vivre la vie sociale dépasse de loin les simples contraintes de la vie collective de certains animaux, elle est constitutive de la *nature* humaine⁸.

Or, ce qui fait la supériorité de l'homme sur l'animal, c'est précisément qu'il cherche non pas la survie, mais le bonheur et surtout qu'il a le moyen d'accomplir cette recherche. Aristote, en effet, montre que les animaux exercent entre eux certains actes de communication par la *phônè*, la voix capable de signifier la plainte ou le plaisir : c'est la *sémiosis* par la voix (cris ou gestuelle⁹ chargés d'intention signifiante) et telle que les animaux la pratiquent¹⁰. Mais l'homme a une manière qui lui est particulière de communiquer, précisément à ce niveau où il parle, « la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et des autres notions » avec les autres membres de la cité, et dans ce cas, il vise avec eux la recherche du bonheur commun ou du bien commun. Cette manière, c'est précisément le *logos*, « qui est fait pour exprimer et manifester l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste ».

Le *logos* ici ne joue pas au titre de cause efficiente qui créerait la société humaine¹¹ ; il n'est pas davantage la cause finale de la vie sociale humaine, car les hommes ne vivent pas ensemble pour parler, mais pour une autre fin qui est le bonheur. Le *logos*, compris dans son acception la plus large de capacité d'échanges verbaux, est plutôt la cause instrumentale par excellence de la constitution de la société dans son mouvement vers le bonheur. C'est ce que suppose le texte que nous avons cité et plusieurs autres allusions dans les écrits éthiques d'Aristote. Selon lui, on trouve agréable l'existence d'un ami dans la mesure où elle se met en œuvre dans le fait de « vivre ensemble et de mettre

⁸ Il est important de noter ici à quel point Aristote dépasse le schéma courant qui oppose nature et culture (schéma qui est redevenu à la mode avec les travaux de Claude Lévi-Strauss). Or, on voit bien ici que cette dichotomie ne peut pas être traitée comme s'il s'agissait de deux domaines de même niveau : nature et culture ne divisent pas l'homme en deux secteurs d'existence, comme on le dit trop souvent. C'est le contraire : le sommet de la nature (humaine) c'est la culture, et l'on ne peut envisager aucune avancée culturelle si élevée soit-elle si on ne la situe pas par rapport à la nature dans laquelle elle s'enracine. En fait, l'homme est naturellement culturel et culturellement naturel (ce sont deux manières inséparables d'être homme). De ce point de vue, il semble qu'Aristote ait une approche autrement plus pertinente du problème que Jean-Jacques Rousseau qui n'a jamais pu penser le rapport de nature et culture qu'en fonction d'une interprétation sinistre (et laïcisée) de la théologie calviniste du péché originel.

⁹ Si bon zoologiste qu'il ait été, Aristote n'a pas, semble-t-il, repéré les divers niveaux de sémiologie animale, notamment chez les hyménoptères. Mais le fait qu'il ait pratiquement réduit toute la sémiologie animale à la *phônè* ne diminue en rien la valeur des conclusions qu'il tire. Comme nous le suggérons ci-dessus, il est après tout probable que chez les animaux les plus évolués ce soit aussi la sémiologie des cris et des sons qui l'ait emporté sur les autres registres.

¹⁰ Ce que d'ailleurs l'homme fait également dans certaines situations extrêmes : souffrances ou plaisirs violents dont l'expression se résume à des cris ou des gémissements de la *phônè*.

¹¹ La cause matérielle de la société humaine, c'est la *natalité* : ici encore, on en revient à l'intime imbrication mutuelle entre nature et culture. C'est parce que l'homme se reproduit biologiquement qu'il peut y avoir société, mais c'est parce qu'il met en œuvre différemment la pluralité des sujets humains que cette société est humaine. Nous renvoyons aux réflexions d'Hannah Arendt sur cette question de la pluralité : « La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. Dieu a créé l'homme, les hommes sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine. [...] La politique traite de la communauté et de la réciprocité d'être *différents* » (*Qu'est-ce que la politique ?*, Le Seuil, Paris, 1995, p. 31). C'est la diversité biologique des sujets humains qui est matériellement la cause de l'émergence d'une vie politique. De même en ce qui concerne la constitution du langage, Aristote souligne ce double enracinement du *logos* dans la corporéité (l'organe physique qui est la langue) et dans la fonction linguistique, dans ce passage du *Peri psychès* : « La nature utilise l'air respiré en vue de deux fonctions, comme elle utilise la langue à la fois en vue du goût et en vue du langage : de ces deux dernières fonctions, le goût est nécessaire (c'est pourquoi il appartient à un plus grand nombre d'animaux), alors que l'*hermèneia* est en vue du bien-être » (420 b 16-20). C'est donc bien le même organe qui est le support de l'activité animale la plus basique (manger, goûter) et l'activité humaine la plus haute à ses yeux du point de vue de l'humanité.

ensemble les paroles et les pensées »¹². Cette mise en commun des paroles et des pensées s'accomplit donc dans le jeu global de cette relation de convivialité humaine qu'est l'amitié. Ainsi s'organise une sorte d'interface entre le *logos*-raison qui constitue la spécificité de l'homme (*zôon logikon*) et le *logos*-discours ou parole qui constitue le moyen habituel d'expression et de signification de sa vie sociale. Il n'est donc pas surprenant que ces deux aspects du *logos* en viennent à s'exercer sur ce qui constitue la dimension la plus spécifique de l'homme, la recherche du bonheur, la dimension éthique de la vie humaine qui entre ainsi au cœur de la problématique de la vie de la cité : cette dimension éthique, qui toutefois ne constitue pas l'homme dans son essence, est cependant une marque propre qui le distingue dans sa situation par rapport aux animaux et donc requiert une forme propre de communication à l'intérieur de cette société si originale et unique qu'est la société humaine. Comme l'écrit encore Curzio Chiesa : « Membre d'une communauté qui vise le bien¹³, l'homme réalise parfaitement sa nature lorsqu'il dit une parole conforme à ce but »¹⁴.

c) Le langage et la diversité de l'expérience humaine

Cette mise en évidence du lien entre *logos* comme dimension de la vie sociale des hommes et l'éthique comme recherche du bien commun est lourde de conséquences pour la compréhension globale du langage et de la signification. C'est, à vrai dire, une « réinsertion sociale » du langage, en opposition radicale par rapport à l'attitude de principe que Platon avait prise. On se souvient en effet comment Platon, face à l'agression sophistique mettant en cause la possibilité du langage de dire la vérité des choses, avait restreint l'usage du langage au seul usage par lequel il est capable de rendre compte de la réalité : au fond, la seule forme de langage vraie et acceptable aux yeux de Platon, c'est le langage de la dialectique : toutes les autres formes (principalement la forme poétique¹⁵) sont suspectes et doivent être bannies de la cité : le langage, en conformité avec les essences idéales auxquelles il doit se conformer ne doit pas avoir pour autre but que de dire les choses telles qu'elles sont.

Or ici, Aristote montre bien que le langage n'est pas d'abord réservé à la seule pratique du discours philosophique¹⁶, mais qu'il s'inscrit dans la recherche du bien commun qui agit sur l'homme individuellement et collectivement à titre de cause finale. Car si le langage s'inscrit dans tout ce qui touche à la finalité profonde de l'homme, on peut dire que toutes les activités de l'homme visent la finalité ultime d'une manière ou d'une autre. C'est pourquoi Aristote, dans la *Poétique*, insiste pour réintégrer dans le champ de l'étude philosophique des types de discours qui ne sont ni vrais ni faux, et qu'il nomme des figures de l'expression « *schêmata tês lexêôs* » :

« En ce qui concerne l'expression (*lexis*), un aspect de l'étude est constitué par les figures de l'expression. Leur connaissance relève de l'art de l'acteur et de l'art qui domine les autres en ces matières. Il s'agit par exemple de l'ordre, de la prière, de la narration, de la menace, de la question, de la réponse et de toutes les choses de ce genre. »¹⁷

¹² ARISTOTE, *Éthique à Nichomaque*, 1170 b 11 : *suzên kai koinôneîn logôn kai dianoias*. On notera le parallélisme des deux verbes : il faut à la fois la vie commune et la manifestation signifiante des discours et de la pensée communiquée par ces discours pour que cette vie d'amitié atteigne sa vraie plénitude.

¹³ On notera d'ailleurs qu'à ce niveau, le *logos* comme parole exprimant le lien social s'applique aussi bien au domaine de la politique qu'à celui de l'éthique. Par définition, ce n'est pas l'opposition entre la morale de la conscience (éthique) et l'exigence du bien public (politique) qui fonderait une différence spécifique de *logoi*, car dans l'un et l'autre cas, lorsque le *logos* comme *parole* intervient, il y a toujours une pluralité : au moins deux partenaires dans le cas de l'amitié et, dans l'autre cas, la communauté politique.

¹⁴ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 220.

¹⁵ Nous avons brièvement évoqué ce problème dans le chapitre précédent.

¹⁶ On peut dire que, de ce point de vue, la tradition philosophique postérieure, a profondément déformé la perspective aristotélicienne en réduisant son approche du langage aux assertions contenues dans les premiers chapitres du *Peri hermèneias*.

¹⁷ *Poétique*, chap. 19, 1456 b 8-13.

Tous ces actes de langage ont pour fonction de traduire certains actes humains et surtout interhumains qui non seulement mettent en jeu la parole et traduisent des actes de pensée, mais qui sont quasiment nécessaires pour percevoir la pensée qui les sous-tend :

« Relève de la pensée (*dianoia*) tout ce qui doit être traduit par la parole ; on y distingue comme parties : démontrer, réfuter, produire des émotions violentes, (comme la pitié, l'émotion, la colère et autres choses de ce genre) et aussi les effets d'amplification et les effets de réduction. »¹⁸

C'est donc reconnaître que le langage a plusieurs finalités et qu'il n'est pas obligé de passer par les fourches caudines de la rectitude métaphysique. Parce qu'il s'inscrit dans la finalité globale de la vie de la société humaine comme l'instrument privilégié de ses plus hautes visées, il est nécessaire de reconnaître au langage cette polyvalence fondamentale qui permet aux poètes et aux hommes d'affaires, au commun des humains et aux comédiens de mettre en œuvre les possibilités d'expression et de symbolisation nécessitées par la convivialité humaine. De même que la pensée (*dianoia*) n'est plus réductible ici à la seule activité dialectique comme le pensait Platon, mais qu'elle est engagée dans toutes les expériences humaines, ainsi la manière de la traduire qui est la fonction propre du langage doit avoir le même champ d'application. Telle est la "réinsertion sociale" dans la vie courante de la cité qu'Aristote propose comme fonction première et non sélective du langage humain. En fait, dans le contexte de sa réflexion sur le langage dans la *Poétique*, Aristote lie si profondément la pensée à son expression par le *logos*, qu'il la présente selon les multiples facettes que voici : « La pensée réside dans ce qu'on dit pour démontrer quelque chose ou énoncer une maxime » (1450 a 6). Ou encore : « La pensée, c'est la capacité de dire ce qui convient et qu'appelle la situation » (1450 b 4). Ou encore, celle que nous avons citée : « Relève de la pensée (*dianoia*) tout ce qui doit être traduit par la parole » (1456 a 6). Dans ces trois approches, on voit bien que la pensée n'est plus uniquement ce que l'on met habituellement sous le concept philosophique d'intellect *stricto sensu*. Les commentateurs modernes de ces "définitions" ont pu écrire que dans la *Poétique* « relève de la pensée tout ce qui doit être produit par le langage »¹⁹. Ce qui permet clairement d'identifier le domaine de la fiction et de l'imaginaire et de voir que ce qui est dit peut être d'un autre ordre que ce qui "est", au sens classique de l'ontologie d'Aristote. Bien entendu, il s'agit ici de l'usage du langage dans les cas précis de la tragédie et de la rhétorique, mais en écrivant cela, Aristote ne nous invite-t-il pas à y voir la manière la plus ordinaire dont le langage fonctionne, notamment dans la vie la plus quotidienne. En fait le lien entre *dianoia* et *logos* comme expression de celle-ci est pour Aristote le point fort de son approche du langage humain. Ainsi donc se trouve réhabilitée la fonction imaginaire du langage, si impitoyablement rejetée par Platon : on pourrait dire que grâce à Aristote, les actes de parole des poètes et des dramaturges et surtout de l'homme de la rue, dans la quotidienneté des échanges conviviaux, retrouvent comme tels droit de cité : l'usage fictionnel du langage est à nouveau reconnu dans sa valeur et justifié comme une dimension parmi d'autres dans la recherche du bien commun par tous les membres de la cité.

Bien entendu, cela implique que les discours poétique ou dramatique qui ont pour but de produire « des émotions violentes » ou des discours qui sont en dehors des jugements concernant la vérité du monde que veut énoncer le philosophe, — et donc pratiquement toutes les formes de langage esthétique — échappent au domaine de la réflexion philosophique. Et cela implique aussi que l'usage du discours humain est à multiples entrées : le discours et ses éléments constitutifs n'ont pas, dans leur fonction symbolique et sémiotique, un fonctionnement uniformisé : le poète ne se sert pas des mots comme le métaphysicien ou le logicien. C'est ce que ne pouvait pas accepter Platon. Aristote au contraire, ne redoutant pas que le langage soit mis en cause pour délit d'incapacité à dire le vrai des essences éternelles, en prend acte et reconnaît au contraire la richesse symbolique du langage humain. Il accepte que dans la cité, les registres d'usage du même langage, avec les mêmes mots, soient modulés selon l'intention et la situation de ceux qui s'en servent pour échanger leurs pensées. Cela

¹⁸ *Poétique*, chap. 19, 1456 a 36-b 2.

¹⁹ R. DUPONT-ROC et J. LALLOT, *La Poétique*, éd. du Seuil, Paris, 1980.

implique d'ailleurs (mais il ne semble pas qu'Aristote l'ait écrit) que la richesse symbolique du langage soit comme réactivée sans cesse par la diversité des situations et les rencontres interhumaines, par la nouveauté des expériences et des approches variées du monde et des événements en fonction des personnalités qui les pensent et qui en parlent. En fait, — contrairement à ce qu'on croirait volontiers —, sur cette question du langage, Aristote se situe aux antipodes du projet lexicographique des dictionnaires classiques : il se situerait plutôt dans la ligne de ceux qui acceptent que le langage ait une "vie" et se développe en fonction de tout ce que les événements de l'histoire peuvent susciter de neuf et d'imprévu.

C'est ainsi que s'étant définitivement désolidarisé de la doctrine des idées de Platon, Aristote n'a plus besoin de trouver un ancrage transcendant à la justesse des noms. Sans revenir vraiment à ce qu'on pourrait assimiler à la position de Cratyle, le Stagirite ramène le langage des cieux sur la terre, plus exactement dans la cité : dès lors, il ne sera pas besoin de chercher une figure mythique pour expliquer l'origine du langage. Toute la vérité naturelle du langage ne provient pas d'ailleurs que de la nature de l'homme comme animal social. Le langage est, tel qu'il est dans sa pratique et sa fonctionnalité, le signe par excellence de la nature de l'homme (*zôon logikon*). Inutile d'aller chercher ailleurs une configuration naturelle des mots dans leur composition phonique. La nature n'est pas dans les mots mais dans la réalité des hommes qui parlent entre eux parce qu'il n'y a pas d'autre moyen pour eux de s'épanouir et de se construire selon leur véritable nature. À la transcendance des idées comme fondement des mots, a succédé la "transcendance" de la finalité des sociétés humaines, le bien commun qui fonde la justesse du langage, non pas sur une imitation des choses que les mots signifient, mais sur la nécessité interne à tous les membres de la nature humaine de passer par le langage pour atteindre leur fin.

Tout bien pesé, nous avons là une très intéressante application de la *notion de cause instrumentale*. Pour enfoncer un clou, point n'est besoin de donner au marteau la forme d'un clou ou de le faire travailler en imitant le clou qui s'enfonce. C'est au contraire en donnant au marteau la forme idéale pour démultiplier le geste du charpentier que l'outil réalisera au mieux son effet. Ce qui fonde la justesse du marteau, c'est sa ressemblance avec le principe humain qui s'en sert, même si le marteau sert à frapper le clou et non pas l'homme qui le manie. L'association spontanée du marteau au clou est en fait comparable au fait de vouloir assimiler par *mimèsis* les mots aux choses. En fait la vraie structure de la relation de signification ne va pas du nom à la chose, mais du nom à celui qui s'en sert pour nommer les choses. Le vrai fondement naturel de la justesse des mots est dans l'utilisateur, comme la vraie qualification technique d'un outil est d'abord dans l'intelligence artisanale qui va s'en servir pour une action précise. Il n'est pas injuste de dire qu'Aristote ici a clairement vu ce que Platon, trop soucieux de sauver le rapport entre les mots et les choses, n'a pas réellement perçu. Au fond, le véritable novateur dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, c'est encore Aristote.

Mais une vision des choses tellement novatrice qu'on pourrait la soupçonner de menacer l'acquis décisif de Platon sur la capacité du langage à dire le réel, exige avec d'autant plus de rigueur que l'on étudie en quoi et comment les mots sont des symboles. Si en effet, la visée de signification en venait à dire n'importe quoi ou subir les avatars provoqués par des usages ou des conventions de plus en plus individualisés, le précieux acquis dont nous venons de faire état risquerait de disparaître. C'est donc la structure symbolique du langage qu'il nous faut maintenant étudier.

B) LE "SYMBOLE LIBÉRATEUR"

a) Le point de départ du *Peri hermèneias* : le problème de fond

Nous venons de voir comment Aristote a pu "réinsérer" le fonctionnement du langage dans la société humaine et lui a donné une sorte de polyvalence et de souplesse que Platon ne tenait pas vraiment à lui reconnaître. Il nous faut maintenant prolonger et approfondir cette analyse pour montrer comment *au cœur même de la structure de la signification*, Aristote ouvre de nouvelles perspectives — à notre avis décisives — concernant le rapport des mots aux choses et des mots à

l'homme. Pour en mesurer toute la richesse, il nous faut revenir d'abord au aux premières lignes du *Peri hermèneias*. En voici le texte fort connu :

« Les choses dans la voix sont donc les symboles des états de l'âme, et les choses écrites le sont des choses dans la voix. Et de même que les lettres ne sont pas les mêmes pour tous, de même les choses dans la voix ne sont pas non plus les mêmes. Mais les états de l'âme dont les voix sont les signes en premier (*prôtôs*), sont les mêmes pour tous, ainsi que les choses dont les états de l'âme sont des similitudes. »²⁰

La lecture "classique" du texte en fait la base d'une théorie ternaire de la signification, articulée sur le langage, la pensée et les choses : tout d'abord une relation symbolique, conventionnelle et culturelle, entre les mots et les pensées ou concepts dans l'âme ; puis la seconde une relation de similitude, naturelle et universelle, entre les concepts et les choses. Et donc dans cette lecture, tout l'accent est mis sur la relation conventionnelle entre le mot et le concept : c'est ce qui constitue la spécificité du problème linguistique tel que le conçoit Aristote. L'autre relation semble, pour Aristote, aller de soi et fonder toute sa théorie de la connaissance. Il convient donc de s'interroger, pour savoir si cette lecture est vraiment justifiée, et s'il ne faut pas au contraire y trouver quelques indices d'une autre approche de la signification du langage.

En effet, comme le suggère Curzio Chiesa, dont nous reprendrons en grande partie l'interprétation à notre avis très éclairante :

« On peut formuler l'hypothèse suivant laquelle le passage dans son ensemble a pour but de montrer que la pluralité et la diversité des langues, qui sont de nature symbolique, et partant conventionnelles, n'ont aucune influence sur le fonctionnement du langage en général [...] Les remarques d'Aristote signalent que son analyse a une valeur universelle, car elles portent sur le langage en général, abstraction faite des particularités éventuelles qui sont propres à chaque langue. *Les langues sont différentes mais le langage est le même pour tous*. Or, ce langage commun, universel et naturel, c'est ce qu'on pourrait d'ores et déjà appeler le "langage de la pensée". »²¹

À partir de cette remarque, soulignons le fait suivant, qui semble décisif : si, comme on le fait couramment en linguistique moderne depuis Ferdinand de Saussure, on considère la structure du signe linguistique comme une réalité biface, selon la célèbre formule "le total résultant de l'association d'un signifiant et d'un signifié"²², on risque de ne pas percevoir ce qui fait l'originalité de la structure de signification chez Aristote. Ainsi que nous le verrons, la question fondamentale est de savoir *si le fait que le signe renvoie à autre chose instaure nécessairement que la dualité soit dans le signe lui-même*. Que Saussure en ait fait une position de principe, c'est trop évident et c'est même devenu une sorte de principe absolu de la pensée contemporaine sur le langage et même la sémiologie : il n'est pas question ici d'ailleurs de remettre en cause les acquis méthodologiques et heuristiques qu'une telle intuition a suscités, particulièrement dans le domaine des sciences humaines . Mais qu'il faille relire Aristote et sa propre réflexion sur le langage dans cette perspective est non seulement anachronique, mais constitue probablement la meilleure manière de passer à côté d'une donnée qui a marqué toute la réflexion antique sur le signe aussi bien linguistique que non linguistique : pour le dire de façon synthétique, *le signe permet la dualité, mais la dualité ne le constitue pas dans son être de signe*. Nous nous permettons d'insister sur ce point pour qu'il n'y ait pas de malentendu dès le départ dans notre lecture et dans notre approche de la structure ontologique de la signification telle qu'elle est sous-jacente dans le monde antique.

²⁰ *Peri hermèneias*, 16 a 3-8.

²¹ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 286. Souligné par nous.

²² F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, 1916¹, p. 102 (1985, p. 100).

b) La structure de la signification

« Les choses dans la voix » sont l'ensemble des émissions sonores complexes qui constituent des mots et finalement un discours, matériellement inscrit dans la chaîne phonique : cela inclut non seulement les différents sons qui composent les noms ou les verbes, mais inclut tous les sons qui vont constituer les diverses unités, les diverses formes de mots²³. Il s'agit donc du discours envisagé sous sa composante matérielle. Même chose pour l'écriture : le substrat matériel des caractères écrits constitue les choses qui sont écrites matériellement sur la tablette et qui sont des « substituts des sons de la voix »²⁴. Les *pathèmata tèς ψυχῆς* sont, selon la traduction habituelle, les « états de l'âme », conformément à la théorie aristotélicienne des puissances de l'âme, c'est-à-dire cette capacité qu'a l'âme humaine d'être actualisée par les réalités qui ne sont pas elle. *Pathèma* a ici une valeur plus extensive que *noèma*, car il semble bien indiquer que dans le processus du langage, ce ne sont pas simplement des notions intellectuelles qui sont en jeu, mais des données affectives et psychiques de tous ordres. Enfin, les *pragmata* ce sont les choses réelles et extérieures qui correspondent aux *pathèmata*. On ne doit pas réduire les *pragmata* uniquement aux « objets », mais le terme grec choisi par Aristote renvoie à une notion qui recouvre aussi bien les événements, les situations, les états de fait, etc. Ces quatre éléments sont en relation entre eux et ces relations ne sont pas toutes du même type : elles sont déterminées comme *symbolon*, *homoiòma*, *sêmeinein*.

α) La relation de symbolon

Il s'agit d'abord de la relation entre choses de la voix et les *pathèmata tèς ψυχῆς*, puis de la relation entre les choses de la voix et les choses écrites. La détermination de la relation comme *symbolon* est ici assez claire : souligner d'une part la différence entre les deux termes liés par le *symbolon* (voix ≠ signe écrit, d'une part et voix ≠ *pathèmata*, d'autre part). Pour ce qui est de la relation symbolique entre les sons et les lettres, elle indique d'une part le lien entre des choses de nature différente. La question est de savoir pourquoi cette relation de symbole les établit dans une relation particulière : parce qu'elles portent en elles une identité de structure qui permet de les rapprocher l'une de l'autre : on peut nommer cette identité de structure un « isomorphisme »²⁵.

S'il y a également relation de *symbolon* entre le langage oral et les états de l'âme, c'est qu'il doit y avoir aussi une identité de structure : autrement dit, que les *pathèmata* sont organisés de la même façon que les unités linguistiques de la chaîne phonique. Sinon, on ne comprendrait pas en quoi il peut y avoir relation de *symbolon*, ce qui suppose que les *pathèmata* sont une sorte de « langage de la pensée, un langage mental qui est le terme complémentaire du langage de la voix, un langage qui comporte des noms des verbes, des affirmations et des négations au même titre que celui qu'expriment les sons de la voix [...] Ainsi, les contenus psychiques en tant que termes complémentaires auxquels renvoient les sons de la voix, sont organisés et structurés de la même façon que les contenus linguistiques »²⁶. Il s'agira donc de comprendre comment le lien se crée entre ce langage de la pensée et les éléments expressifs qui constituent la chaîne phonique des « choses qui sont dans la voix ». C'est là probablement l'élément-clé de la sémiologie aristotélicienne concernant le langage.

Il est par ailleurs important de se rappeler que pour Aristote, l'isomorphisme commun aux deux instances (*pathèmata*/signes phoniques) ne met pas en doute le caractère conventionnel des mots comme *symbola*. En effet, Aristote rappelle fréquemment dans différents traités que « rien n'est par

²³ Cette approche est fréquemment attestée dans le corpus : voir par exemple : « la voix est la matière du langage » (*tou de logou hulèn einai tèn phônèn*) *De generatione animalium* 786 b 21-22 ; « la voix est un son doué de signification » (*phônè psophos sēmantikos*), *De anima* 420 b 33 ; « le langage est l'articulation de la voix par la langue » *De historia animalium* 535 a 32.

²⁴ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 287.

²⁵ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 289.

²⁶ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 290.

nature un nom, mais seulement quand il devient symbole »²⁷ : cet accès à la valeur symbolique est donc de l'ordre de la convention qui promeut des données phoniques à leur fonction de symboles. Or, ce devenir symbole ne se fait pas par un processus d'institution par convention entre les membres d'un même groupe linguistique. Mais le mot devient symbole « lorsqu'il est utilisé effectivement comme signe de quelque chose d'autre, en l'occurrence de l'état de l'âme correspondant et lorsqu'il est effectivement réuni à son terme complémentaire »²⁸. C'est l'usage et non l'origine qui détermine la fonction symbolique des mots et c'est l'usage qui implique des conventions, des normes et des règles. Ainsi, la fonction symbolique du nom n'est pas le résultat d'une sorte de "prédestination originelle" de ce mot à signifier tel état d'âme. Par nature, les mots ne sont que des *sons*. Par convention, ils exercent une fonction symbolique qui n'est pas incluse en eux, mais qui est investie par le locuteur selon un usage et une convention auxquels il se conforme.

β) La relation de sèmeion

La relation *pathèmata*/ choses dans la voix, que nous venons de décrire par la relation de *symbolon*, conformément à la première assertion d'Aristote, est dans la phrase suivante décrite en termes de *sèmeion* : « ... les états de l'âme dont les voix sont les signes en premier (*prôtôs*) »²⁹. On notera qu'ici Aristote cherche à montrer la spécificité de la relation symbolique (*pathèmata*/ choses dans la voix) par rapport à l'autre relation symbolique (choses de la voix/choses écrites). Cette spécificité est définie comme *sémainein*, lequel est qualifié de *prôtôs*. C'est donc que la relation symbolique entre états d'âme et éléments phoniques est *première*, car les données écrites doivent repasser par les sons de la voix pour retrouver leur dimension de signification.

Ici donc il s'agit de la relation de renvoi : la vraie dimension symbolique des mots dans la chaîne phonique est de renvoyer aux états d'âme dont la nature est différente. Donc, dans toutes les langues, tous les mots renvoient à des *pathèmata tès psuchès* : aucune langue n'est meilleure qu'une autre en ce domaine. Aux yeux du Stagirite, la relation de *sémiosis* est donc ce qui permet d'emblée de résoudre la pluralité des langues (la pluralité relevant du seul ordre de la chaîne des sons articulés) et en assurant à chacune la structure omniprésente de renvoi qui la constitue formellement comme langue.

En affirmant cela, Aristote fait référence implicitement à la manière dont il traite de la notion de *sèmeion* : « « Si [le signe] est, la chose est, ou s'il a lieu, la chose a lieu, avant ou après ; tel est le signe que la chose a lieu ou est. [...] La femme A a du lait, elle a donc mis un enfant au monde »³⁰. La relation de signification est ici ontologiquement fondée sur la connexion réelle qui lie ces deux données. Le signe fait partie de ces données que le savant rassemble pour élaborer son discours scientifique : « c'est lui [= le *sèmeion*] qui désigne l'expérience positive, exacte, contraignante, au moins s'il s'agit du signe irréfutable ... C'est par lui que l'on parvient à la connaissance des causes motrice et formelle. »³¹ Ce lien ontologique du signe à ce dont il est signe, Aristote le traduit au plan logique et le traite comme un *enthymème*, un syllogisme incomplet dont la majeure ferait défaut³². Transposé sur le plan de la relation *pathèmata*/signes phoniques, cela suppose donc une relation réelle entre les deux instances et c'est d'ailleurs ce qu'Aristote suggère lorsqu'il affirme que « les choses dans la voix suivent (*akolouthèi*) les choses dans la pensée (*dianoia*) »³³. Il y a donc « concomitance et correspondance »³⁴ : les mots "suivent" les *pathèmata* de l'âme : la convention et l'usage qui fondent la diversité des

²⁷ *Peri hermèneias*, 16 a 25-28.

²⁸ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 290.

²⁹ *Peri hermèneias*, 16 a 6.

³⁰ *Analytica priora*, 70 a 8-11.

³¹ J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote, Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélésienne*, Paris, Vrin, 1939, p. 243.

³² Pour plus de détails, voir R. SIMONE, « Sémiologie augustinienne », in *Semiotica*, VI, (1972), p. 4.

³³ *Peri hermèneias*, 23 a 36-33.

³⁴ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 292.

langages ne peut pas entamer la relation fondamentale qui, dans chaque langue existe entre le mot et le *pathéma* qu'il signifie symboliquement.

L'intention d'Aristote dans la détermination de ces relations est principalement la suivante : il veut montrer que la vie psychique, les états d'âme, relèvent de la nature humaine et que, dans leur constitution, ils ne relèvent pas de conditionnements géographiques ou sociaux. Ils constituent donc la base véritable de l'essence du langage comme fait humain, universel et naturel. Aussi banale que cette assertion puisse paraître, il est essentiel de l'affirmer : quand un humain parle, il parle comme humain, et non pas d'abord comme Hottentot, comme Zoulou ou comme Berbère, c'est-à-dire que son discours, par-delà les conditionnements linguistiques (les données historico-géographiques dans lesquelles il s'insère), est d'abord une parole *humaine*, structurée par une pensée *humaine*³⁵.

L'autre conséquence d'une telle approche est le fait de résoudre l'antithèse nature/convention dans le langage en répartissant la compétence de chacune : ce qui est naturel dans le langage, c'est qu'il soit humain et n'existe que par référence à ce qu'il y a de plus humain en l'homme, ce « langage de la pensée » ; ce qui est conventionnel dans le langage, c'est le caractère accidentel, contingent de l'enracinement du langage comme faculté humaine universelle dans le jeu des circonstances historique, des traditions et des usages propres à telle ou telle société. Ainsi le Philosophe surmonte-t-il le dilemme et laisse-t-il entendre qu'il s'agit d'une distinction d'objet formel : le langage humain est naturel en tant qu'il est humain, il est conventionnel en tant que lié de façon contingente à telle ou telle société.

γ) La relation d'*homoiôma*

Ici, Aristote met en avant le fait que les *pathêmata* de l'âme sont semblable aux réalités qui les génèrent dans l'âme humaine. C'est donc la théorie métaphysique de la connaissance que l'auteur va développer à de multiples reprises au long de son œuvre, mais avec toutefois une implication particulière qui dépend du présent contexte : si les états de l'âme sont des *homoiômata* des choses réelles, c'est donc qu'ils ne dépendent pas des signes linguistiques de la *phônè*. En effet, la relation *sumbolon/sêmeion* allait très fortement dans le sens d'un lien ontologique entre les deux niveaux et rien ne pourrait empêcher d'affirmer que les mots conditionnent les états d'âme par une sorte de lien de causalité réciproque ... Mais précisément, en instaurant la relation d'*homoiôma* entre chose et *pathéma*, la question est pour ainsi dire résolue : le « langage de la pensée » ne suit pas celui qui est dans la voix. *Le langage de la pensée dit les choses*. Et, puisque les choses sont les mêmes pour tout le monde, les similitudes des choses le seront aussi : Aristote voit ainsi dans cette relation d'*homoiôma* un indice supplémentaire de l'universalité du langage de la pensée. Le « langage de la pensée » est donc la manière universelle dont la présence des choses du monde s'inscrit dans l'âme humaine. *Les choses manifestent en nous leur présence comme un « dit »* : mais ici, il s'agit d'un dit dont le mode propre de relation est la similitude et qui — il est important de le remarquer — n'est pas défini en terme de

³⁵ Cette affirmation d'Aristote est remarquable dans le contexte grec où elle fut thématifiée. En effet, lorsque Platon réduit les différences entre les langues à des questions d'imitation ou de déformation du *tupos* constitutif du nom, il explique au fond que « les langues se valent », mais il sous-entend que la validité de l'usage d'une langue dépend de la manière dont elle est référée au principe fondateur de la validité des mots, l'essence ou l'idée. Au fond, Platon n'a d'estime pour aucune langue, aucune culture, même la sienne, puisqu'elle est aussi imparfaite que les autres. Autrement dit, l'universalisme platonicien se construit, en matière de sémiologie, sur une indifférence totale à la différence des cultures et sur une référence exclusive au fondement transcendant des mots idéaux liés aux idées. Tandis qu'Aristote, ayant refusé ce fondement transcendant et revenant sur le terrain empirique de la diversité des langues et des cultures, aurait pu retomber dans la tentation de l'hellénocentrisme et la proclamation de la supériorité de la langue grecque sur les langues barbares (défaut courant à l'époque !). Or, on le voit, il n'y a rien de tout cela dans sa réflexion sur le signe et le langage. Fondés socialement dans la diversité des communautés politiques en tension vers le bien commun, les langues ne feront pas l'objet d'un classement en fonction d'on ne sait quelle échelle de valeurs qu'elles réaliseraient plus ou moins bien. Le vrai but d'Aristote en ce domaine est d'affirmer que tout homme parle « le langage de la pensée ». Ajoutons que, contrairement à ce qui semble aujourd'hui constituer une vérité indiscutable, ce « langage de la pensée » implique nécessairement de ne pas être « le langage de la pensée » grecque. Si c'était le cas, ce serait la ruine de ce qu'Aristote est précisément en train de vouloir démontrer.

*sémiosis*³⁶, ce qui ne laisse pas de surprendre, puisque nous avons souligné que la pensée assume de façon fondamentale le fonctionnement sémiotique du langage. En effet, tout se passe comme si « la langue de la pensée » était dans ce texte le véritable lieu linguistique, puisque la *dianoia* se trouve conditionnée par deux registres de renvoi : d'un côté, la manière dont les choses rendent les états d'âme semblables (*homoios*) à elles, et de l'autre, la manière dont elle fait des sons articulés et des mots les symboles (*symbolon/sèmeion*) de ses *pathèmata*. On ne peut donc s'empêcher de supposer qu'ici, Aristote ne veut pas approfondir le problème.

« La langue de la pensée » est en fait le véritable lieu linguistique, puisque la *dianoia* se trouve conditionnée par deux registres de renvoi : d'un côté, la manière dont les choses rendent les états d'âme semblables (*homoios*) à elles, et de l'autre, la manière dont elle articule les sons et les mots du langage comme symbole (*symbolon/sèmeion*) de ses propres états d'âme.

δ) *Les mots sont les symboles des états d'âme*

Si, dans ce contexte, nous envisageons les mots (« les choses dans la voix ») du point de vue de l'acte et de la puissance, on peut dire qu'ils sont doués d'une « signification potentielle »³⁷. C'est dans l'acte même de les mettre en œuvre que s'actue cette capacité de signifier. En plus, on doit préciser que cette potentialité de signifier n'appartient pas au *mot* lui-même dans sa teneur phonique, mais à la multitude des actes antérieurs qui lui ont conféré cette capacité : « la “puissance” sémantique des mots résulte du fait qu'ils ont été utilisés en tant que signes de quelque chose d'autre. C'est donc l'usage, c'est-à-dire l'exercice symbolique, qui confère aux mots la puissance de signifier et de devenir symboles de la pensée »³⁸.

Dans la perspective aristotélicienne que nous essayons de comprendre, il en résulte que la signification n'est pas la forme du signe, elle n'est même pas une qualification intrinsèque au signe : jamais un signe linguistique ne porte en lui-même la capacité de signifier ou de symboliser un état de l'âme. C'est au contraire l'inverse qui est vrai : c'est parce que le signe est doté de la qualification symbolique qui lui est conférée dans les actes de nomination ou de désignation qu'il acquiert la capacité de signifier. Dans la perspective d'Aristote, jamais les mots d'un dictionnaire n'ont par eux-mêmes la capacité de montrer, de désigner, de signifier. Comme l'écrit très précisément Curzio Chiesa :

« Ce n'est pas la signification qui transforme les sons du mot en signes, c'est l'usage des sons comme signes ou symboles qui confère une signification au mot »³⁹

On mesure la portée d'une telle relecture d'Aristote : si la signification n'est pas l'élément formel du signe en lui-même⁴⁰, elle n'est pas un ajout à la face phonique signifiante qui lui serait accordé par convention dans un milieu linguistique. En fait, le sens ou la signification ne sont pas une propriété du mot ou du discours. *Mais le sens est effectué chaque fois qu'un mot est mis en rapport avec un état de l'âme*. La relation de signification n'est pas un accident propre du mot vocal, elle provient du sujet parlant qui lie le mot au *pathèma* de l'âme pour qu'il le signifie. Pour le dire en clair, il faudra attendre bien longtemps (la Renaissance) pour que les dictionnaires soient appelés *Thesaurus*, comme s'ils constituaient un trésor de significations et de sens enfermés dans les mots. Le vrai porteur de la signification et du sens, c'est la société, c'est chaque individu parlant, et chaque fois qu'un individu parlant utilise un mot, il en réactualise les possibilités qui lui ont été conférés par l'usage, c'est-à-dire par la société dans laquelle ce mot reçoit sa signification par l'usage.

³⁶ Ceci est d'autant plus troublant que, si l'on s'en tient à la conception du *sèmeion* chez Aristote, il y aurait de bonnes raisons d'afficher ici la causalité ontologique des choses sur les états d'âme.

³⁷ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 294.

³⁸ *Ibidem*, p. 294.

³⁹ *Ibidem*, p. 295.

⁴⁰ Il semble bien que, dans cette approche du signe, l'élément formel des sons vocaux soit l'articulation des phonèmes qui les composent et rien de plus.

ε) *Le sens n'est pas "un en-soi" : Aristote anti-moderne ?*

On ne peut s'empêcher de mesurer ici la distance qui oppose cette approche de la dimension significative du langage à la conception saussurienne dont on sait le bouleversement qu'elle a provoqué dans la recherche philosophique et dans le domaine des sciences humaines au siècle dernier. Pour F. de Saussure, il faut par principe que le langage soit une réalité biface dont les deux éléments se renvoient l'un à l'autre et dont l'un ne peut exister sans l'autre, le signifiant (image acoustique ou composé d'éléments phoniques) et le signifié (concept ou image mentale) : « le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique »⁴¹. Même si tout son effort vise à envisager le langage non plus sous l'angle de la substance, mais sous celui de la relation entre les deux éléments, il n'empêche que, d'une certaine manière, il consacre une approche de la signification qui en fait la propriété d'un mot. Du coup, le signifié est délié non seulement de la référence au réel, mais surtout de la pensée en acte, laquelle n'est pas réductible à la reproduction d'un concept. Comme nous l'avons suggéré au chapitre précédent, cette attitude méthodologique n'est pas sans rapport avec l'approche platonicienne.

Or, Aristote prend pour ainsi dire le contre-pied de cette attitude : le signe dans sa structure n'est pas biface, la signification n'est pas le corrélat du mot dans sa teneur vocale. Car tout d'abord, la relation entre ce qui est dans la voix et les *pathèmata tès psuchès* n'est pas réciproque : le signe dépend des *pathèmata*, mais l'inverse n'est pas vrai (la multiplicité des langues en est la manifestation irréfutable pour Aristote). On ne peut donc pas parler chez Aristote⁴² de la nature *duale* du signe dans l'acception saussurienne, qui assure une sorte d'autonomie du sens chevillé au "corps" de la chaîne vocale. De plus, on a vu que le signe ne signifie pas par lui-même, mais par un autre, celui qui l'utilise et lui confère sa signification : cette dernière est donc tout entière du côté de *l'usager du signe*. Et comme l'usager n'est pas lié aux signes comme Saussure liait le signifié au signifiant, il faut en déduire que, pour Aristote, il n'y a pas de sens ou de signification autonome : la production du sens ne peut donc pas être traitée comme une réalité objective. Pour reprendre des distinctions saussuriennes : le signe aristotélicien est plus du côté de la parole que du côté de la langue.

ζ) *Pour Aristote, la signification est un acte*

En fait, pour Aristote, la signification est un *acte*, un *processus* de l'âme : elle se réalise dans l'acte par lequel l'âme "prend" un mot, une phrase ou un discours dans leur consistance phonique pour le lier symboliquement aux *pathèmata* qu'elle éprouve, et éventuellement, aux choses et aux réalités du monde dont elle veut précisément "parler"⁴³. En fait, le sens n'est pas une donnée ajoutée

⁴¹ F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, 1916¹, p. 100 (édition 1985, p. 98).

⁴² Faut-il dire que Saussure a été contraint de poser cette nature duale comme un principe de base pour qu'il soit possible de constituer une science du langage ? Ce n'est pas impossible, car si la structure du signe est purement duale et que lien entre les deux entités accidentel, il est impossible d'établir un discours scientifique quelconque. Est-ce pour cette raison qu'il n'y a pas — et ne peut pas y avoir — de linguistique "scientifique" pour Aristote ? Poser la question a certainement quelque chose d'anachronique, mais c'est révélateur d'une approche radicalement différente.

⁴³ Notons ici que cette approche est le seul moyen dans la perspective aristotélicienne que nous analysons d'expliquer pourquoi le langage peut avoir à faire avec de l'imaginaire, du poétique ou du fictionnel : dans tous ces cas, l'âme utilise les mots pour les fixer dans une relation symbolique avec ce que le poète ou le romancier imagine. Dans cette approche, la littérature d'imagination ne pose aucun problème spécifique : c'est même, tout compte fait, la meilleure justification de l'approche du langage qu'il propose, puisqu'on peut se passer du dernier niveau, le domaine du référentiel qu'est la réalité du monde et des événements. Aristote d'ailleurs le suggère mais par une voie assez déconcertante : étant tout sauf un romancier, il prend cet exemple ridicule du *tragelaphos*, le bouc-cerf. Le problème n'est évidemment pas celui de la vérité, car tout le monde sait que le bouc-cerf n'existe pas. Mais il s'agit uniquement de montrer que l'état d'âme qui imagine le bouc-cerf est *dicible* et que l'expérience imaginative est communicable. Signalons en outre deux autres incidences que cette approche aristotélicienne du langage permet de saisir : la première est celle du mythe. Aristote n'en parle pas, sans doute parce qu'en bon rationaliste de l'époque, il ne juge pas le problème vraiment important ; il faut cependant reconnaître qu'on a dans le mythe un réservoir inépuisable de symbolisation de *pathèmata* collectifs dont la référence au réel est assez aléatoire. Pourtant le fait de symboliser le réel par des récits mythiques est le gage d'une fécondité extraordinaire du processus de symbolisation qui, dans ce cas, joue surtout sur les ressources symboliques de la narrativité, autre élément essentiel du discours dans une société.

au mot, c'est l'acte de référer le mot au *pathèma tès psuchès*. Entre ces derniers et la voix, il n'y a pas d'autre intermédiaire que *l'acte de l'âme qui les lie entre eux et qui est le signifier, le symboliser*. Il n'y donc pas un *tertium quid* qui serait la signification ou l'image acoustique inhérente au signe et que le sujet parlant s'efforcerait d'ajuster aux états de l'âme qu'il veut dire : dans l'exercice même du parler, il n'y a pas de valeur sémantique ou d'image de référence qui viendrait normer le processus de symbolisation. Non, les mots ne signifient pas en eux-mêmes : il ne deviennent symboles que par l'acte d'un sujet humain qui les met en relation avec ce qu'il a l'intention de dire par eux, avec ce qu'il éprouve. Il n'en faut pas davantage ; mais il n'en faut pas moins.

C'est pourquoi d'ailleurs, il n'est pas très utile de se demander si, dans l'acte de parole, il y a isomorphisme entre la chaîne des mots et l'enchaînement des états d'âme. La question nous intéresse surtout, d'un point de vue philosophique pour savoir si l'ordre des mots est toujours conforme à celui des concepts. L'expérience courante est là pour nous montrer que la plupart du temps ce n'est pas le cas : la manière dont l'homme symbolise le discours de sa pensée est le plus souvent approximative, non critique et sujette à l'erreur. Est-ce pour cette raison que, dans ce texte Aristote privilégie l'expression volontairement floue : *pathèmata tès psuchès* qui pourrait être traduite de façon subjective par cette expression française moderne d'une irritante imprécision mais d'une puissance étonnamment révélatrice, le "vécu" ? Cela semble très vraisemblable. En effet, l'usage normal du langage, — Platon l'avait déjà constaté à son grand regret — c'est de manifester des expériences éprouvées d'une manière très "subjective", sans qu'on les analyse de façon réflexive, ressenties dans l'immédiateté d'une manière assez floue, mais qui demandent cependant à être communiquées. Le plus étonnant est qu'un répertoire lexicographique même très pauvre arrive habituellement à répondre à cette attente ... Ce qui laisse entendre que l'activité symbolique de l'âme humaine peut faire son travail avec de très petits moyens ! Et donc, que l'action de symboliser "colle" de façon essentielle à la vie de l'âme.

Si l'on suit Aristote dans son analyse, on ne peut donc pas lier immédiatement le mot au concept : d'une part, parce qu'ici l'approche du langage se fait antérieurement à toute théorie de la connaissance. Là où Platon était obligé de détrôner le langage de son enracinement social et traditionnel pour le resituer immédiatement par rapport à l'idée, Aristote, plus prudent, accepte que les mots soient utilisés dans l'acte de signifier des choses ou des expériences qui ne sont pas encore passées au crible de l'enquête ou de la critique philosophique. Avant d'être les instruments privilégiés de la discussion philosophique entre amis, les mots sont le matériau que l'âme utilise pour symboliser de façon très ordinaire « les choses de la vie » ! Et d'une certaine manière, c'est la référence au concept qui en viendra progressivement à créer le schéma de la structure ternaire de la signification chez Aristote, telle que nous l'avons évoquée au début de ce paragraphe pour nous en distancer ! À partir du moment où le mot a été lié au concept, s'est ouverte la possibilité de faire de la signification un contenu fixé, un invariant qui aurait été comme la forme du mot ; mais comment imaginer qu'un concept pur produit de l'intellect soit la forme d'un composé d'éléments sonores ? Une telle aberration serait la négation de la structure symbolique et de son renvoi à l'altérité⁴⁴. Et par ailleurs, à vouloir trop ramener le concept du côté des mots, on risque tout simplement de lui faire perdre ce qui le constitue *ontologiquement* comme concept, c'est-à-dire son rapport à l'essence. Faire du concept la

Enfin, il vaut la peine de mentionner le langage de la pathologie et de la folie. Bien entendu, cela ne ferait pas plaisir à Jacques Lacan qui s'est donné tant de mal pour donner une relecture saussurienne de l'inconscient freudien : mais en fait, si la signification est le lien symbolique entre le langage et les *pathèmata* de l'âme, tout laisse penser que le discours analytique du patient (même racine que *pathos*) est une vaste opération symbolique par laquelle il lie symboliquement des mots du répertoire courant à ses *pathèmata* (et Dieu sait que dans le registre de la *patho*-logie, ce ne sont pas les *pathèmata* qui manquent !) et c'est le lien symbolique créé par le patient sous les yeux de son analyste qui constitue la *base* de la cure analytique. Ensuite seulement, la confrontation des liens symboliques ainsi créés avec la manière habituelle de symboliser dans le langage courant, permettra au psychanalyste de découvrir des liens symboliques avec cette *terra incognita* qu'il convient d'appeler l'inconscient !

⁴⁴ Faut-il ici rappeler qu'on ne peut en aucun cas, même métaphoriquement, réduire le rapport entre matière et forme à une structure symbolique ? Que la matière soit autre que la forme est une évidence, mais comment imaginer que Vénus symbolise le marbre ou que le marbre symbolise Vénus ? C'est le moment où jamais de dire que cela n'a aucun "sens".

forme signifiante des mots, c'est faire d'Aristote l'inventeur du nominalisme avant l'heure. Mieux vaut donc accepter d'emblée que le concept ne fait pas vraiment partie de la structure symbolique de la signification linguistique et lui reconnaître sa spécificité dans la théorie aristotélicienne de la connaissance⁴⁵. On aura ainsi donné le champ libre à la vie du langage et surtout on aura reconnu la nécessaire structure de la signification comme l'acte qui lie le mot aux *pathèmata tès psuchès*⁴⁶.

Pour synthétiser cette approche qui nous paraît décisive dans l'interprétation d'Aristote, nous voudrions encore citer une réflexion éclairante de Curzio Chiesa :

« Au total, tout se passe comme si Aristote opérait un renversement de perspective : alors que la relation symbolique des lettres aux sons, ainsi que celle des sons aux affections, suscite une relation ultérieure des affections aux choses, Aristote donne l'impression d'envisager les rapports dans l'autre sens, ce qu'on pourrait reconstruire comme suit : tout d'abord la notion de *homoiôma* lui permet de fixer une fois pour tous le caractère universel et naturel des déterminations psychiques qui ne dépendent que des choses extérieures ; ensuite il envisage la manière dont ces contenus de l'âme peuvent être exprimés par des systèmes symboliques différents, à savoir les langues conventionnelles , et par des moyens linguistiques différents, c'est-à-dire les sons de la voix et les lettres de l'écriture ; enfin il signale que la manière dont le langage exprime la pensée est la même que celle dont l'écriture fixe les sons de la voix. » ⁴⁷

c) Un enracinement anthropologique probable : la théorie de l'*habitus*

α) Le langage comme *habitus* spécifiquement humain

Une telle approche de la signification comme *acte de signifier* n'est sans doute concevable que grâce à une donnée anthropologique assez caractéristique de l'aristotélisme : la théorie des *habitus* (*hexeis*). Aristote l'a constaté à propos de certains apprentissages comme celui de la musique qui nécessite un processus d'acquisition : « il est nécessaire qu'il y ait un exercice antérieur pour les

⁴⁵ Nous aurons l'occasion d'y revenir, mais il nous paraît dès maintenant important de souligner ce « découplage » entre concept et signification des mots : d'une part, parce que cela permet de comprendre que dans le langage, il y a tout un registre que l'on appelle souvent *illocutoire*, qui est irréductible au concept et qui n'en est pas moins une forme de signification : les mimiques du visage sont généralement significatives des *pathèmata* de l'âme, au point que la technique du mime est l'art paradoxal de parler sans les mots. D'autre part, la mauvaise réputation du signe en théologie moderne, vient à notre avis de ce que l'on associe de façon réflexe le signe au concept et qu'on lui reproche un tropisme vers l'univocité qui vient de la référence au concept (conçu d'ailleurs de façon très étroite, comme si le concept lui-même n'était pas continuellement travaillé de l'intérieur par l'analogie et les déplacements métaphoriques). Il n'est donc pas très exact (et méthodologiquement regrettable) de se baser sur l'opposition signe/symbole pour valoriser le symbole au détriment du signe. Le symbole n'est symbole que par son pouvoir de signifier (multiplement), et le signe n'a rien qui, en soi, l'oppose au symbole : il est au contraire dans sa structure même ce qui permet le symbole. On ne peut donc pas discréditer ce que nous avons appelé la « découverte augustinienne » par une quelconque valorisation du symbole. C'est très exactement inviter « l'hôpital à se moquer de la charité », en méconnaissant l'enracinement anthropologique identique de l'un et de l'autre.

⁴⁶ Si l'on accepte de reconnaître cette donnée de fait, on aura du même coup reconnu les conditions de la vie du langage et des mots : parce qu'il s'agit d'un acte et que chaque acte est unique, le *signifier* qui est le véritable moteur psychique du langage est chaque fois dépendant dans sa construction symbolique de la singularité de l'état d'âme, lequel est aussi chaque fois unique. Dès lors, on comprend pourquoi les mots sont dans une perpétuelle mouvance sémiotique (ce qui effarait Platon). Mais au lieu de vouloir stabiliser la structure de signification dans la *seule* référence au concept ou à l'image acoustique (ce qui est dans la perspective aristotélicienne que nous évoquons ici, le plus sûr moyen de fixer le langage dans une dimension que nous qualifierions volontiers de muséographique), il semble plus judicieux de reconnaître que l'usage comme *acte collectif* d'utiliser les mots en leur conférant leur portée symbolique est le seul moyen de les « lester » et de les rééquilibrer autour d'un sens de référence, mais qui n'a absolument pas les promesses de la vie éternelle que voudrait leur conférer, par exemple, le *Dictionnaire de l'Académie* !

⁴⁷ Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 300.

puissances qui proviennent de l'habitude et de la raison »⁴⁸. On pourrait fort bien étendre cette observation à l'acquisition du langage, car l'usage des mots suppose un acquis par habitude de l'exercice du signifier à propos de telle ou telle situation, ce qui correspond somme toute assez bien à ce que l'on constate dans la manière dont les enfants acquièrent le langage, ils "essayent" les mots. Lorsque l'apprentissage est achevé et que le lien entre le mot et "l'état d'âme" est devenu quasi automatique, on comprend fort bien que la signification ne soit plus éprouvée comme un acte mais comme une valeur de signification inhérente au mot. Cette impression est renforcée d'ailleurs par le fait que tout un groupe linguistique se soumet pratiquement au même processus d'apprentissage, assurant ainsi la cohésion sociale du langage.

Mais la signification comme *acte* est tellement inhérente à notre usage du langage qu'elle exige des processus permanents d'*interprétation* : qu'est-ce qu'écouter sinon interpréter ? Réactualiser la signification à partir des mots qui sont prononcés : et là encore, on ne peut s'empêcher d'imaginer que la signification est dans les mots et on oublie presque nécessairement que nous sommes sans cesse en acte de symboliser et de signifier. La signification est l'actualisation d'*habitus* et cette mise en acte nous est tellement familière que nous ne l'éprouvons plus comme nôtre.

Si cette lecture est cohérente — mais il ne semble pas qu'Aristote ait vraiment eu le souci de la thématiser comme telle —, on pourrait en conclure que le signifier est en fin de compte l'*habitus* que l'âme acquiert progressivement par apprentissage pour exprimer ce qu'elle subit, soit de façon interne, par le travail de l'imagination et de la fiction, soit de façon externe, quand elle est en attitude de réceptivité sensorielle et intellectuelle. On comprend d'ailleurs comment, dans une mentalité et une culture où l'on avait un sens très fort du lien intime entre la pensée et la parole au point de leur donner le même nom (*logos*), le Stagirite ait ébauché une approche du langage qui traduise l'enracinement de la signification elle-même dans un acte de la vie psychique : le fait de donner à cet acte une disposition stable (un *habitus*) permet de garantir la stabilité du langage, non pas comme une valeur en soi, mais comme la configuration de l'âme humaine à son environnement : le comportement humain par lequel nous signifions, dans le cadre culturel d'une société et d'une langue, est comparable à l'ensemble des habitudes acquises par un musicien ou un artiste pour manifester selon les dispositions acquises un certain rapport au monde, aux autres et à soi-même.

β) Symbolisme et réciprocité

Car l'enjeu le plus intéressant de cette approche aristotélicienne du langage et de la signification comme un acte est, à notre avis, le suivant : la vie psychique de l'homme est dans une attitude permanente de communication avec ce qui est autre et cette attitude qui est potentielle dès le départ s'actualise à tout moment dans le film incessant des événements de la vie psychique (ce que le Philosophe appelle les *pathèmata tès psuchès*). Or, ces événements ne peuvent rester cantonnés dans l'immanence et la mise en œuvres de signes est l'instance première et indispensable du processus de signification. Avant même que le langage n'apparaisse comme tel, l'homme est en situation de communication, simplement parce qu'il éprouve (*paschein/pathein*) des modifications psychiques permanentes dans son rapport au monde (la faim ou la satiété, la dépendance, la sécurité ou l'insécurité, la joie ou l'angoisse, le changement continu du paysage tactile, olfactif, visuel et sonore, etc.) et il ne peut faire autrement que de "signifier" : vue dans cette perspective anthropologique très large, la signification n'aurait aucun sens si elle équivalait à la structuration *a priori* d'un champ sémantique. À ce niveau, au contraire, la signification est vraiment le fait de prendre acte de ce qui m'arrive comme exprimable, comme capable d'être signifié. Qu'ensuite, le registre des signes s'affine et se développe d'une manière presque infinie, cela repose sur le fait que l'acte de signifier est mis en œuvre comme une diversification permanente de cet *habitus*, façonnée en grande partie par l'éducation, l'apprentissage et l'usage. Ce processus est tellement intégré à la vie psychique qu'on peut finalement considérer les mots comme ayant acquis une signification pour eux-mêmes, à titre de constituant formel. Mais nous avons vu que, dans un système tel que celui d'Aristote, l'idée d'une signification qui serait la forme de la matière sonore n'a pratiquement aucun sens.

⁴⁸ ARISTOTE, *Métaphysique IX* (1047 b 32-34).

Nous retrouvons ici le point de départ de notre lecture d'Aristote : le langage existe parce que l'homme est social : langage et société, même si leurs éléments constitutants et leur composition systémique sont chaque fois différentes et donc contingents dans leur réalisation concrète, constituent néanmoins la base fondamentale de l'existence humaine : l'homme est un animal dont la capacité de relation se manifeste par le langage articulé. Un linguiste tel que Benveniste a fait de ce parallélisme entre société et langue un des leitmotivs de son œuvre :

« L'homme n'a pas été créé deux fois, une fois sans langage et une fois avec langage. L'émergence de *Homo* dans la série animale peut avoir été favorisée par sa structure corporelle ou son organisation nerveuse ; elle est due avant tout à sa faculté de représentation symbolique, source commune de la pensée, du langage et de la société. »⁴⁹

« Nous n'atteignons jamais l'homme séparé du langage et nous ne le voyons jamais l'inventant. Nous n'atteignons jamais l'homme réduit à lui-même ... C'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme, et le langage enseigne la définition même de l'homme. »⁵⁰

« Langue et société ne se conçoivent pas l'une sans l'autre. L'une et l'autre sont données. Mais aussi l'une et l'autre sont apprises par l'être humain qui n'en possède pas la connaissance innée. »⁵¹

« Seule la langue permet la société. La langue est ce qui tient ensemble les hommes, le fondement de tous les rapports qui à leur tour fondent la société. »⁵²

Mais on pressent la différence : ce que Benveniste met sur le compte de la langue (« tenir les hommes ensemble »), en fonction de la définition saussurienne du signe, Aristote le mettrait sur le compte de la capacité que *l'homme a de signifier*. Philosophiquement, la signification n'est pas du côté du mot, mais du côté de celui qui manifeste son rapport à autrui par l'acte de signifier. Les mots sont les « choses » les plus humaines qui soient, puisqu'ils ne « vivent » que par ceux qui les utilisent, leur permettant d'exprimer les rapports qui existent entre eux, comme membres de la même cité. Pour le dire en utilisant à rebours une catégorie saussurienne : la « parole » existe avant les « mots » et sans elle, ils n'existeraient pas.

Par ailleurs ce niveau premier et fondamental des *habitus* de langage est celui qui permet ensuite le développement de tous les autres, que ce soit celui de la morale, de la politique, de la métaphysique ou de la création poétique ; chacun de ces niveaux est second par rapport à la capacité qu'a l'homme de nommer par des mots les divers niveaux de son rapport au monde. Si *l'habitus* est une puissance de l'âme et que l'âme humaine porte en elle diverses potentialités ou niveaux de relation à ce qui est autre, la relation sur le mode du signifier l'altérité, parce qu'elle est la plus fondamentale, et, d'une certaine manière aussi, la plus approximative et la plus indéterminée⁵³, pourra accompagner toutes les autres formes de relation avec l'autre que l'on puisse envisager. Aristote aurait pu lui-même signer cette formule lapidaire de Benveniste : « Rien ne peut être compris, il faut s'en convaincre, qui n'ait été réduit à la langue. »⁵⁴

γ) Symbolisme et réalisme du langage

⁴⁹ É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* I, p. 27.

⁵⁰ É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* I, p. 259.

⁵¹ É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* I, p. 29.

⁵² É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* II, p. 62.

⁵³ Il est trop évident qu'un objet (réel ou imaginaire) envisagé sous l'angle du bien ou du beau est infiniment plus déterminé et précis que si on l'envisage sous l'aspect de sa monstration, de sa reconnaissance comme objet ou de sa présence. En assumant ce niveau premier de relation à l'objet, l'acte de *signifier* montre sa caractéristiques fondamentale, la reconnaissance que « l'autre est ». Mais ensuite, la souplesse de cet *habitus* de signifier est telle, qu'il sera omniprésent dans toutes les autres modalités de relation à l'altérité, si déterminées soient-elles.

⁵⁴ *Problèmes de linguistique générale* II, p. 97.

Nous voudrions enfin souligner un certain paradoxe dans l'attitude d'Aristote vis-à-vis du langage : on sait qu'il a présenté par ailleurs une théorie du signe en soulignant la relation causale qui existe entre le signe et ce qu'il signifie (*Analytica priora*, 70 a 8-11). On pourrait penser qu'en préférant le terme *symbolon* à *semeion* pour décrire les mots dans leur fonction de monstration, Aristote aurait voulu se désolidariser d'une conception réaliste du langage. Ce serait vrai si on opposait radicalement les deux termes, comme certaine manière contemporaine de penser ces deux termes nous y invite. Cependant, l'arrière-fond implicite de la conception aristotélicienne du langage et de la signification nous montre que c'est bien le contraire qui est vrai. En désolidarisant la sémiosis de la matérialité du mot et en la considérant comme l'acte de signifier les *pathèmata tès psychès*, Aristote confère à la *sémiosis* le lien ontologique le plus fort qui se puisse concevoir, puisque c'est *le même sujet* qui *éprouve* les états d'âme et qui les *nomme*. Si le signifier est ultimement un *habitus*, c'est un *habitus* de l'âme et non pas des mots. Et le véritable langage est le « langage de l'âme » (*logos tès dianoias*).

Ainsi, le choix du terme *symbolon* apparaît-il extrêmement judicieux : il déjoue les équivoques que la théorie platonicienne avait induites avec la réduction du *semeion* à la *mimèsis* du réel ; il empêche de penser qu'il y aurait une relation de cause à effet entre les choses nommées et les mots qui les nomment selon un parallèle linguistico-ontologique qui a souvent été reproché à la tradition philosophique de l'Antiquité. Mais, puisque le fondement de la relation entre l'*acte* d'éprouver (*pathèma*) et l'*acte* de signifier cet état d'âme ou la chose à laquelle il renvoie, *est* un seul et le même, le fait de voir dans la signification le lien de *symbolon* permettait une véritable libération du langage par rapport au réel : la mise en œuvre du langage avait comme site véritable la vie de la cité humaine, sa capacité des hommes à partager les plus profondes expériences et leur quête de la vérité et le souci du bien commun.

II Le Stoïcisme :

A) BRÈVE PRÉSENTATION DE LA LOGIQUE STOÏCIENNE

a) *Un discours destructeur de toute perspective métaphysique*

On a pu dire du stoïcisme qu'il était, dans son projet initial, une immense entreprise de "destruction de la métaphysique" au profit d'une logique conçue comme une "séméiologie", selon le terme proposé par V. Brochard⁵⁵. Mais cette entreprise de destruction des métaphysiques aussi bien platonicienne qu'aristotélicienne va dévoiler une nouvelle conception des rapports entre le réel, la "pensée" et le langage qui auront une très grande influence sur la pensée philosophique ultérieure et notamment sur Augustin.

Le point de départ du stoïcisme est le fait de ne pas admettre d'autres réalités existantes que les corps étendus et résistants⁵⁶ : dès lors se produit une véritable "inversion" de la métaphysique ! Alors

⁵⁵ V. BROCHARD, « La logique des stoïciens », in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Alcan, 1912, p. 231 : « La logique stoïcienne est essentiellement une *séméiologie* ».

⁵⁶ Nous suivons ici l'analyse de Émile BREHIER dans une brève et remarquable synthèse du problème qui nous préoccupe dans un article intitulé : « La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme », in *Études de philosophie*

que pour Aristote, tout ce qui “arrive” aux substances est accidentel (c’est la définition même de l’accident), et qu’en conséquence, tout ce qui relève du temps, du lieu et de la sensibilité est de l’ordre de l’indétermination, pour les Stoïciens, c’est l’inverse :

« Le monde des Stoïciens est composé de principes spontanés, puisant en eux-mêmes vie et activité, et aucun d’eux ne peut être dit effet d’un autre. La relation de cause à effet est tout à fait absente de leur doctrine. S’il y a relation, elle est d’un tout autre genre : ces principes sont comme les moments ou les aspects de l’existence d’un seul et même être, le feu, dont l’histoire est l’histoire même du monde. Les êtres réels peuvent cependant entrer en relation les uns avec les autres, et, au moyen de ces relations se modifier [...] Ces modifications sont-elles des réalités ? Des substances ou des qualités ? Nullement [...] mais seulement des propriétés. Ainsi lorsque le scalpel tranche la chair, le premier corps produit sur le second, non pas une réalité nouvelle, mais un attribut nouveau, celui d’être coupé ... »

« Ces résultats de l’action des êtres ... c’est ce que nous appellerions aujourd’hui des faits ou des événements : concept bâtard qui n’est ni celui d’un être, ni d’une propriété de l’être, mais ce qui est dit ou affirmé de l’être. »⁵⁷

Ce texte montre clairement à quel point nous sommes proches d’un certain nominalisme moderne : à la présence de la pensée à l’être (métaphysique), laquelle assure au langage sa portée réelle, se substitue ici *la convenance du langage et de l’événement*. Dans cette approche, toutes les réalités (les corps) sont dans une juxtaposition dont on ne peut rien dire puisqu’elle échappe à notre connaissance (l’ordre qui règne entre ces principes spontanés de vie et d’activité est régi par le destin⁵⁸) : l’interaction de ces corps est, à strictement parler, un “non-être”, un “attribut”, lequel ne doit pas être compris comme une qualification réelle mais purement logique : « l’acte de couper n’ajoute rien à la nature du scalpel »⁵⁹. Il n’y a plus aucun lien entre l’acte premier et l’acte second d’Aristote. Du point de vue philosophique, l’espace et le temps ne seront plus des qualités réelles des êtres :

« Il [= le temps] apparaît pour la première fois comme une forme vide dans laquelle les événements se suivent, mais suivent des lois dans lesquelles il n’a aucune part : comme le dit Chrysippe, *le temps ne s’applique qu’aux verbes, c’est à dire aux prédicats qui signifient des événements incorporels*. »⁶⁰

S’il en est ainsi de la rencontre des corps entre eux, laquelle se traduit par des événements qui ne sont “rien”, qu’en est-il de cette rencontre des corps connaissants avec des corps connus ? Nous sommes ici au cœur de la réfutation de toute tentative de théorie réaliste de la connaissance, puisque pour Aristote, comme pour Platon, l’acte de connaître se réalisait comme l’identification du connaissant au connu. Ici, l’acte de connaître est métaphysiquement “vide”, c’est un événement qui n’affecte pas plus l’homme que le fait de trancher n’affecte réellement le scalpel ... Les Stoïciens affirment que la connaissance est d’ordre sensible : « l’action réciproque de deux corps dont l’un produit l’impression sensible tandis que l’autre la reçoit et l’assimile »⁶¹. Mais que deviennent alors la dialectique et le discours ? C’est précisément ici qu’ils reviennent en force.

antique, Paris, 1955, pp. 105-116. L’attestation selon laquelle, seuls, existent les corps matériels est fréquente, par ex. *S.V.F.*, II, 123, 16.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 106-107 : c’est nous qui soulignons.

⁵⁸ On aura reconnu ici l’air de famille entre ce système et la pensée de Nietzsche !

⁵⁹ *Ibidem*, p. 107.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 111 (c’est nous qui soulignons) : il est symptomatique que le refus de la métaphysique implique le retour à une réflexion sur le temps et le langage, réflexion où l’on cherche à les éclairer exclusivement l’un par l’autre.

⁶¹ *Ibidem*, p. 111.

b) Discours et dialectique

L'objet de la dialectique et de la connaissance rationnelle se nomme pour les Stoïciens le *lekton* (que Bréhier traduit par "*exprimable*"). Or, « ce mot désigne exactement la même chose que les événements ou faits incorporels, résultats de l'activité corporelle »⁶². Et Émile Bréhier développe ainsi cette équivalence :

« Le mot même d'exprimable implique une certaine liaison avec le langage [...] L'attribut logique (*katégorèma*) de la proposition [...] s'exprime chez les Stoïciens par un verbe : il n'est plus comme dans la logique d'Aristote, un concept indiquant une classe d'objets, il n'y a plus que des propositions de fait [...] et le prédicat est au sujet comme l'effet incorporel et irréel à la cause corporelle. Mais *cet attribut logique coïncide entièrement avec le fait ou l'événement* tel que nous l'avons défini ... Tous deux sont incorporels et irréels. Du côté du réel, la réalité du fait a été pour ainsi dire atténuée au profit de celle de l'être permanent qui l'a produit : du côté de la logique, l'attribut a été privé de la réalité du concept, pour ne plus contenir qu'un fait transitoire et accidentel. Dans leur irréalité et par elle, attribut logique et attribut des choses peuvent coïncider. »⁶³

Dans cette analyse, nous sommes amenés à voir la question du signe : s'il n'y a plus de substance ni d'accident au sens métaphysique, nous allons assister à une déconstruction de la réalité ontologique du signe : pour Aristote, la femme (sujet réel) qui était en train d'allaiter (qualification réelle, accident) était signe sur le mode d'une relation réelle d'effet à cause de cette même femme (sujet réel) qui auparavant avait été en acte second d'enfantement (accident, qualification réelle). Mais pour les Stoïciens, que reste-t-il de cette compréhension du signe ? Bien sûr, ils affirmeront toujours une relation de signe. Mais non seulement ils ne se prononceront plus sur le fait qu'ils perçoivent de cette femme ce qu'elle est. Ils ne diront pas davantage que le fait d'enfanter ou d'allaiter sont des qualifications réelles de cette femme. Bref, dans un tel système, on ne se prononcera plus au niveau de l'être, ni même de la réalité de la relation causale de signe entre l'allaitement et la grossesse. Dans la perspective stoïcienne, il s'agit de la relation purement "logique" entre l'événement/*lekton* "avoir du lait" et l'autre événement/*lekton* "mettre au monde un enfant". Et, comme le note encore É. Bréhier, « si le lait et l'enfantement sont deux réalités différentes, les deux faits : "avoir du lait, et avoir enfanté" ne sont au fond qu'*un seul et même fait présent*, exprimé de façon différente »⁶⁴. Nous sommes dans une "logique de l'identité", fondée uniquement sur l'identité possible des *lekta*, de tous ces exprimables qui constituent comme le champ opératoire de la logique et du discours stoïciens.

Contrairement même à ce que croyait pouvoir affirmer V. Brochard⁶⁵, cette pensée ne cherche même pas à trouver des lois ou des relations nécessaires, comme le fait la pensée scientifique moderne : les Stoïciens ne croient qu'à l'existence de singuliers, ainsi donc les relations entre événements/*lekta* ne sont pas traitées sur le mode de la loi universelle : pour le dire d'une façon abrupte, ce n'est pas une pensée "scientifique" mais une pensée "événementielle" au sens où le niveau de l'"exprimable" est coextensif au tissu des événements (dans le sens défini par Bréhier) qui sont liés les uns aux autres par des relations purement logiques de "signe" : pas plus que la réalité, le langage n'est envisagé pour sa capacité d'universalisation et le syllogisme typique de la logique stoïcienne est

⁶² *Ibidem*, p. 112.

⁶³ *Ibidem*, p. 114.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 114 (souligné par nous).

⁶⁵ V. BROCHARD, « La logique ... », surtout la fin de l'article, pp. 236 *sq.*

formulé ainsi : « si *une* femme a du lait ... » (= dans le cas singulier, précis, où ...). Nous sommes au niveau de l'information événementielle⁶⁶.

B) IMPORTANCE DU LANGAGE DANS CE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE :

Dans ce système, l'approche de l'importance et de la fonction du langage va prendre une direction très différente de celle d'Aristote. Voici le passage fondamental qui expose la conception stoïcienne du signe linguistique :

« Les Stoïciens disent que trois choses sont liées : le signifié (*sèmainomenon*), le signifiant (*sèmainon*) et l'objet (*tugchanon*). De ces trois, le signifiant c'est la voix (*phônè*), comme par exemple "Dion" ; le signifié c'est la chose même qui est montrée par la voix et que nous concevons comme subsistant par notre pensée, mais que les barbares ne comprennent pas, bien qu'ils soient capables d'entendre le mot prononcé, et l'objet c'est ce qui existe à l'extérieur, par exemple Dion en personne. Deux de ces choses sont corporelles : le son et l'objet, tandis qu'une est incorporelle, c'est l'entité signifiée, le *lekton*, lequel est vrai ou faux. »⁶⁷

Il importe de remarquer d'emblée que le terme pris en exemple est un nom propre, — choix révélateur de cette philosophie du singulier — et que la terminologie, tout en étant ternaire (*sèmainon/sèmainomenon/réalité*) comme chez Aristote (*symbolon/pathèmata tès psychès/réalité*) relève en fait d'une perspective assez radicalement différente : en effet, le signifié n'est pas exactement l'équivalent du concept ou de l'état d'âme aristotélicien, *le signifié est précisément dénommé le signifié, pour montrer que c'est la pensée* - laquelle, en tout état de cause pour les stoïciens, est une activité du *logos* et non pas du *nous*⁶⁸ - *qui se définit par rapport au sèmeion, et non pas l'inverse*, comme chez Aristote pour qui le *sèmeion* est investi de signification par la pensée et les *pathèmata tès psychès*. Même si cette remarque ne nous semble avoir fait que rarement l'objet d'une réflexion thématique⁶⁹, elle nous paraît essentielle pour comprendre ce qui sépare ces deux grands systèmes de pensée : pour les Stoïciens, tout ce qui est événementiel au sens où nous l'avons défini, est un ensemble systématisé de signes et c'est la raison pour laquelle cette approche stoïcienne a quelque chose de très "moderne". Dans ce cadre, le *logos* stoïcien, qu'il soit envisagé à son niveau *théologique* où le *Logos* n'est rien d'autre que la structure des divers champs sémiotiques qu'il organise (c'est Dieu qui, en fin de compte, est ce *Logos*)⁷⁰ à un niveau cosmologique où « *logos* et matière sont les deux faces d'un seul être, d'une seule *ousia* »⁷¹ et où le *logos* des choses est identique à leur *phusis* ⁷², ou qu'il soit envisagé à

⁶⁶ On peut dire que, d'une certaine manière, les catégories de la philosophie stoïcienne se retrouveraient assez bien comme philosophie de l'univers médiatique moderne : même intérêt pour "l'événement" dépourvu de toute densité ontologique et même tendance à assimiler l'événement au sens qu'il a (ou qu'on veut lui donner).

⁶⁷ SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathematicos*, VIII, 11-12.

⁶⁸ M. POHLENZ, *Die Stoa*, p. 39 : « Zenon stellte nicht Denken und Sprechen einander gegenüber, sondern ging sofort vom sprachlichen Ausdruck aus und betrachtete auch unter diesem Gesichtspunkt auch das Denken, das durch die Sprache Form gewann ». Voir également comment l'auteur explique la manière dont le Portique a privilégié le terme *logos* pour exprimer ce que nous appelons la pensée, parce que *logos* impliquait une activité langagière, la normativité scientifique et la structuration de l'agir : on ne sera pas étonné de voir comment cette conception stoïcienne du *logos* a fini par marquer de façon implicite toute la pensée moderne.

⁶⁹ À notre connaissance, c'est T. TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, éd. du Seuil, pp. 17-18, qui a approché la question sans le dire explicitement : voir la citation de ce texte ci-dessous dans le paragraphe C, p. 89).

⁷⁰ Voir par ex. Max POHLENZ, *Die Stoa*, p. 95 : « Gott kann nicht anderes sein als der *Logos*, der die vernünftigen Keimkräfte für jede künftige Entwicklung in sich trägt und die schöpferische Seite der Allsubstanz darstellt ». Il faudrait également étudier comment à partir de cette intuition fondamentale, les Stoïciens ont élaboré une théologie qui déploie allégoriquement les *sèmainonta* que sont les textes de la tradition poétique grecque ; voir les quelques réflexions de M. POHLENZ, *ibidem*, pp. 97-98. La méthode allégorique est vraiment la preuve par neuf de cette relation de signification entre le texte et la réalité, presque à l'insu du sujet qui n'a d'autres ressources que de s'appliquer à dévoiler cette relation.

⁷¹ *Ibidem*, p. 68.

un niveau *anthropologique*, où le *logos* de l'homme se déploie dans le langage, la science et l'action morale⁷³, ce *logos* omniprésent est toujours comme le chiffre secret et divin dont tous les éléments du monde et le monde lui-même sont les signifiants. C'est ainsi que nous pouvons constater la justesse de la description du *lekton* sous la plume de J. Pinborg :

« L'expression est nécessairement liée à un contenu déterminé. Cela ne veut pas dire que les mots ne peuvent pas avoir plusieurs significations. Mais dans chaque contexte, ils ne peuvent avoir qu'un seul et unique sens (*lekton*). Le *lekton* est donc ce qui est connoté par l'expression : à proprement parler, il n'existe pas. C'est une réalité incorporelle qui n'existe qu'avec l'expression. Il exerce la même fonction que les idées ou les formes des platoniciens et des aristotéliciens : il est le général en quoi consiste l'affirmation scientifique. *Mais le lekton n'est pas conforme aux objets qu'il désigne*⁷⁴ : il ne participe à aucun des objets dénotés, ni à aucune de leurs qualités. Réciproquement, cela signifie que les objets dénotés ne participent à aucune des propriétés du *lekton*. Par exemple, les objets ne sont pas "généraux". Un nom général connote une qualité générale, mais il ne dénote qu'un individu particulier. Les verbes connotent des "prédicats" (*katègorèmata*) mais dénotent un objet concret dans un moment déterminé d'un processus. Ceci n'arrive que dans une phrase composée de verbe et de nom, laquelle est un *lekton* complet ... »

« L'objet de la logique, ce sont les *lekta*. La logique/dialectique est conçue comme une science autonome, indépendante des sciences portant sur la réalité. *Les sciences du réel consistent en une application des lois de la dialectique aux perceptions sensibles*⁷⁵. De là proviennent des jugements particuliers (structure "atomique") [...] Ils se "rassemblent" par le moyen d'autres observations [...] Cela forme progressivement un système dans lequel des assertions plus complexes sont formées et articulées. Ainsi se forment des phrases de "structure moléculaire". C'est seulement au niveau du dernier ensemble d'assertions (*Satzgefüge*), le *logos*, que toute la vérité est exprimée. Ce *Logos* a repris la fonction de l'un chez Platon ou chez les Mégariques. Chaque *lekton* particulier ne dit qu'une vérité partielle puisqu'elle n'envisage pas la totalité : c'est un "stade" dans l'essai de reconstruire le *Logos* tout entier (autrement dit, d'être uni à lui). C'est à partir de cette tension que l'on peut comprendre le système stoïcien. »⁷⁶

On est ici à l'opposé de la philosophie aristotélicienne du langage et du signe : dans la philosophie du Portique, la primauté du signe expressif (*lekton*) est fondamentale et se retrouve à tous niveaux. La structure ternaire *sèmainon/sèmainoménon/réalité* qui deviendra chez les latins et chez saint Augustin *dictio/dicibile/res*, montre que nous ne pouvons dire quelque chose de "vrai" au sujet de la réalité que par les signes et que le signifié (*lekton* ou *dicibile*), loin d'être le concept (ou les *pathèmata*

⁷² *Ibidem*, p. 68 : « Denn die *Phusis*, mit der für Zenon der *Logos* zusammenfiel ... war die lebendige, alles lenkende und auch das Menschengeschick bestimmende Gottheit ».

⁷³ Max POHLENZ, *ibidem*, p. 35, pour la détermination de *logos* en ses divers sens ; p. 85 pour la spécificité par rapport aux animaux ; pp. 37 *ssq.*, pour le langage ; pp. 39-41 ainsi que pp. 111 et 143-145 pour la conduite humaine.

⁷⁴ Souligné par nous.

⁷⁵ Souligné par nous.

⁷⁶ Jan PINBORG, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart, Bad-Cannstatt, 1972, pp. 31-32. L'auteur souligne auparavant comment la solution d'Aristote allait susciter beaucoup de commentaires, en raison de l'imprécision dans la détermination des éléments : qu'est-ce en effet que le concept ou le *pathèma tès psychès* quand ils doivent être définis pour eux-mêmes, sans lien avec le langage, sinon accidentel ? Qu'est-ce que la relation de similitude entre l'objet et le *pathèma* ? Qu'est-ce que la relation de *symbolon* ? Nous avons vu dans la partie précédente que ces questions n'étaient pas si simples et qu'elles exigeaient vraiment qu'on interprète les textes. On comprend que la théorie stoïcienne, prenant appui sur le langage et définissant le *lekton* par rapport au signifiant vocal, sensible, semblait donner non seulement une analyse sémantique plus assurée, mais finalement une conception de la philosophie beaucoup plus cohérente, plus "grecque" et moins audacieuse que celles proposées par Platon et surtout par Aristote.

tès psuchès) d'Aristote ou l'idée de Platon, n'est rien d'autre que « ce qui permet aux sons de se rapporter aux choses »⁷⁷ : il s'agit tout simplement de la convenance mutuelle des événements et des mots qui en parlent. On n'a peut-être rarement tenté une interprétation "sémiotique" du monde aussi radicale que celle-là⁷⁸. On pourrait même dire, si on suit l'analyse d'Émile Bréhier que, le *lekton* stoïcien étant à la fois l'incorporel du signifiant en tant qu'exprimant, et l'incorporel de la réalité en tant qu'elle est exprimable par des mots, on a ici une théorie du langage qui pourrait se définir assez exactement par la célèbre formule barthienne du "ça parle", ou encore par le "degré zéro" de la signification : le *lekton* stoïcien n'est rien d'autre que le *fait* qu'il y a du langage, c'est à dire d'un côté "de la possibilité d'être exprimé" (incorporel de la réalité) et de l'autre "de la possibilité d'exprimer" (incorporel des mots et des signes)⁷⁹, le langage n'étant rien d'autre que la coïncidence de l'événement en tant qu'il est dit avec les mots qui le disent, coïncidence qui se substitue à l'identité ontologique du connaissant et du connu. Dans cette "philosophie du langage", on est évidemment frappé, ainsi que Johannes Lohmann l'avait fait remarquer, par le retrait quasi total de la subjectivité, retrait d'autant plus caractéristique qu'il ne s'agit pas, comme pour la linguistique moderne, d'opposer la subjectivité de la parole à l'objectivité scientifique du langage comme structure, mais de retirer toute objectivité

⁷⁷ T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 18.

⁷⁸ Voir par exemple ce qu'écrit Marcia L. COLISH, *The stoic tradition from Antiquity to the Middle Ages*, Vol. I : *Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden, Brill, 1985 (p. 57) : « The Stoics ... see grammar as paralleling nature. Since the natural order is always in a state of change, they therefore prefer to explain the relationships between words and grammatical structures as resemblances in which variety and anomaly are to be expected ». Ou encore, ce qu'affirme J. LOHMANN, « Über die stoische Sprachphilosophie », *Studium Generale* 21 (1968), pp. 250-257. Dans cet article, s'appuyant sur un travail de H.E. MÜELLER, *Prinzipien des stoischen Grammatik*, Rostock, 1943 (auquel nous n'avons pas pu avoir accès), il développe d'une façon très suggestive un parallèle entre le *lekton* stoïcien et les formes *a priori* de l'expérience chez Kant : « Der zentrale Begriff dieser stoischen Sprachphilosophie, und zugleich ihre originalste Schöpfung ist der Begriff des *lekton* ... Dieser Begriff des *lekton* (= lat. *dicibile*) entspringt [...] der Tatsache, dass diese altstoische Lehre nicht, wie die griechische Philosophie der "klassischen" Zeit, primär [...] auf die in der Welt und als Welt erscheinenden Dinge selbst, sondern vielmehr auf die sprachliche Aussage darüber reflektiert. Daraus ergibt sich, dass das *on*, das "Seiende", das bisher in seinem schlichten Dasein Gegenstand der Philosophie gewesen war, jetzt im Verhältnis zum sprachlichen Ausdruck bestimmt wird, womit dieses, was "ist", seinen Charakter vollkommen verändern musste. » (p. 251), et un peu plus loin, l'auteur développe cette transformation, en repartant des quatre entités qui ne sont pas matérielles et qui, pour les stoïciens, sont des *mè onta*, des choses qui ne sont pas "réelles" parce qu'elles n'ont pas d'existence physique (n'oublions pas que dans le stoïcisme, l'âme est elle-même une réalité physique) : « Hier, in diesem stoischen *mè on*, in seiner Ausprägung als *lekton* und als Raum oder Zeit, die formende Kraft des menschlichen Geistes, als das Grenzen Setzen in der Sprache und in den "Formen der Anschauung" (deren Leistung Kant dem "Subjekt" zuschreibt), ganz objektiv "phänomenologisch" beschrieben wird » (p. 252). On pourrait d'ailleurs prolonger les réflexions de J. LOHMANN dans ce domaine de l'influence de l'héritage stoïcien sur les penseurs modernes. Il vaut la peine de signaler certains jugements de Fr. NIETZSCHE qui, sur ce sujet semble avoir repris certains thèmes stoïciens : il critique le fait de croire à la "métaphysique du langage" (*Le crépuscule des idoles*, III, 5), c'est-à-dire cette pratique abusive qui consiste à projeter sur la réalité du monde les structures du langage humain (voir quelques réflexions très intéressantes dans A. NEHAMAS, *Nietzsche, la vie comme littérature*, Paris, PUF, 1994, plus spécialement pp. 101-139.

⁷⁹ Il est suggestif de comparer cette vision stoïcienne avec ce passage de M. FOUCAULT, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, N.R.F. 1968 : « [une culture] se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessous de ses ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à un certain ordre muet, bref qu'il y a de l'ordre. Comme si, s'affranchissant pour une part de ses grilles linguistiques, perceptives, pratiques, la culture appliquait sur celles-ci une grille seconde qui les neutralise, qui, en les doublant, les fait apparaître et s'exclure en même temps, et se trouvait du même coup devant l'être brut de l'ordre. C'est au nom de cet ordre que les codes du langage, de la perception, de la pratique sont critiqués et rendus partiellement invalides. C'est sur fond de cet ordre, tenu pour sol positif, que se bâtiront les théories générales de l'ordonnance des choses et les interprétations qu'elle appelle. Ainsi entre le regard déjà codé et la connaissance réflexive, il y a une région médiane qui délivre l'ordre en son être même [...] Si bien que cette région "médiane", dans la mesure où elle manifeste les modes d'être de l'ordre, peut se donner comme la plus fondamentale : antérieure aux mots, aux perceptions, aux gestes qui sont censés la traduire avec plus ou moins d'exactitude ou de bonheur ... Ainsi dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre, il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être » (p. 12). N'est-ce pas là ce que le stoïcisme essayait de traduire, vingt-trois siècles plus tôt, dans sa philosophie du langage et du *logos* ?

ontologique, alors même que le langage, comme tout signe, ne porte que sur des événements singuliers⁸⁰.

Le classement des signes sera fonction de leur capacité de signifier et de la facilité d'accès que nous avons par eux aux réalités signifiées :

Il faut bien reconnaître que, dans ce domaine, la philosophie stoïcienne allait apporter un élément précieux pour la compréhension et l'expression du problème fondamental de la révélation de Dieu aux hommes : pour un philosophe grec de tradition platonicienne ou aristotélicienne, la simple notion de révélation de Dieu est à la limite de l'absurdité ; sans doute, pour le platonicien qui a consacré toute sa vie à accéder à la contemplation des idées divines et qui a mesuré les limites de ce que le langage peut lui apporter dans sa quête, pour le philosophe aristotélicien qui n'accepte pas que le langage ait un quelconque fondement dans la transcendance des essences, puisque la métaphysique comme science reste malgré tout l'objet de discours, la possibilité d'une révélation est pratiquement exclue : non seulement on se demande ce que le divin ou les dieux pourraient avoir comme motif de se manifester aux hommes, mais encore, on ne voit pas comment il(s) pourrai(en)t utiliser les signes et les gestes humains, les *lekta*, qui constituent notre seul moyen de communiquer. Or cette question, nous le verrons, a longtemps préoccupé saint Augustin. En soulignant pour d'autres raisons (refus de la métaphysique de la substance) à quel point le langage et les signes touchaient au registre de l'événementiel et que ce registre était digne de devenir l'objet d'une réflexion philosophique, puisqu'il était par excellence le domaine de l'exprimable, les Stoïciens accordaient au langage une authentique dignité philosophique, et non pas le statut d'un pis-aller par rapport à la contemplation silencieuse de l'essence des choses telle que l'envisageait Platon.

« On appelle signe commémoratif un signe qui ayant été observé manifestement en même temps que la chose signifiée, dès qu'il tombe sous nos sens, nous pousse à nous rappeler ce qui a été observé en même temps que lui, même s'il ne tombe pas manifestement sous nos sens, comme il en est de la fumée et du feu. Le signe révélateur [...] est celui qui n'a pas été observé manifestement en même temps que la chose, mais qui de ses propres nature et constitution indique ce dont il est le signe comme les mouvements du corps sont le signe de l'âme. »⁸¹

On devine l'importance décisive que cette synthèse philosophique allait avoir sur les écrivains chrétiens⁸² : si pour les Stoïciens, « l'interprétation rationnelle du monde repose sur l'interprétation des signes qu'il nous présente »⁸³, et si nous sommes en présence de signes commémoratifs ou révélateurs qui nous feront passer du connu à l'inconnu, si toutes les réalités de ce monde sont comme un immense réseau de signes sur lequel nous pouvons prendre appui pour déchiffrer les réalités qui nous échappent, on comprend tout ce que la pensée chrétienne doit au stoïcisme⁸⁴, notamment en matière d'interprétation des textes et en tout ce qui concerne les signes en général. Ce n'est donc pas un hasard si la conception augustinienne du signe est elle-même très dépendante de l'apport stoïcien en ce domaine⁸⁵, même si l'évêque d'Hippone en a tiré des conclusions bien différentes des données

⁸⁰ Voir en ce sens le texte de J. LOHMANN, cité ci-dessus, note 47.

⁸¹ SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes Pyrrhoniennes*, II, x, 100-101.

⁸² C'est ce qui fait l'objet de l'étude de Marcia L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Vol.II : *Stoicism in Christian Latin Thought through the sixth Century*, Leiden, Brill, 1985. Une grande partie de ce volume est, bien entendu, consacrée à Augustin (chap. IV, pp. 142-238).

⁸³ J. BRUNSCHWIG, article « STOÏCISME », in *Encyclopedia Universalis*, 15, Paris 1973, p. 395.

⁸⁴ M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, éd. du Seuil, 1957. Pour le cas de saint Augustin, voir aussi la mise au point du même auteur : « Le stoïcisme de saint Augustin », in *Forma Futuri, Studi in onore del Cardinale Michele PELLEGRINO*, Torino, 1975, pp. 897-914. G. VERBEKE, « Augustin et le Stoïcisme », in *Recherches Augustiniennes*, I, Paris, 1958, pp. 67-89, envisage surtout l'influence ou les points de contact de la pensée augustinienne avec le stoïcisme sur les question de morale et de cosmologie.

⁸⁵ L'étude la plus détaillée sur ce sujet est celle de J. PEPIN, *Saint Augustin et la Dialectique*, Villanova University Press, 1976. Mais on consultera également : *S. Augustine : De Dialectica*. Translated with Introduction and Notes by

de départ. On peut dire en effet, que d'une certaine manière, l'épistémologie stoïcienne propose une méthode d'interprétation du réel à *partir des signes et du langage* (importance des signes révélateurs ou *endeiktika* et des signes commémoratifs ou *hypomnèstika*), en s'appuyant sur une méthodologie de l'inférence et du mouvement du connu vers l'inconnu (les *adèla*)⁸⁶ et sur une méthode d'exégèse dans laquelle le texte comme texte peut être considéré comme le support d'une véritable recherche philosophique et théologique : une telle vision du monde où le signe a une place épistémologique centrale fut perçue par de nombreux écrivains chrétiens comme un soutien précieux de leur propre recherche du mystère de Dieu.

Évidemment, le stoïcisme développait cette théorie du signe dans une perspective que nous qualifierions d'immanente : pour eux, il n'y a pas d'au-delà, ni d'autre monde et la signification des signes renvoie à d'autres phénomènes, pour dévoiler un enchaînement d'événements et un sens divin, constructeur de ces enchaînements, le *logos*, purement immanent à ce monde. Tandis que la tradition platonicienne et néo-platonicienne proposait une version dualiste de deux mondes, selon laquelle allait être réinterprétée l'opposition biblique "monde présent/monde à venir". La méthodologie stoïcienne proposait pour sa part la structure du signe comme moyen de passer de réalités connues à d'autres moins connues ou inconnues : si vraiment, comme l'interprètent les historiens modernes de la sémiotique, le *lekton* (ce qui deviendra le *dicibile* latin et que l'on traduit inexactement par signifié) signifie non pas la pensée ou le concept au sens aristotélicien du mot, mais la capacité *immanente* qu'a tout discours d'être signe, on comprend l'intérêt que cette approche pouvait avoir pour les chrétiens : les textes sacrés, les gestes liturgiques, la structuration concrète des formes d'expression religieuse, et surtout *le caractère très contingent de tous les événements de l'histoire biblique* recevaient la possibilité de signifier Dieu.

Et cela doit être reconnu même si, jugés à l'aune des théories contemporaines sur le problème du signe, les acquis de la réflexion stoïcienne peuvent paraître décevants⁸⁷. D'instinct, les auteurs chrétiens, et Augustin peut-être plus encore que ses prédécesseurs, ont perçu l'enjeu de cette approche du langage : les chrétiens croient qu'ils ne peuvent aborder le mystère de Dieu que par des signes et qu'il s'agit de déterminer le bon usage des signes pour découvrir les secrets, ces *adèla* que l'Écriture nomme mystères. C'est donc toute une dimension de signification de l'existence religieuse chrétienne

B. DARRELL JACKSON, from the text newly edited by Jan PINBORG. Synthese Historical Library, 16, Dordrecht & Boston, D. Reidel, 1975.

⁸⁶ Ce que nous avons déjà repéré dans le chapitre précédent (chapitre III, 1^{ère} partie), notamment à partir d'une remarque du traité *De regimine* d'Hippocrate. La conception stoïcienne du signe, si originale qu'elle soit, est cependant très solidaire de la tradition culturelle dans laquelle elle est née.

⁸⁷ C'est vrai, comme le remarque T. TODOROV, *Théories du symbole*, pp. 21 *ssq.*, que la critique adressée par SEXTUS EMPIRICUS aux Stoïciens fait progresser la théorie des signes, en essayant de sortir le signe d'un schéma purement logique : cf. le texte qu'il cite p. 22 : « Si le signe est un raisonnement ... ceux qui n'ont aucune idée du raisonnement et n'ont jamais étudié les technicités logiques devraient être totalement incapables d'interpréter les signes. Mais ce n'est pas le cas : car souvent des pilotes illettrés et des fermiers qui n'ont pas l'habitude des théorèmes logiques, interprètent excellentement les signes [...] D'ailleurs pourquoi parler d'hommes, alors que certains stoïciens ont doté même les animaux irrationnels de la compréhension des signes ? ... » (*Adv. Mathematicos*, VIII, 269-271). Ce texte est intéressant : il prouve d'une part une appréhension plus "pragmatique" du signe de la part de Sextus Empiricus ; ce manque de "pragmatisme" est effectivement la faille de la sémiotique stoïcienne, laquelle veut soumettre totalement sa conception du langage et des signes à une systématité d'ordre strictement logique (fondée elle-même sur une vision cosmique du *Logos*), d'où le statut privilégié accordé au signe linguistique. Et d'autre part, le fait de privilégier la structure *lexis/lekton* et de lui accorder un caractère de nécessité logique empêchait les stoïciens de considérer la polysémie de signes non linguistiques comme « sonner la cloche pour annoncer le début du marché de viande ou la nécessité d'arrosier les chemins » (*Adv. Mathematicos*, II, 200) : pour les Stoïciens, le seul législateur des signes est le *Logos* et, dès lors, comment accepter que le *Logos* puisse être un législateur de signes qui prêteraient à confusion ? Il reste étonnant — mais pas autrement surprenant — qu'une philosophie ait pu pratiquement se bâtir entièrement sur la notion de signe et qu'elle ait, pour ainsi dire, par excès de confiance en la structure rationnelle des signes, évité de se poser thématiquement la question de l'arbitraire du signe. Le bilan n'en était pas moins fondamental pour la pensée chrétienne : on pouvait expliquer le monde comme une structure de signes : voilà qui pouvait rendre de grands services à une théologie de la création ...

qui allait prendre appui, de façon plus ou moins explicite, sur cette théorie de la signification d'origine stoïcienne, non sans la remanier profondément.

C) UN LANGAGE DÉSHUMANISÉ ?

Un des traits fondamentaux de cette théorie du langage et du signe qui sont d'ailleurs deux réalités si connexes dans ce système qu'on ne peut traiter l'une sans l'autre, c'est une sorte de "dépersonnalisation" ou de "déshumanisation" du langage. Nous avons évoqué au début de cette partie comment la philosophie du Portique essayait de rendre compte d'un ordre immanent du cosmos : la sémiologie peut effectivement constituer un appui tactique très précieux pour justifier une telle approche, à condition de mettre entre parenthèses l'instance anthropologique dans la constitution du sens. Le sens en effet, dans cette perspective, ne dépend aucunement d'une quelconque intervention de l'homme, le langage n'est pas envisagé d'abord dans la dimension politico-sociale telle qu'Aristote avait si bien su la mettre en évidence ; nul besoin ici de recourir à un quelconque support anthropologique comme l'*habitus* pour rendre compte du sens. Plus radicale encore, l'ontologie stoïcienne, très soucieuse de préserver les choses matérielles dans une identité inaccessible à l'esprit humain, et ne se sentant pas le droit d'accorder une valeur ontologique aux relations que ces choses peuvent avoir les unes par rapport aux autres, se sent d'autant plus justifiée de prétendre que la réalité dicible (ce que nous avons appelé la dimension événementielle) et le langage qui en rend compte, ne relèvent que d'un niveau « logique ». Du même coup, on se trouve devant une sorte de coupure ontologique qui semble préfigurer celle que Kant établira entre phénomène et noumène⁸⁸. Mais ici, la coupure n'est pas là pour rendre compte de la finitude de la connaissance humaine, elle est au contraire mise en œuvre pour distinguer entre l'exprimable et ce qui ne l'est pas. Ainsi la réalité du monde échappe au discours et la seule possibilité de valider la pensée humaine du monde est de poser dans une sorte de fidéisme *a priori* la réalité événementielle du monde et les structures du langage humain. Ce texte de T. Todorov qui analyse la notion de *lekton* le montre à notre avis de façon éclairante :

« Il est impossible de le [= *lekton*] concevoir comme une impression dans l'esprit, serait-elle conventionnelle [...] Le *lekton* ne se situe pas dans l'esprit des locuteurs, mais dans le langage lui-même. Le *lekton* est la capacité du premier élément [le langage] de désigner le troisième [le réel] ; en ce sens, le fait d'avoir comme exemple un nom propre est hautement significatif, puisque le nom propre, à la différence des autres mots, n'a pas de sens, mais comme les autres mots, a une *capacité de désignation*. Le *lekton* dépend de la pensée mais ne se confond pas avec elle ; ce n'est pas un concept [...] c'est plutôt ce sur quoi opère la pensée : le *lekton* est ce qui permet aux sons de se rapporter aux choses »⁸⁹

Dans un contexte philosophique global que représente le stoïcisme, le centre de gravité est essentiellement moral : c'est le souci d'amener l'homme à une vie vertueuse, parfaitement conforme à sa nature. Mais, dans la mesure où l'homme est une partie de l'âme du monde, une partie du tout, cette tension vers la perfection prend nécessairement la forme d'une conformation de l'individu à la totalité dans laquelle son existence s'inscrit de façon quasi nécessaire. Le cœur de la vie morale ne sera donc ni la délibération, ni l'exercice de la liberté. La meilleure garantie pour offrir un sens accessible quasi immédiatement et un mouvement qui s'avance presque sans faille vers cette perfection qui accomplit le *logos* (l'essence) de l'homme, c'est d'assurer de la façon la plus fiable possible le dévoilement du sens des attitudes à prendre face aux événements et des actes à accomplir. Le fait d'instaurer une structure de signification qui ne soit pas sujette à l'interprétation de l'homme, qui échappe à toute intention signifiante de la subjectivité humaine est évidemment le meilleur moyen de garantir l'ordre du monde et sa réalisation dans l'homme et dans la société. En retirant au langage son

⁸⁸ Voir la longue citation de Johannes LOHMANN rapportée note 78.

⁸⁹ T. TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, éd. du Seuil, pp. 17-18.

enracinement humain pour mieux le fonder dans sa relation immédiate aux événements du cosmos, on garantit d'autant mieux l'inscription objective de l'activité morale dans la totalité du devenir cosmique. En somme, on se trouve ici assez loin des préoccupations aristotéliennes concernant la convivialité des membres de la cité, utilisant le langage comme moyen privilégié de tendre vers le bien commun.

III

Le néoplatonisme

Mais pour conclure cette rétrospective des antécédents de la théorie augustinienne du signe, il est indispensable de situer au moins brièvement l'attitude du néo-platonisme face au problème du langage, dans la mesure où Augustin reconnaît explicitement l'importance de l'influence que les philosophes platoniciens (*Platonici*) ont exercée sur lui.

A) UN UNIVERS DE CONTEMPLATION SILENCIEUSE QUI BANNIT LE LANGAGE :

L'attitude des philosophes néoplatoniciens et plus spécialement de Plotin concernant le langage est un véritable paradoxe : d'une part, si l'on s'en tient à leurs déclarations explicites, on assiste à un retour massif à cette conception du langage comme instance secondaire voire inutile dans la recherche de la sagesse contemplative, comme l'attestent ces textes révélateurs⁹⁰ :

« L'âme voit sans paroles ce qu'elle formule avec des mots (car elle ne formule pas par des mots ce qu'elle n'a pas vu d'abord) ; mais, si elle emploie le langage, c'est par défaut ; c'est parce qu'elle doit employer la recherche pour apprendre ce qu'elle possède. Dans notre action pratique, nous faisons correspondre les notions que nous possédons aux choses extérieures. »⁹¹

« Quant au langage, on ne doit pas davantage estimer que les âmes s'en servent, tant qu'elles sont dans le monde intelligible ou tant qu'elles ont leur corps dans le ciel. Tous les besoins ou les incertitudes qui nous forcent ici-bas à échanger des paroles, n'existent point dans le monde intelligible ; les âmes, agissant d'une manière régulière et conforme à la nature n'ont ni ordre, ni conseils à donner ; *elles connaissent tout les unes des autres par simple intelligence*. Même ici-bas, sans que les hommes parlent, nous les connaissons par la vue ; mais là-haut, tout corps est pur ; chacun est comme un œil ; rien de caché ni de simulé ; *en voyant quelqu'un, on connaît sa pensée avant qu'il ait parlé*. »⁹²

⁹⁰ Nous citons dans l'édition et la traduction de Émile BREHIER, *Plotin, Ennéades*, 7 vol., Paris, les Belles Lettres, 1924-1938.

⁹¹ PLOTIN, *Ennéades*, III, VIII, 6.

⁹² PLOTIN, *Ennéades*, IV, III, 18 (souligné par nous). Ce texte est vraiment très significatif : il rappelle tout à fait ce que l'on a parfois systématisé de façon excessive mais intéressante en opposant la culture sémitique qui privilégie la parole et l'ouïe à la culture grecque qui privilégie l'œil et le voir (« chacun est comme un œil »). Inutile de dire qu'une telle compréhension de l'homme — même s'il s'agit ici de l'homme dans le monde céleste — ne favorise pas vraiment une réflexion sur le sens du langage et de la signification.

Le langage, selon Plotin, doit donc être rejeté du côté de l'extériorité et de l'imitation⁹³, de la multiplicité et de la fragmentation⁹⁴, de l'imagination⁹⁵ et même de la forme⁹⁶. Bref, cette mise à l'écart du langage n'est pas fortuite, elle est au contraire en parfaite consonance avec la philosophie contemplative de Plotin :

« Mon âme est encore, et plus que jamais, grosse de pensées ; et, remplie des douleurs de l'enfantement, il faut qu'elle enfante en bondissant vers l'Un. Pourtant, il nous faut encore la charmer, si nous trouvons quelque incantation contre de telles douleurs. L'apaisement peut venir de la répétition même de nos discours ; leur charme agit quand ils sont répétés. Quelle nouvelle incantation pourrions-nous trouver ? L'âme court en toutes les vérités et *elle fuit pourtant ces vérités auxquelles nous participons, dès que nous voulons les fixer par la parole ou la réflexion*. La pensée discursive, afin de s'exprimer, saisit successivement les choses et les parcourt l'une après l'autre. Or, *que parcourir dans ce qui est absolument simple ?* Il suffit alors d'un contact intellectuel⁹⁷. Mais au moment du contact, on n'a ni le pouvoir ni le loisir de rien exprimer (*legein*) ; c'est plus tard que l'on raisonne sur lui. »⁹⁸

Ici encore, le langage semble radicalement disqualifié : il arrive trop tôt (enchantelements pour calmer la douleur de l'âme en travail d'enfantement : on dirait aujourd'hui, un "anesthésiant" ou un "neuroleptique") ou trop tard (raisonnement après le contact)⁹⁹. *Le dire n'a pas sa place dans l'instant lumineux du contact ou de la vision*. On touche ici ce qui fait du néoplatonisme plotinien un véritable paradoxe : l'expérience philosophique est, en son fond, mystique et son déploiement n'a pas d'autre modalité qu'une représentation rationnelle, liée au langage¹⁰⁰. Pour résoudre cette tension, en suivant et en réinterprétant l'héritage platonicien, « il transforme la notion de savoir ; la science devient chez lui recueillement intérieur »¹⁰¹. Toute l'expérience indissociablement religieuse et philosophique est comme fondée sur le postulat d'une plénitude silencieuse qui règle aussi bien la présence du réel (sous toutes ses formes : Un, Intellect, âme, Dieu ou hommes) que leur activité productrice (les processions) :

« Et si on lui [= la nature] demandait pourquoi elle produit, elle répondrait, *si elle consentait à entendre la question et à parler* : "Il ne fallait pas me questionner ; mais *il fallait comprendre et se taire*, car je n'ai pas l'habitude de parler. Comprendre quoi ?

⁹³ PLOTIN, *Ennéades*, I, II, 3 : *ho en phônêi logos mimêma tou en psuchêi* ; IV, III, 30 : « le langage, en la [la pensée] développant et en la faisant passer de l'état de pensée à celui d'image, reflète la pensée *comme un miroir* » ; V, I, 3. On ne peut s'empêcher de pressentir une influence aristotélicienne dans ces formules, mais on a l'impression que cela n'incite pas pour autant Plotin à reconnaître la valeur irremplaçable du langage dans l'expérience humaine : pour Plotin, c'est toujours un pis-aller.

⁹⁴ PLOTIN, *Ennéades*, I, II, 3 : *memerismenos* ; cf. aussi IV, III, 30.

⁹⁵ PLOTIN, *Ennéades*, IV, III, 30 : « C'est peut-être à la formule verbale qui accompagne la pensée qu'il appartient d'être reçue dans l'imagination ».

⁹⁶ PLOTIN, *Ennéades*, VI, VII, 33 : « Une essence est d'autant plus belle qu'elle est dépouillée de toute forme, par exemple de la forme qu'elle prend lorsqu'elle exprimée dans le langage ; le langage sépare les choses les unes des autres ».

⁹⁷ *Noêrôs ephapsasthai*. Ici, c'est le sens du toucher qui est privilégié pour parler de cette expérience mystique du contact.

⁹⁸ PLOTIN, *Ennéades*, V, III, 17.

⁹⁹ Cette attitude se retrouve dans le discours même de Plotin : « Comment l'Un n'est-il pas resté en lui-même ? Comment pensons-nous ramener cette multitude à l'unité ? Traitons le sujet en invoquant Dieu lui-même, *non pas avec des paroles, mais par une aspiration de notre âme à le prier* ; c'est de cette façon que nous pouvons le prier seul à seul » (*Ennéades*, V, I, 6).

¹⁰⁰ É. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, J. Vrin, 1961² a développé ce thème (chap. III, pp. 23-34) : « le conflit entre une représentation religieuse de l'univers, c'est-à-dire une représentation telle que notre destinée y ait un sens, et une représentation rationaliste qui semble enlever toute signification à quelque chose de tel que la destinée individuelle de l'âme » (p. 34).

¹⁰¹ É. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, p. 34.

Que l'être engendré est pour moi un objet de contemplation muette, l'objet naturel de ma contemplation : je suis moi-même née d'une pareille contemplation et j'ai un goût naturel de la contemplation ...". Que veulent dire ces paroles ? Ce qu'on appelle *nature* est une âme ; elle est le produit d'une âme antérieure animée d'une vie plus puissante qu'elle ; elle contient en elle une contemplation silencieuse [...], restant à son propre niveau, dans le repos et la connaissance d'elle-même. »¹⁰²

Il s'agit d'un univers de contemplation qui exclut pratiquement le langage¹⁰³ car la règle majeure qui régit cet univers est l'*identité* aussi radicale et irréductible que possible entre le connaissant et le connu :

« En se regardant, elle [= la Pensée] voit les êtres et son regard se réalise, et cette réalisation, c'est elle-même : le pensant et son acte de pensée ne font qu'un. »¹⁰⁴
« Chaque âme est et devient ce qu'elle contemple. »¹⁰⁵

Dans la mesure où le langage signifie cette distance et ce constat d'une altérité au-delà de soi ou face à soi-même, comme nous l'avons vu déjà chez Platon et plus encore chez Aristote, il ne fait que rappeler, aux yeux de Plotin, la finitude de l'âme et de tout ce qui est lié à la corporéité. Le réel vrai est ailleurs, dans l'identité silencieuse et l'indicibilité des processions.

B) UNE PRÉCIEUSE "INCOHÉRENCE" :

Il existe pourtant dans ce système apparemment si bien construit une précieuse incohérence dont la théologie chrétienne, et notamment l'augustinisme, sauront tirer un grand profit. On sait que le système plotinien repose sur une vision mystique de la totalité, dans laquelle les différents degrés ontologiques sont originés les uns dans les autres par un système complexe de production, les processions : ainsi la « réalité est connue comme venant d'un ineffable auquel elle retourne sans s'en être complètement séparée »¹⁰⁶. Or, *toute l'intelligence du système repose sur le fait que d'un degré à l'autre de l'univers plotinien, tout se répond par des rapports d'image, de ressemblance*¹⁰⁷. On pourrait même dire, en s'appuyant sur les conclusions de R. Arnou et P. Aubin, que le passage de la puissance à l'acte tel que l'analyse Plotin, n'est pas de type aristotélicien, mais qu'il s'agit « de sortir de l'ombre à la lumière, [...] se souvenir de ce que l'on avait oublié, développer ce qui n'était qu'ébauché, où plutôt révéler ce qui se trouvait dans l'âme latent »¹⁰⁸, de telle sorte que, dans cette perspective, « la puissance est, d'une certaine façon, l'image de l'acte »¹⁰⁹. Ainsi tout le mouvement des processions et les relations qui s'établissent entre les différents degrés se trouvent *structurés par un système de renvoi d'images* : le mouvement des êtres, leur devenir sont, pour Plotin, révélation et manifestation ; ils comportent une dimension d'image et de dévoilement, bref, *une dimension sémiologique*, que l'on chercherait en vain, sous cet angle-là, dans la pensée d'Aristote. D'où les affirmations plotiniennes comme celles-ci, concernant l'âme humaine :

« Notre âme remonte vers l'intelligence et se proclame son image ; la vie de l'âme est une image (*indalma kai homoiôma*) de celle de l'Intelligible ; lorsqu'elle pense, elle

¹⁰² PLOTIN, *Ennéades*, III, VIII, 4.

¹⁰³ Autre exemple dans *Ennéades*, VI, VII, 34-35, décrivant l'illumination du Bien.

¹⁰⁴ PLOTIN, *Ennéades*, V, III, 6 ; II, IX, 1 ; III, VIII, 8 ; V, I, 4 : « L'intelligence pense sans chercher, puisqu'elle possède ce qu'elle pense et contient toutes choses » ; IV, VI, 3 : « si l'âme connaît les intelligibles, c'est qu'elle est ces êtres eux-mêmes en quelque façon. »

¹⁰⁵ PLOTIN, *Ennéades*, IV, III, 8.

¹⁰⁶ P. AUBIN, « L'"image" dans l'œuvre de Plotin », *RSR* 41 (1953), pp. 348-379 ; ici, p. 348.

¹⁰⁷ P. AUBIN, *ibidem*, p. 349 (note 2) et p. 357 (note 27), pp. 362, 366-367, 368-369, donne les principaux éléments de ces multiples relations d'image et de ressemblance dans les écrits de Plotin.

¹⁰⁸ R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 25.

¹⁰⁹ P. AUBIN, *L' image*, p. 353.

reçoit les caractères de Dieu (*theoeidè*) et de l'Intelligible... Elle manifeste des propriétés identiques à celles de l'Intelligence ; étant son image (*eikonas ousès*), elle peut la voir en quelque manière, grâce à la ressemblance plus exacte que présente avec l'Intelligence cette partie d'elle-même qui peut aller jusqu'à lui ressembler. »¹¹⁰

Le système devient même franchement paradoxal, lorsqu'il s'agit d'affirmer que l'Intelligence elle-même est l'image de l'Un, dont la nature échappe totalement aux investigations de tout autre que lui-même :

« L'intelligence est une image de l'Un ; mais il faut parler plus clairement : d'abord il faut que l'être engendré soit en quelque manière semblable (*homoiotèta*) à l'Un, qu'il conserve les caractères de l'Un, qu'il y ait entre lui et l'Un la ressemblance qu'il y a entre la lumière et le soleil. »¹¹¹

C'est la même "incohérence" qui fera ajouter aux trois moments fondamentaux de l'être qui sont la genèse, la conversion et la contemplation, cette dernière étant normalement le point d'aboutissement du *reditus* du degré inférieur au degré dont il provient par genèse, un quatrième moment, le rayonnement, « fruit de l'action immanente constituée par l'accomplissement des trois premiers moments (et) qui constitue la perfection de l'être »¹¹². Plotin lui-même en parle en ces termes :

« Tous les êtres, en tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel ; cette réalité est comme une image (*eikona*) des êtres dont elle est née (*hoion archetupôn hôn exephu*) , ainsi le feu fait naître de lui la chaleur. »¹¹³

Même si les relations d'image et de ressemblance ne sont pas identiques¹¹⁴ entre tous les degrés et tous les éléments qui composent la totalité, il n'empêche que le jeu complexe de la relation d'image s'étend de l'Un jusqu'au monde sensible :

« Tout ce qui vient du Bien contient une trace et une empreinte (*ichnos kai tupon*) qui sont celles du Bien ou qui sont nées de lui, de même que le feu ou le doux laissent une trace d'eux-mêmes. »¹¹⁵

« Toutes les choses sont donc des traces de la pensée et de l'intelligence (*noêseôs kai nou*) ; elles procèdent conformément à leur modèle (*kata to archetypon*) ; elles l'imitent mieux quand elles en sont plus près ; et les dernières d'entre elles n'en gardent qu'une image obscure (*amudran eikona*). »¹¹⁶

C) DYNAMIQUE DE L'IMAGE DANS LE DEVENIR DU MONDE

Ce système cosmique de relations d'image et de ressemblance n'est pas statique mais au contraire, nous l'avons déjà souligné, profondément et essentiellement *dynamique* : dynamique d'*auto-communication* du bien d'abord :

« Source et principe de tous les êtres, qui pourrait dire à quel point il [= le Bien] est un bien ? - Mais, maintenant que fait-il ? - Maintenant ? Il conserve ces êtres ; il fait penser les êtres intelligents, en leur inspirant l'intelligence ; il fait vivre les vivants en

¹¹⁰ PLOTIN, *Ennéades*, V, III, 8 (fin du chapitre). Voir d'autres textes cités par P. AUBIN, *ibidem*, p. 357.

¹¹¹ PLOTIN, *Ennéades*, V, I, 7.

¹¹² P. AUBIN, *ibidem*, p. 359.

¹¹³ PLOTIN, *Ennéades*, V, I, 6. C'est l'origine du dicton scolastique : *Bonum est diffusivum sui*.

¹¹⁴ Dans le cas de la relation de l'Intelligence à l'Un, la relation est à sens unique : l'Intelligence est image de l'Un et non l'inverse.

¹¹⁵ PLOTIN, *Ennéades*, VI, VII, 18.

¹¹⁶ PLOTIN, *Ennéades*, V, III, 7.

leur insufflant la vie ; et il fait au moins exister les êtres qui ne sont pas capables de vivre. »¹¹⁷

Ce processus d'autocommunication se fait selon l'image :

« Etant semblable à l'Un, elle [l'Intelligence] produit comme lui, en épanchant sa multiple puissance ; *ce qu'elle produit est une image d'elle-même (ta homoia poiëi)* ; elle s'épanche *comme l'Un*, qui est avant elle, s'est épanché [...] L'Âme ne reste pas immobile en produisant ; elle se meut pour engendrer *une image d'elle-même (kai enantian gennai eidolon autès)*, qui lui est opposée, la sensation et, dans les plantes, la nature. »¹¹⁸

C'est cette dynamique du Bien qui traverse tout *le mouvement du retour et de l'accomplissement* des êtres :

« Il y a une hiérarchie ascendante telle que chaque réalité soit le bien pour celle qui est au-dessous d'elle, pourvu que cette marche ascendante n'abandonne pas l'égalité du rapport entre un terme et le suivant et continue toujours vers un terme supérieur. On s'arrête alors à un terme extrême après lequel il n'est plus possible de monter : c'est là le Premier, la réalité au sens propre, qui est cause pour tous les autres termes. Le bien de la matière, c'est la forme ; et si la matière sentait, elle aimerait la forme. Le bien du corps, c'est l'âme¹¹⁹, sans laquelle il ne pourrait ni exister, ni se conserver. Le bien de l'âme, c'est la vertu¹²⁰. Plus haut encore est l'intelligence et, au-dessus d'elle, la nature que nous appelons le Premier. Chacune de ces réalités produit un effet dans les réalités dont elle est le bien. »¹²¹

Or, la possibilité même de ce mouvement ascendant repose sur le fait suivant :

« Une image ne subsiste pas sans un objet d'où elle vient et un sujet où elle réside ; *le propre d'une image, c'est d'être l'image d'un objet différent d'elle et de résider en un sujet différent (eikoni gar prosëkei heterou ousan en heterôi ginesthai)* ... Si elle contemple, c'est qu'elle trouve sa perfection en autre chose ; elle contemple alors autre chose et ne se voit pas elle-même (*allo kai ouch hautō blepei*). »¹²²

D) OUVERTURE D'UN NOUVEAU CHAMP SÉMIOLOGIQUE :

Plotin introduisit donc une philosophie mystique du *regard*¹²³, regard silencieux qui n'admet le langage que comme un pis-aller, regard dans lequel se produit la fusion du connaissant et de la réalité connue qui ne laisse aucune place à ce que les Stoïciens avaient nommé *lekton*, ce champ sémantique spirituel qui permettait à l'homme d'approcher de la réalité et d'en parler. Disqualification radicale de la signification et du langage au profit du regard et de l'immédiateté de la connaissance silencieuse. Pourtant, si l'on en croit toute l'architecture du système, la structure ontologique de la vision plotinienne est elle-même un système de signification : tout, même ce qui est ineffable, transcendant, atteignable uniquement dans l'expérience mystique et que le philosophe appelle l'Un ou le Bien, absolument tout, donc, tient ensemble par une sémiologie de l'image. Le regard silencieux n'est rien d'autre que le mouvement par lequel l'intelligence ou tel degré d'être

¹¹⁷ PLOTIN, *Ennéades*, VI, VII, 24. Voir également un texte plus développé qui explique les processions en termes de production

¹¹⁸ PLOTIN, *Ennéades*, V, II, 1.

¹¹⁹ C'est pourquoi le corps est à l'image de l'âme (PLOTIN, *Ennéades*, IV, III, 12).

¹²⁰ Long développement sur ce thème de la vertu comme moyen de ressembler à Dieu dans *Ennéades*, I, II, 2, 3, 4.

¹²¹ PLOTIN, *Ennéades*, VI, VII, 25.

¹²² PLOTIN, *Ennéades*, V, III, 8.

¹²³ C'est le sens de la présentation synthétique de P HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963.

accomplit son devenir selon les rapports sémiologiques de la trace, de l’empreinte, de l’image ou de la ressemblance¹²⁴. Si la contemplation ne demande pas mieux que de se passer de l’instance du langage, il n’empêche que la structure ontologique de l’univers plotinien n’est rien d’autre qu’une immense entreprise sémiologique. Là où le discours échoue, ce sont les divers degrés de l’univers qui *parlent silencieusement* selon l’*altérité* à laquelle l’image renvoie¹²⁵ et selon la *ressemblance* qui se fonde dans le mouvement même des quatre étapes (genèse, conversion, contemplation et rayonnement)¹²⁶.

Les grands théologiens des IV^e et V^e siècles - en Occident, Marius Victorinus et Augustin parmi les pionniers - ne se feraient pas faute de puiser dans ce vivier philosophique. Ils y trouveraient en effet de grandes ressources pour pouvoir penser le rapport de la création à Dieu et de thématiser ce que le début du livre de la *Genèse* (*Gn* 1, 26-27) proposait aux croyants : la relation de l’image et de la ressemblance n’était en rien compromise par la transcendance du Créateur ne la menaçait en rien. Relire le monde et l’histoire de ses rapports avec Dieu selon une sémiologie de l’image devenait “philosophiquement” possible. Les registres sémiologiques sur lesquels allait se fonder la théologie chrétienne de la sacramentalité ne se limiteraient pas au seul domaine du langage, mais se référerait aussi à celui de l’image et de l’esthétique : les philosophes païens de diverses traditions apportaient des matériaux suffisamment riches et variés pour qu’un génie de la taille d’Augustin sache en tirer toutes les ressources utiles à la grande synthèse philosophique et théologique qui allait fonder et orienter de façon définitive la tradition de la pensée occidentale. Il est donc temps que nous abordions pour elle-même, après ce retour en arrière, la conception augustinienne du signe.

VI

Præparatio evangelica ...

Dès l’origine, le thème de la *præparatio evangelica* n’a pas toujours été préservé de certaines tentations apologétiques parfois discutables. À force de vouloir finaliser le cheminement des cultures vers un accomplissement évangélique, on risquait de réduire l’initiative culturelle et intellectuelle du monde préchrétien à l’élaboration de *preambula fidei* ou de quelques affirmations de théologie naturelle qui auraient, pour ainsi dire, scellé la vérité du christianisme par une alliance ou une complicité réciproques : la culture qui aurait apporté le plus d’éléments philosophiques et théologiques valables pouvait ainsi jouir d’un statut privilégié (et, bien évidemment, la tradition philosophique grecque recevait une qualification spirituelle de première importance) ; réciproquement, l’annonce de l’évangile se trouvait grandement facilitée dans la mesure où l’on pouvait montrer que le mystère du salut était déjà pressenti dans certaines approches philosophiques sur la question essentielle de la destinée de l’homme. Mais une telle approche nous semble davantage inspirée d’une théorie de l’harmonie préétablie de type leibnizien que d’une authentique perspective concernant la relecture de l’histoire du monde à la lumière de l’histoire du salut.

¹²⁴ Nous avons indiqué plus haut les différents endroits de l’article de P. Aubin qui contiennent les références lexicographiques du vocabulaire plotinien de l’image.

¹²⁵ « Le propre d’une image, c’est d’être l’image d’un objet *différent* d’elle et de résider en un sujet *différent* » (PLOTIN, *Ennéades*, V, III, 8).

¹²⁶ Principalement dans le rayonnement : cf. les textes de PLOTIN, *Ennéades*, VI, VII, 18 et de V, III, 7 que nous avons cités.

a) Surgissement d'un sens nouveau de la *præparatio evangelica*

Car la *præparatio evangelica* ne doit pas se réduire à une étude comparatiste de deux savoirs ou de deux traditions religieuses ou philosophiques. Elle est devenue un enjeu vital pour l'avenir de l'humanité. En effet, il ne s'agit plus simplement d'un travail de "récupération" de vérités philosophiques au profit de la reconnaissance de telle ou telle religion comme acceptable intellectuellement, rationnellement ou culturellement dans le contexte de la mondialisation. Si la notion de *præparatio evangelica* est en train de subir une mutation dans le christianisme contemporain, c'est parce que le processus de sécularisation étant pour ainsi dire un fait acquis dans la société occidentale et la marginalisation des religions dans la sphère privée étant elle aussi considérée comme une nécessité pour permettre la convivialité humaine (« à chacun sa religion ... »), nous nous retrouvons dans un cas de figure assez nouveau. Pendant des siècles — y compris *avant* le christianisme —, les sociétés ont admis comme une évidence le fait que la religion était comme l'accomplissement de la vie de la société et que tout cadre de vie sociopolitique humaine avait nécessairement besoin de cette dimension pour s'exprimer en plénitude ; et voici qu'aujourd'hui, depuis plus de deux siècles en Occident, il est devenu indispensable de rejeter dans la sphère privée le domaine religieux, quelles que soient d'ailleurs les formes juridiques dans lesquelles cette "mise à l'écart" est organisée. Inutile de préciser qu'une telle modification de l'équilibre global des sociétés a un impact non seulement sur ceux qui sont apparemment accoutumés et résignés à cette sécularisation de la dimension religieuse, car les sciences humaines elles-mêmes nous ont appris que, tant au plan de la psychologie individuelle qu'à celui de la sociologie, la mutilation d'une dimension humaine fondamentale entraîne des mécanismes de frustration et de compensation difficilement maîtrisables à long terme¹²⁷ ; mais ce changement a un effet plus inquiétant encore sur ceux qui ne comprennent pas cette marginalisation du religieux et qui réagissent violemment en croyant pouvoir défendre contre ou même surimposer leur cadre religieux à un mode de vie économique et social qui leur semble perverti, le tout étant justifié par "l'honneur de Dieu", évidemment. Contrairement à ce qui a été écrit et largement répercuté, il ne s'agit pas là d'abord d'un « choc des cultures »¹²⁸, mais d'une

¹²⁷ Petit exemple suggestif : la dimension de l'imaginaire mythique que comportent toutes les religions a aujourd'hui largement investi les domaines tels que la publicité ou le *Star system* médiatique. Roland BARTHES, dans un de ses premiers recueils de notes de 1954-1956, avait analysé le caractère *mythologique* de nombre d'éléments de la culture française ; par exemple, à propos de la voiture Citroën dont le sigle commercial était comme par hasard DS 21, il écrivait : « Je crois que l'automobile est aujourd'hui l'équivalent assez exact des grandes cathédrales gothiques : je veux dire une grande création d'époque, conçue passionnément par des artistes inconnus, consommée dans son image, sinon dans son usage, par un peuple entier qui s'approprie en elle un objet parfaitement magique. La nouvelle Citroën tombe manifestement du ciel dans la mesure où elle se présente d'abord comme un objet superlatif. [...] La "Déesse" a tous les caractères (du moins le public commence-t-il par les lui prêter unanimement) d'un de ces objets descendus d'un autre univers. » (*Mythologies* p. 151). À partir de cet exemple parmi tant d'autres, on voit comment la tendance dominante actuellement dans la société occidentale consiste à mythifier l'objet pour lui faire acquérir un statut de large consommation, tout en vantant son caractère transcendant et divin qui devrait le rendre inaccessible.

¹²⁸ Nous pensons spécialement ici à l'ouvrage de Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996. Traduction française : *Le choc des civilisations*, aux éditions Odile Jacob, Paris, 1997 (édition de poche : Odile Jacob 2000). On notera la "définition" de la civilisation proposée par cet universitaire de Harvard : « Les Chinois, les Hindous, les Occidentaux ne font pas partie d'une entité culturelle plus large. *Ils forment des civilisations différentes*. Une civilisation est ainsi le mode le plus élevé de regroupement et le niveau le plus haut d'identité culturelle dont les humains ont besoin pour se distinguer des autres espèces » (*ibidem*, p. 47, souligné par nous). La cohérence logique d'une telle approche est assez déconcertante : l'auteur affirme la pluralité des civilisations humaines mais il passe aussitôt, sans plus d'explication, au fait que cette pluralité même définit l'humain par rapport aux autres espèces (on suppose qu'il s'agit ici d'espèces animales). Jusqu'à plus ample informé, les civilisations sont de l'ordre de la *culture*. Les espèces animales sont de l'ordre de la *nature*. On fait donc équivaloir la spécificité *ontologique* de la nature propre à l'homme par rapport aux animaux au fait *empirique* de la diversité irréductible entre les civilisations humaines. Autrement dit, Huntington définit l'humanité comme "espèce non naturelle", comme espèce "n'ayant pas de nature" ou encore comme espèce dont la seule caractéristique est l'impossible unité de nature puisque compromise par la diversité culturelle des civilisations (que cette non-unité soit réelle ou purement notionnelle ne semble pas préoccuper l'auteur). On devine ce qu'induit une affirmation aussi audacieuse qui vise à remplacer le fondement naturel de « l'être-homme » par l'état de fait pluriculturel de l'humanité considéré comme ce qui la

authentique crise religieuse biface, par carence, méfiance et oubli d'un côté, par excès de zèle et fanatisme de l'autre. Pour le formuler de façon frappante, on peut dire que d'un côté, la *praeparatio evangelica* est tombée dans l'oubli, tandis que de l'autre, on n'imagine même pas qu'il puisse y avoir une *praeparatio islamica* du point de vue philosophique et humain ...

b) Une intervention courageuse du Pape Benoît XVI sur cette question

On sait comment le Pape Benoît XVI a voulu intervenir courageusement¹²⁹ sur cette question dans un discours récent qui suscita quelques remous, mais l'enjeu profond était précisément celui d'affirmer la nécessité d'une approche renouvelée de ce thème théologique de la *praeparatio evangelica*, en le resituant dans le contexte actuel : reconsidérer le rapport entre foi et raison, en fonction de deux "frontières" qui balisent le problème : d'une part une conception de la religion qui affirmerait sa maîtrise totale — y compris par la violence — sur l'homme, indépendamment de la raison, attitude dont la logique conduit normalement au fanatisme ; d'autre part, une conception de la religion située « dans les limites de la raison » et qui risque de réduire la dimension religieuse de l'homme (et plus spécialement chrétienne) à un déisme rationaliste, à un moralisme athée, voire même à la pure et simple ignorance du fait religieux humain. Citons quelques passages importants pour notre propos :

« Ici s'ouvre, dans la compréhension de Dieu et donc de la réalisation concrète de la religion, un dilemme qui aujourd'hui nous met au défi de manière très directe. La conviction qu'agir contre la raison serait en contradiction avec la nature de Dieu, est-elle seulement une manière de penser grecque ou vaut-elle toujours et en soi ? Je pense qu'ici se manifeste la *profonde concordance entre ce qui est grec dans le meilleur sens du terme et ce qu'est la foi en Dieu sur le fondement de la Bible.* »¹³⁰

Le Pape développe ensuite cette affirmation traditionnelle en faisant référence au Prologue de l'Évangile selon saint Jean :

« En modifiant le premier verset du Livre de la *Genèse*, le premier verset de toute l'Écriture Sainte, Jean a débuté le prologue de son *Évangile* par les paroles : « Au commencement était le *logos* ». Tel est exactement le mot qu'utilise l'empereur [Manuel II Paléologue] : Dieu agit *sun logô*, avec *logos*. *Logos* signifie à la fois raison et parole — une raison qui est créatrice et capable de se transmettre mais, précisément, en tant que raison. Jean nous a ainsi fait le don de la parole ultime sur le concept biblique de Dieu, la parole dans laquelle toutes les voies souvent difficiles et tortueuses de la foi biblique aboutissent, trouvent leur synthèse. Au commencement était le *logos*,

distingue des autres espèces ! Au lieu de reconnaître la validité de l'héritage aristotélicien (l'homme comme espèce animale douée de raison), l'auteur préfère définir le contenu de l'essence de l'homme comme diversité irréductible de civilisations (ou de cultures). Ce déni manifeste — volontaire ou inconscient ? mais à coup sûr obstiné dans la pensée contemporaine — de ce qui seul permet de *penser* l'humanité comme unité ontologique semble bien constituer la base du discours de Huntington. De façon très significative, il n'est pratiquement jamais critiqué sur ce point (même par ses adversaires, comme c'est le cas par exemple dans le bref essai, excellent et incisif, de Marc CREPON, *L'impature du choc des civilisations*, Éditions Pleins Feux, Paris, 2002). Personne ne semble vouloir s'aventurer sur ce terrain. Tout se passe comme si l'on considérait que ce serait faire injure à l'humanité de la définir comme *nature* et qu'il vaut mieux, à tout prendre, se contenter d'une approche de l'humanité dans l'irréductible diversité des civilisations et des culturalismes plutôt que de reconnaître l'unité de nature. Il vaut la peine de s'interroger sur ce qui, dans l'histoire moderne, a pu amener les meilleurs esprits à un refus aussi tenace ...

¹²⁹ Il nous semble important de souligner le courage intellectuel que manifeste une telle intervention : le plus périlleux, contrairement à ce qu'on pense, n'est pas de provoquer la religion musulmane et de prendre le risque de déclencher la violence de ceux qui s'en réclament pour justifier leurs actes criminels ! Mais il est encore plus courageux de remettre en cause des traditions intellectuelles profondément déviantes à l'intérieur même de la culture occidentale, qui sous prétexte de rationalisme et de liberté de pensée ont profondément perverti le rapport essentiel qui existe entre la religion et la raison. Inutile de préciser que cette perversion du rapport entre foi et raison est née et s'est développée dans un monde religieusement chrétien.

¹³⁰ BENOÎT XVI, *Foi, raison et université, mémoires et réflexions*, Discours prononcé à Ratisbonne le 12 septembre 2006 (l'édition du texte sur le site du Vatican n'est ni numérotée, ni paginée).

et le *logos* est Dieu, nous dit l'Évangéliste. *La rencontre entre le message biblique et la pensée grecque n'était pas un simple hasard.* »¹³¹

Et Benoît XVI insiste encore pour montrer que cette rencontre ne se situe pas simplement au niveau des "idées" ou des "thèmes philosophiques", mais au niveau du langage, puisqu'il se réfère à la traduction de la LXX :

« Aujourd'hui, nous savons que la traduction grecque de l'Ancien Testament réalisée à Alexandrie — la *Septante* — est plus qu'une simple (un mot qu'on pourrait presque comprendre de façon assez négative) traduction du texte hébreux : *c'est en effet un témoignage textuel qui a une valeur en lui-même et une étape spécifique importante de l'histoire de la Révélation*, à travers laquelle s'est réalisée cette rencontre d'une manière qui, pour la naissance du christianisme et sa diffusion, a eu *une signification décisive*. Fondamentalement, *il s'agit d'une rencontre entre la foi et la raison, entre l'authentique philosophie des lumières et la religion*. En partant véritablement de la nature intime de la foi chrétienne et, dans le même temps, de *la nature de la pensée grecque qui ne faisait désormais plus qu'un avec la foi*, Manuel II pouvait dire : "Ne pas agir "avec le *logos*" est contraire à la nature de Dieu". »¹³²

« La foi de l'Église s'est toujours tenue à la conviction qu'entre Dieu et nous, entre son Esprit créateur éternel et notre raison créée, il existe une vraie analogie dans laquelle — comme le dit le IV^e Concile du Latran en 1215 — les dissemblances sont certes assurément plus grandes que les ressemblances, mais toutefois pas au point d'abolir l'analogie *et son langage*. »¹³³

« Le rapprochement intérieur mutuel évoqué ici, qui a eu lieu entre la foi biblique et l'interrogation sur le plan philosophique de la pensée grecque, est un fait d'une importance décisive *non seulement du point de vue de l'histoire des religions, mais également de celui de l'histoire universelle* — un fait qui nous crée des obligations aujourd'hui encore [...] Cette rencontre, à laquelle vient également s'ajouter par la suite le patrimoine de Rome, a créé l'Europe et demeure le fondement de ce que l'on peut à juste titre appeler l'Europe. »¹³⁴

« Le Nouveau Testament a été *écrit en langue grecque et contient en lui le contact avec l'esprit grec* — un contact qui avait mûri dans le développement précédent de l'Ancien Testament. Il existe certainement des éléments dans le processus de formation de l'Église antique qui ne doivent pas être intégrés dans toutes les cultures. Mais *les décisions de fond qui concernent précisément le rapport de la foi avec la recherche de la raison humaine, ces décisions de fond font partie de la foi elle-même* et en sont les développements, conformes à sa nature. »¹³⁵

c) Une innovation remarquable : le lien entre logos/raison et logos/langage

Ce que nous voulons faire apparaître dans ce florilège de citations qui proviennent toutes du même document est la chose suivante : Benoît XVI a non seulement le courage de rappeler la thèse classique selon laquelle la raison ne peut être exclue ou dévalorisée par l'affirmation de foi. Cette thèse classique dans la tradition catholique a, hélas, subi comme le déplore le Pape de multiples avatars,

¹³¹ *Ibidem*. La dernière phrase est soulignée par nous.

¹³² *Ibidem* (souligné par nous).

¹³³ *Ibidem* (souligné par nous).

¹³⁴ *Ibidem* (souligné par nous).

¹³⁵ *Ibidem* (souligné par nous).

c'est-à-dire par trois formes de "deshellénisation" du christianisme : la première au temps de la Réforme, lorsque les Réformateurs se trouvèrent « face à une détermination de la foi venue de l'extérieur en vertu d'une manière de penser qui ne dérive pas de celle-ci » (*Ibidem*), en clair, face à l'hypertrophie d'un formalisme scolastique rationalisant qui caricaturait la raison elle-même ; la seconde est liée davantage à la modernité récente (le XIX^e siècle), elle est symbolisée par l'œuvre de Harnack et a pour objectif « de ramener le christianisme en harmonie avec la raison moderne, en le libérant, précisément, d'éléments apparemment philosophiques et théologiques comme, par exemple la foi dans la divinité du Christ et dans la trinité de Dieu » ; enfin, la dernière deshellénisation qui s'inscrit dans le contexte actuel de la mondialisation, est celle de la relativisation culturelle de « la synthèse avec l'hellénisme, qui s'est accomplie dans l'Église antique » qu'il faudrait simplement considérer comme « une première inculturation » (*ibidem*) parmi de nombreuses qui allaient suivre. Ce triple processus a provoqué à l'intérieur du christianisme européen une fracture avec la tradition patristique et médiévale qui aboutit aux conséquences que nous avons décrites ci-dessous : la négation ou l'oubli de *l'unité* de la nature humaine comme raison, en vient à promouvoir des différences radicales à l'intérieur de cette humanité constituant des blocs culturels qui s'affrontent sans aucune base commune pour s'entendre puisqu'il n'y a plus d'unité fondée sur la *commune* nature rationnelle de l'homme. Il faut bien le dire : c'est la fin de l'*universalité* de la nature humaine¹³⁶. C'est un constat d'échec¹³⁷.

Or, pour y faire face, on remarquera que le Pape fait appel à la nécessité de retrouver non pas simplement un discours théologique qui rappellerait certains éléments de Vatican I sur la connaissance

¹³⁶ Une donnée significative et désarmante de ce processus de brisure de l'universalité de la nature humaine, est à notre avis le fait que la mondialisation soit essentiellement *scientifique, technique et commerciale*. Ces trois dimensions sont évidemment spécifiquement humaines, mais sur quel fondement ultime reposent-elles ? Tout se passe comme si ces instances de signification dans les relations interhumaines (domination scientifique de la réalité physique et biologique ; capacité de transformer le monde et de faciliter les échanges de biens et de richesses) qui peuvent être bonnes et favoriser l'unité de l'humanité, avaient perdu le principe régulateur de leur dynamique (par la mise entre parenthèse de l'articulation entre pensée métaphysique et religieuse). Le seul point d'ancrage pour réguler cet immense processus de mondialisation, c'est le recours aux *Droits de l'homme* ; c'est mieux que rien, mais sur quoi se fonde le droit, quand il n'a plus de références métaphysiques, morales et religieuses ? On voit tout de suite les limites de ces carences lorsqu'il est question du droit le plus élémentaire, le droit à la vie. Comment une société humaine peut-elle se dire une, quand elle n'est pas unanime dans la reconnaissance radicale et intouchable de ce qu'est la vie humaine.

¹³⁷ De ce point de vue, au risque d'aller contre l'interprétation spontanée et immédiate que ce texte a reçu dans la presse, il semble bien que l'allusion à l'Islam et la problématique de la violence qui en découle sont moins dramatiques aux yeux de Benoît XVI que la division qui s'est pour ainsi dire imposée au cœur de l'Occident postmoderne. Et de fait, le refus de la raison dans le dialogue interreligieux qui conduit certains mouvements sectaires et marginaux de l'Islam à la violence ne relève au fond que d'une *méconnaissance* de la raison ; le caractère profondément primaire de l'Islam peut favoriser et même officialiser cette *méconnaissance* : sur la situation de l'Islam comme religion par rapport au judaïsme et au christianisme, voir l'article très éclairant d'Alain BESANÇON, « Trois orthodoxies » [1^{ère} partie : 1. L'orthodoxie païenne ; 2. L'orthodoxie juive — 2^{ème} partie : 3. L'orthodoxie chrétienne] paru dans *Nova et vetera*, vol. 79-80 (2004-2005). Que cette *méconnaissance* induise la violence relève simplement de ce que nous avons essayé de dégager dans la première partie du chapitre précédent : la méconnaissance de l'importance réelle du *logos* dans sa capacité de "dire" l'être livre la société à la violence (à ceci près que la violence de Gorgias et des sophistes est un peu plus policée et moins criminelle que celle de Oussama Ben Laden, c'est trop clair). En revanche, *la distanciation et la défiance* vis-à-vis de la raison — tout comme une excessive et aveugle confiance en elle ou une instrumentalisation de la raison, pour assurer l'autonomie totale de l'individu et sa maîtrise technique du monde qui en sont les repoussoirs — sont des tentations autrement plus subtiles et dramatiques pour l'avenir de l'humanité. Ce qui ressort du discours du Pape est, semble-t-il, que l'Europe porte une *responsabilité historique* d'autant plus lourde qu'elle a su dans le cadre de l'expansion du christianisme, faire face à cette tension entre la religion dans sa particularité et l'universalisme de la nature humaine comme raison. Le fait d'avoir abouti à une position réfléchie et explicite sur cette tension lui donne une place unique dans le dialogue entre les différents peuples de la terre. On est loin ici de la critique léniniste du "colonialisme" qui a vraiment perverti le monde libre en réveillant les vieux démons de sa mauvaise conscience.

naturelle de Dieu (bien que cette thématique garde toute son importance et son actualité¹³⁸) ; mais il fait sans cesse référence, de façon systématique et indissociable, à la raison /*logos* et aux dimensions de *signes* par lesquelles elle s'exprime :

- « la profonde concordance entre ce qui est grec dans le meilleur sens du terme et ce qu'est la foi en Dieu. »
- « *Logos* signifie à la fois raison et parole. »
- « La rencontre entre le message biblique et la pensée grecque »
- « la traduction grecque de l'Ancien Testament réalisée à Alexandrie — la *Septante* — est plus qu'une simple [...] traduction du texte hébreux : c'est en effet un témoignage textuel qui a une valeur en lui-même. »
- « la nature intime de la foi chrétienne et, dans le même temps, de la nature de la pensée grecque. »
- « le patrimoine grec, purifié de façon critique, ferait partie intégrante de la foi chrétienne. »
- « Entre Dieu et nous, entre son Esprit créateur éternel et notre raison créée, il existe [...] une vraie analogie dans laquelle les dissemblances sont [...] plus grandes que les ressemblances, mais toutefois pas au point d'abolir l'analogie *et son langage*. »
- Le Nouveau Testament a été écrit en langue grecque et contient en lui le contact avec l'esprit grec — un contact qui avait mûri dans le développement précédent de l'Ancien Testament. »
- « La synthèse avec l'hellénisme, qui s'est accomplie dans l'Église antique. »
- « Les décisions de fond qui concernent précisément le rapport de la foi avec la recherche de la raison humaine, ces décisions de fond font partie de la foi elle-même. »

Le relevé n'est pas exhaustif, mais il montre la fréquence — très remarquable dans un texte somme toute assez court —, des allusions qui *lient ensemble* d'une part la vérité fondamentale et nécessaire à la fois de *la reconnaissance de l'homme comme raison* et, d'autre part, les circonstances concrètes dans lesquelles cette compréhension de l'homme a été découverte et explicitée pour la première fois : *la pensée, la culture et la langue grecques*. Autrement dit, le Pape dans ce document a l'audace de lier la reconnaissance de l'homme comme raison à l'ensemble historique concret des manifestations significantes, les divers registres sémiotiques dans lesquels cette compréhension de l'homme a pris naissance et s'est développée.

Une telle affirmation est, à notre avis, sûrement lourde de conséquences. En la rapportant à la synthèse très condensée que nous venons d'exposer concernant la réflexion sur le signe dans l'Antiquité grecque, il nous semble qu'on peut l'interpréter ainsi : pour approcher le mystère de l'homme, tel qu'il est défini par l'usage de sa raison, il est *impossible méthodologiquement de détacher cette réalité de la raison en l'homme* (réalité *naturelle* ou *universelle*) *des instances* de signification dans lesquelles l'homme s'exprime comme raison. Autrement dit, si l'homme *par nature* est *raison* — ce que le texte rappelle comme une base de la manière dont la foi catholique comprend l'homme lui-même —, cette raison ne peut jamais être saisie ou comprise indépendamment des *signes* dans lesquels elle s'exprime. La parenté profonde qui existe entre le *logos* comme forme spirituelle de la *nature* humaine et le *logos* comme discours, comme capacité de manifester la pensée par des instances significantes déterminées historiquement et culturellement, cette parenté profonde, les Grecs l'ont pressentie d'emblée et ils ont été les premiers à la mettre en œuvre à travers une réflexion philosophique qui marque une étape décisive de l'histoire de l'humanité : c'est pourquoi le discours pontifical fait allusion au « patrimoine grec », à l'« hellénisme », à « la pensée grecque », à « ce qui est grec dans le meilleur sens du terme », à la « langue grecque », au « témoignage textuel [de la *Septante*] »

¹³⁸ On notera qu'effectivement, dans le cadre de cette conférence, le Pape qui connaît bien son « Denzinger », n'y a pas spontanément fait référence. On a l'impression qu'il voulait faire autre chose que rappeler simplement les anathèmes de la fin de la constitution *Dei Filius*.

qui a une valeur en lui-même » et au « contact [de l'Ancien et du Nouveau Testament] avec l'esprit grec ».

Il nous semble qu'il y a là une façon renouvelée de mettre en lumière une intuition essentielle concernant la nature même du *logos* humain. En fait, il n'y a pas de *raison pure* et l'idée d'isoler la raison comme un pouvoir humain abstrait dans chaque individu singulier et qui se répéterait à l'identique à travers les milliards d'individus qui composent l'humanité depuis que l'homme est homme, tout cela est une pure vue de l'esprit. Une raison qui ne saurait pas s'exprimer par des signes n'est pas une raison, ce n'est même pas un logiciel d'ordinateur : c'est une raison sans racines charnelles, sans racines historiques, sans racines biologiques. Une raison "pure", au sens où elle serait amputée de son pouvoir de signifier : c'est une raison *morte*.

Comprenons-le bien : une telle relecture de l'histoire de l'Église et de la constitution de son discours missionnaire et théologique ne signifie pas un retour nostalgique, néoromantique, aux origines culturelles de l'Occident : il ne s'agit pas d'un *revival* néoclassique du style de ceux qui ont marqué la Renaissance italienne, l'âge classique ou la redécouverte de la Grèce antique dans les grandes universités européennes vers la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Non seulement une telle attitude serait passée de mode, mais en plus, on ne voit pas comment un Pape allemand, dans l'exercice public de sa charge pastorale auprès de ses concitoyens universitaires du XXI^e siècle, pourrait trouver des motivations valables pour promouvoir un tel retour aux « valeurs de l'humanisme classique »¹³⁹. En fait, même sans tenir compte de ces facteurs purement contextuels, plus personne aujourd'hui ne peut défendre la supériorité de l'hellénisme pour des motifs d'ordre purement culturel. C'est donc évidemment comme *théologien et pasteur* qu'il parle et non en historien de la culture. Ainsi donc, il faut interpréter autrement ces nombreuses allusions à l'hellénisme : il s'agit précisément de défendre cette approche fondamentale que la raison humaine elle-même, dans la manière dont elle naît à elle-même, se reconnaît, découvre sa vie propre et se déploie dans l'action morale, la recherche scientifique, métaphysique et religieuse, *ne peut le faire qu'à travers les multiples instances de significations dans lesquelles elles est pour ainsi dire plongée*. Ce tissu de significations à travers lequel elle opère, est à la fois contingent, lié à une histoire, à des configurations sociales, religieuses, politiques, esthétiques et psychologiques complexes¹⁴⁰, mais la raison ne peut être une raison *humaine* que par ces significations.

d) Hellénisme et christianisme : la raison humaine à l'œuvre dans les signes

En fait, en invitant ses confrères professeurs de Ratisbonne à retrouver les racines helléniques de leur européanité et de leur foi, le Pape transpose dans l'approche de l'expérience grecque de la raison humaine le même schéma herméneutique que celui qui nous est devenu beaucoup plus familier dans les sciences bibliques contemporaines. Quand on étudie un texte de la Bible, on essaye généralement de découvrir le lien entre l'action divine dans l'histoire et les données contextuelles (circonstances historiques, culturelles, linguistiques, spirituelles, sociales) dans et par lesquelles cette action de Dieu s'est *dite*, s'est *signifiée*. Reconnaître le salut de Dieu dans la délivrance de Jérusalem assiégée par les armées de Sennachérib en 701, ne signifie pas la canonisation de ce fait historique, mais la reconnaissance que *dans et par* ce fait, dans et par la manière concrète dont il a été raconté, Dieu a manifesté son amour pour Jérusalem et pour son peuple. Le salut de Dieu ne se dit pas hors de l'histoire, hors de la société humaine, hors d'une culture déterminée. Le salut transcende radicalement les données qui le signifient, et pourtant le salut n'aurait jamais pu avoir lieu sans elles. Ce lien entre

¹³⁹ Le fait serait d'autant plus malvenu que, dans l'histoire allemande des deux derniers siècles, l'exaltation de l'idéal grec — revu et corrigé par le romantisme allemand, puis par Nietzsche et Heidegger — a été fortement entachée de connotations nationalistes et racistes : les « dieux du stade » des Jeux Olympiques de Berlin en 1936 sont encore dans toutes les mémoires à quelques kilomètres de "Nürnberg" !

¹⁴⁰ Cela ne signifie pas que ces circonstances ou ces données devraient être "absolutisées" dans un mouvement nécessaire de l'histoire, comme l'héritage philosophique posthégélien a cru devoir le faire. Autre chose est de resituer cet environnement qui servira de matière pour la raison dans son travail de manifester le sens spirituel, intellectuel, religieux et éthique du monde, autre chose est de discerner la nature de la raison elle-même dans ce contexte.

l'acte de salut de Dieu et la contextualité signifiante par laquelle il se manifeste est précisément la *sacramentalité*.

Il en va de même pour la manière dont le Pape parle ici de l'avènement dans l'humanité de cette découverte où elle s'appréhende comme nature animale douée de raison. L'hellénisme comme culture n'est pas une condition *a priori* de manifestation de la raison : mais de fait, l'homme s'est découvert comme nature douée de raison *dans ce cadre-là* et donc on ne pourra jamais faire l'économie de ce retour, de cet ancrage. Comme en plus, ce monde hellénique a été le premier attentif au lien qui pouvait exister entre la nature rationnelle de l'homme et les instances de significations à travers lesquelles cette raison *se dit* comme raison, on comprend que cette expérience ait été décisive à plus d'un titre : ici encore, la raison ne s'est pas découverte "toute seule" comme raison (*logos*), car la raison humaine s'est reconnue comme *logos* dans une histoire humaine¹⁴¹ et par une histoire humaine, dans un échange permanent entre elle, les signes qu'elle reçoit et ceux qu'elle instaure.

Parce que cette conception à la fois riche et humble de la raison aux prises avec cette immense et fondamentale tâche d'élaboration du sens, infiniment reprise à travers la tradition des hommes et réinstaurée au fil des générations¹⁴², s'est tantôt affadie, tantôt enorgueillie ; parce que la raison a perdu le terreau nourrissant des signes, pour se tourner dans une sorte d'activité spéculaire solipsiste dont Descartes semble l'initiateur au seuil de la modernité ; parce que, dans cette recherche de la certitude de soi, elle en a pratiquement oublié tout ce qui lui permettait d'être une *raison qui parle et qui signifie* ; parce que, privilégiant l'expérience du monde sensible et excluant tout autre domaine, elle est entrée dans des « pathologies menaçantes de la religion et de la raison — des pathologies qui doivent nécessairement éclater, lorsque la raison est réduite à un point tel que les questions de la religion et de l'ethos ne la regardent plus » (*ibidem*) ; bref, parce que la raison est souvent entrée dans la "déraison" de l'affirmation identitaire à tous niveaux, Benoît XVI en appelle à « un *élargissement* de notre concept de raison et de l'usage de celle-ci » (*ibidem*). Et s'il précise ensuite que « nous y réussissons seulement si la raison et la foi se retrouvent unies d'une manière nouvelle », le moyen le plus simple de renouer ces liens entre foi et raison ne serait-il pas de rendre à la raison ce qui fut son terreau originaire, ce qu'elle a apporté à la foi de compréhension d'elle-même et ce qu'elle a perdu par l'aventure malheureuse de la saisie de soi-même dans la transparence narcissique cristallisée autour du thème de la conscience de soi ? Tout au long de l'histoire de l'Occident, la foi, à travers bien des vicissitudes, a essayé de garder la dimension qu'elle avait reçue de l'expérience grecque : le fait que la raison est *logos*, raison toujours déjà présente et immergée dans le monde à travers la diversité des instances de signification par lesquelles elle est sans cesse en dialogue, non seulement avec elle-même, mais avec le monde, avec les autres et, finalement, — pourquoi pas ? — avec le « Dieu connu comme inconnu » ...

Cette interprétation du mystère chrétien comme *signum* que nous allons maintenant approfondir en suivant sa genèse dans la pensée de saint Augustin, n'aurait jamais pu avoir lieu sans l'expérience grecque du *logos*. Nous avons vu tout ce que, dans la dimension précise de la signification, du symbole et du langage, cette expérience avait déployé dans la tradition philosophique grecque : ce chemin nouveau de la pensée selon la raison, loin d'être une mutilation de la pensée symbolique, comme on l'en a accusé injustement, portait en soi une puissance prodigieusement riche, celle de pouvoir relire toute chose grâce au dynamisme par lequel elle cherchait et donnait à la fois du sens à tout ce qu'elle entreprenait de découvrir. Bien sûr, cette expérience ne fut pas sans tâtonnements et

¹⁴¹ Il n'y a pas de "parthénogénèse" de la raison dans la culture grecque, malgré ce que semble suggérer le mythe d'Athéna qui naît toute armée et casquée de la tête de Zeus. En fait de sagesse, Athéna s'intéressait avant tout aux arts et aux techniques de la société grecque : en fait de sagesse, Athéna n'est pas une "intellectuelle" mais elle exerce une sagesse pratique, un savoir faire qui a trait à toutes les dimensions de la vie pratique de la cité (tissage, architecture, arts de la guerre, équitation et dressage des chevaux, etc.).

¹⁴² Un tel processus n'est pas achevé et ne peut s'achever dans les conditions historiques de la raison humaine. Aujourd'hui la raison est toujours à se questionner elle-même, quels que soient les points de vue qu'elle se donne ou les zones d'aveuglement qu'elle crée plus ou moins consciemment autour d'elle. Dire que l'homme est raison par nature, ce n'est pas clore un débat, c'est l'ouvrir et accepter qu'il ne soit jamais refermé.

nous avons essayé d'en cerner les limites. Mais il nous semble certain que, face à un tel héritage intellectuel, il était prévisible que des grandes figures spirituelles du christianisme en plein essor, se soient senties pour ainsi dire obligées d'en tirer toute la sève et toute la richesse à la lumière du mystère chrétien. Le rôle principal et essentiel devait échoir, pensons-nous, à Augustin d'Hippone, qui sut en tirer une magistrale synthèse qui est peut-être un élément de réponse à « cet élargissement du concept de raison » que Benoît XVI appelle de tous ses vœux pour porter remède à la crise de la raison occidentale et de ses rapports à la foi. La moindre des choses, dans un temps de détresse, est de chercher à voir s'il y a quelques perles précieuses à retrouver, enfouies dans le vaste champ de la mémoire chrétienne. C'est ce que nous allons faire dans les prochains chapitres.

Chapitre V

La conception augustinienne du signe :

(A)

Hésitations et premières approches

La recherche récente s'accorde généralement à reconnaître l'importance de la réflexion de saint Augustin sur la question de savoir ce qu'est le signe¹ : même s'il n'a pas d'ambition de sémioticien², on peut parler des écrits d'Augustin sur ce thème comme d'une œuvre instauratrice³. Cependant il semble que la détermination des "orientations" et des "mobiles" profonds de sa réflexion sur le signe ne fait pas l'unanimité parmi ceux qui ont étudié cette question. On reconnaît généralement qu'Augustin n'a pas voulu élaborer une théorie du signe pour elle-même, mais lorsqu'on veut savoir ce qui constitue sa préoccupation majeure dans ce domaine, on en vient à privilégier soit l'aspect *fonctionnel* de la communication, soit — conformément à une lecture plus soucieuse de dégager une approche ontologique du signe — l'aspect plus théorique de l'essence de la

¹ Dans le grand nombre de références, nous avons plus spécialement porté notre attention sur les articles et ouvrages suivants : R.A. MARKUS, « St. Augustin on Signs », in *Phronesis, A Journal for ancient Philosophy*, II (1957) pp. 60-83 reste l'article de base pour la question ; J. ENGELS, « La doctrine du signe chez saint Augustin », in *Studia Patristica*, VI, ed. F.L. CROSS, Berlin, 1962, pp. 366-373, contient une importante mise au point sur le sens de l'expression *signa data* ; B. DARREL JACKSON, « The Theory of Signs in St. Augustine's *De Doctrina Christiana* », in *Rev. Ét. aug.* XV, 1-2 (1969), pp. 9-49 ; Raffaele SIMONE, « Sémiologie augustinienne », in *Semiotica*, VI, (1972), pp. 1-31 : très intéressant dans la mesure où l'auteur resitue constamment les différents niveaux sémiotique, logique et ontologique. T. TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, Éd. du seuil, 1977, a consacré une partie importante de cet ouvrage à la théorie du signe chez saint Augustin (pp. 13-58) sous le titre révélateur : « La naissance de la sémiotique occidentale » : son exposé qu'il voulait « comme un série de pages destinées à un manuel » (*ibidem*) a fait l'objet d'une critique très sévère et parfois justifiée de G. BOUCHARD, « La conception augustinienne du signe selon Tzvetan TODOROV », in *Recherches Augustiniennes*, XV, Paris, 1980, pp. 304-346. T. Todorov a répondu brièvement aux critiques de G. Bouchard dans la *Rev. Ét. aug.* XXXI, 1-2 (1985), pp. 209-214 : « À propos de la conception augustinienne du signe ». C'est surtout le paragraphe 4 de cette mise au point (pp. 212-213) qui est éclairant.

² T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 34.

³ *Ibidem*, p. 58.

*signification*⁴. Sans vouloir jouer la conciliation à tout prix, il nous semble que l'opposition conflictuelle entre des deux thèses risque d'être une impasse dans la mesure où ces deux aspects de la réflexion philosophique d'Augustin sur le signe sont unifiés et commandés par la perspective théologique globale qui motive en dernière instance cette réflexion, comme on a déjà pu s'en rendre compte dans le chapitre II. C'est donc dans cette perspective que nous allons réexaminer à nouveaux frais le dossier du signe dans l'œuvre de saint Augustin.

Il est important de préciser d'emblée qu'il a traité ce problème de façon "exploratoire" et donc fort peu systématique ; il est assez difficile, voire pratiquement impossible, de proposer une synthèse, d'autant plus que le cheminement de la pensée d'Augustin fut marqué, au moins au départ, par des hésitations et des tâtonnements qui peuvent nous surprendre, mais qui montrent la difficulté du problème qu'il abordait, les tensions que la découverte de la foi pouvait créer dans sa recherche et les hésitations à traduire philosophiquement la nouveauté des solutions qu'il pressentait. Nous avons donc choisi de nous en tenir à quelques grandes étapes marquantes de son œuvre, lesquelles semblent bien s'ordonner selon une progression historique. Toutefois là encore, il ne faudrait pas imaginer qu'il s'agit d'un parcours de pensée selon un développement linéaire parfaitement cohérent : c'est pourquoi nous avons rattaché à tel ou tel traité des analyses qui concernent tel aspect de la signification mais qui se retrouvent aussi dans d'autres traités : c'est ainsi par exemple, que nous avons traité de la dimension sociale du langage et des signes à propos du *De Doctrina christiana*, tout en citant des textes qui proviennent d'autres traités. Nous avons pensé que cela permettrait une plus grande clarté de notre exposé.

I

Les enjeux

A) UNE CONSTANTE DANS LA PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN :

Rappelons-nous d'abord qu'Augustin est, par formation, un "homme de la parole", un rhéteur⁵. Ce rapport à la parole et au langage constituera un axe majeur et constant de sa pensée théologique et philosophique, d'autant qu'il est, pour ainsi dire, lourd de toute la question de la destinée de l'homme. En effet, pour Augustin, le langage avec tout ce qu'il met en jeu, est d'emblée lié à la question de la finalité. Quand il commence à décrire, dans les *Confessions*, les premières années de sa formation intellectuelle, il distingue radicalement, d'une part, la réalité du langage, « les mots, vases choisis et précieux, pleins de sens »⁶ et qui font vraiment son bonheur, surtout lorsqu'il s'agit de la « langue latine »⁷ ; ainsi reconnaît-il tout ce qu'il doit à cette éducation : « on apprend la langue; on

⁴ C'est le débat sous-jacent à la polémique assez vive entre T. TODOROV et Guy BOUCHARD. Nous verrons, à propos du *De Trinitate* que notre lecture nous fera pencher plutôt du côté théorique et qu'il s'agit bien pour Augustin de déterminer l'essence de la signification.

⁵ C'est ce qu'un vieil ami d'Augustin, Volusianus, lui rappelle dans la *Lettre CXXXV*, 1 (année 412) : « C'était la rhétorique qui faisait le principal sujet de notre entretien ; je parle à un connaisseur, car il n'y a pas bien longtemps que vous enseigniez la rhétorique. On s'appliquait à définir ce que c'est que l'invention ; on disait quelle pénétration elle demande, combien il en coûte pour disposer une œuvre, que de grâce il y a dans la métaphore, que de beautés dans les peintures et comment le langage varie selon les talents et les sujets ».

⁶ *Confessions*, I, XVI, 26.

⁷ *Confessions*, I, XIII, 20.

acquiert l'éloquence nécessaire à développer et à persuader sa pensée »⁸. Mais en même temps, comme il le constatera plus tard, lors de son séjour à Rome, « l'exercice journalier de la parole donnait cette facilité d'élocution, qu'une certaine mesure dans l'esprit, accompagnée de grâce naturelle, rendait plus agréable et plus propre à séduire »⁹, de sorte que « dans le mouvement et la vivacité de ses discours, dans la propriété de son langage, qui se pliait comme un vêtement à sa pensée »¹⁰, l'orateur portait souvent en lui un pouvoir redoutable de retourner l'âme de ses auditeurs, « les faisant céder au charme de sa parole »¹¹. Ce danger est encore accru, lorsque l'usage de la parole est orienté vers la fiction et l'expression poétique : Augustin est très sévère pour Homère à qui il reproche d'avoir, « dans ses fictions, assimilé aux dieux les hommes criminels, afin que le crime cessât de passer pour crime, et qu'en le commettant, on parût imiter non plus les hommes de perdition, mais les dieux du ciel »¹². Augustin retrouve donc le même réflexe que Platon déplorant l'usage du langage au service de la fiction : car il corrompt l'intelligence humaine par la présentation scandaleuse et injustifiable du mal comme bien, voire même par la perversion de la religiosité païenne pour justifier les comportements immoraux. La parole et les mots, surtout dans une perspective purement littéraire et dénuée de toute régulation par la recherche d'une sagesse, présentent donc un grave danger, dès qu'est engagé le processus de l'éducation : Augustin ne cachera pas le caractère décevant de la formation rhétorique qu'il reçut durant son adolescence et qu'avec du recul, il considérera comme « vent et fumée »¹³.

Mais d'autre part, il est trop lucide pour ignorer que ces mêmes mots et ce même langage sont indispensables dans l'économie de la transmission de la Révélation et de la connaissance de Dieu. C'est par le langage et les mots que Dieu nous a parlé : dans le prologue du livre XI des *Confessions* qui va inaugurer sa méditation sur la création et le temps, Augustin le rappelle sur le mode d'une prière :

« Fais-moi largesse de temps pour méditer *les secrets de ta loi* ; ne la ferme pas à ceux qui frappent. Car *ce n'est pas en vain que tu as dicté tant de pages mystérieuses* : forêts sacrées, n'ont-elles pas aussi leurs cerfs qui se retirent, s'abritent, courent, se reposent, paissent et ruminent sous leur ombre ? Seigneur, amène-moi à ta perfection ; révèle-moi ces mystères. Oh ! *Ta parole est ma joie* ; ta voix m'est plus douce que le charme des voluptés. Donne-moi ce que j'aime ; ta voix est mon amour, et tu m'as donné de l'aimer. Ne sois pas infidèle à tes dons ; ne dédaigne pas ta pauvre plante que la soif dévore. *Que je proclame à ta gloire toutes mes découvertes dans tes saints livres !* Que j'écoute la voix de tes louanges (*Psaume 25, 7*) ! Que je m'enivre de toi, en considérant les merveilles de ta loi, depuis ce jour premier-né des jours où tu as fait le ciel et la terre, jusqu'à notre avènement au royaume de votre Cité sainte. »

« Seigneur, aie pitié de moi, exauce mes vœux. *Rien de la terre, je crois, n'est leur objet* ; ni l'or, ni l'argent, ni les pierres précieuses, ni le luxe, ni les honneurs, ni la puissance, ni les plaisirs de la chair, ni les besoins qui nous suivent dans le trajet de la vie ; toutes choses d'ailleurs données par surcroît à qui cherche ton royaume et ta justice (*Matthieu 6, 33*). Vois, Seigneur mon Dieu, où s'élance mon désir : « Les impies m'ont raconté leur ivresse ; mais *qu'est-ce auprès de ta loi*, Seigneur (*Psaume 118*) ? » Et voilà où mes vœux aspirent. Vois, ô Père, regarde, vois et agréé ; que sous l'œil propice de ta

⁸ *Confessions*, I, XVI, 26.

⁹ *Confessions*, V, VI, 11.

¹⁰ *Confessions*, V, VI, 11.

¹¹ *Confessions*, V, VI, 10. Ces dernières citations sont tirées d'un portrait de l'évêque manichéen Faustus, qui représente en quelque sorte aux yeux d'Augustin l'exemple par excellence de l'orateur qui fait un mauvais usage de la parole et du langage.

¹² *Confessions*, I, XVI, 25.

¹³ *Confessions*, I, XVII, 27.

miséricorde, *je frappe à la porte de tes paroles saintes, et que la grâce m'ouvre leur sanctuaire!* »¹⁴

Ainsi, le même langage qui peut induire dans la perversité morale est tout aussi capable d'ouvrir l'intelligence de l'homme à des réalités qui dépassent toutes les réalités humaines et l'homme s'appuie sur ces paroles de l'Écriture pour que son désir s'élance vers ce type de réalités divines, les *mysteria Dei*.

Dans cette opposition très révélatrice, on voit s'esquisser la base de tout ce sur quoi Augustin va tenter de réfléchir concernant la signification du langage et des signes religieux. Le langage est réellement une donnée fondamentale de la condition humaine — nous aurons l'occasion d'y revenir — et, en ce sens, Augustin rejoint Aristote qui, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, n'a pas cherché une origine transcendante du langage, mais a reconnu en lui une donnée spécifiquement humaine. Par ailleurs, Augustin sait voir aussi comment le langage est impliqué dans la question de la finalité humaine, car dès les premières années de sa vie, l'enfant puis le jeune homme est orientés vers le bien ou le mal, selon les paroles et les discours qui lui sont proposés : il sera donc nécessaire de traiter de cette question du rôle et de la manière dont le langage coopère au cheminement de l'homme et de l'humanité vers sa fin, qu'il s'agisse simplement d'une démarche naturelle par laquelle l'homme est à la recherche du bonheur, qu'il s'agisse d'une démarche qui dépasse le pouvoir de l'homme, dans la mesure où, totalement guidé par la Révélation et la parole divine, il va découvrir une finalité qui dépasse les attentes de son propre désir.

Augustin y reviendra lorsqu'il évoquera les prodromes de sa conversion à Milan. Et il avoue lui-même que, lorsqu'il se met à écouter Ambroise à la cathédrale de Milan :

« Indifférent à la vérité, je n'étais attentif qu'à l'art de ses discours. Et, en moi, ce vain souci avait survécu, l'espoir que la voie qui mène à vous fût ouverte à l'homme. Toutefois, *les paroles* que j'aimais amenaient à mon esprit *les choses elles-mêmes* dont j'étais insouciant. *Elles étaient inséparables, et mon cœur ne pouvait s'ouvrir à l'éloquence, sans que la vérité y entrât de compagnie*, par degrés néanmoins. »¹⁵

Tout, dans cette relecture par Augustin de sa propre conversion, se passe comme si, ne soupçonnant pas la force du lien qui existe entre les mots et les choses, il allait écouter Ambroise dans le seul désir d'écouter un excellent orateur. Mais la force même de la parole de Dieu prêchée par l'évêque le ramenait progressivement à l'évidence de ce constat qui devait donner une nouvelle orientation à sa vie : il est des mots et des paroles dont la force imprévisible est capable de vous ramener dans un face à face avec la réalité : le discours que tient Ambroise apporte plus que lui-même, il commence à livrer à Augustin la réalité même d'un mystère qu'il n'avait jamais vraiment soupçonné : « *les paroles que j'aimais amenaient à mon esprit les choses elles-mêmes dont j'étais insouciant* ». Ici encore, une des clefs de lecture de la conversion d'Augustin est la manière dont les mots de la Bible conduisent à la réalité même du mystère de Dieu¹⁶.

¹⁴ *Confessions*, IX, II, 3-4. On pourrait multiplier les exemples. Par exemple, *Lettre CXXXVII*, 3 (À Volusianus, année 412) : « Telle est la profondeur des lettres chrétiennes, que j'y découvrirais chaque jour de nouvelles choses, lors même qu'avec un meilleur génie et avec l'application la plus soutenue, j'y aurais consacré tout mon temps depuis ma première enfance jusqu'à l'extrême vieillesse ; on ne rencontre pas ces grandes difficultés pour arriver à comprendre ce qui est nécessaire au salut ; mais après que chacun y a vu sa foi, sans laquelle il n'y a ni piété ni bonne vie, il reste à pénétrer, à mesure qu'on avance, tant de choses obscurcies par les ombres des mystères ; *une si profonde sagesse est cachée, non seulement dans les paroles des Écritures, mais encore dans ce qu'elles expriment, que les esprits les plus pénétrants, les plus désireux d'apprendre* et qui ont passé le plus d'années à cette étude, éprouvent la vérité de ce mot de la même Écriture : "Lorsque l'homme croira avoir fini, il ne fera que commencer" (*Ecclésiaste* 18, 6). » Dans la recherche contemporaine, c'est Anne-Marie LA BONNARDIERE qui a développé de façon très approfondie ce rapport d'Augustin au texte de l'Écriture, spécialement dans *Saint Augustin et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986.

¹⁵ *Confessions* VI, XIV, 24.

¹⁶ On peut imaginer d'ailleurs un processus analogue pour l'épisode même de la conversion : Augustin prend soin de noter que la comptine qu'il entend chanter de l'autre côté du mur du jardin (*tolle ! lege !*) où il se trouve ne correspond à aucune comptine connue : « Et voici que j'entends une voix venant d'une maison voisine ; on disait en

De ce lien radical entre le langage et la recherche du bien, on retrouvera un témoignage très intéressant dans un passe du *De Trinitate* où Augustin interpelle ainsi son lecteur :

« Certainement tu n'aimes que ce qui est bon : car c'est bon, cette terre qui s'élève en montagnes, ou s'abaisse en collines et en plaines ; ce domaine agréable et fertile ; cette maison construite en ailes régulières, vaste, inondée de lumière ; ces animaux, corps vivants ; cette atmosphère tempérée et salubre ; cette nourriture savoureuse et saine ; cette santé exempte de douleur et de fatigue ; cette face humaine régulière dans ses traits, portant l'empreinte de la gaieté et animée de vives couleurs ; ce cœur d'ami aussi aimable dans sa condescendance que fidèle dans son attachement ; c'est bon, cet homme probe et juste ; ces richesses qui procurent tant d'aisance ; ce ciel orné de soleil, de lune et d'étoiles ; ces anges avec leur sainte docilité ; *ce langage plein d'une douce instruction et de sages avertissements ; cette poésie au rythme si harmonieux, aux pensées si sérieuses.* »¹⁷

Ce texte est très révélateur, car il montre presque “sur le vif” la manière de penser d'Augustin : après avoir cité toutes les merveilles de la création qui doivent être reconnues comme bonnes, il ajoute au dernier moment une dernière chose, indispensable, le *pouvoir de les proclamer bonnes*. La manière dont il situe le langage tant par rapport à la sagesse qu'à la poésie — cette dernière est habituellement moins bien traitée ! —, montre très nettement qu'ici c'est le fait même de pouvoir « dire » qui est envisagé dans sa bonté. Et dans ce cas, la mention de la « *poésie au rythme si harmonieux, aux pensées si sérieuses* » laisse entendre qu'il s'agit non plus de la fiction des fables païennes mais de l'authentique poésie de l'Écriture qui mérite d'être qualifiée de “bonne”.

Enfin, c'est jusque dans les dernières années de sa vie que l'on rencontre chez Augustin ce souci de discerner entre le bon et le mauvais usage du langage. Dans une des lettres Divjak retrouvées à Marseille en 1975, on trouve, datant sans doute de 428, une correspondance d'Augustin avec Firmus, un vieil érudit de Carthage qui a lu la *Cité de Dieu*, une réflexion sur ce thème, à l'occasion des exercices littéraires de son fils, un jeune étudiant brillant. Augustin, comme en passant, fait cette remarque très intéressante :

« L'éloquence, jointe à la sagesse, est très utile aux cités, mais l'éloquence sans la sagesse est pour elles, le plus souvent, un obstacle considérable sans jamais leur être utile. [...] De là vient que les Anciens ont pensé qu'en donnant les préceptes de la rhétorique à des hommes sans sagesse, on ne produisait pas des orateurs : on donnait en quelque sorte des armes à des déments. »¹⁸

On retrouve donc le même réflexe : nécessité d'une orientation de la rhétorique vers le bien, danger mortel du langage dépourvu de cette finalité ; dimension politique de l'usage de ce langage par ceux qui en sont capables, les orateurs. La vision d'Augustin concernant la place et le sens du langage et des signes dans la vie des personnes et des sociétés humaines est comme une constante au fil de son œuvre littéraire et théologique.

chantant et on répétait fréquemment avec une voix comme celle d'un garçon ou d'une fille, je ne sais : “Prends ! Lis ! Prends ! Lis !”. À l'instant, j'ai changé de visage, et l'esprit tendu, je me suis mis à *rechercher si les enfants utilisaient dans tel ou tel jeu une ritournelle semblable* ; non ? *Aucun souvenir ne me revenait d'avoir entendu cela quelque part.* » (*Confessions* VIII, XII, 29). Dans la démarche immédiate d'Augustin, tout se passe comme s'il devait vérifier d'abord si ces mots correspondaient à une réalité d'ici-bas (comptine d'enfant) ; mais à partir du moment où il ne peut en identifier la provenance, Augustin “reconnaît” l'origine transcendante de l'appel ... Cela est d'autant plus étonnant que les citations de Paul qu'il lira quelques instants plus tard, ne feront pas l'objet d'un discernement du même type, il leur reconnaît maintenant leur origine divine.

¹⁷ *De Trinitate*, VIII, III, 4.

¹⁸ *Lettre Divjak 2**, 12 -13.

B) « LA FIN DE LA CULTURE ANTIQUE »

On a souvent souligné à quel point les grands intellectuels latins surtout du IV^e siècle avaient été le plus souvent préoccupés et parfois rebutés par la question de la qualité littéraire du texte biblique : on a généralement vu dans leurs réticences face à l'Écriture qu'ils trouvaient stylistiquement insuffisante voire indigne d'être considérée comme un authentique moyen de transmettre la révélation de Dieu, une manière de déprécier le corpus des textes bibliques, en les estimant à l'aune de la perfection des œuvres littéraires latines. On connaît à ce sujet les hésitations de saint Jérôme dans le processus de sa conversion. On en déduit que les intellectuels de l'époque cherchaient essentiellement à défendre un héritage culturel décadent qu'ils opposaient à une nouvelle culture promue par les chrétiens, culture qu'ils refusaient au nom de critères esthétiques et de goût littéraires marqués par un formalisme néo-classique. Comme le suggère de façon brillante Peter Brown, ils formaient une véritable caste¹⁹ :

« Rien d'étonnant que le groupe des hommes qu'une formation commune avait rendus capables de s'adapter avec autant de bonheur à une norme de perfection traditionnelle aussi strictement définie, en soit venu, au cours du IV^e siècle, à se constituer en une caste nettement différenciée. Bien que beaucoup d'entre eux fussent d'origine modeste, leur maîtrise commune de la littérature latine avait élevé cette classe "au-dessus du commun des mortels" ; exactement comme c'était le cas pour cette autre classe d' "hommes supérieurs" que formaient les mandarins de la Chine impériale. »²⁰

C'est un fait bien connu : les mandarinats, surtout lorsqu'ils justifient leur existence par des systèmes de références purement culturels, littéraires et symboliques, constituent un signe presque infaillible de décadence, non pas qu'une culture doive nécessairement avoir un rayonnement dans toutes les couches d'une société, mais parce que ce type de position de repli dans une élite signifie la difficulté croissante à transmettre le flambeau d'une génération à l'autre²¹. Une situation de ce genre entraîne des phénomènes de fixation sur des modèles de vie et d'expression littéraire idéalisés et qui semblent immuables. On comprend que les personnalités les plus courageuses de cette élite aient cherché quelque échappatoire du côté de la sagesse philosophique et c'est finalement ce que représenta le renouveau philosophique des *Platonici*, qu'on appelle le néoplatonisme, mouvement de pensée et de vie spirituelle initié par Plotin et Porphyre : ce courant de sagesse représentait, comme le suggère également Peter Brown, le désir que peut éprouver un homme d'accéder à un monde transcendant grâce à ses seules ressources spirituelles personnelles : « Dans quelle mesure un homme était-il capable d'assurer son salut personnel par ses propres moyens ? Plotin avait répondu de façon catégorique : ses dernières paroles avaient été : "Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en nous à ce qu'il y a de divin dans l'univers". »²² C'était vraiment une philosophie "pour un temps de détresse". Or, c'est dans ce "petit monde" qu'Augustin, s'arrachant progressivement à l'étouffante atmosphère sectaire des Manichéens à qui il devait en grande partie ses succès de carrière, se mit à évoluer vers la trentaine : dépassant la littérature pure (l'art oratoire) qui était jusqu'ici son gagne-pain, il découvrit ce domaine nouveau pour lui de la sagesse. Son génie et la rencontre d'Ambroise allaient réorienter cet itinéraire difficile et angoissé d'un esprit toujours *inquietus*.

¹⁹ Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Seuil, Points Histoire. Nous nous référons à cette édition car elle comprend à la fin du volume quelques *retractationes* dans un épilogue fort intéressant de l'auteur qui modifie certaines des interprétations qui étaient un peu abruptes dans la première édition : il explique lui-même comment les découvertes des *Lettres Divjaks* (1975) et des *Sermons Dolbeau* (1990) l'ont amené à réviser son jugement.

²⁰ *Ibidem*, p. 44.

²¹ Ce n'est donc pas un hasard si cette époque est marquée par la production de magnifiques manuscrits, comme si l'écrit devait assurer mieux que la parole vive la pérennité des références culturelles qu'il fallait sauver à tout prix.

²² *Ibidem*, p. 129. La sentence de Plotin est rapportée par PORPHYRE, *Vita Plotini*, 2.

Face à cette attitude culturelle et philosophique qui se tenait sur la défensive, il est tentant de présenter le christianisme et ses plus illustres représentants intellectuels de l'époque (Ambroise et Augustin surtout) comme un mouvement de "contre-culture", soucieux de sauver ce qui pouvait être sauvé de l'héritage antique. En fait, rien ne laisse penser qu'Augustin lui-même ait eu l'impression qu'il fallait sauver la culture antique d'une mort annoncée²³, ni même qu'il fallait créer et proposer un autre modèle culturel. Ce qu'il avait reçu de son éducation avait été suffisamment décisif dans la conduite de sa vie pour qu'il n'éprouve pas le désir de le remettre en cause à ce point. Pourtant, s'il est une chose sur laquelle Augustin renouvela profondément la mentalité séculière de son siècle, c'est précisément sur cette question du langage et des problèmes de la signification qui en constituent le soubassement. En effet, face au formalisme littéraire que nous avons évoqué, l'attitude d'Augustin fut vraiment radicale : mesurant les dangers qu'une mauvaise utilisation de l'art de parler pouvait entraîner, sensible aux critiques encore très répandues au sujet de l'insuffisante qualité littéraire des textes bibliques, sachant que la parole humaine était capable à tous niveaux de fragiliser ou de favoriser la cohésion d'une société, et fasciné et passionné par la prodigieuse nouveauté que représentaient la parole de la Révélation chrétienne et les actes symboliques fondateurs de la communauté ecclésiale, Augustin engagea un immense travail de réflexion sur la nature du langage et du signe, dont nous avons vu qu'il était présent tout au long de son œuvre. Nous avons parlé de la "découverte augustiniennne" pour cerner cette intuition qu'Augustin avait eue d'un nouveau mode de penser le rapport entre les hommes et Dieu, à travers la notion de *sacramentum* comme *signum* : il fallait de toute évidence mettre au clair les implications philosophiques et anthropologiques d'une telle approche. Ces éclaircissements étaient d'autant mieux venus que les anciens n'avaient jamais vraiment pensé le mode propre par lequel les hommes et les dieux communiquent²⁴. De fait, la communication entre les hommes et les dieux n'avait jamais constitué un objet essentiel de réflexion dans l'Antiquité. Le fait que le christianisme pose la question radicale de la possibilité de l'intervention personnelle de Dieu dans le monde et que cette intervention s'accomplisse sur le mode de l'Incarnation changeait profondément les données du problème. Il fallait désormais savoir comment, dans la foi, une communication réelle à la fois vitale et intellectuelle était possible : la simple justification des rites ou des opinions sur le divin par la référence à la tradition ne suffisait pas. Il fallait remettre l'ouvrage sur le chantier : le jeune croyant ne trouva pas d'un seul coup les principes de solution aux questions qu'il se posait en ce domaine. Évidemment, ce qu'il avait appris dans son métier d'orateur au sujet du signe et du langage pouvait lui donner des éléments intéressants, mais la dimension théologique qu'allait bientôt prendre le problème, introduisait un grand nombre d'idées nouvelles qui donnèrent à Augustin pas mal de "fil à retordre". Mais Augustin patiemment laissa mûrir en lui toutes ces questions : c'est ce qu'il nous faut maintenant étudier de façon approfondie.

²³ Si l'on en croit encore P. BROWN, ce fut plutôt le contraire : *ibidem*, p. 624.

²⁴ Nous avons évoqué brièvement dans le chapitre II comment la mantique grecque avait soulevé le problème mais on ne peut pas dire que la question avait vraiment pris beaucoup d'ampleur.

II

Premiers jalons : le traité *De la dialectique* (387)

A) UNE PREMIÈRE DÉFINITION DU SIGNE

Dans ce traité inachevé, dont on a démontré maintenant l'authenticité et qui dut être composé par Augustin peu avant son baptême²⁵, nous trouvons plusieurs définitions du signe, et ce afin de parvenir à la définition du mot :

« Un signe est ce qui se montre soi-même au sens, et qui, en-dehors de soi, montre encore quelque chose à l'esprit. Parler, c'est donner un signe à l'aide d'un son articulé »²⁶.

Un sémioticien moderne comme T. Todorov a souligné ce qui faisait l'originalité de cette conception du signe, par rapport aux données traditionnelles dont Augustin pouvait disposer à l'époque :

« C'est ici que fit son apparition une propriété du signe qui jouera un grand rôle par la suite : celle d'une certaine non-identité du signe à lui-même²⁷, qui repose sur le fait que le signe est originellement double, sensible et²⁸ intelligible (on ne trouvait rien de semblable dans la description du symbole chez Aristote). D'autre part, plus fortement que par le passé, est affirmé le fait que les mots ne sont qu'une espèce de signe ; cette affirmation ne fera que s'accroître dans les écrits postérieurs d'Augustin ; or c'est elle qui est fondatrice de la perspective sémiotique. »²⁹

Même si nous partageons la critique de G. Bouchard, lequel souligne qu'il ne s'agit pas de réduire la pensée d'Augustin à ce moment-là au seul fait que le signe est structuré selon la dualité sensible / intelligible³⁰, mais qu'il faut plutôt l'envisager « comme une double opposition mettant en cause trois éléments plutôt que deux : opposition d'une part entre ce qui se montre soi-même au sens et ce qui est montré à l'esprit ; d'autre part, au sein de ce qui se montre à l'esprit, entre "soi" (le signe) et quelque chose d'autre »³¹, on peut cependant convenir d'un acquis très important que l'un et l'autre reconnaissent. Quelle que soit la relecture moderne que Todorov et Bouchard proposent

²⁵ Tous les détails historiques sur ces questions ont été traités de façon très approfondie par J. PEPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova University Press, 1976, surtout la première partie, pp. 7-134. Voir également, pour l'analyse de la notion de signe, J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements* I, 1, pp. 442-443

²⁶ *De Dialectica* V, (P.L. 32, 1410) : « Signum est quod seipsum sensui, et præter se aliquid animo ostendit. Loqui est articulata voce signum dare ». Pour éviter tout malentendu, notons que le terme *sens* (*sensus* latin) renvoie aux cinq sens et non pas à la notion linguistique de sens.

²⁷ souligné par nous.

²⁸ souligné par l'auteur.

²⁹ T. TODOROV, p. 34.

³⁰ G. BOUCHARD, « La conception augustiniennne du signe selon Tzvetan Todorov », in *Recherches Augustiniennes*, XV, Paris, 1989, pp. 305-346 ; cette critique se trouve à la p. 306 : « L'opposition classique entre le sensible et l'intelligible se révélerait trop étroite pour rendre compte de la conception augustiniennne. »

³¹ G. BOUCHARD, p. 306-307.

chacun à sa manière, il semble bien que la visée d'Augustin soit la même : le signe est *signe par le renvoi à l'altérité* : le signe s'adresse à un autre (= l'esprit pour Bouchard ou la réalité signifiée au plan intelligible pour Todorov) au sujet de « quelque chose » qui est autre que lui-même. Autrement dit, le signe est d'emblée lié à un sujet (humain) par le double fait qu'il se montre à la *sensibilité* réceptrice (vue ou ouïe) de quiconque l'accueille et qu'il se montre à *l'esprit de ce même sujet* en lui présentant « quelque chose d'autre »³². Voilà en quoi consiste pour le signe d'« être originellement double »³³. Il ne faut peut-être pas se hâter d'attribuer à Augustin une approche saussurienne du signe (face sonore/image mentale). Car il semble bien ici qu'Augustin procède avec une prudence calculée : que veut-il dire lorsqu'il affirme qu'un « signe se montre » (*seipsum sensui ostendit*) ? Plus énigmatique encore : que veut-il dire lorsqu'il affirme que le signe « montre à l'âme quelque chose qui n'est pas lui-même » (*præter se aliquid animo ostendit*) ? Est-ce vraiment le signe qui montre ? Tout semble ici suggérer que la formulation n'est pas une définition, mais une sorte d'approche descriptive du fonctionnement du signe. Il n'est pas vraiment difficile d'imaginer derrière ce propos le professeur de rhétorique expliquant à des élèves le mécanisme de la communication dans la parole publique ... Il n'en reste pas moins que, par rapport aux autres systèmes que nous avons mentionnés dans les précédents chapitres, Augustin insiste sur le fait que le signe ne peut pas être signe sans cette relation fondamentale par laquelle il est uni à l'esprit et qui lui donne son identité de signe. Signifier, c'est surgir de et dans l'altérité, car la matérialité du signe ne vient pas de l'homme mais elle s'offre à lui : l'homme ne crée pas les signes mais ils s'offrent à ses oreilles ou à ses yeux. Plus mystérieux encore, signifier, c'est renvoyer à l'altérité d'une réalité accessible à l'âme. Cette première approche se condense en une formule lapidaire : « *Loqui est articulata voce signum dare* ». Il semble bien qu'ici, l'initiative du processus de signification, comme *signum dare* renvoie à l'initiative du sujet dans la maîtrise et de la voix articulée qu'il constitue comme signe et dans le message qu'il donne, *signum* semblant prendre ici la nuance de ce qu'aujourd'hui nous appellerions le sens.

B) UNE RÉCEPTION ORIGINALE DE LA TRADITION PHILOSOPHIQUE

Par rapport au système stoïcien de la signification, basé essentiellement sur l'inférence et qui considèrerait que le signe était signe par lui-même, portant pour ainsi dire en lui-même sa capacité de signifier, indépendamment de celui qui envoie ou qui perçoit le signe, Augustin affirme d'emblée que *le signe n'est signifiant que dans le rapport à quelqu'un à l'esprit duquel il s'adresse (ou est adressé)*. En revanche, nous l'avons vu, les stoïciens avaient reconnu au signe une valeur d'inférence à partir de lui-même (cette découverte fondait leur réflexion logique) et ils attribuaient au signifiant linguistique lui-même le fait d'induire un *lekton*, un contenu de signification, accentuant délibérément l'autosuffisance du signe. Pour les stoïciens, l'économie des signes constitue comme la trame des inférences et des conséquences que l'esprit déchiffre dans l'effort de constituer une science³⁴.

En fait, on peut légitimement se demander si Augustin, dans ce texte, ne serait pas plus proche de la philosophie du langage d'Aristote, telle que nous l'avons interprétée au chapitre précédent. On ne peut pas vraiment arguer du fait que, à l'âge de vingt ans, Augustin avait lu en autodidacte les *Catégories* dans une traduction latine³⁵, car Augustin ne semble pas en avoir gardé un souvenir marquant dans son itinéraire philosophique ... Mais on ne peut manquer d'être frappé par le fait suivant : de la part d'un homme aussi marqué que lui par la lecture des « *Platoniciens* », on aurait

³² Sur la double altérité du signe par rapport à l'esprit et par rapport au signifié, bonne analyse de Jean de SAINT-THOMAS, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements* I, 1, pp. 497-499 et 500-502.

³³ T. TODOROV, p. 34.

³⁴ Anthony LONG, « Stoic linguistics, Plato's *Cratylus*, and Augustine's "*De dialectica*" » dans *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum (2001), édité par Dorothea FREDE and Brad INWOOD, CUP, Cambridge, pense qu'Augustin dépend directement du stoïcisme pour cette nomenclature. C'est probable au niveau des emprunts de vocabulaire technique, mais cela ne préjuge en rien de l'utilisation originale qu'il en fait.

³⁵ *Confessions* IV, XVI, 28. Cf. Peter BROWN, *Vie de saint Augustin*, p. 61.

pu imaginer une théorie du langage inspirée par des relations de *mimèsis*, d'*homoiôma*, bref, une approche inspirée par l'ontologie néoplatonicienne et appliquée au langage et aux signes. Or, il n'en est rien : rien dans le texte ne va dans le sens de la similitude entre choses, états d'âme et discours. Augustin semble au contraire prendre d'emblée une attitude qui met la question du signe en étroite relation avec l'âme humaine dans l'acte même de signifier (en l'occurrence par les mots). En fait, à l'instar d'Aristote, Augustin laisse entendre que le signe n'est tel que parce qu'il est reconnu ou interprété par un esprit auquel il est proposé. Pour lui, comme pour Aristote, le signe linguistique envisagé d'abord comme élément matériel qui s'adresse aux sens, acquiert pour ainsi dire un statut nouveau parce qu'il touche à la vie de l'esprit qui découvre en lui (ou lui confère ?) une dimension nouvelle de renvoi à autre chose que lui³⁶. Ni purement mimétique et fondé dans la ressemblance à l'idée comme le pensait Platon, ni identifiable à la structure logique du réel qu'il révèle comme le pensaient les Stoïciens, le signe tel que l'envisage Augustin à cette époque, est au cœur de la relation de notre esprit au réel, il est essentiellement renvoi à *l'autre qu'il signifie* (l'objet) et il est essentiellement pour *l'autre par qui il signifie* (l'esprit dans son acte de signification et de communication). En fait, si platonicien qu'il soit devenu, Augustin semble n'avoir jamais cédé sur la nécessité du langage et des signes dans la vie intellectuelle et spirituelle de l'homme.

C) LA STRUCTURE COMPLEXE DE L'ACTE DE SIGNIFIER

Il est donc essentiel pour Augustin de situer le signe dans le processus même de la communication entre locuteur et auditeur :

« Le mot est le signe d'une chose pouvant être compris par l'auditeur quand il est proféré par le locuteur »³⁷.

Dans cette "définition", le problème n'est peut-être pas d'abord de savoir si elle apporte une nouveauté en intégrant le problème de la communication dans la détermination du signe³⁸, mais celui de voir que, désormais, le problème de la communication est incontournable en fonction de la conception augustiniennne du signe : si la connaissance du signe comme signe fait partie de la notion de signe, alors elle inclut *l'intention au moins implicite de communication* : car lorsque je vois, étant seul, la fumée qui s'élève, elle ne devient vraiment signe que si je me dis à moi-même : "il y a le feu !", et c'est pour ainsi dire dans l'acte de me communiquer à moi-même cette information que la fumée *devient* un signe, c'est-à-dire autre chose qu'une simple tache sombre dans le ciel qui affecte mon regard. Augustin ne développe pas encore explicitement cette manière de voir le problème, mais nous verrons que cette compréhension du signe est un des points forts de sa réflexion.

Notons d'ailleurs, en dépassant le cadre de l'analyse strictement historique, que nous touchons là un des motifs qui justifient le passage du signe comme signe au signe linguistique : tous les signes (linguistiques et non linguistiques) sont comme "enveloppés" par les signes du langage, non pas simplement parce que la langue est un "métasystème" de signes, un "métalangage" capable de signifier les autres signes non linguistiques (alors que la réciproque n'est pas vraie) et d'interpréter les signes linguistiques par d'autres signes linguistiques, mais cette capacité qu'a le langage articulé d'être un métalangage vient tout simplement de ce qu'un signe acquiert ce statut de signe parce qu'il est *dicible* :

³⁶ À noter qu'Augustin a toujours considéré la dialectique comme la plus haute science (elle était pour lui la science des sciences puisqu'elle contenait les critères de la vérité) : or, la dialectique avait pour premier objet de traiter la question des noms comme signes des réalités. Sur tout ceci, voir J. PEPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, pp. 188-192 avec les références, surtout *De Ordine*, II, 13, 38 : « ... ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant. Hæc docet docere, hæc docet discere ; in hac seipsa ratio demonstrat atque aperit quæ sit, quid velit, quid valeat. Scit scire, sola scientes facere non solum vult sed etiam potest » ; ou plus tard encore, dans le même sens : *De Doctr. christ.* II, 37 (55) ; *Soliloques* II, 11 (21) et 18 (32), etc.

³⁷ *De Dialectica*, V, (P.L. 32, 1410) : « verbum est uniuscujusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a loquente prolatum ».

³⁸ C'est ce point affirmé par T. TODOROV (pp. 34-35) que G. BOUCHARD conteste (p. 307-309). Et de fait, comem nous l'avons vu, Aristote avait déjà fortement insisté sur ce point dans sa théorie du langage.

si on le transpose en termes métaphysiques, ce constat explicite le fait que le *langage n'est pas une simple espèce dans le genre signe*, tout comme l'être n'est pas un genre parmi d'autres genres : *mais le langage articulé est ce en quoi et par quoi tous les autres signes et systèmes de signes sont précisément des signes*.

Cela nous permet d'éclairer d'un jour nouveau la distinction qu'Augustin reprend de la "linguistique" stoïcienne pour analyser ce qu'est un mot, mais cette reprise ouvre des perspectives plus larges que celles de la logique stoïcienne. Augustin écrit ceci :

« Tout ce que l'esprit — et non pas l'oreille — perçoit³⁹ à partir d'un mot (*ex verbo*) et qui est gardé en lui-même (*inclusum*) par l'esprit, se nomme *dicibile* [exprimable]. Quand le mot sort de la bouche non pour se désigner lui-même (*non propter se*)⁴⁰, mais pour signifier autre chose (*aliquid aliud*), il se nomme *dictio*, expression. »⁴¹

Si le signe linguistique a cette capacité de se donner lui-même pour autre chose que lui-même (= *non propter se*), et donc de se présenter lui-même en lien avec son *dicibile* (*aliquid aliud*) et qui est gardé dans l'esprit (*quod ipso animo tenetur inclusum*) sans être nécessairement mis en référence avec la *res*, cette structure de renvoi constitue le fait fondamental de la signification : là où il y a usage de signe, il y a nécessairement mesure et reconnaissance du signe comme capacité d'être signe (*dicibile*) et de le référer à ce qu'il signifie. Si donc cela se réalise au niveau du signe linguistique, à combien plus forte raison cela doit-il accompagner nécessairement tout autre signe : on comprend alors que le terme *dicibile* repris de la terminologie du Portique prenne ici plus d'importance encore que dans son usage de *lekton* stoïcien : *dicibile* désigne la capacité de signification du mot, non plus comme une valeur naturellement attachée à la *phônè*, mais comme la reconnaissance par le sujet parlant de la signification possible de tel *verbum* (*dicibile*). Cette réflexion sur le signe comme signe se fait à la lumière du *verbum* qui, pour Augustin, est le signe par excellence. Enfin, un *verbum* avec la dimension de *dicibile* devient une *dictio* lorsque s'exerce réellement la potentialité de signification, en désignant la réalité.

Un exemple utilisé par Augustin le fait mieux comprendre : le mot latin "*arma*" peut être signe soit de lui-même, pour savoir ce qu'il signifie (on se trouve alors dans l'ordre du *dicibile*), soit des armes d'Enée que Virgile décrit dans l'Enéide et qu'Augustin considère comme réellement forgées par Vulcain : le *verbum*⁴² "*arma*", en tant qu'il signifie ce qui est contenu dans l'esprit désigne toutes les armes *possibles* et imaginables. Mais dès que concrètement, Virgile désigne par ce *verbum* les armes précises dont se servait Enée, la signification possible est devenue acte réel de signifier, elle est devenue *dictio* : « si elles étaient là, nous pourrions [les] montrer du doigt, ou [les] toucher »⁴³. Or comment pourrait-on envisager la signification de cette façon, sans présupposer un acte de l'esprit par lequel celui-ci fait passer la capacité potentielle de signification reconnue à un signe à son actualité réelle de signification ? Autrement dit, il faut pouvoir penser la signification à la fois selon une détermination *fondamentale* ("*armes*" ne pourra pas désigner du fromage ou une cocotte en papier, mais précisément toute réalité qui peut servir à agresser), et comme une *variable* dans la mesure où se réalise l'acte par lequel l'esprit humain met en œuvre cette puissance de signifier en l'appliquant actuellement aux armes d'Enée. La référence du *verbum* à la *res* par l'acte de *dictio* est comme mesurée par la relation préalable de ce *verbum* au *dicibile* laquelle est pour ainsi dire la condition de possibilité de tout acte de signification, de toute *dictio*.

³⁹ On notera dans ce passage qu'Augustin insiste sur l'initiative de l'esprit qui perçoit à partir d'un mot (*ex verbo*).

⁴⁰ Ici, Augustin fait allusion au fait de n'envisager le mot que dans sa réalité sonore : s'intéresser au mot pour le mot ou, comme il le dit ailleurs, comme une chose.

⁴¹ *De Dialectica*, V, (P.L. 32, 1411) : « Quidquid autem ex verbo non auris, sed animus sentit, et ipso animo tenetur inclusum, dicibile vocatur : cum vero verbum procedit non propter se, sed propter aliud aliquid significandum, dictio vocatur. »

⁴² Il est important de remarquer que dans cet opusculé, Augustin emploie le terme *verbum* dans le même sens qu'Aristote employait *phônè* : *verbum* c'est ce qui frappe l'air et le fait vibrer à l'oreille. (*De Dialectica*, VI : « verba ipsa quispiam ex eo ... dicta quod aurem quasi 'verberent' » ; *ibidem*, V : « Omne verbum sonat ».

⁴³ *Ibidem* : « quæquæ, si nunc adessent, vel digito monstrare possemus, aut tangere ».

D'où la manière dont Augustin traitera dans les chapitres suivants les problèmes de l'obscurité et de l'ambiguïté des mots : la solution de tous les exemples qu'il donne consiste à voir comment la pluralité de significations possibles se ramène à un seul cas par le fait de l'acte unique accompli par le locuteur pour dire *telle* réalité parmi toutes celles qui peuvent être signifiées par ce mot⁴⁴ : pour Augustin, l'ambiguïté qu'il définit ainsi : « *In ambiguo, plura se ostendunt, quorum quid potius accipiendum sit ignoratur* »⁴⁵, est le principe même de la sémantique : « *Rectissime a dialecticis dictum est ambiguum esse omne verbum* »⁴⁶. C'est parce que le langage, dans sa fonction de support phonique (*verbum*) et dans ses potentialités de *dicibile* porte d'innombrables capacités de nommer, est capable de répondre à de multiples actes de signification qu'il est déclaré ambigu : Augustin rejoint ici l'intuition qu'Aristote avait développée selon laquelle les mots sont infiniment moins nombreux que les choses.

On s'étonnera peut-être de ce que nous attachions tant d'importance et de "signification" à un ouvrage de jeunesse dont on a parfois mis en doute l'authenticité, mais d'une part, il semble nécessaire d'imaginer qu'en ce domaine spécialement, Augustin n'a pas nécessairement attendu d'être chrétien pour y réfléchir personnellement : puisque c'était son métier⁴⁷, il lui fallait réfléchir aux conditions qui règlent les processus de signification : c'est ainsi qu'il manifestait une grande admiration pour la dialectique et cette brève analyse sur le signe et le langage dans le *De Dialectica* sera approfondie dans les écrits ultérieurs. Le génie d'Augustin était donc déjà à l'œuvre en ce domaine avant même d'avoir l'occasion de se manifester par des écrits théologiques. Nous caractériserions volontiers l'originalité de cette intuition fondamentale de la façon suivante : parler ou signifier c'est lier à l'aide d'un signe sensible (*verbum*) un *dicibile* (un sens possible) à une réalité par l'acte présent de la *dictio*. Cette approche augustinienne du signe, nous pouvons l'imaginer d'une façon analogue au *cogito* cartésien : le fait que soit lié de façon essentielle le signe au "je signifie"⁴⁸, un peu comme chaque pensée est portée par un "je pense". Relisons maintenant un texte de notre traité qui peut être considéré comme la synthèse de cette analyse augustinienne du *verbum* :

« Quand un mot sort de la bouche, s'il sert à son propre sujet, c'est-à-dire pour une demande ou une discussion sur le mot lui-même (*ut de verbo ipso aliquid queratur aut*

⁴⁴ Il s'agit de l'ensemble des chapitres VIII-X qui traitent de l'ambiguïté et dont voici un extrait typique : « Supposez donc que les élèves aient suffisamment entendu la voix du maître et qu'il ait d'ailleurs prononcé un mot connu de tous : "*magnus*", et qu'ensuite il se soit arrêté. Remarquez l'incertitude qui règne parmi les élèves à l'audition de ce mot. Que veut dire le maître ? A quelle partie du discours appartient ce mot ? S'il veut parler des mètres, quelle espèce forme-t-il ? Traite-t-il une question d'histoire en parlant du "grand" Pompée et des guerres qu'il a faites ? Parle-t-il de poésie et de Virgile, le "grand" et pratiquement le seul poète ? Quelle surprise, si pour gourmandiser la paresse de ses élèves, il lance alors ces mots : "un *grand* engourdissement s'est emparé de vous pour l'étude de la grammaire !" Ne voyez-vous pas combien ce mot, loin d'être obscur, a, pour ainsi dire mis en relief une infinité de sens ? Car ce mot, mis en avant, est un nom, un trochée, il se rapporte à Pompée, à Virgile, à l'engourdissement et à un nombre infini d'objets que je n'ai pas rapportés, et qui cependant peuvent, à son audition, se présenter en foule à la mémoire. » (*De Dialectica*, VIII, P.L. 32, 1415).

⁴⁵ *Ibidem*, VIII, (P.L. 32, 1414) : « Dans ce qui est ambigu, plusieurs sens se manifestent, dont on ignore lequel doit être pris. »

⁴⁶ *Ibidem*, IX, (P.L. 32, 1415) : « À très juste raison, les dialecticiens ont dit que tout mot est ambigu ». Et Augustin ajoute que cette ambiguïté est le fait du mot quand il est isolé : « Quod enim dictum est omne verbum esse ambiguum de verbis singulis dictum est. Explicantur autem ambigua disputando [...] Cum omne verbum ambiguum sit, nemo verborum ambiguitatem nisi verbis sed iam coniunctis quæ ambigua non erunt explicabit. » (*Ibidem*).

⁴⁷ En lisant ce traité, d'ailleurs, on s'aperçoit que les exemples notamment ceux que nous avons cités plus haut des armes d'Énée ou du sens de l'adjectif *magnus*, conviennent mieux à l'atmosphère d'un cours de rhétorique et de dialectique qu'à celle du cénacle des nouveaux convertis de Cassissiacum ...

⁴⁸ C'est la raison pour laquelle nous partageons l'avis de Guy BOUCHARD lorsqu'il fait équivaloir le son à ce qu'en linguistique Peircienne on appelle le *sinsigne* : « As it is in itself, a sign is either of the nature of an appearance, when I call it a *qualisign* ; or secondly, it is an individual object or event, when I call it a *sinsign* (the syllab being the first syllab *sin* of *semel, simul, singular* etc ...) ; or thirdly, it is of the nature of a general type, when I call it a *legisign*. » (C.S. PEIRCE, *Collected Papers*, Cambridge 1966, V. VIII, n. 34), cité par Guy BOUCHARD, « La conception augustinienne », p. 311. En effet ce souci de caractériser le signe dans son individualité événementielle nous paraît tout à fait augustinien.

disputatur), il est bien lui-même la chose dont on discute et dont il est question : mais cette chose s'appelle *verbum*. Or à partir d'un mot (*ex verbo*) tout ce qui est perçu, non par l'oreille mais par l'esprit, et que l'esprit garde en lui-même, se nomme le dicible, *dicibile*. Mais quand le mot sort de la bouche non pas à son sujet, mais pour signifier quelque autre chose (*propter aliud aliquid significandum*), il se nomme expression, *dictio*. Quant à la chose elle-même qui n'est plus le mot ni la conception du mot dans l'esprit, qu'elle ait un mot qui puisse la signifier ou qu'elle n'en ait point, elle ne s'appelle que de son nom propre : chose (*res*). Il faut donc tenir distinctement quatre choses : *verbum*, *dicibile*, *dictio*, *res*. Ce que j'ai appelé *verbum*, est un mot et signifie un mot⁴⁹. Ce que j'ai nommé *dicibile* est aussi un *verbum* : cependant il ne signifie pas un mot (signe sonore⁵⁰) mais ce qui est compris par l'intelligence dans ce *verbum* et est contenu dans l'esprit. Ce que j'appelle *dictio* est aussi un *verbum*, mais tel que par lui sont signifiées en même temps les deux données précédentes, le *verbum* lui-même et ce qui se passe dans l'esprit par le moyen du *verbum* (*quod fit in animo per verbum*). Ce que j'appelle objet (*res*) est un mot qui, outre les trois dernières données que nous venons d'exprimer, signifie encore tout ce qui reste <à exprimer> (*quidquid restat significat*). »⁵¹

Il nous semble qu'ici Augustin décrit le *verbum* à travers et à partir des différentes modalités de l'acte de signifier, ce qui lui permet de distinguer diverses relations de signification à propos du même *verbum*. Dans l'analyse que nous avons proposée des textes d'Aristote par exemple, les relations qui constituent la signification étaient traitées, pour ainsi dire, comme "des réactions en chaîne". Ici, il semble bien qu'Augustin tienne à les maintenir ensemble, comme absolument concomitantes : ce n'est plus tout à fait la chaîne *symbolon* / *pathèmata* / *réalité*, mais il y a comme une "profondeur de champ" : la distinction n'est pas séparation, c'est au contraire par la convergence de ces éléments dans un acte unique que s'accomplit la signification. Le même *verbum* peut être envisagé dans la relation à soi comme *verbum*, mais il faut aussi l'envisager dans sa relation avec le *dicibile*, la *dictio* et la *res*, le jeu commun de ces relations permettant la signification dans l'action pluriforme d'un sujet qui signifie. Nous croyons qu'il s'agit là d'une première base dans la réflexion d'Augustin et qu'elle est importante, dans la mesure où elle s'oriente vers une conception de la signification comme acte, notamment grâce à la distinction originale entre *dicibile* et *dictio*. Ainsi donc, même si, comme le montrent R. Simone⁵²

⁴⁹ Il faut, pensons-nous, comprendre ici : *verbum* = signe sonore d'expression ; en linguistique moderne, une suite de phonèmes ou de signifiants.

⁵⁰ Cette interprétation est de nous.

⁵¹ *De Dialectica*, V, (P.L. 32, 1411) : « Cum ergo verbum ore procedit, si propter se procedit id est ut de ipso verbo aliquid quæatur aut disputetur, res est utique disputationi quætionique subiecta, sed ipsa res 'verbum' vocatur. Quidquid autem ex verbo non aures sed animus sentit et ipso animo tenetur inclusum, 'dicibile' vocatur. Cum vero verbum procedit non propter se sed propter aliud aliquid significandum, 'dictio' vocatur. Res autem ipsa, quæ iam verbum non est neque verbi in mente conceptio, sive habeat verbum quo significari possit, sive non habeat, nihil aliud quam 'res' vocatur proprio iam nomine. Hæc ergo quattuor distincta teneantur, 'verbum dicibile dictio res'. Quod dixi 'verbum' et verbum est et 'verbum' significat. Quod dixi 'dicibile' verbum est, nec tamen 'verbum', sed quod in verbo intellegitur et animo continetur, significat. Quod dixi 'dictionem' verbum est, sed quod iam illa duo simul id est et ipsum verbum et quod fit in animo per verbum significat. Quod dixi 'rem', verbum est, quod præter illa tria quæ dicta sunt quidquid restat significat. »

⁵² R. SIMONE, « Sémiologie ... », pp. 16-17 : « Probablement la première affirmation nette du caractère triadique de la situation sémiotique. Dans la tradition sémiologique antérieure, en effet, les éléments impliqués dans la situation sémiotique étaient deux, le signifié et le signifiant [...] Augustin au contraire, [...] introduit dans l'activité sémiotique une nouvelle dimension : il ne faut plus postuler seulement un signifiant et un signifié, mais encore un interprète, pour qui une *res* donnée soit le signifiant de quelque autre chose, qui s'élève par là au rang de signifié. En termes modernes, nous pouvons dire qu'avec Augustin la considération pragmatique du phénomène sémiotique s'introduit dans le domaine sémiologique ». Il nous semble que cette interprétation est juste si on mesure l'apport du jeune Augustin par rapport au contexte philosophique ambiant très influencé par le Stoïcisme. Cependant, nous avons vu qu'il n'était pas impossible de voir se mettre en place dans la pensée d'Aristote une compréhension du signe linguistique qui n'est pas duale. De toute façon, comme on l'aura déjà saisi à travers la relecture que nous proposons, il nous semble que le vrai problème n'est pas de savoir si la structure du signe est binaire ou ternaire, car dans un cas

et Guy Bouchard⁵³, on retrouve chez Augustin une structure triadique du signe linguistique (*dictio* / *dicibile* / *res*) comparable (?) à celle d'Aristote (*onoma* / *logos* / *pragma*)⁵⁴ ou à celle des Stoïciens (*sèmainon* / *sèmainomenon* ou *lekton* / *tugchanon* ou objet réel)⁵⁵, cette structure triadique a ceci de spécifique chez Augustin que les trois éléments sont liés entre eux par une vision dynamique du signifier, notamment par le passage du *dicibile* à la *dictio*.

D) UNE INHIBITION RÉVÉLATRICE : L'USAGE RESTREINT DE *VERBUM*

Quant à la notion de *verbum* qui jouera un rôle de plus en plus important dans la pensée augustinienne, il nous paraît très important de remarquer avec D.W. Johnson qui a fait une étude exhaustive du problème que, dans ses premiers écrits, Augustin n'a jamais utilisé ce terme pour l'appliquer à la seconde personne de la Trinité⁵⁶, alors que l'utilisation du terme *verbum* dans le sens de constitution du mot comme signe sensible (surtout vocal) est de loin dominante⁵⁷. Il est donc évident que non seulement Augustin utilise le mot *verbum* dans le sens obvie, linguistique des "mots" qui constituent le discours, mais encore qu'il évite presque systématiquement de l'appliquer au Fils. La raison paraît maintenant assez claire : « Il se débat avec un concept de Verbe divin qui se trouve être en parallèle avec l'expression humaine mais il considère ce fait comme difficile voire impossible, vu sa propre analyse du langage humain »⁵⁸. Dans un autre passage⁵⁹, Augustin repousse cette assimilation, « mettant en garde contre cette impiété qui consisterait à penser que cette parole [*Fiat lux*] serait émise comme un son corporel et temporel, comme c'est le cas pour nous »⁶⁰. On notera ici que la très grande perspicacité d'Augustin sur la nature du langage humain, — fondamentalement liée à la constitution sensible du *verbum*, c'est-à-dire le support matériel (vocal ou écrit) du *dicibile* ou de la *dictio*, réalité qui implique la temporalité et la matérialité — joue comme une inhibition : il ne peut imaginer une quelconque transposition du thème du *verbum* au plan trinitaire. Il lui faudra donc franchir d'autres étapes, notamment grâce à l'approfondissement de certaines pages de la Bible, mais aussi grâce à l'affinement de sa réflexion sur le langage, qui lui permettront de ne plus s'en tenir à la raideur technique du vocabulaire hérité du stoïcisme. Pour le moment, retenons qu'Augustin a déjà mis en place les fondations d'une compréhension du langage totalement liée à la temporalité de l'acte par lequel l'esprit signifie la réalité qu'il désigne (*res*)⁶¹.

comme dans l'autre on charge toute la structure de signification du côté du signe-objet, mais l'enjeu véritable consiste plutôt à mettre en évidence que *la structure du signe n'est pas pensable sans son lien au sujet qui le met en œuvre dans un acte*. Nous espérons avoir montré que le vrai débat dans la pensée antique du langage tournait implicitement autour de cette question d'autant plus délicate qu'on n'avait pas comme aujourd'hui une approche de la subjectivité aussi précise et aussi spontanée.

⁵³ Guy BOUCHARD, « La conception », pp. 306-307.

⁵⁴ Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'approche aristotélécienne du langage était peut-être plus originale que ces auteurs ne semblent le supposer.

⁵⁵ Guy BOUCHARD, *La conception*, p. 316.

⁵⁶ D.W. JOHNSON, « *Verbum* in the early Augustine » (386-387) in *Recherches augustinienes*, VIII, *Mémorial Athanase SAGE*, Paris, 1972, pp. 25-53. Le passage où se trouve cette affirmation est à la page 34 et les textes d'Augustin qui auraient clairement pu comporter la mention du Fils Verbe sont donnés p. 35.

⁵⁷ *Ibidem*, voir le tableau des références pour les années 386-397, pp. 37-42.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁹ *De. Gen. imp.* V, 19 (P.L. 34, 227). Il s'agit de savoir si la parole *Fiat Lux* s'adresse au Fils ou si elle est le Fils.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁶¹ Il est intéressant de voir en quels termes Augustin parle de la réalité nommée : « *quidquid restat significat* ». Même si ce n'est pas très "philosophique", on se trouve ici devant une manière (assez contemporaine) de désigner le réel dans son *altérité irréductible* : ce qui reste après tout ce qu'on a pu dire et mettre en œuvre pour l'approcher.

Augustin ne cherche donc pas, comme on l'a cru à tort⁶², du côté d'une théorie du *logos endiathetos* ou d'une vision néo-platonicienne centrée sur le *nous* ou le *cosmos noëtos*. Le verbe pour Augustin est ici lié à la temporalité et à la condition corporelle de l'homme et donc il ne faut pas interpréter sa théorie de la signification comme si elle était exclusivement basée sur l'opposition de l'intelligible et du sensible⁶³. Et cela, d'autant que, si c'était le cas, le *verbum* serait inévitablement du côté du sensible et non de l'intelligible ; ce qui laisse deviner le revirement qu'Augustin devra réaliser pour y parvenir. Cela explique aussi pourquoi Augustin n'accorde pas au langage et aux signes une place très haute dans sa hiérarchie ontologique : le langage a cette fonction nécessaire et précieuse dans les processus dialectiques et rhétoriques et s'il nous tourne vers la réalité, c'est évidemment surtout vers les réalités de ce monde, et c'est par un acte qui s'accomplit dans ce monde et dans ce temps. Ainsi donc, le fait qu'il ait perçu de façon assez originale le lien radical entre langage et pensée ne l'empêchera pas de soutenir quelques années plus tard cette théorie selon laquelle la nécessité du langage est une conséquence du péché originel⁶⁴.

III

Une hésitation révélatrice : Le *De Magistro* (389)

A) SITUATION DE NOTRE DÉMARCHE :

Nous nous sommes assez longuement attardés sur un écrit somme toute mineur dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin, parce qu'il permet de voir comment il cherchait à situer le problème du langage en le rattachant d'emblée à la notion de *signum*, ce qui nous permettra de tirer des conclusions utiles par rapport à la détermination du *sacramentum* comme *signum*. À grands traits nous pourrions dire ceci : pour Augustin, la signification des mots (et par conséquent des signes) est dès le départ une question qui conditionne tout le savoir humain (symbolisé par la dialectique) : or, son métier de rhéteur lui fait aborder le problème de la signification à travers des notions qui étaient devenues un bien commun dans la culture littéraire et philosophique de l'époque et lui permet de découvrir le rôle indispensable du langage et du discours dans la pensée humaine. Pour Augustin, le langage, par la *dictio*, l'acte par lequel je signifie les armes d'Enée, par exemple, est le moyen particulier par lequel je rejoins la réalité dans l'acte-même de la signifier. Toutefois, Augustin est comme gêné par le fait que notre manière de signifier la réalité soit si intimement liée à une réalité sensible qu'il appelle le *verbum*, réalité sonore, donc corporelle et temporelle. D'où la difficulté à reconnaître et accepter cette caractéristique du langage qui semble le disqualifier d'emblée pour cause de réalité sensible : donc en même temps qu'il découvre la structure de la signification, il considère le

⁶² Voir dans D.W. JOHNSON, pp. 26-27 un rapide aperçu de ceux qui ont cru voir cette tendance chez Augustin, ainsi que p. 33-34.

⁶³ Nous avons déjà dénoncé cette simplification dans l'analyse de PRANTER sur la notion augustiniennne de *sacramentum*.

⁶⁴ Cf. U. DUCHROW, « *Signum* und *superbia* beim jungen Augustin » (386-390), *Rev. Ét. aug.* VII, 1961, pp. 369-372.

signe verbal comme indigne et probablement incapable de signifier des réalités qui le dépassent. Nous avons vu comment Augustin hésite à appliquer le titre de *verbum* à la Personne du Fils. C'est l'un des nombreux paradoxes que l'on trouve dans son œuvre et qui rendent l'étude de sa pensée si passionnante : en même temps qu'il découvre de façon nouvelle le problème de la signification, il est comme "bloqué" par le système néoplatonicien qu'il a découvert avec enthousiasme et qui l'invite à traiter comme inférieur tout ce qui a trait au monde sensible.

Pourtant, les signes linguistiques lui apparaissent plus dignes d'attention que les autres : outre la valeur quasi sacrale de la parole dans la culture gréco-latine et le respect qu'il éprouve à son égard depuis l'adolescence dans sa formation personnelle de rhéteur⁶⁵, Augustin considère la parole comme une catégorie supérieure de signes. Or, dans ce contexte, saint Augustin va découvrir que sa foi implique de façon permanente l'usage de signes et de signes sensibles, non seulement des paroles comme celles qui sont dans la Bible, mais des gestes, des fêtes, des objets culturels, bref, tout un univers symbolique sensible et vraiment concret, incontournable, puisque voulu par Dieu afin que se réalise une vraie convivialité entre Dieu et l'homme.

À partir de ces données, on devine quel sera l'itinéraire d'Augustin. Nous y voyons les grandes orientations que voici :

- approfondir la notion de signification, et la ressaisir au plan de la réalité intelligible elle-même. C'est la question bien connue de la théologie du verbe intérieur, développée surtout dans le *De Trinitate* ;
- arriver à intégrer une théorie du signe dans laquelle celui-ci, tout en restant sensible, n'en est pas moins capable de jouer un rôle nécessaire de signification et de communication dans le déploiement existentiel normal de la convivialité entre Dieu et l'homme. Mais pour y arriver, encore faut-il qu'Augustin arrive à surmonter quelques hésitations et quelques objections : le *De Magistro* est un excellent témoin de cette recherche tâtonnante.

B) DE MAGISTRO : NÉCESSITÉ DE TROUVER AU LANGAGE UN NOUVEAU STATUT?

a) Le propos de l'ouvrage

Dans ce dialogue intitulé *De Magistro*, qu'il eut très probablement avec Adéodat et dont nous avons une sorte de *reportatio* rédigée par Augustin après la mort de son fils, nous voyons comment les préoccupations d'Augustin au sujet du langage et des signes semblent assez profondément mises en question : dans le traité sur la Dialectique, on avait affaire à un professeur de rhétorique, sûr de son métier et de son savoir bien maîtrisé. Ici au contraire, nous allons découvrir un personnage inattendu, un croyant qui découvre une nouvelle dimension de sa vie et qui commence à mesurer les conséquences que cela pourrait avoir par rapport à ce qu'il avait jusqu'ici considéré comme allant de soi. En fait, il découvre et veut faire découvrir à son fils que dans la perspective nouvelle que la foi leur a ouverte, la place et l'importance du langage sont assez radicalement remises en question. G. Madec⁶⁶ a montré comment le paragraphe VIII, 21 livrait la clef de ce dialogue :

⁶⁵ Sur ce sujet, innombrables données bibliographiques, parmi lesquelles nous nous contentons de renvoyer aux "classiques" : H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1958 ; F. VAN DER MEER, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Colmar-Paris, 1955, vol. II, III^{ème} partie, pp. 195-287 ; D.W. JOHNSON dans l'article cité (*Rev. Ét. aug.* VIII), pp. 29-33, et les ouvrages mentionnés *ad loc.* Plus récente, la biographie d'Augustin de Peter BROWN que nous avons déjà citée. Pour une analyse très détaillée de l'argumentation du *De Magistro*, présentée sous forme de tableau synoptique, voir Dominique DOUCET, *Augustin, l'expérience du Verbe*, J. Vrin, Paris, 2004, pp. 180-183.

⁶⁶ G. MADEC, Analyse du *De Magistro*, *Rev. Ét. aug.*, XI, 1-2 (1975), pp. 63-71. Par ailleurs, on trouvera dans H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1958⁴, dans le chapitre intitulé *Reductio*

« Où veux-tu en venir avec moi par tant de détours ? [...] Crois-moi, cette conversation n'est pas pour moi un vulgaire amusement [...] Si je dis qu'il y a une vie bienheureuse, une vie éternelle où je voudrais que Dieu, la Vérité même, nous conduise lui-même par des étapes proportionnées à la faiblesse de notre démarche, je crains de paraître ridicule, moi qui m'engage en un tel voyage *par l'étude des signes et non par celle des choses mêmes signifiées*. Tu me pardonneras donc de préluder ainsi avec toi, moins par manière de jeu que pour développer par l'exercice les forces et la pénétration d'esprit nécessaires pour que nous puissions non seulement soutenir mais encore aimer l'ardeur et la lumière de ces régions où règne la vie bienheureuse. »⁶⁷

Ainsi donc, ce dialogue ne vise pas à prouver « que les signes n'ont pas de valeur sémantique »⁶⁸, ce qui équivaldrait à une disqualification totale du langage dans la recherche de Dieu, mais plutôt que « tout ce qui concerne l'étude des signes relève de l'entretien préparatoire »⁶⁹ : aussi étonnant que cela puisse paraître, Augustin découvre que le langage a besoin d'être réévalué, refondé dans la recherche religieuse et que les certitudes rhétoriques ne vont plus de soi. C'est pourquoi il procède dans une démarche qui rappelle la structure des dialogues de Platon exposant deux thèses paradoxales et explicitées de façon radicale.

b) Deux thèses en présence

La première thèse est que *rien ne s'enseigne sans les signes* (II, 3 à IX, 29)⁷⁰, ce qui aboutit à une première conséquence : même lorsqu'on ne parle pas par des signes extériorisant notre pensée, nous utilisons tout de même des signes :

« De même que penser aux paroles sans faire entendre aucun son, c'est parler en soi-même ; ainsi *parler n'est autre chose que penser*, lorsque la mémoire, en recherchant des paroles dont elle garde le souvenir, montre à l'esprit les choses mêmes dont ces paroles sont les signes. »⁷¹

On peut dire qu'ici, Augustin reprend les meilleurs résultats auxquels il était parvenu dans son appréciation positive du langage⁷². Il est important aussi de voir qu'il étend sa réflexion sur le langage à la question plus générale des diverses sortes de signes⁷³ et qu'il affirme que nous ne pouvons rien montrer sans signes. En outre, il garde la distinction entre *verbum* et *nomen* de façon analogue à celle

artium ad philosophiam. II. Exercitatio animi, pp. 299 ssq., une réflexion sur ce qui semble être chez saint Augustin une véritable méthode, et que l'on retrouve dans plusieurs dialogues.

⁶⁷ *De Magistro*, VIII, 21 que nous citerons dans l'édition et la traduction de F.-J. THONNARD, B.A. VI, Desclée De Brouwer and Cie, 1941, ici, pp. 67-69.

⁶⁸ Opinion de J. PINBORG, « Das Sprachdenken der Stoa und Augustinsdialektik », dans *Classica et Mediaevalia*, 23 (1962), pp. 176-177.

⁶⁹ G. MADEC, *ibidem*, p. 65.

⁷⁰ Par exemple, *De Magistro* III, 6 : « je ne vois rien qu'on puisse montrer sans employer de signe ». et cette réflexion très intéressante en X, 30 : « À l'exception du langage qui s'explique lui-même comme il explique le reste, nous n'avons encore rien découvert qu'on puisse montrer sans signe ; et le langage lui-même étant un signe, il n'y a absolument rien, je crois, que l'on puisse enseigner sans signes »

⁷¹ *De Magistro* I, 2 : « Quamvis nullum edamus sonum, tamen quia ipsa verba cogitamus, *nos intus apud animum loqui*, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commonere, cum memoria, cui verba inhærent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba ». On peut très légitimement voir dans cette affirmation une allusion implicite au thème platonicien qui se trouve dans *Théétète* 189 e.

⁷² On ne peut en dire autant des subtilités grammaticales et dialectiques qui font la trame de la première moitié du dialogue et qui visent à montrer que les mots sont capables d'expliquer les mots.

⁷³ *De Magistro* III, 6 et ssq. : « Je ne vois rien qu'on puisse montrer sans employer de signes » (*nihil itaque video quod sine signis ostendi queat*). Par ailleurs on notera l'intéressante allusion au langage par signes des sourds, et le langage des mimes (III, 5).

qu'il avait développé dans *le traité de la Dialectique*⁷⁴. Cette recherche aboutit à deux résultats : d'une part, distinguer les registres des signes par l'organe récepteur sensible (vue, ouïe, importance du geste de montrer du doigt, etc.), et d'autre part à réduire le signe linguistique à un signe sonore (*quod cum aliquo significato articulata voce profertur*⁷⁵), avec toutefois un complément révélateur par la suite :

« Tout ce qui est émis comme un son de voix articulée avec une signification ... vient frapper l'oreille pour pouvoir être perçu et est confié à la mémoire pour pouvoir être connu. »⁷⁶

Enfin, il montre que l'essence du signe est de *montrer*, même s'il arrive qu'un signe se désigne lui-même⁷⁷.

Parvenus à ces résultats, on pourrait s'attendre à un éloge de la Parole de Dieu et de sa capacité de signifier les réalités divines. Or, c'est le contraire qui se produit. Augustin prend exactement le contre-pied de la précédente thèse et affirme que rien ne s'enseigne par les signes, vu que l'on peut accéder à la réalité des choses elles-mêmes (30-37)⁷⁸. Entre autre manière de défendre cette thèse, il prend l'exemple que voici :

« Suppose que pour la première fois nous entendons le mot *tête*. Nous ignorons si cette parole n'est qu'un son ou si de plus elle est un signe. Nous cherchons à connaître alors, non pas, qu'il t'en souviene, la tête elle-même, mais le signe entendu ; car *nous ignorons ce signe tant que nous ne connaissons pas à quoi il se rapporte*. Eh bien ! si pour répondre à nos désirs on nous indique du doigt la tête elle-même, nous apprenons en la voyant la valeur du signe que nous avons entendu sans le comprendre. »

« Dans ce signe il y a deux choses: le son et la signification. La perception du son ne nous vient pas du signe, mais du son même qui frappe l'oreille. *Quant à la signification, nous la connaissons en voyant son objet*. En effet, cette indication de mon doigt ne peut désigner d'autre objet que celui vers lequel elle se dirige. Or elle se dirige vers la tête elle-même et non vers le signe qui la rappelle (*illa intentio digiti significare nihil aliud potest quam illud [=caput], in quo intenditur digitus; intentus est autem non in signum*). Comment donc cette indication pourrait-elle me faire connaître soit la tête, puisque je la connaissais, soit son signe, puisque ce n'est pas vers lui que je dirige mon doigt ? »⁷⁹

⁷⁴ *De Magistro* V, 12 (*in fine*).

⁷⁵ *De Magistro*, V, 11.

⁷⁶ *Ibidem*, V, 12 : « omne quod cum aliquo significato articulata voce prorumpit ... et aures verberare ut sentiri, et memoriæ mandari, ut nosci possit ». D'où le jeu de mots qui suit :

Verbum	→	verberare	secundum ab auribus
Nomen	→	noscere	secundum ab animo.

Cf. dans le même sens, *De Dialectica* 6.

⁷⁷ *De Magistro* IV, 10. On a là un curieux et fascinant exercice purement rhétorique qui vise à montrer dans quelle mesure les signes entretiennent entre eux des relations. Il semble que, par la suite, Augustin ne développera pas davantage ce type d'analyse.

⁷⁸ Par exemple, *De Magistro* X, 32 : « Nous arrivons à cette conclusion : Il est des choses que l'on peut enseigner sans employer des signes; et nous avons eu tort de croire, comme nous le faisons naguère, que rien absolument ne peut se montrer sans ce moyen. Je vois maintenant, non pas un ou deux, mais des milliers d'objets qui se révèlent par eux-mêmes et sans signes. Comment en douter, je te demande ? Sans parler des hommes, de leurs théâtres et des spectacles sans nombre où ils montrent la réalité sans le recours à aucun signe, est-ce que Dieu, est-ce que la nature ne mettent pas sous nos yeux ce soleil et cette lumière qui éclairent et font tout briller dans l'univers, la lune et les astres, les terres et les mers et les êtres innombrables qu'elles produisent. »

⁷⁹ *De Magistro* X, 34 : « Finge nos nunc primum audire quod dicitur *caput*, et nescientes utrum vox ista sit tantummodo sonans an aliquid etiam significans, quærere quid sit caput — memento nos non rei, quæ significatur, sed *ipsius signi velle habere notitiam, qua caremus profecto, quamdiu cuius signum est ignoramus* ; si ergo ita quærentibus res ipsa digito demonstratur, hac conspecta discimus signum, quod audieramus tantum, nondum noveramus. In quo

Augustin amène son interlocuteur sur un terrain délicat, visiblement pour obtenir une position dialectique en faveur de son plan : le son (qu'Augustin continue à appeler *verbum*) ne permet pas de connaître la signification, car de lui-même, comme donnée vocale, il ne montre pas d'objet. Il faut donc un geste de monstration (en l'occurrence montrer du doigt) : or le geste de monstration montre la chose et non le signe sonore. Donc les mots ne nous montrent rien, ne nous apprennent rien. On devine le côté presque sophistique de l'argument : isoler totalement la monstration par le doigt de la réalité sonore qui l'accompagne, c'est empêcher le nom de devenir un nom (même au simple plan de sa consistance purement vocale), en le privant de sa fonction de monstration.

c) *Ce qu'Augustin découvre comme nouveau croyant*

Dès le départ, Augustin avait justifié le langage par l'activité de l'enseignement, c'est-à-dire de « signifier notre pensée »⁸⁰ ou encore de permettre soit à soi-même soit aux autres de se ressouvenir de quelque chose⁸¹, ce qui marque la première rencontre entre la question du langage et la théorie augustinienne de la mémoire et de l'illumination. Si bien que la valeur d'exercice du dialogue qui s'engage n'est pas purement gratuite, mais elle nous oblige à considérer le problème du signe et du langage comme lié dans sa finalité à ce qui constitue la fin ultime de l'homme, la contemplation de la Vérité, ce qui va donc créer une échelle dans l'ordre des fins :

« Tu vois sans doute combien les paroles sont au-dessous du but que nous nous proposons en les employant. Car l'emploi des paroles l'emporte déjà sur les paroles mêmes, puisque les paroles sont destinées à être employées par nous, et nous les employons pour instruire. Autant donc l'instruction est préférable au langage, autant le langage est préférable aux mots; ce qui élève l'instruction bien au-dessus des mots. »⁸²

« Nous devons préférer aux signes la connaissance des choses. N'en résulte-t-il pas qu'il faille préférer la connaissance des choses à la connaissance des signes ? »⁸³

Il s'agissait donc ici de coordonner la fonction du langage à des préoccupations anthropologiques et épistémologiques qui s'expriment ici pratiquement pour la première fois. On comprend le bien-fondé du plan proposé par G. Madec : le langage comme lieu de rencontre du monde sensible dont font partie les sons des *verba* qui frappent l'oreille et le *significatus* qui réveille la mémoire/connaissance est le point de départ difficile, mais incontournable, pour mettre à l'épreuve les vrais moyens d'accéder à la contemplation de la Vérité ! Dès lors, on comprend comment se construit le mouvement même du dialogue : il exprime très exactement sur le vif la manière dont le rhéteur—dialecticien Augustin doit trouver sa place dans la personnalité du croyant appelé par la foi à la rencontre du Christ. Les mots et leur finalité vont être désormais mesurés dans leur utilité et leur efficacité à la mesure de la plus haute expérience de l'esprit croyant et accueillant la parole du salut, ce qui aboutit à l'acte le plus élevé de l'esprit humain : la contemplation et saisie de la vérité.

Le choc devait être assez fort et le bilan plutôt décapant : ce sera pratiquement un aveu de l'inutilité du langage pour Augustin :

« Ce que je m'efforce surtout de te persuader, s'il est possible, c'est que nous n'apprenons rien par le moyen des signes nommés paroles; car comme je l'ai dit, ce n'est pas le signe qui nous donne la connaissance de la chose, mais plutôt la

tamen signo, cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, se de ipso aure pulsata, *significationem autem re, quæ significatur aspecta*. Nam illa intentio digiti significare nihil aliud potest quam illud, in quo intenditur digitus; intentus est autem non in signum, sed in membrum quod caput vocatur. Itaque per illam neque rem possum nosse, quam noveram, neque signum in quod intentus cognoscet. »

⁸⁰ *De Magistro*, I, 2 : « significandæ mentis suæ causa ».

⁸¹ *Ibidem*, I, 1 : « ut commemoramus vel alios vel nosmetipsos ».

⁸² *Ibidem* IX, 26.

⁸³ *Ibidem* IX, 27.

connaissance de la chose nous fait connaître la valeur du mot (*magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur*), c'est-à-dire le sens caché dans le son. »⁸⁴

« Voilà tout au plus la valeur des mots : même en mettant la chose au mieux, ils nous invitent à chercher les objets, mais ils ne les présentent pas de telle sorte que nous connaissions ces objets. »⁸⁵

Ou cette formule encore plus désabusée :

« Voilà tout ce que peuvent les paroles : dire qu'elles nous excitent à étudier sans nous faire rien connaître, c'est leur accorder beaucoup. Il faut, pour m'instruire, me mettre sous les yeux, devant quelque autre sens corporel ou même devant l'esprit, ce que je veux connaître. *Ainsi les paroles ne nous apprennent que des paroles*, ou plutôt *le son et le bruit* qu'elles produisent. »⁸⁶

Pire encore, beaucoup de choses dans le monde se manifestent à nous directement sans recourir à des signes :

« Il est des choses que l'on peut enseigner sans employer des signes ; et nous avons eu tort de croire, comme nous le faisons naguère, que rien absolument ne peut se montrer sans ce moyen. Je vois maintenant, non pas un ou deux, mais des milliers d'objets qui se révèlent par eux-mêmes et sans signes. [...] Est-ce que Dieu, est-ce que la nature ne mettent pas sous nos yeux ce soleil et cette lumière qui éclairent et font tout briller dans l'univers, la lune et les astres, les terres et les mers et les êtres innombrables qu'elles produisent. »⁸⁷

Ce bilan est assorti d'une allusion à la foi et au texte biblique : les mots de la Bible ne me révèlent que ce que je sais déjà, et quand ils me racontent une histoire, par exemple celle des trois enfants dans la fournaise, ce ne sont pas les mots de la Bible qui m'apprennent ou me font connaître quelque chose, ils m'invitent simplement à « croire » :

« Avons-nous appris autrement que par des paroles ce que nous savons de ces trois enfants ? Comment leur foi et leur piété ont triomphé du prince et des flammes, comment ils ont chanté les louanges de Dieu et mérité d'être comblés d'honneurs par leur propre ennemi ? Nous savons déjà tout ce que signifient ces paroles ; je connaissais ce qu'on entend par trois enfants, une fournaise, des flammes, un roi, ce que c'est que d'être préservé des atteintes du feu et tout ce qu'expriment d'ailleurs ces paroles. Pour Ananias, Azarias et Misaël, [...] les noms qu'ils portent ne m'ont point aidé ni n'ont pu m'aider à les connaître. Tout ce que rapporte cette histoire s'est accompli fidèlement à cette époque ; je le crois plutôt que je ne le sais. »⁸⁸

Ainsi donc, même le texte biblique ne nous apprend rien, sinon du fait que les signes de son discours renvoient aux signes linguistiques dont je me sers habituellement, selon le fait établi plus haut que les signes peuvent renvoyer à d'autres signes. Mais le moment le plus décisif est celui par lequel

⁸⁴ *Ibidem*, X, 34.

⁸⁵ *Ibidem*, X, 36.

⁸⁶ *Ibidem*, X, 36 : « Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, ut quæramus res, non tantum exhibent, ut norimus. Is me autem aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui vel ipsi etiam menti præbet ea quæ cognoscere volo. *Verbis igitur nisi verba non discimus*, immos sonitum strepitumque verborum ».

⁸⁷ *Ibidem*, X, 32.

⁸⁸ *Ibidem*, XI, 37 : « ... quod tamen de ipsis pueris accepimus, ut regem ac flammas fide ac religione superaverint, quas laudes deo cecinerint, quos honores ab eo ipso etiam inimico meruerint, num aliter hæc nisi per verba didicimus ? Respondebo cuncta, quæ illis verbis significata sunt in nostra notitia jam fuisse. Nam quid sint tres pueri, quid fornax, quid ignis, quid rex, quid denique illæsi ab igne ceteraque omnia jam tenebam quæ verba illa significant. Ananias, vero et Azarias et Misahel tam mihi ignoti sunt [...] nec ad eos cognoscendos hæc me nomina quicquam adjuverunt aut adjuvare jam potuerunt. Hæc autem omnia quæ in illa leguntur historia illo tempore facta esse ut conscripta sunt, credere me potius quam scire confiteor. »

Augustin explique que la vie de l'esprit humain, dans son activité intellectuelle et contemplative la plus haute, ne reçoit pratiquement rien du langage humain :

« Quand il s'agit de ce que voit l'esprit, c'est-à-dire l'entendement et la raison, nous exprimons, il est vrai, ce que nous voyons en nous, à la lumière intérieure de cette vérité qui répand ses rayons et sa douce sérénité dans l'homme intérieur; mais là encore, si celui qui nous écoute voit clairement dans son âme ce que nous voyons nous-mêmes ; *ce ne sont pas nos paroles qui l'instruisent, c'est le pur regard de sa contemplation*. Je ne l'enseigne pas lorsque j'énonce la vérité qu'il voit; *mes paroles ne lui apprennent rien*. Dieu lui montre les choses, il les voit, et lui-même pourrait répondre si on l'interrogeait. *Comment donc, sans la plus grande absurdité, s'imaginer que mes paroles l'instruisent*, quand avant d'entendre ce que je dis, il pourrait l'expliquer lui-même à qui le questionnerait? Si, comme il arrive souvent, il nie d'abord ce que d'autres questions lui font accorder ensuite, on doit l'attribuer à la faiblesse de son regard : il ne peut distinguer la vérité tout entière aux rayons de la lumière intérieure; et pour la lui faire voir progressivement, des questions successives lui mettent sous les yeux chacune des parties dont se forme l'objet que d'abord il ne pouvait voir entièrement. Qu'on ne s'étonne pas qu'il y soit amené par les paroles de l'interlocuteur; *ces paroles ne l'enseignent pas, elles lui adressent des questions proportionnées à son aptitude de recevoir l'enseignement intérieur*. »⁸⁹

Nous sommes donc ici renvoyés à la théorie de l'illumination : les réalités spirituelles se révèlent directement, sans langage et sans signes. On reconnaît évidemment ici l'influence des *Platoniciens* ; les mots ne sont pas transmetteurs d'un acte de connaissance d'une personne à l'autre. Les mots ne peuvent être le véhicule d'une expérience spirituelle que pour éclairer le disciple qui n'a pas encore compris. Pire encore, le langage peut être cause de mensonge, dans la mesure où l'on peut parler de ce que l'on ne comprend pas⁹⁰ ; ainsi le langage, loin d'être un moyen de faire connaître la vérité — ce propos d'instruire qu'Augustin s'était fixé dès le début du dialogue — apparaît à la fin de l'entretien comme capable de nous éloigner de la vérité : « on ne peut même pas assurer que le langage manifeste les dispositions de celui qui parle »⁹¹. Après un tel constat, il ne reste plus qu'à reconnaître que le seul Maître véritable est le Christ, le « Maître intérieur »⁹² :

« Mais comment parvenons-nous à comprendre? Ce n'est point en consultant l'interlocuteur (lui fait du bruit au dehors), c'est en consultant, au dedans, la vérité qui trône dans l'esprit, et que peut-être les paroles entendues nous portent à consulter. Or, cette vérité que l'on consulte et qui enseigne, c'est le Christ lui-même, c'est-à-dire l'immuable vertu de Dieu et son éternelle sagesse, dont il est dit qu'il habite dans

⁸⁹ *Ibidem*, XII, 40 : « Cum vero de his agitur, quæ mente conspiciamus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quæ præsentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur, sed tum quoque noster auditor, si et ipse illa secreto et ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente manifestis ; itaque de his interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quem eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere ? Nam quod sæpe contingit, ut interrogatus aliquid neget atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re totam illam lucem consulere non potest ; quod ut partibus faciat, admonetur, cum de istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat. Quo si verbis ejus educitur qui interrogat, non tamen ducentibus verbis, sed eo modo inquirentibus, quo modo est ille, a quo quæritur, intus discere idoneus ».

⁹⁰ *Ibidem*, XIII, 43.

⁹¹ *Ibidem*, XIII, 41 : « Quare jam ne hoc quidem relinquitur verbis, ut his saltem loquentis animus indicetur ». Augustin vient de prendre comme exemple un philosophe épicurien qui ferait de grandes théories sur l'immortalité de l'âme et qui serait capable d'en parler comme s'il y croyait ...

⁹² *Ibidem*, XII, 40.

l'homme intérieur. Il est vrai toute âme raisonnable consulte cette divine sagesse ... »⁹³

C) UNE MYSTIQUE CHRÉTIENNE SANS LANGAGE ET SANS SIGNES ?

En lisant le *De Magistro*, on ne peut s'empêcher de penser qu'il s'agit là d'une mise en question assez radicale de ce que le professeur de rhétorique considérait comme allant de soi. C'est d'une certaine manière une interrogation très profonde sur le sens, la valeur et la finalité de la parole humaine dans la vie aussi bien sociale que religieuse, politique et intellectuelle⁹⁴. Et la radicalité de la réponse semble bien conditionnée par la démarche de conversion et d'entrée dans la communauté croyante qu'il vient d'accomplir avec son fils et ses amis. Les références par rapport auxquelles il situe maintenant sa réflexion sont à la fois "platoniciennes" et chrétiennes : le chemin qu'il vient de prendre l'amène à la découverte d'un monde intérieur, à la fois intellectuel et spirituel, et ce monde si neuf qui s'impose massivement à lui, l'amène à penser que le langage n'est rien, que l'expérience de la signification n'est qu'un pis-aller pour ceux qui ne « voient pas ». Ici, Augustin se montre à nous comme un homme de la vue directe, de la contemplation, de la connaissance des réalités intellectuelles par elles-mêmes. Jamais la rupture ontologique entre le sensible et l'intelligible n'a été marquée d'une façon aussi radicale.

C'en est même dangereux pour une approche de la vie chrétienne : faire du Christ le maître intérieur qui nous fait voir les réalités spirituelles de façon quasi muette aboutit logiquement à une sorte de solipsisme de la vie croyante dont Augustin a dû éprouver l'attrait. Ce Maître intérieur ne parle pas, il fait voir : il est tout entier du côté de la lumière : c'est déjà le "Dieu, soleil des esprits". Tout au plus accepte-t-il « que les hommes nous avertissent de l'extérieur par des signes, afin que recueillis intérieurement en lui-même nous soyons instruits par lui »⁹⁵. Seuls, les maîtres humains parlent : c'est à la fois leur limite et une nécessité, puisque l'âme ne peut se manifester qu'à travers le corps et donc par les signes sensibles que sont les *verba*. Et même là, après que le maître humain a communiqué sa pensée à ses disciples, ces derniers ne peuvent faire l'économie d'une expérience intérieure de la vérité de cet enseignement⁹⁶. À tel point qu'Augustin lui-même reconnaît à la fin de cette discussion qu'il n'a rien enseigné⁹⁷. Combinée avec la théorie de la réminiscence qui laisse ici entendre qu'Adéodat n'a fait que découvrir au fond de lui les vérités qu'il lui a été donné de contempler, il ne reste plus au langage qu'une très modeste dimension d'auxiliaire dans la maïeutique et l'éveil de l'esprit à la contemplation. De toute façon le plus souvent le rôle du langage est majoré parce qu'« il n'y a aucun intervalle entre la parole et la pensée : et parce que la vérité intérieure enseigne aussitôt l'éveil donné par le discours, on croit avoir été instruit par celui qui nous a parlé »⁹⁸.

⁹³ *Ibidem*, XI, 38 : « De universis autem, quæ intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit ... »

⁹⁴ Ce n'est probablement pas un hasard si ce dialogue a eu lieu (ou est présenté comme tel) entre Augustin et son fils, avec de nombreuses allusions assez personnelles à leurs discussions et parfois leurs désaccords (le problème de la traduction d'un terme en langue punique en XIII, 44). Car Adéodat représente la personne la plus proche d'Augustin et donc le défi n'est plus technique, mais existentiel. Comment deux êtres aussi liés arrivent-ils à communiquer ? La réponse d'Augustin est évidemment radicale : ce n'est pas par les mots et les signes, qui peuvent être sources de tous les malentendus, mais si communication il y a, c'est parce qu'ils sont tous deux dociles au Maître intérieur. Pour un homme qui avait tout misé sur le langage comme moyen de faire sa place au soleil dans la société, c'est une révision sévère et il accepte de la mettre en œuvre sous le regard de son fils ...

⁹⁵ *De Magistro*, XIV, 46 : « a quo [= le Christ] etiam per homines signis admonemur et foris ».

⁹⁶ *Ibidem*, XIV, 45.

⁹⁷ *Ibidem*, XIV, 46 : « ego quia numquam possum docere ».

⁹⁸ « plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur, et quoniam post admonitionem sermocinantis, cito intus discunt, foris se ab eo quo admonuit, didicisse se arbitrantur » discunt, »

Le langage se réduirait-il donc au domaine de l'illusion ? Le processus de signification est-il autre chose qu'une réinterprétation de la pure intentionnalité de l'intellect tourné vers la vision des réalités spirituelles ? Augustin avait affirmé au milieu du dialogue que notre comportement humain en matière de langage et de signification était régi comme par une "loi" : « regula quæ naturaliter plurimum valet, ut auditis signis, ad res significatas feratur intentio »⁹⁹. Une telle remarque semble même remise en question par le constat final que le langage ne nous porte pas vers la réalité mais peut nous conduire au mensonge et que la communication interhumaine pourrait bien être un processus illusoire ? Ainsi donc, si Augustin a pu, par la suite, élaborer une théorie de la signification et renouveler tout l'héritage antique, il l'a vraiment fait en connaissance de cause : en ayant accepté d'avoir passé par une phase critique et un doute radical au sujet du bien fondé et de la finalité du langage. Il est vrai qu'ici, dans la fin du dialogue, il se permet d'affirmer que « si l'on considère avec attention les bienfaits de la parole, ils sont importants »¹⁰⁰. Mais rien dans la fin du dialogue ne laisse entrevoir un quelconque bienfait de la parole ...

Si Augustin avait dû en rester là, il aurait été rapidement acculé à une impasse : à tant vouloir faire du Christ le seul maître, et donc de réduire à rien toutes les médiations que représentent les diverses instances de signification, il aurait pu en venir à une sorte de mysticisme chrétien, et logiquement, à la négation de toute sacramentalité comme dimension objective de signification du mystère¹⁰¹ : car la question reste entière de savoir pourquoi la Vérité première s'est révélée à travers des paroles et des signes, non pas simplement pour que des hommes les répètent, comme semble le suggérer Augustin, mais parce que lui-même a parlé ? Pourquoi y a-t-il des sacrements dans la vie de l'Eglise ? Et surtout pourquoi l'incarnation qui constitue comme l'incontournable réalité de signes sensibles par lesquels nous avons reçu la connaissance de Dieu ?

La découverte de la transcendance radicale d'un Dieu créateur et sauveur qui prend soin de faire découvrir la vérité à ceux qui croient en lui et qui promet de se donner à contempler dans la présence immédiate, cette découverte semble reléguer au dernier plan toute l'économie de la *signification* qui non seulement permet la communication entre les hommes mais aussi entre Dieu et l'humanité. Augustin ne pourra donc pas en rester là et devra reconnaître progressivement que les signes et le langage ne sont pas dans le mystère de notre vie avec un Dieu, si transcendant soit-il, un accessoire facultatif, tout juste bon à éveiller en nous le désir de la connaissance intellectuelle. Cette découverte s'accomplira par étapes. La réhabilitation des signes par un homme qui a cru qu'ils risquaient de l'arracher à la plénitude de sa contemplation de Dieu sera de la plus haute importance pour l'histoire de la théologie occidentale. La dimension de la sacramentalité, cette dimension du langage et des signes qui est essentielle à toute forme de relation interpersonnelle et qui peut, seule, manifester la réalité de notre convivialité avec Dieu par la grâce, devra se manifester selon différents registres : la lecture de la Parole de Dieu et la nécessité pastorale de la commenter constitueront le premier d'entre eux. C'est d'abord par ce biais que le dossier de la valeur des signes allait être repris d'une façon nouvelle.

⁹⁹ *Ibidem*, VIII, 24.

¹⁰⁰ *Ibidem*, XIV, 46.

¹⁰¹ À dire vrai, dans la tradition théologique (occidentale surtout), il ne fut pas le seul à être confronté à cette tentation : dans le chapitre II, IV^{ème} partie, nous avons évoqué les analyses de L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans église*. C'est bien de ce problème qu'il s'agit.

Chapitre VI

La conception augustinienne du signe :

(B)

De doctrina christiana (397)

I

Situation de l'ouvrage

Lorsque saint Augustin entreprend la rédaction du *De Doctrina christiana*, il est maintenant totalement pris dans l'engrenage de la vie ecclésiastique et épiscopale, puisque c'est durant l'année précédente qu'il est devenu le titulaire du siège d'Hippone, à la mort de Valerius. Est-ce l'exigence de la prédication qui lui fait envisager la rédaction du *De Doctrina Christiana* ? Songe-t-il à accomplir la promesse qu'il avait faite, à la fin du *De Magistro*¹, de traiter un jour « de la grande utilité des mots » ? Est-ce qu'il a si radicalement changé d'avis par rapport aux opinions qu'il soutenait dans ce traité qu'il se sent obligé de se justifier² ? Toujours est-il qu'il présente ce nouvel ouvrage de la façon que voici :

« Il y a pour l'interprétation des Écritures certaines règles qu'il me paraît possible d'enseigner à ceux qui ont le goût de les étudier. Ils pourront ainsi avancer dans leur

¹ Voir le chapitre précédent.

² On a tout de même la nette impression, au vu du ton assez polémique du Prologue que l'auteur a quelques comptes à régler ...

étude non seulement en lisant les autres interprètes qui ont élucidé les obscurités des Lettres divines, mais encore en les élucidant eux-mêmes pour autrui »³.

Un tel traité de méthode comprend dans son titre le mot *doctrina*, terme qui fait référence à cette activité par laquelle un maître enseigne le disciple par les mots aptes à éveiller en lui la connaissance de Dieu : certains considéreront qu'il ne devrait pas être nécessaire d'avoir recours à ce manuel, puisque, à leurs yeux, « tout ce que l'on peut découvrir de salutaires clartés dans la profondeur des divins oracles est dû exclusivement à l'assistance divine »⁴. Pour justifier le propos de ce traité, Augustin revient à ce qui constitue la base même de la vie ecclésiale, comme lieu de transmission de la foi par le langage humain :

« La condition de l'homme serait bien vile, si Dieu semblait ne vouloir pas transmettre sa parole aux hommes par l'organe des hommes (*abjecta esset humana conditio, si per homines hominibus Deus verbum suum ministrare nolle videretur*). Eh ! Comment serait vraie cette maxime : “Le temple de Dieu est saint et vous êtes ce temple” (1 Cor. 4, 17), si Dieu ne rendait point d'oracles du sein de ce temple humain, s'il ne faisait plus entendre que du haut du ciel et par le ministère des anges, tout ce qu'il veut faire connaître aux hommes ? Ensuite, *si nous n'avions rien à apprendre de nos semblables*, la charité elle-même qui nous étreint dans le nœud de l'unité, ne pourrait plus travailler au mélange et à la fusion des cœurs. »⁵

Il s'agira donc de donner des règles d'interprétation de l'Écriture, car on ne peut sans l'aide des lois du langage aborder et élucider les *divinarum Litterarum operta*⁶. Et donc Augustin rappelle à ceux qui considèrent comme inutile qu'on leur donne des règles pour lire les Écritures que « chacun de nous, dès le début de son enfance a appris sa langue, à force de l'entendre »⁷. Il fait référence à la rencontre de l'eunuque et de Philippe (*Actes* 8) ainsi qu'à l'épisode du centurion Corneille (*Actes* 10) : tous deux eurent besoin d'un enseignement humain et de sacrements : pourtant Corneille lui-même avait reçu une vision céleste⁸. Cette justification de principe du traité n'est pas sans intérêt : elle situe la *doctrina*, activité qui met en jeu le langage humain de façon indispensable, comme le service humain (Augustin parle de *ministrare*) de la Parole de Dieu (*verbum*). Loin donc d'être un épiphénomène accidentel de la transmission de la connaissance de Dieu par mode d'explications qui “avertissent” ou “remémorent”⁹, la *doctrina* est située comme un ministère, service voulu par Dieu de la Parole divine, utilisant des moyens humains, celui du langage et de la culture ambiante.

³ *De doctrina christiana*, Prol. 1. Nous le citerons en nous référant à l'édition et à la trad. de G. COMBES et FARGES, Œuvres de saint Augustin, XI, *Le Magistère Chrétien*, Bibliothèque Augustinienne, 11, Paris, 1949, ici, p. 169.

⁴ *De doctrina christiana*, Prol. 2. Rappelons que d'une certaine manière, c'était la conclusion du *De Magistro* ...

⁵ *De doctrina christiana*, Prol. 6. On remarquera d'une part que saint Augustin introduit ici ce qu'on pourrait appeler la nécessité d'une causalité seconde du point de vue du processus de la Révélation et, d'autre part, qu'il souligne l'insertion de la communication de la foi dans le tissu de la vie sociale humaine, tout simplement, le fait d'« apprendre de nos semblables ». Nous avons déjà souligné au début du chapitre précédent cette préoccupation constante d'Augustin de mettre en valeur le lien entre l'expérience du langage et celle de la société. C'est d'ailleurs cette raison qui rend si étrange l'argumentation du *De Magistro* dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *De doctrina christiana*, Prol. 5.

⁸ Pour Philippe : *De doctrina christiana*, Prol. 7 : « Sed potius suggestione divina missus est ad eum seditque cum eo Philippus, qui noverat Isaiam prophetam, eique humanis verbis et lingua quod in Scriptura illa tectum erat aperuit ». Pour Corneille : *ibidem*, Prol. 6. Voir aussi : *De doctrina christiana*, II, v, 6 : « Quam (= Scriptura divina) legentes nihil aliud appetunt quam cogitationes voluntatemque illorum a quibus conscripta est, invenire, et per illas voluntatem Dei, secundum quam tales homines locutos credimus. »

⁹ Nous avons vu qu'Augustin utilisait ces termes dans le *De Magistro* pour désigner la fonction des mots.

II

Le projet et le plan

A) POURQUOI LE *DE DOCTRINA CHRISTIANA* ?

Il est intéressant de remarquer d'emblée que l'ouvrage a été apprécié de façon diverse par deux grands maîtres de la recherche augustinienne contemporaine : le premier, Henri-Irénée Marrou écrit à propos de cet ouvrage

« Essayons de préciser maintenant quelle a été au temps de sa vie ecclésiastique la conception que saint Augustin se faisait de ce que peut et doit être la culture intellectuelle. Elle se résume d'un mot, celui-là même qu'Augustin a choisi comme titre pour l'ouvrage où il a traité *ex professo* du sujet qui nous occupe : *doctrina christiana*, une culture chrétienne. Mesurons tout de suite la portée d'une telle expression : il ne s'agit pas d'adopter un type de vie intellectuelle qui ne heurte pas de front les exigences du christianisme, qui s'accorde avec celui-ci, qui laisse ouverte la possibilité de la vie chrétienne. Augustin exige bien davantage : il veut une culture étroitement et directement subordonnée au christianisme ; toutes les manifestations de la vie intellectuelle doivent être au service de la vie religieuse, n'être qu'une fonction de celle-ci. »¹⁰

Cette déclaration de principe est, par un certain côté, une élucidation du finalisme augustinien tel qu'il est par exemple systématisé dans la distinction entre *uti* et *frui*, dans le premier livre du *De Doctrina christiana* (voir par ex. I, XXII, 21), où le principe est appliqué de façon totalisante voire totalitaire et tel qu'il ressort de la vie philosophique ou de la vie chrétienne comme recherche de la béatitude.

De l'autre côté, Peter Brown propose une lecture très différente du projet augustinien tel qu'il se manifeste dans cet ouvrage. Après avoir constaté que « cette œuvre est néanmoins une des plus originales qu'Augustin ait jamais écrite : c'est qu'elle traitait explicitement du problème qu'avait posé jusque là aux chrétiens instruits la culture de leur époque »¹¹, il précise dans quel esprit Augustin envisage et analyse la culture antique, cette « éducation qui jouissait d'un aussi grand prestige [...], l'éducation classique de l'Antiquité tardive »¹² :

¹⁰ H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1958⁴, p. 339. Les thèses, qu'avait brillamment défendues H.-I. MARROU ont été reprises par G. COMBES dans son introduction (*De doctrina christiana* pp. 155-158) et dans les notes en fin de volume (notes n° 43, 44, 56, 57, 58, 59 et 60) et réutilisées récemment encore par M. MOREAU, « Lecture du *De doctrina christiana*, », dans *Saint Augustin et la Bible*, ed. A.-M. LA BONNARDIERE, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 253-285 (cette contribution, publiée par ailleurs dans une collection prestigieuse, nous paraît plutôt décevante : à lire cette paraphrase révérencielle et pieuse, on imagine Augustin sous les traits d'un prédicateur à Notre-Dame de Paris du début du XX^e siècle !). Le *De doctrina christiana* n'est donc pas un manuel de culture chrétienne à l'usage des laïcs cultivés, mais, comme nous espérons le montrer, un traité rigoureux de méthodologie théologique et d'interprétation des Écritures, qui reconnaît sa place véritable et nécessaire au langage et à la culture d'un peuple et d'un temps donnés : d'où la place importante qu'Augustin accorde au problème du signe. Cela ne veut pas dire pour autant que nous adoptions les thèses, à notre gré trop scolaires, d'EGGERSDORFER, PORTALIE, DE LABRIOLLE pour qui le *De doctrina christiana* est un manuel d'herméneutique et d'homilétique, une sorte de "*ratio studiorum*" pour les séminaristes du IV^e siècle !

¹¹ Peter BROWN, *Vie*, p. 348.

¹² *Ibidem*.

« Il commença par remarquer que la culture était le produit d'une société : *un prolongement naturel de l'existence du langage*¹³. Elle découlait évidemment des habitudes sociales et leur était entièrement relative. Il n'existait aucun critère de "purisme" classique. De même la religion était, elle aussi, une conséquence spécifique du besoin de communication : les rites et les sacrifices païens n'étaient rien de plus qu'un "langage convenu" de ce genre entre les hommes et les démons. En dehors de ce contexte, ils n'étaient pas, pour les chrétiens, une source de contamination. Virgile pouvait bien dans l'*Énéide* décrire les sacrifices païens sans pour autant susciter chez les païens un tremblement de terreur religieuse, ou un sentiment d'horreur chez les chrétiens pieux. Ainsi d'un seul coup, une grande partie de la littérature classique, et jusqu'aux habitudes de toute une société, furent-elles sécularisées. [...]

« Augustin avait donc été le grand artisan de la sécularisation du passé païen. Des domaines entiers de la vie romaine dans lesquels les dieux pouvaient encore se dissimuler, rassurant les conservateurs et effrayant les chrétiens, se voient aux yeux des deux partis arracher leur auréole religieuse. Ils sont réduits à des dimensions purement humaines : ce n'étaient que "des formes traditionnelles établies par les hommes, adaptées aux besoins d'une société humaine dont nous ne pouvons pas nous passer dans cette vie"¹⁴. »¹⁵

La différence entre les deux appréciations n'est pas sans intérêt pour notre propos : Marrou semble estimer que saint Augustin cherche, sous prétexte que la "culture" profane ambiante est décadente ou immorale (voir *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 347-350), à la remplacer par une culture chrétienne ; or, il nous semble difficile de le prétendre. Peter Brown est lui aussi très réservé quant à ce projet prêté à Augustin de supplanter une culture profane par une culture chrétienne. Qu'on ait lu cela plus tard dans son œuvre, pour y fonder le projet d'une civilisation chrétienne (entre autres choses, le célèbre augustinisme politique), qu'on veuille l'y retrouver de façon récurrente, surtout quand l'Église à certains moments de son histoire — et notre temps est très probablement l'un de ces moments — ne sait plus quel langage tenir pour se faire entendre, cela fait partie de compréhensibles mais dangereuses réappropriations du patrimoine de cette pensée. Mais que l'on fasse du *De doctrina christiana* l'équivalent d'un projet d'une *culture chrétienne*, relève de la méconnaissance de ce que justement, Augustin voulait ici montrer, à savoir que *la culture est du registre des signes*, qu'elle joue globalement le rôle d'un "sacrement" de la vie intellectuelle et sociale d'une société humaine dans sa sécularité ou dans son paganisme religieux. Or, il ne semble pas opportun de traiter le système de signes qui constitue le langage de cette société *sui generis* qu'est l'Église comme une "culture". Car l'Église n'a pas de culture propre, mais elle est incarnée dans la diversité des cultures et des langages qui sont le propre des diverses sociétés où elle prend racine.

C'est pourquoi, lorsque Peter Brown déclare que saint « Augustin n'a jamais posé le problème de replacer l'éducation chrétienne dans l'ensemble du monde romain [...] Il ne se sentait nullement obligé d'assurer l'avenir de sa position en créant lui-même un nouveau système d'éducation »¹⁶, nous croyons qu'il touche de façon plus pertinente le sens de ce traité d'Augustin. C'est un projet original, aucun doute là-dessus, mais l'originalité consiste surtout à ne pas avoir voulu créer un doublet culturel ou une culture parallèle¹⁷. Ce qui est lourd de conséquence pour la notion de langage et la théorie de

¹³ Souligné par nous.

¹⁴ Citation de *De doctrina christiana*, II, XL, 60 : « hominum quidem instituta, sed tamen accomodata humanæ societati qua in hac vita carere non possumus ».

¹⁵ Peter BROWN, *Vie*, pp. 349-350. Il ajoute cette appréciation personnelle éclairante : « C'est pourquoi le *De doctrina christiana* rend un son très moderne » (p. 352).

¹⁶ Peter BROWN, *Vie*, p. 353.

¹⁷ Alors que Peter Brown est agnostique, on peut citer pour soutenir sa thèse l'opinion de Jacques Maritain sur la même question, lui qui, par-delà la tradition de la philosophie de saint Thomas, rejoignait une donnée très importante de la pensée théologique occidentale : « On voit tout de suite comment cette faute qui consiste en définitive à traiter le catholicisme *comme s'il était lui-même une cité terrestre ou une civilisation terrestre* et donc à

la signification sacramentelle : saint Augustin oriente ici de façon décisive l'approche théologique de la sacramentalité. Ce qui constitue la base de toute la réflexion du *De doctrina christiana* c'est que la diversité des instances de signification qui sont en jeu dans la manifestation du mystère ne sont pas d'une autre nature que celles qui manifestent la réalité créée, la vie et la culture humaines, en l'occurrence ici, les données traditionnelles de la culture de l'Antiquité finissante : les réalités divines peuvent bien être d'un autre ordre que celles de la vie humaine naturelles, c'est pourtant le même langage et les mêmes systèmes de signification qui seront employés pour les dire¹⁸. Comme il le précise dans le livre II : « Les signes donnés par Dieu et contenus dans les saintes Écritures nous ont été révélés (*indicata*) par les hommes qui les ont rédigées »¹⁹. Implicitement, nous avons ici la justification fondamentale de la manière dont Augustin considère et interprète l'Écriture (ce qui est la visée explicite de ce traité), mais nous avons aussi le fondement tout aussi important et décisif de ce qui deviendra le traité théologique augustinien le plus audacieux, le *De Trinitate*, dans lequel le mystère même de la Trinité est interprété et contemplé à la lumière de cette réalité la plus humaine qui soit, la vie intérieure de l'âme.

Nous serions tenté de voir ici le problème fondamental d'une réflexion sur la sacramentalité : c'est le fait que des réalités qui dépassent les capacités humaines puissent être accessibles, précisément par les signes et les modalités de connaissance qui sont normalement adaptées aux réalités *naturelles*, selon l'ordre de la création : c'est une intelligence *humaine* qui croit au mystère ; c'est une volonté *humaine* qui est agie et inspirée par le mystère de l'Amour trinitaire. Et cette intelligence et cette volonté humaine n'ont pas d'autres moyens pour signifier cette relation avec le mystère que des systèmes de signification qui relèvent de l'ordre créé. À partir du *De doctrina christiana*, Augustin accepte cette donnée et se voit donc amené à en rendre compte pour ce qui est le plus évident, le fait que l'Écriture est un langage humain qui dit le mystère dans l'histoire de sa manifestation.

B) LE PLAN DE L'OUVRAGE

Nous pensons que le plan proposé par Guy Bouchard rend compte du projet de saint Augustin dans cette œuvre, le but immédiat étant de proposer des règles d'interprétation de l'Écriture²⁰. Tout part donc du constat que fait l'auteur en tête de son premier livre :

« Il y a deux ordres de réalités sur lesquelles s'appuie toute étude de l'Écriture : la manière de découvrir ce qui y est à comprendre et la manière d'exprimer ce qui a été compris. »²¹

demander pour lui et pour la divine vérité les mêmes sortes de triomphes que pour une cité ou une civilisation d'ici-bas, on voit tout de suite comment cette faute, qui est une sorte d'impérialisme *in spiritualibus*, s'apparente à la faute [...] qui consiste à inféoder le catholicisme à une civilisation terrestre » (*Religion et culture, Œuvres complètes, IV, 1929-1932*, Fribourg / Paris, 1983, p. 224). Une telle approche nous paraît théoriquement (et historiquement) plus adaptée pour comprendre ce que signifie l'expression *doctrina christiana* sous la plume de saint Augustin et ne pas l'identifier trop vite à un programme de culture chrétienne.

¹⁸ À notre sens, ce qui le démontre le mieux est le cours de rhétorique que donne Augustin dans le Livre IV de ce traité : il prend deux exemples qui sont à ses yeux particulièrement significatifs de l'éloquence biblique (le plaidoyer de Paul pour justifier sa qualité et sa mission d'apôtre 2 *Cor.* 10 et les invectives d'Amos contre le peuple de Samarie (*Amos* 6). Pour lui évidemment, la qualité de ces morceaux d'éloquence se mesure à celle qu'il a apprise et la conclusion est nette : « Si ces docteurs infatués de l'éloquence, qui méprisent nos prophètes comme des ignorants, étrangers aux délicatesses du langage, eussent eu à traiter le même sujet en présence des mêmes auditeurs, et s'ils eussent voulu le traiter convenablement, je le demande, auraient-ils désiré s'exprimer autrement. » (*De doctrina christiana* IV, VII, 17).

¹⁹ *De doctrina christiana*, II, II, 3: « signa divinitus data quæ in Scripturis sanctis continentur, per homines nobis indicata sunt qui ea conscripserunt ».

²⁰ Nous verrons que le problème est un peu plus complexe que cela, mais contentons-nous provisoirement de cette orientation formulée explicitement à plusieurs reprises dans le cours de l'ouvrage.

²¹ *De doctrina christiana*, I, I, 1.

Et Augustin enchaîne aussitôt : « Nous parlerons successivement de la première et de la seconde. C'est une grande et difficile entreprise »²². Il s'y tient dans la mesure où, comme il le rappellera au Prologue du Livre IV : « La première partie a été assez longuement traitée dans les trois livres précédents. Nous allons maintenant, avec l'aide de Dieu, aborder la seconde ; nous renfermerons, s'il est possible, le peu que nous avons à dire dans un seul livre, qui sera le quatrième et dernier de cet ouvrage »²³. Cette division montre d'ailleurs à l'évidence la complexité du propos : une herméneutique assez théorique de l'Écriture d'abord, suivie par un traité de rhétorique avec un souci pastoral et pratique souligné à plusieurs reprises.

Pour ce qui touche à la première partie (Livres I-III), qui nous intéresse maintenant, la tâche est structurée en fonction d'un principe qu'Augustin affirme comme une évidence :

« Tout enseignement a pour objet les choses ou les signes ; c'est par les seconds [= les signes] qu'on arrive à la connaissance des premières [les choses]. »²⁴

Mais, Augustin engage son lecteur dans une démarche un peu différente, puisqu'au lieu de commencer par ce par quoi nous connaissons les choses, il s'attache à parler des choses elles-mêmes, c'est-à-dire de Dieu et du salut (livre I). C'est seulement au début du Livre II qu'il aborde la question des signes, au sujet desquels il précise : « Or, il y a deux causes à l'incompréhension du texte scripturaire : il est voilé soit par des signes ignorés, soit par des signes ambigus »²⁵. Ainsi, le problème des signes occupera les livres II (signes ignorés) et III (signes ambigus).

Apparemment, ce plan n'est pas d'une logique totalement satisfaisante : si l'on considère d'une part que la connaissance de Dieu ne nous advient pas de la même façon que les autres sciences, puisque "l'objet" échappe à notre expérience, et si, d'autre part, on étudie le principe affirmé par Augustin au sujet des signes (*res per signa discuntur* : les choses s'apprennent par les signes²⁶), on peut se demander si l'on ne se trouve pas en face d'une certaine incohérence épistémologique : il aurait fallu commencer par les signes et ensuite « apprendre les choses par les signes », surtout si l'on se souvient de l'importance que pouvait avoir cette méthode de connaissance par les signes dans la philosophie stoïcienne qui, nous l'avons vu, était assez familière à Augustin. Or, on ne peut le soupçonner d'une erreur logique aussi grave, d'autant qu'Augustin prend bien soin de noter, quand il oppose choses et signes, comment il faut comprendre les unes et les autres²⁷. Le fait de présenter un manuel d'interprétation des signes qui constituent les Écritures, en commençant par un exposé systématique de la *res* (*prius de rebus, postea de signis disseremus*²⁸) est un procédé voulu par Augustin et nous verrons qu'il n'est pas sans rapport avec une nouvelle compréhension de la théologie de la sacramentalité. Qu'il nous suffise actuellement de noter ce paradoxe.

²² *Ibidem*.

²³ Voir *De doctrina christiana* IV, I, 1.

²⁴ *Ibidem*, I, II, 2.

²⁵ *De doctrina christiana* II, X, 15.

²⁶ *De doctrina christiana* I, II, 2.

²⁷ *Ibidem*, I, II, 2.

²⁸ *Ibidem*, I, II, 2.

III

La définition du signe :

A) LE POINT DE DÉPART (LIVRE I)

Dès le début du livre I, Augustin justifie son propos par les définitions que voici :

« Toute science a pour objet, soit les *choses*, soit les *signes*, mais c'est par les signes qu'on apprend les choses. Or je viens d'appeler choses, les objets qui ne sont pas employés pour être les signes de quelque chose : par exemple, le bois, la pierre, le bétail et autres objets analogues. Il ne s'agit pas toutefois de ce bois que Moïse, lisons-nous, jeta dans les eaux amères pour dissiper leur amertume (*Exode* 15, 25) ; ni de cette pierre sur laquelle Jacob reposa sa tête (*Genèse* 28, 11) ; ni de ce bélier qu'Abraham immola à la place de son fils (*Genèse* 22, 13). Ces objets-là, de fait sont des choses, mais en la circonstance, ils sont par surcroît, les signes d'autres choses. Or, il y a d'autres signes qui ne servent qu'à signifier, comme c'est le cas pour les mots. Car personne n'use des mots que pour signifier une chose. On comprend par là ce que j'appelle signes, savoir, les objets qu'on emploie pour signifier quelque chose. C'est pourquoi tout signe est aussi une chose, sans quoi il ne serait rien du tout. Mais par contre toute chose n'est pas en même temps un signe. Et voilà pourquoi, quand, dans cette division des choses et des signes, nous parlerons des choses, nous le ferons de telle manière que même si quelques-unes d'entre elles peuvent être employées comme signes, elles ne gênent pas notre plan qui est de parler d'abord des choses, ensuite des signes. Souvenons-nous fermement que, pour l'instant, nous avons à considérer dans les choses ce qu'elles sont pour elles-mêmes, et non ce qu'elles signifient d'autre, en plus de leur sens propre. »²⁹

En fait, ce texte ne donne pas de définition ni du signe, ni de la signification : Augustin pour justifier son plan selon la distinction *res/signa*, se contente d'affirmer une répartition fonctionnelle du réel dans son ensemble : il est bien clair que tout est *res*, y compris les signes, sinon ils ne seraient rien du tout. Mais dans cette totalité, on doit distinguer trois niveaux :

- les choses qui ne sont pas signes d'autre chose,
- les choses qui tout en étant des choses sont signes d'autres réalités, par exemple le bâton de Moïse ou la pierre de Jacob à Béthel,
- les choses qui n'ont d'existence comme choses que pour signifier, c'est à dire essentiellement les signes verbaux.

²⁹ *De doctrina christiana* I, II, 2. Trad. G. COMBES, p. 183. Nous soulignons les thèses les plus importantes dans l'original latin : « *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quæ non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus atque huiusmodi cetera ; sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent, neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat, neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham. Hæ namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur quid appellem signa : res eas videlicet quæ ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est ; quod enim nulla res est, omnino nihil est. Non autem omnis res etiam signum est. Et ideo in hac divisione rerum atque signorum, cum de rebus loquemur, ita loquemur ut etiamsi earum aliqua adhiberi ad significandum possint, non impediunt partitionem, qua prius de rebus, postea de signis disseremus ; memoriterque teneamus id nunc in rebus considerandum esse quod sunt, non quod aliud etiam præter seipsas significant. »*

Cette analyse nous met immédiatement devant le problème : la réalité du monde est constituée de choses (“choses” qui ne sont que signes et “choses” qui, tout en étant considérées comme des choses ont également une fonction de signes). La compréhension du monde (celui de la Bible ou celui de la vie courante) impliquera *deux* niveaux d’analyse :

- le niveau des relations entre les choses ;
- le niveau des relations de signification, soit dans la manière dont les choses sont signes des choses, soit dans la manière dont les signes sont signes des choses³⁰.

On retrouvera cette question dans la distinction entre les signes naturels et les signes donnés. Ce qu’il importe dès maintenant de noter, c’est la continuité qui existe entre choses, choses/signes, et signes qui sont “purs signes”. La signification devient donc la qualification d’un certain ordre de réalités et il est intéressant de voir que l’ordre de la signification et l’ordre des choses ne sont plus considérés dans une sorte d’extériorité, ni dans une relation accidentelle, mais que la chose est soit « chose-signe », soit « chose qui n’existe que pour être signe »³¹. Une telle approche devra nécessairement conduire Augustin à envisager la question de la dimension ontologique de la signification, si toutefois cette question ne se tient pas déjà comme prémisses de cette présentation du problème.

Il va d’ailleurs tenter une première approche dans laquelle il souligne la spécificité de l’articulation ontologique des choses entre elles qui se fera en fonction de la relation *uti/frui*. Tandis que l’articulation des signes unit les choses-signes entre elles par des liens spécifiques d’un autre ordre : c’est précisément la distinction irréductible de ces deux registres qui fonde non seulement le plan de l’ouvrage, mais aussi la vision augustinienne globale du mystère chrétien³². Beaucoup de *res* peuvent avoir la fonction de *signa*, ce qui implique effectivement, comme le remarque T. Todorov, « une théorie générale du signe »³³, et fait de ce traité « le premier ouvrage proprement sémiotique »³⁴. Mais il faut souligner aussi que cette distinction entre choses/signes et signes ne cherche pas à évacuer le problème de la signification en la réduisant à la distinction *uti/frui* qui ne vaut que pour les choses : elle lui est subordonnée, l’économie des signes étant finalisée par l’économie de la relation entre les choses (ici, la subordination de toutes les réalités qui ne sont pas Dieu à la réalité de Dieu, selon

³⁰ Notons que le point de départ pour penser la nature des signes est binaire et non pas ternaire : il s’agit de la dualité choses/signes, laquelle inclura des variantes (choses qui sont à la fois choses et signes). Mais dans la manière d’aborder la question, Augustin semble ignorer ce que la tradition antérieure avait développé dans le sens d’une structure ternaire : il n’est pas question ici de *dicibilia* (*lekton* des stoïciens), ni de *pathèmatata tès psuchès* tels qu’on les trouvait dans l’approche aristotélicienne de ce problème. On peut s’étonner qu’un lecteur admiratif de Plotin néglige cette dimension. Nous verrons pourtant que c’est grâce à cette structure duale qu’Augustin va proposer une sémiologie originale et introduire la question du signe dans la vie même de l’esprit, ce qui n’avait jamais été pensé avant lui.

³¹ Nous reprenons ici des éléments du débat qui oppose à juste titre G. BOUCHARD, « La conception augustinienne du signe selon Tzvetan Todorov », in *Recherches Augustiniennes*, XV, Paris, 1989, pp. 305-346 (ici, p. 329) à T. TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, Éd. du Seuil, 1977, qui cherche de façon trop exclusive à prouver « la disparition de la “chose” ou référent » (ici, p. 38).

³² C’est sans doute la raison pour laquelle Augustin tient à dissocier la moralité de certaines actions rapportées dans des récits bibliques et leur bien-fondé du point de vue de la signification. On sent que, pour lui, ce niveau de la signification est bien commode : voir le principe énoncé en *De doctrina christiana* III, X, 14 : « Tout ce qui dans la parole divine ne peut se rapporter, pris au sens propre, ni à l’honnêteté des mœurs, ni à la vérité de la foi, est dit, sachez-le bien, *au sens figuré* ». Un tel principe est appliqué jusqu’à la conclusion de la question qu’il formule en ces termes en *De doctrina christiana*, III, XXII, 32 : « Bien que tous ou presque tous les actes de l’Ancien Testament, puissent être entendus non seulement au sens propre, mais au sens figuré, si tout de même le lecteur prend au sens propre des actes dont les auteurs ont été loués mais qui n’en sont pas moins incompatibles avec les habitudes des hommes de bien, fidèles, depuis la venue du Seigneur, aux préceptes divins, *qu’il recoure au sens figuré pour les comprendre, mais qu’il se garde de les faire passer dans les mœurs*. Car il y a beaucoup de ces actes qui, à cette époque, ont été accomplis par devoir mais qui maintenant ne peuvent être accomplis que par passion » (trad. G. COMBES, p. 383). On ne peut mieux montrer la manière dont s’opère la différenciation entre la chose et la chose-signe.

³³ T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 38.

³⁴ *Ibidem*.

l'ordination des moyens à la fin). Mais le niveau d'organisation et de finalisation des signes entre eux reste autonome³⁵. Le plus important à retenir de cette première approche sera donc de reconnaître qu'il existe des choses, que spontanément nous considérerions uniquement comme des *res*, qui portent en elles la capacité de signifier d'autres choses et que le domaine de la signification se limite pas seulement aux mots qui sont des choses dont l'être se réduit pratiquement à être signe.

B) LA DÉFINITION DU SIGNE (LIVRE II)

Cela étant admis, et Augustin ayant esquissé un "ordre des choses" en matière de théologie dans le Livre I, la question du signe ressurgit pour être traitée formellement avec une définition en bonne et due forme au début du livre II :

« Au commencement du livre précédent, où j'ai traité des choses, j'ai fait observer qu'on ne devait considérer que ce qu'elles sont en elles-mêmes, sans s'arrêter à ce qu'elles pouvaient signifier par ailleurs. Traitant des signes, je préviens en retour qu'on ne porte plus son attention sur ce que les choses sont, mais plutôt sur le fait qu'elles sont signes, c'est à dire qu'elles signifient. *Un signe est, en effet, une chose qui, en plus de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir par elle-même une autre idée à la pensée.* Par exemple : à la vue d'une trace nous jugeons qu'un animal dont elle est l'empreinte est passé ; à la vue d'une fumée, nous apprenons qu'il y a du feu dessous ; à l'audition de la voix d'un être animé, nous discernons le sentiment de son âme ; à une sonnerie de trompette que des soldats savent s'il faut avancer ou reculer ou faire toute autre manœuvre exigée par le combat »³⁶.

Cette définition qui deviendra classique en théologie sacramentaire, mérite quelques remarques :

1) Notons d'abord que, dans les exemples qu'il cite, Augustin fait référence à des signes de types variés, dont il établira le classement par la suite : cela implique que la définition ne doit pas se restreindre aux signes qui seraient de purs signes (cas du langage), mais qu'elle s'étend aux signes non naturels (sonner de la trompette pour la manœuvre) ; nous sommes donc bien dans le registre de ce que nous appelons aujourd'hui une recherche de sémiologie, au sens le plus large du terme. C'est donc bien le premier traité de ce type dans la tradition littéraire et philosophique occidentale et l'on peut se demander légitimement si ce n'est pas le problème de l'herméneutique biblique qui a généré ce type d'enquête. Historiquement, il semble que la réponse doive être positive.

2) Remarquons également que les signes ont une valeur référentielle évidente pour Augustin : ils signifient une *chose* et une chose *autre* (*aliud aliquid*). *La signification est liée fondamentalement à l'altérité*, laquelle ne se réduit pas à l'altérité de l'interlocuteur dans le processus de communication, mais se manifeste d'abord par *l'altérité du signifié par rapport au signe* : en ce sens, la définition augustinienne du signe est ontologique³⁷, et l'on mesure ici l'écart qui existe entre cette approche du

³⁵ C'est semble-t-il aller trop vite en besogne de faire comme T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 39 : même si « les choses à user sont transitives comme les signes », cette similitude de fonction ne fonde pas une similitude essentielle. Voir la critique de G. BOUCHARD, *La conception*, p. 329.

³⁶ *De doctrina christiana* II, I, 1 : « signum est enim res præter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire ». Nous avons utilisé, en la modifiant, la trad. G. COMBES, p. 239.

³⁷ On pourrait discuter et dire que le *aliud aliquid* désigne le contenu mental et non pas la réalité signifiée, mais les exemples donnés par Augustin montrent bien que la visée ultime du signe est la *res*. Comme nous le verrons ci-dessous, Augustin s'est posé plus tard le problème de savoir comment la visée du signe rejoignait la réalité par ce que nous appellerions le signifié ou le concept et qu'il lui a donné la solution qui reste un des acquis les plus décisifs de la philosophie du langage. Nous sommes ici en accord avec B. DARREL JACKSON, qui commente ainsi ce passage : « It would appear that his term for the relation of signs to things is "signify". So we have : (1) things learned by signs, and (2) signs signifying things. *The second relation must however be inferred*, for in the two defining chapters Augustine never says that signs signify *res* ... No more can be said about the something signified from these two chapters (I, II

signe et celle que nous avons rencontrée chez les stoïciens, qui analysaient surtout la signification comme un processus logique.

3) Notons enfin que, même si Augustin envisage la question dans une structure duale (*signum/res*), comme nous l'avons noté dès le départ, il introduit cependant subrepticement un troisième élément : à la chose/signe et à la chose signifiée, il ajoute une donnée importante : « *faciens in cogitationem venire* »³⁸, puis il utilise constamment des verbes qui reviennent dans chacun des exemples utilisés : *cogitamus*, *cognoscimus*, *advertimus*, *noverunt*. C'est sans doute ici la reprise implicite de ce que nous avons déjà observé dans le *De Dialectica* : reprenant ce qui apparemment est une terminologie stoïcienne, il la transforme totalement en introduisant dans la théorie du signe l'élément interprétatif et subjectif de la pensée qui connaît le signe, connaît la chose et connaît le signe comme signe de la chose.

Il nous semble donc caractéristique de la démarche d'Augustin, dans la mesure où on la lit avec les préoccupations délibérément théologiques qui animent ce traité³⁹, que sa réflexion porte sur deux points majeurs : tout d'abord, c'est la reconnaissance de la capacité du réel créé à être signe, Dieu étant pour ainsi dire ici l'exception, car il est ce qui ne signifie pas lui-même autre chose⁴⁰ ; c'est ensuite la nécessité d'un acte de pensée ou d'interprétation qui accomplit l'acte de signifier dans le lien entre le signe et la réalité, et ceci même dans le cas des signes naturels. Nous rejoignons par là un thème majeur de la pensée d'Augustin que nous avons rencontré dès le début et qui n'a pas été démenti même par le *De Magistro* : l'essence du signe inclut l'acte concret de connaître le sens. Augustin affirme de plus en plus nettement que le problème du signe est celui du "signifier", c'est-à-dire de la signification comme acte. Autrement dit, la structure de la signification n'est pas réductible à la structuration logique des différents *lekta* de type stoïcien ; elle est au contraire liée, même dans le cas des signes naturels, au fait que je pense "il y a du feu", à partir du signe qui, dans cet acte même est saisi comme signe : « *ignem subesse cognoscimus* ».

C) CLASSIFICATION DES SIGNES

Sur la base de cette définition, Augustin va donc établir une classification des signes de la façon que voici :

and II, I, 1), except that all the examples given are of the signification of rather concrete signs » (The Theory of signs, pp. 11-12).

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Comme nous l'avons dit au début de cette étude sur le signe, nous ne voulons pas dire qu'Augustin ne fait qu'une théologie du signe, ni qu'il fausserait volontairement une analyse philosophique du signe dans un esprit apologétique — anachronisme dérisoire en l'occurrence —, mais que le but principal étant d'élucider ces signes cachés (*signa operta*) que sont les Écritures, il ne retient de la nature et de la classification des signes que ce qui lui paraît utile pour sa recherche : comme nous le verrons, cet aspect "utilitaire" (nous dirions aujourd'hui : fonctionnel) n'empêche pas Augustin de mettre à jour des éléments très importants pour une élucidation ontologique de l'essence du signe ou du langage.

⁴⁰ Comme le dit T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 39 : « La seule chose à n'être absolument pas signe ... est Dieu ; ce qui, dans notre culture, colore réciproquement de divinité tout signifié dernier. » Ce caractère de non signifiant propre à Dieu, se double de la difficulté de le signifier. Augustin mesure cette seconde difficulté, lorsque, dans le livre I, il écrit au sujet de Dieu (*De doctrina christiana* I, VI, 6) : « Ai-je dit un mot, ai-je fait entendre une parole digne de Dieu ? Ah ! oui, certes, je le sens bien, je n'ai pas eu d'autre intention que de le dire. Mais si je l'ai dit, ce n'est pas ce que j'ai voulu dire. Et pourquoi le sais-je sinon parce que Dieu est inexprimable (*ineffabilis*) ? Pourtant, si ce que j'ai dit était inexprimable, comment aurais-je pu le dire ? Par conséquent pas même Dieu ne saurait être dit inexprimable puisque, rien qu'en le disant, on exprime quelque chose. Il se produit là quelque contradiction dans les termes. Car si nous appelons inexprimable ce qui ne peut être exprimé, *n'est pas inexprimable tout au moins ce qu'on peut exprimer pour le dire inexprimable* ». Au premier abord, on a l'impression que Dieu, la plus réelle de toutes les *res* ne rentre pas dans le jeu normal de la signification. Il y a donc de difficiles mises au point à préciser pour pouvoir rendre compte de la manière dont Dieu entre dans le jeu de la signification et de la communication avec ses créatures ...

« Parmi les signes, les uns sont naturels et les autres donnés⁴¹. Les signes naturels sont ceux qui sans intention ni désir de signifier, font connaître, d'eux-mêmes, quelque chose d'autre en plus de ce qu'ils sont en eux-mêmes. C'est ainsi que la fumée signale (*significat*) le feu. Car elle le fait sans le vouloir, mais nous savons par expérience en observant et en remarquant les choses (*rerum expertarum et animadversione et notatione cognoscitur*) que même si la fumée apparaît seule, il y a du feu dessous. Comme signes du même genre, nous citerons encore les traces qu'imprime sur la terre un animal dans son passage. Quant au visage d'un homme irrité ou triste, il traduit le sentiment de son âme, cet homme n'eût-il aucunement la volonté d'exprimer son irritation ou sa joie »⁴².

Puis Augustin définit les *signa data* :

« Les signes donnés sont tous ceux que les êtres vivants se donnent les uns aux autres, pour montrer autant qu'ils le peuvent, les mouvements de leur âme, c'est à dire tout ce qu'ils sentent et tout ce qu'ils pensent. Notre seule raison de signifier c'est-à-dire de donner des signes, est de produire au jour et de faire passer dans l'esprit d'un autre ce que porte dans l'esprit celui qui fait le signe. »⁴³

La classification des signes ne passe donc pas exactement par l'opposition naturels / conventionnels, ainsi qu'on l'interprète habituellement, comme si la distinction des signes provenait des signes en eux-mêmes ; mais le classement se fait par l'opposition naturels/donnés, qu'Augustin interprète en opposant les signes où la volonté humaine n'intervient pas et les signes donnés volontairement⁴⁴. T. Todorov exprime cela et, s'inspirant de l'article de J. Engels, il souligne le fait

⁴¹ Ici G. COMBES traduit de façon erronée l'expression latine *signa data* par "signes conventionnels" : cette erreur de traduction, souvent répétée, a pourtant été mise en évidence par un article de J. ENGELS, La doctrine du signe chez saint Augustin, in *Studia Patristica*, VI, ed. F.L. CROSS, Berlin, 1962, p. 366-373 : ce texte très condensé que nous avons déjà signalé au sujet de l'expression *kata sunthêkên* chez Aristote, montre également que l'expression *signa data* ne signifie pas conventionnel au sens de fixé arbitrairement par une communauté qui emploie ces signes (cet aspect est vrai, mais ne semble pas central pour Augustin, et cela ne concernerait que le signe dans sa "choséité" ou son "objectité" de signe), alors que l'expression *signa data* fait explicitement référence à l'acte de faire signe, de le donner, de l'émettre ("sens vécu", dirait T. TODOROV).

⁴² *De doctrina christiana* II, I, 2 : « Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quæ sine voluntate atque ullo appetitu significandi præter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat. Sed et vestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet; et vultus irati seu tristic affectionem animi significat, etiam nulla eius voluntate qui aut iratus aut tristis est; aut si quis alius motus animi vultu indice proditur, etiam nobis non id agentibus ut prodatur. ». Nous avons souligné les expressions signifiant la non-volonté dans la relation du signe à la *res* ; pour Augustin, cela semble constituer une donnée essentielle.

⁴³ *De doctrina christiana* II, II, 3. : « Data vero signa sunt, quæ sibi quæque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, vel sensa vel intellecta quælibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et trajiciendum in alterius animum id quod animo gerit is qui signum dat ». On remarquera qu'Augustin ajoute immédiatement que c'est de ce genre de signes qu'il va traiter. Par ailleurs, il insiste clairement sur l'intention, le vouloir dire qu'inclut ce type de signe. Sur tout ceci voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements* I, 1, pp. 447-448.

⁴⁴ Cf. J. ENGELS, « La doctrine du signe » ... pp. 370-371, où sont rassemblés les textes sur les *signa data* : outre ceux de *De doctrina christiana* II, II, 3, mentionnons le très beau passage de *Confessions*, I, 8, 13 dans lequel il évoque son apprentissage de la parole : « J'eus recours à ma mémoire pour m'emparer des mots qui frappaient mon oreille, et quand une parole décidait un geste, un mouvement vers un objet, rien ne m'échappait, et je connaissais que le son précurseur était le nom de la chose qu'on voulait désigner. Ce vouloir m'était révélé par le mouvement du corps, langage naturel et universel que parlent la face, le regard, le geste, le ton de la voix où se produit le mouvement de l'âme qui veut, possède, rejette ou fuit (*hoc autem eos velle, ex motu corporis aperiebatur, tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quæ fiunt vultu et nutu oculorum ceterorumque membrorum actu et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisve rebus*). Attentif au fréquent retour de ces paroles exprimant des pensées différentes dans une syntaxe invariable, je notais peu à peu leur signification, et dressant ma langue à les articuler, je m'en servis enfin pour énoncer mes volontés (*measque iam voluntates edomito in eis signis*). Et je parvins ainsi à pratiquer l'échange des signes expressifs de nos sentiments (*edere sensa cordis*) ».

que « intentionnel n'égale pas conventionnel. On supposera que cette distinction est propre à Augustin : reposant sur l'idée d'intention, elle cadre bien avec son projet général qui, on l'a vu, est psychologique et orienté vers la communication »⁴⁵. C'est plus tard, dans le courant du livre II, XXIV, 37, qu'Augustin parlera des signes conventionnels : « *non natura, sed placito et consensione significandi* »⁴⁶.

Cette classification ne relève pas de la subtilité d'exercices logiques, mais elle met en évidence ce qui, aux yeux d'Augustin, est fondamental pour déterminer ce qu'est le signe : il ne s'agit pas de remplacer la convention des signes par l'arbitraire de volontés isolées ; il s'agit de mettre en avant le fait que *le signe donné est lié à l'intention concrète, en acte, de signifier*. Dès lors, la distinction entre les signes naturels (= non volontaires) et les signes donnés repose en fin de compte sur le fait :

— que les premiers se donnent tels qu'ils sont et nécessitent par conséquent un esprit qui interprète la relation ontologique du signe à la *res*. Dans ce cas, les signes ne sont signes que pour ceux qui les perçoivent comme signes, la caractéristique de ces signes étant, pourrait-on dire, de configurer l'acte de l'esprit qui interprète (la fumée est signe du feu et non pas de la pluie).

— que les signes de la seconde espèce, indépendamment du fait de savoir s'ils sont conventionnels ou non, doivent leur existence au fait d'être "donnés" comme signes, ce qui implique tout autant le désir de communiquer (entre vivants : Augustin pose explicitement la question du langage des animaux⁴⁷) que celui d'"exprimer" une volonté, un sentiment, une pensée⁴⁸. Précisément ce que nous appelons couramment le "vouloir dire".

Quand Augustin précise que « c'est ce [second] genre de signes, dans la mesure où ils concernent les hommes qu'[il a] décidé d'examiner et d'étudier, car les signes donnés par Dieu et contenus dans les saintes Écritures nous ont été révélés par les hommes qui les ont rédigées »⁴⁹, il a évidemment en vue ce problème fondamental de la révélation de Dieu comme acte volontaire de manifestation aux hommes de son salut, de son mystère. Nous sommes ici au cœur du problème de la sacramentalité : c'est par des gestes et des paroles humaines que Dieu s'est fait connaître aux hommes, donc par des signes, dans la mesure où ces gestes, ces actes, ces paroles renvoient à cet *aliquid aliud* que sont l'agir, le vouloir et la pensée de Dieu, en faveur des hommes. Or ces signes ne sont pas naturels, car ils sont portés par une intention volontaire, un dessein : Dieu veut donner connaissance

⁴⁵ T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 46. On notera que la psychologie d'Augustin n'est pas du même type que la psychologie moderne : c'est une psychologie "métaphysique" et c'est pourquoi son analyse du langage n'a pas grand chose à voir avec les théories psychologiques modernes du langage contre lesquelles s'est élevée la linguistique moderne. C'est pourquoi il ne faut pas non plus traduire trop vite "psychologique" par "tourné vers la communication", car pour Augustin la dimension psychologique de la signification c'est l'acte par lequel l'esprit mesure la relation du signe à la *res*. Soulignons par ailleurs cette réflexion très éclairante dans la suite de l'article que nous venons de citer : (cette notion d'intention) « permet de surmonter l'objection que Sextus adressait aux Stoïciens, à savoir que l'existence de signes n'implique pas nécessairement une structure logique l'engendrant : certains signes sont donnés dans la nature. » Il note aussi qu'Augustin fait ainsi la synthèse de ses prédécesseurs sur la question du signe : « Le signe d'Aristote et des stoïciens devient "signe naturel", le symbole d'Aristote et la combinaison d'un signifiant et d'un signifié chez les Stoïciens deviennent "signes intentionnels" » (*ibidem*, p. 46).

⁴⁶ *De doctrina christiana* II, XXIV, 37.

⁴⁷ *De doctrina christiana* II, II, 3.

⁴⁸ Une fois de plus, on remarquera que la relation de signification n'est absolument pas fondée sur l'opposition sensible/intelligible, puisque je puis vouloir donner des signes de ce que j'ai ressenti (*sensa*).

⁴⁹ *De doctrina christiana* II, II, 3 : *signa divinitus data*. Il est essentiel de voir que ce traité ne se limite pas aux signes que sont les "mots" de l'Écriture mais les réalités-signes (dans toute l'ampleur et la diversité ontologiques des signes) : ce traité envisage le problème de la Révélation sous un angle beaucoup plus large que ne le permettrait le principe herméneutique "scriptura sola". À la limite, on peut considérer que c'est la notion de *signum datum* qui permet de penser la sacramentalité fondée non pas sur le mode d'un "langage" où tout est traité comme signe verbal, mais plus originairement sur le langage comme acte de parole d'un esprit qui donne des signes, un "vouloir dire" où plutôt un acte "intentionnel" en gardant à ce terme son ambiguïté (sens courant et sens philosophique).

de ses intentions, du contenu de ce dessein. Même si Augustin ne la thématise pas encore, cette vision d'ensemble suppose implicitement que l'être spirituel, dans l'acte même de penser ou de vouloir inclut une dimension de signification, au moins au niveau de l'intention. Le caractère sensible des signes (*speciem quam ingerit sensibus*) l'empêche évidemment de transposer cette dimension de signification en Dieu, mais le caractère intentionnel de la Révélation divine — la volonté de donner des signes à travers des geste humains —, est désormais pleinement reconnue : à la différence du *De Magistro*, il y a désormais place pour autre chose que la manifestation de Dieu à travers la seule illumination intérieure. Ou plutôt, l'illumination intérieure est comme portée et suscitée par les signes que Dieu a préalablement donnés dans l'histoire d'Israël et dans l'incarnation du Fils unique. Et c'est dans cette économie générale des *signa data* qu'Augustin va tenter de situer les signes verbaux, le langage humain.

D) LES SIGNES VERBAUX ET LES AUTRES SIGNES :

« Or parmi les signes dont se servent les hommes pour se communiquer entre eux ce qu'ils ressentent (*sua sensa communicant*), certains relèvent de la vue, la plupart de l'ouïe, très peu des autres sens. Par un mouvement de tête nous ne donnons signe qu'aux yeux de celui à qui nous désirons communiquer par ce signe notre volonté. Par le mouvement des mains, certains hommes expriment la plupart de leurs sentiments [...] Les étendards et les enseignes militaires font entrer par les yeux la décision des chefs. Et tous ces signes-là sont comme des mots visibles (*et sunt haec omnia quasi quaedam verba visibilia*). Mais ceux qui relèvent de l'ouïe sont, comme je l'ai dit, les plus nombreux surtout dans le langage. De fait, la trompette, la flûte, la cithare émettent le plus souvent un son, non seulement agréable mais expressif (*non solum suavem, sed etiam significantem sonum*). Pourtant, tous ces signes, comparés aux mots sont fort peu nombreux. Les mots en effet, ont obtenu parmi les hommes la toute première place, pour l'expression des pensées de tout ordre que chacun d'eux veut produire au-dehors (*Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit*). Certes le Seigneur a donné un signe, par l'odeur du parfum répandu sur ses pieds (*Jean, 12, 3-7*). Il a signifié sa volonté par le sacrement de son Corps et de son Sang, en y goûtant le premier (*Luc, 22, 19-20*). Il a donné aussi une signification au geste de la femme qui, en touchant la frange de son vêtement, a été guérie (*Matth, 9, 21*). Mais l'innombrable multitude des signes qui permettent aux hommes de découvrir leurs pensées est constituée par les mots. Au fait, tous ces signes dont j'ai pu ébaucher les genres, c'est avec des mots que j'ai pu les énoncer, mais les mots, je n'aurais pu d'aucune façon, les énoncer par ces signes... »⁵⁰

⁵⁰ *De doctrina christiana* II, III, 4. Trad. G. COMBES, pp. 241-243. « Signorum igitur quibus inter se homines sua sensa communicant, quaedam pertinent ad oculorum sensum, pleraque ad aurium, paucissima ad ceteros sensus. Nam cum innuimus, non damus signum nisi oculis eius quem volumus per hoc signum voluntatis nostrae participem facere. Et quidam motu manuum pleraque significant, [...] et vexilla draconesque militares per oculos insinuant voluntatem ducum. Et sunt haec omnia quasi quaedam verba visibilia. Ad aures autem quae pertinent, ut dixi, plura sunt, in verbis maxime. Nam et tuba et tibia et cithara dant plerumque non solum suavem, sed etiam significantem sonum. Sed haec omnia signa verbis comparata paucissima sunt. Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit. Nam et odore unguenti Dominus, quo perfusi sunt pedes eius, signum aliquod dedit, et Sacramento corporis et sanguinis sui per gustatum significavit quod voluit, et cum mulier tangendo fimbriam vestimenti eius salva facta est, nonnihil significat. Sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exerunt, in verbis constituta est. Nam illa signa omnia quorum genera breviter attigi, potui verbis enuntiare, verba vero illis signis nullo modo possem ». À propos de la dernière réflexion d'Augustin dans cette citation, il vaut la peine de faire un rapprochement avec une remarque de É. BENVENISTE : « Nous voudrions insister d'abord sur la nécessité d'un effort préalable de classement ... Les rites symboliques, les formes de politesse sont-ils des systèmes autonomes ? Peut-on les mettre au même plan que la langue ? Ils ne se tiennent dans une relation sémiologique que par l'intermédiaire d'un discours : le "mythe" qui

Dans ce texte, nous n'avons pas une définition formelle du langage : tout se passe comme si Augustin tenait à le considérer comme un registre parmi tous les autres registres de signes qu'il classe ici par les différents sens (gestes concrets s'adressant à la vue, l'odorat, le goût, le toucher). Mais nous avons tout de même relevé la place originale qu'il suggère au langage articulé : « Tous ces signes dont j'ai pu ébaucher les genres, c'est avec des mots que j'ai pu les énoncer, mais les mots, je n'aurais pu d'aucune façon, les énoncer par ces signes ». Comme tous ces "gestes/signes" sont censés traduire des réalités de la vie intérieure de l'homme (notre volonté, décision des chefs militaires, volonté de Dieu), il faut supposer que dans ce paragraphe, les *res* signifiées sont des réalités d'un type différent que celles auxquelles on avait fait référence jusqu'ici. Sans le systématiser, Augustin nous fait entrer dans le registre des signes qu'il va traiter, celui des signes, verbaux ou non, par lesquels Dieu nous a fait et nous fait encore connaître sa volonté. En un certain sens, il faut reconnaître que T. Todorov touche un point important quand de façon trop systématique peut-être, il voit dans la réflexion d'Augustin et surtout dans ce traité, une transition :

« Il ne s'agit plus de la définition du signe mais de la *description des raisons de l'activité signifiante*. Il n'est pas moins révélateur de voir qu'il n'est ici nullement question de la relation de désignation, mais seulement de celle de communication. *Ce que les signes font venir à la pensée, c'est le sens vécu : c'est ce que porte dans son esprit l'énonciateur. Signifier, c'est extérioriser.* »⁵¹

En fait, l'intérêt d'Augustin se porte effectivement vers un autre type de réalités, celles de la vie de l'esprit humain ; mais il s'y intéresse *en tant qu'elles constituent des réalités (res) qui doivent être signifiées* : la communication est envisagée ici comme le *moyen* d'avoir accès à des réalités d'un autre ordre que les *res* du monde extérieur, mais ce sont bien comme des réalités, des "pensées/*res*" et non des "pensées de *res*" (nous dirions aujourd'hui : des concepts) qu'il nous les présente. Or la raison profonde de cette analyse du signe, c'est de nous faire comprendre comment nous avons accès aux "pensées" de Dieu à travers les signes qui nous sont donnés dans l'Écriture et dans tous les "événements/signes" dont Augustin va donner les clefs d'interprétation.

D'une certaine manière, comme nous le suggérons ci-dessus dans les remarques consacrées au plan de l'ouvrage, on pourrait reprocher à ce traité une grande erreur "logique" dans le développement du propos : Augustin commence par les *res* qui constituent une partie de l'objet de la doctrine, alors qu'il définit les signes comme moyens de connaître les *res*. En fait, c'est plus cohérent qu'il n'y paraît, car la *res*, c'est le mystère, la réalité de nos relations personnelles avec Dieu, et c'est seulement dans la mesure où cette réalité du mystère est connue que l'on peut évaluer à sa mesure la valeur de signification des signes. En fait, le *De Doctrina christiana* est, si l'on peut dire "construit sacramentellement" : la vie théologale par laquelle nous sommes finalisés vers Dieu est la *res* signifiée par les signes de l'histoire et de l'Écriture sainte⁵². C'est exactement ce que traduit le plan qui traite d'abord des *res* puis des *signa*.

accompagne le "rite" ; le "protocole" qui accompagne les formes de politesse. *Ces signes, pour naître et s'établir comme système, supposent la langue, qui les produit et qui les interprète*. Ils sont donc dans un ordre distinct, dans une hiérarchie à définir. On entrevoit déjà que, non moins que les systèmes de signes, les RELATIONS entre ces systèmes constitueront l'objet de la sémiologie » (*Problèmes de linguistique générale*, volume II, Paris, NRF, Gallimard, 1974. L'article s'intitule « Sémiologie de la langue » (pp. 42-66) ; le texte cité se trouve p. 50). Et il continue en affirmant ceci : « Les signes de la société peuvent être intégralement interprétés par ceux de la langue, non l'inverse ... Nous avons là un principe général de hiérarchie, propre à être introduit dans la classification des systèmes sémiotiques et qui servira à construire une théorie sémiologique » (*Ibidem*, pp. 53-54). Ce qui l'amène à conclure d'une façon technique, mais malgré tout comparable à la réflexion d'Augustin : « La langue est l'interprétant de tous les autres systèmes linguistiques et non linguistiques [...] La langue est l'interprétant de tous les systèmes sémiotiques. Aucun autre système ne dispose d'une "langue" dans laquelle il puisse se catégoriser et s'interpréter selon ses distinctions sémiotiques, tandis que la langue peut, en principe, tout catégoriser et interpréter, y compris elle-même » (*Ibidem*, pp. 60-61).

⁵¹ T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 40. C'est nous qui soulignons.

⁵² Personnellement nous pensons que c'est cela qui explique à la fois la rigueur et le rôle décisif de ce traité dans la tradition théologique occidentale : c'est infiniment plus qu'un manuel de "culture chrétienne". C'est le premier et

Cette attitude témoigne évidemment d'une grande nouveauté dans l'approche herméneutique du texte biblique. Au lieu de le traiter comme un système de signes dont il faudrait établir le code pour les déchiffrer, Augustin envisage le mystère de Dieu même se révélant comme *res*, et finalement le niveau de la signification est l'ensemble des actes humains (soit ceux des récits bibliques, soit ceux par lesquels je me l'approprie par un mouvement de pensée, d'intelligence ou de prière) par lesquels l'homme signifie l'effectivité de cette action de Dieu pour lui. Le cercle herméneutique *res/signa* s'est subitement élargi : au lieu de se restreindre à la nomination des choses par des noms, il est devenu un traité de la polysémie nécessaire pour aborder la seule *res* qui, aux yeux d'Augustin, mérite absolument ce nom : le mystère de Dieu. Une telle transformation du problème n'est possible évidemment que par le fait d'avoir vu que, dans l'histoire du mystère de Dieu qui se révèle aux hommes, les "signes" étaient une dimension de la réalité, des événements, des expériences humaines, qui portent en eux la marque d'un renvoi à l'altérité transcendante de la présence et de l'action divines.

C'est pourquoi il importe de reconnaître les limites de l'interprétation de R. Simone qui articule sa présentation de la pensée d'Augustin sur la distinction entre réalités et signes comme « fonctionnelle et relative et non pas comme ontologique et définitive »⁵³. Il voudrait montrer comment la distinction envisagée au plan surtout fonctionnel, aurait permis à Augustin de dépasser les limites du point de vue stoïcien que nous avons analysé, dans la mesure où, pour eux, comme nous l'avons vu, les *lekta* sont "une réalité qui n'existe pas" et que le fait d'être signifié ou signifiable constituait donc une "doublure" logique ou mentale de tout ce qui existe. Nous avons vu comment cela empêchait, par le fait même, que les *lekta* puissent acquérir une quelconque dimension ontologique ou que les réalités deviennent des *lekta* ce qui impliquerait pour elles de devenir des *mè onta*. Au fond, c'était rejeter le domaine des signes et du langage dans le "non ontologique". Cette approche du langage et des signes que l'on pourrait qualifier de "nihiliste" (sans être dupe de l'anachronisme ...) est évidemment ce qu'Augustin devait refuser de toutes ses forces, sous peine de disqualifier totalement le registre de la révélation dans sa dimension signifiante et humaine⁵⁴.

Or, précisément, on sait comment dans la réflexion philosophique et dans l'exégèse religieuse des poètes pratiquées par le Portique, les concaténations entre signes ne pouvaient se déployer qu'au niveau des *lekta*⁵⁵, mais on ne rencontrait pas le jeu subtil de l'économie des signes par lequel on passe

peut-être le seul grand traité de *méthodologie* théologique qui ait jamais été écrit. En effet, le fait de développer la *res*, qui est ici non pas le mystère de Dieu en lui-même (comme dans le *De Trinitate*) mais la relation de Dieu et de l'homme, dans l'articulation *util/frui* par laquelle est d'emblée mise au centre cette réalité de la relation (ce qu'en tradition orientale on nomme le *théandrisme* et qui est tout aussi central dans ce texte d'Augustin), puis les *signa* qui n'ont pas d'autre raison d'être que de signifier la *res*, nous montre ici de façon convaincante et fort concrète ce que nous avons appelé la "découverte augustinienne", c'est à dire le fait que *res* et *signa* ne sont pas juxtaposés (la structure de signification a généralement ceci d'égarant qu'elle fait croire à une dualité dans l'ordre de la juxtaposition) mais que, un peu à la manière des transcendants (le vrai ou le bon) qui ne sont pas à l'extérieur de l'être, mais qui lui sont coextensifs, puisqu'il sont l'être en tant qu'il se donne à l'intelligence ou à la volonté, les *signa* ne sont pas une doublure des *res*, conception courante et malheureuse du langage (fortement induite par la pratique courante ... hélas !), mais *ils sont cette même réalité en tant qu'elle devient par l'acte propre d'un esprit* (qu'il s'agisse de Dieu, de l'ange ou de l'homme) *une réalité exprimée ou dite* : dans le cas de la relation entre Dieu et l'homme (le mystère comme *res*), les signes ne sont pas *extérieurs* au mystère et l'indice le plus clair est qu'on a nommé tous ces signes du même nom de *mystères*. Or, c'est précisément cela que nous nommons la *sacramentalité* : la sacramentalité n'est donc rien d'autre que la face signifiée de la *res* qu'est le mystère au sens paulinien dont nous parlions au début. Et c'est à notre avis, le génie d'Augustin de l'avoir formulé pour la première fois. Nous ne sommes pas sûrs qu'il ait toujours été suivi sur ce chemin théologique difficile. On mesure en effet à quel point cette découverte augustinienne à notre avis la plus décisive depuis Parménide a pu être dangereuse pour la pensée occidentale : quand une volonté idéocratique de souche hégélienne ou nietzschéenne se glisse dans cette "découverte", on a tôt fait de se retrouver à Moscou, sur la Place Rouge, ou à Nuremberg, ce qui n'est pas une raison pour accabler Augustin d'avoir été un des précurseurs des philosophies de la subjectivité ou du logocentrisme occidental.

⁵³ R. SIMONE, « *Sémiologie augustinienne* », p. 20, note 24.

⁵⁴ C'est un peu, nous l'avons vu, ce qui a failli se passer dans la démarche maïeutique avec son fils Adeodat dans le *De Magistro*.

⁵⁵ C'est toute la question de l'exégèse stoïcienne des grandes œuvres poétiques de la tradition antique : mais précisément, le maillon faible de cette exégèse des poèmes homériques pour en faire des traités de théologie cosmique,

sans cesse des signes aux *res*, pour qu'à leur tour, les *res* deviennent des signes, jeu qui doit pouvoir se prolonger indéfiniment, jusqu'à ce qu'il s'arrête ... à Dieu⁵⁶. Cela supposait que l'on dépasse la pure analyse fonctionnelle du signe, pour reconnaître que la réalité peut elle-même être envisagée comme signe, comme "langage" d'une autre réalité : c'est donc reconnaître la dimension ontologique de la signification, mais cette fois-ci, non plus dans la dualité qui oppose *res* (ce qui est) et *signa* (ce qui n'est pas) : car le véritable enjeu désormais pour comprendre l'Écriture, c'est de voir l'entrecroisement, le tissage, la *sumpløkè* comme aurait dit Platon, entre le niveau réel et le niveau des signes. Il fallait une rude audace métaphysique pour envisager la complexité du rapport entre les deux instances. Nous sommes convaincus et espérons avoir partagé au lecteur cette conviction qu'Augustin fut le premier penseur à avoir mis en œuvre de façon systématique une approche aussi nouvelle et aussi originale. Ce n'est certainement pas un hasard si pour nombre de sémioticiens modernes, Augustin symbolise la naissance de la sémiologie.

IV

Un symbolisme d'institution divine

A) IL EXISTE UN ORDRE COMPLEXE DE LA SIGNIFICATION

Quand Augustin aborde le problème des signes que sont l'Écriture et les événements qu'elle rapporte, à la lumière de ce qu'il vient de définir au sujet du *signum* et de la *res*, il part du constat qui a, semble-t-il, motivé son traité : l'obscurité du texte biblique⁵⁷. Or ces obscurités s'expliquent par le fait que le sens n'est pas toujours proposé de façon claire et directe, autrement dit, selon la terminologie stoïcienne, que les signes "ne sont pas clairs" (*adèla*). Pour une part, nous nous retrouvons ici dans une situation analogue à celle que décrivait Augustin dans le *De Dialectica*, où les élèves entendaient le mot *magnus*, sans pouvoir décider si le mot faisait référence à Virgile, à Pompée, à un mot ou ... à la torpeur qui les envahissait lorsqu'il fallait étudier la grammaire. Mais pour une part seulement, car le problème est ici plus complexe :

« Il y a deux causes à l'incompréhension du texte scripturaire ; il est voilé (*obteguntur*) soit par des signes ignorés, soit par des signes ambigus⁵⁸. Au fait, les signes sont ou propres ou transposés (*vel propria vel translata*). On les appelle propres quand ils sont

était que par hypothèse Homère n'avait pensé à rien de tous ce que les sages stoïciens découvraient dans son texte. Ce n'est pas sauver le registre de la signification que d'attribuer à ceux qui parlent des pensées qu'ils n'ont jamais eu et que seules, les astuces d'une allégorisation excessive et incontrôlée pouvaient déceler. Inutile de dire qu'une certaine interprétation allégorique des textes bibliques est parfois tombée dans des excès analogues.

⁵⁶ R. SIMONE, *ibidem*, pp. 20-21, insiste justement sur ce point mais sans affirmer assez nettement à notre avis que ce jeu n'est possible qu'en raison d'une vision théologique du problème de la signification qui préoccupe explicitement Augustin dans ce traité. Or, il nous semble impossible d'imaginer qu'une telle analyse du problème de la signification, notamment en ce qui concerne la possibilité des renvois de signification entre les différents niveaux (signes / choses-signes / choses), soit envisageable en-dehors de la vision biblique des rapports de l'homme et de Dieu (c'est la manière dont nous avons précisément interprété la notion de *mustèrion*) et des signes comme moyens de *manifestation* plus encore que de communication, ce qui, nous le verrons, ne limite pas le signe à sa pure fonctionnalité. Au contraire, car c'est le sens comme *manifestation* de l'être qui fait échapper l'économie du signe à la seule fonctionnalité de la communication.

⁵⁷ Ce sont les *divinarum Litterarum operta* dont parle Augustin dès le début du traité (Prol. 1).

⁵⁸ On se souvient que l'ambiguïté des signes constituait le problème des derniers chapitres du *De Dialectica*.

employés pour les objets en vue desquels ils ont été créés. Par exemple, nous disons “un bœuf” quand nous pensons à l’animal que tous les hommes de langue latine appellent avec nous de ce nom. Les signes sont figurés quand les objets que nous désignons par leurs termes propres sont employés pour désigner un autre objet. Par exemple, nous disons un bœuf (*bovem*) et comprenons par ces deux syllabes [*en latin*] l’animal que nous avons coutume d’appeler de ce nom. Mais en revanche cet animal nous fait songer à l’évangéliste que l’Écriture, selon l’interprétation de l’Apôtre, a désigné par ces mots : “Tu ne mettras pas de frein au bœuf qui foule le grain” (1 Cor. 9, 9). »⁵⁹

C’est ainsi que saint Augustin formule le problème de l’exégèse patristique, dans une seule intuition en partant de la structure du signe : la structure de signification est capable de se redoubler, de rebondir à l’intérieur d’elle-même et, dans une sorte de jeu de miroirs, un signifié peut devenir à son tour un signifiant : “un signe peut en cacher un autre”, et ce, à l’intérieur même de sa manière de signifier. Il ne s’agit donc plus simplement du fait qu’un son peut signifier soit le contenu de sens, soit telle ou telle réalité, mais il s’agit du fait que, potentiellement, tout peut être signifié et en même temps signifiant, comme si la structure de signification, lorsqu’on aborde le mystère des Écritures sous l’aspect du signe, était un rebondissement incessant de signes à *res*, lesquelles deviennent signes d’autres *res*, et ainsi de suite. Comme l’exprime T. Todorov :

« On se situe d’emblée à l’intérieur des signes intentionnels⁶⁰ (puisque Augustin s’en préoccupe exclusivement) et c’est à l’intérieur d’eux que l’on répète l’opération qui a servi à les isoler : les signes propres sont à la fois créés exprès en vue d’un usage signifiant et utilisés selon cette intention initiale. Les signes transposés sont également des signes intentionnels [...] mais, au lieu d’être utilisés selon leur destination initiale, ils sont détournés en vue d’un usage second, tout comme l’étaient les choses lorsqu’elles devenaient signes. »⁶¹

On mesure ici la nouveauté de cette conception augustiniennne du signe : quand, en rhétorique, on parlait de *signa translata*, c’est à dire de la métaphore, on parlait d’un transfert de sens envisagé uniquement du point de vue du langage ou des mots⁶², mais ici, Augustin nous montre comment la structure de signe peut passer du registre du langage à celui des choses, ces *res* n’étant pas nécessairement des objets de ce monde visible, car il peut s’agir aussi d’objets “réels” de la pensée : toute la réalité créée se trouve ainsi reprise et réassumée sous un statut commun de signification⁶³, et le bœuf qui mange de l’herbe peut devenir signe transposé d’un évangéliste⁶⁴. N’est-ce pas là tout le génie de l’exégèse et de la liturgie chrétienne qui paraît pour la première fois formalisé dans une théorie sémiotique ? Un morceau de pain ne signifie plus simplement dans le registre strictement alimentaire⁶⁵, mais il reçoit, par une intention spéciale du Christ qui nous le *donne* comme signe, une

⁵⁹ *De doctrina christiana* II, X, 15 : « Duabus autem causis non intelleguntur quæ scripta sunt, si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur. Sunt autem signa *vel propria vel translata*. Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur, propter quas sunt instituta, sicut dicimus bovem, cum intellegimus pecus, quod omnes nobiscum latinæ linguæ homines hoc nomine vocant. Translata sunt, cum et ipsæ res quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur, sicut dicimus bovem, et per has duas syllabas intellegimus pecus quod isto nomine appellari solet, sed rursus per illud pecus intellegimus Evangelistam, quem significavit Scriptura, interpretante Apostolo, dicens: *Bovem triturantem non infrenabis*. »

⁶⁰ C’est ainsi qu’il traduit l’expression *signa data*.

⁶¹ T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 49.

⁶² C’est la raison pour laquelle la métaphore est traitée par Aristote dans la *Rhétorique* ou la *Poétique* ; Paul RICOEUR le premier a cherché à redonner dans un contexte moderne, un fondement ontologique au discours métaphorique (*La Métaphore vive*, Paris, éditions du Seuil, 1975, VII^{ème} étude : « Métaphore et référence », pp. 273-321).

⁶³ Sur ce thème, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 456-459 : « Signification et totalité ».

⁶⁴ Voir T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 50.

⁶⁵ Précisons toutefois qu’il ne s’agit pas de nier la signification propre du pain : pourquoi l’Église d’Occident, héritière pourtant du génie d’Augustin, s’est empressée de minimiser le sens propre des données sacramentelles, au

signification intentionnelle qui le met pratiquement au même niveau - sinon parfois même à un niveau plus profond - qu'un long déploiement de signes verbaux. On comprend pourquoi Augustin ne traite plus le langage comme une classe de signes à part, puisque, dans la perspective qui l'intéresse, tout le registre du langage symbolique va se retrouver « du même côté que les signes non linguistiques »⁶⁶. Bien entendu, aux yeux du sémioticien moderne, cette découverte est interprétée comme étant fondée « sur une analyse de forme et non de substance »⁶⁷ ; mais, dans une perspective théologique, on perçoit la raison pour laquelle cette analyse est « l'acquisition la plus importante de la sémiotique augustinienne »⁶⁸ : parce que, seule, une vision théologique permet de considérer la création comme *signe* de Dieu et tout ce qui se passe en elle comme *signe* de la relation entre Dieu et cette création⁶⁹.

Mais ce n'est pas tout. Après avoir mis en place cette structure formelle (*signa propria/signa translata*), et montré comment à l'intérieur du "monde" des signes que constituent les paroles de l'Écriture, il fallait mettre en œuvre tous les moyens linguistiques pour connaître le sens des textes sacrés, Augustin ajoute :

« L'ignorance des *choses (rerum)*, à son tour rend obscures ces expressions figurées (*figuratas*), quand elle porte sur les propriétés des êtres animés, des plantes, ou des autres créatures qui sont mis dans les Écritures en vue d'une signification symbolique (*similitudinis alicujus gratia*). »⁷⁰

Commence alors ce qui peut être considéré comme un fastidieux catalogue des sciences du monde sensible, ce qui ménage une transition vers le problème de l'origine des sciences :

« Il y a deux catégories de sciences dont l'action s'est exercée jusque dans les mœurs des Gentils. La première a pour objet les choses que les hommes ont instituées (*rerum*

point de sombrer parfois dans le ridicule, comme si l'on pouvait mieux valoriser le sens "figuré" en détruisant le sens propre ? Trop souvent, la tradition liturgique occidentale s'est obstinée à nier une sorte de "causalité seconde" dans l'ordre de la signification qui en règle générale paraît bien naturelle (c'est ce qu'exprime la formule de bon sens : « cela va sans dire, mais cela va encore mieux en le disant ! »). Tout laisse croire qu'il s'agit là d'un iconoclasme apparemment inconscient d'une gravité et d'une ampleur désastreuses, car il faut beaucoup de temps pour qu'une société civile ou religieuse réapprenne un langage oublié. Car dans cette pratique caricaturale du sens propre des signes liturgiques (du pain azyme qui ressemble à du papier gaufré, le bain baptismal qui se réduit à quelques gouttes d'eau sur le front, des offices liturgiques qui ressemblent à un exercice de lecture), la vie liturgique et sacramentelle de l'Église d'Occident est non seulement responsable d'avoir engendré la réaction de la Réforme, mais elle s'est préparé pour elle-même la crise dans laquelle elle se trouve depuis la mise en œuvre de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*. Car une Église qui ne connaît plus le sens de ses propres signes est une Église qui se réfère à toutes sortes de signes qui ne sont même plus des *signa translata* ! On risque alors de remplacer le fondement qu'est le sens propre pour les actes sacramentels, par des *signa data* qui relèvent de normes juridiques ou de rubriques minimalistes ; bref, une Église qui n'a plus de vrai langage parce qu'elle a perdu dans le corps même des assemblées où elle existe le « sens » de ce qu'elle doit manifester.

⁶⁶ T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 50 : bien entendu, il ne se préoccupe pas de savoir pourquoi et par quoi Augustin a pu parvenir à une conception aussi unifiée du signe et de la signification. Or il semble évident que cette conception du signe qui, tout en respectant la diversité des niveaux de signification, n'est possible que dans une vision unifiée du réel total (Dieu et sa création) interprétée selon l'axe de la communication par signes entre Dieu et l'homme, est la base de la pensée augustinienne : c'est ce socle sémiologique et sémantique de la foi en la création et au salut qui constitua la possibilité de penser le *mustèrion*, comme nous l'avons explicité à propos de saint Paul.

⁶⁷ T. TODOROV, *ibidem*, p. 50.

⁶⁸ T. TODOROV, *ibidem*, p. 50.

⁶⁹ Il ne s'agit pas de dire qu'Augustin serait le premier écrivain chrétien à voir les choses de cette façon : il est trop évident que la tradition patristique antérieure a spontanément abordé de cette façon la lecture de l'Écriture, le mystère de la foi et les exigences éthiques concrètes de l'existence chrétienne. Ce qui est propre à saint Augustin, c'est d'avoir thématiqué tout cela autour de la relation de signe et de l'acte de signifier, ce qui, à notre connaissance, n'avait pas été fait avant.

⁷⁰ *De doctrina christiana*, II, XVI, 24.

quas instituerunt homines) ; la seconde des choses qui, à leur jugement, ont été déjà réalisées ou ont été instituées par Dieu (*divinitus institutas*). »⁷¹

Cette distinction va poser le problème de savoir ce qui sera vraiment connaissance des choses vraiment instituée par Dieu et ce qui ne l'est pas, d'où la longue digression sur les cultes magiques et la superstition⁷², au cours de laquelle nous avons une excellente définition des signes du langage :

« Au vrai, ce que dit l'Apôtre des idoles et des sacrifices offerts en leur honneur, il faut le penser de tous les signes fictifs qui entraînent soit au culte des idoles, soit à l'adoration de la création ou de l'une de ses parties, comme si elle était Dieu [...] *Ces signes n'ont pas été divinement institués sous une forme, pour ainsi dire officielle*, en vue de l'amour de Dieu et du prochain ... »⁷³

« Toutes ces significations (des mots qui ont la même sonorité en grec et en latin) meuvent les esprits conformément aux conventions de la société de chacun, et elles le meuvent différemment parce que ces convention sont différentes. *Et les hommes ne se sont pas mis d'accord sur elles, parce qu'elles avaient déjà une valeur significative ; elles ne valent, de fait, qu'en raison de cet accord*. Or, il en est de même des signes par lesquels on établit un commerce funeste avec les démons ; ils valent selon l'observation de chacun. »⁷⁴

Plus loin, Augustin va préciser encore la nature du signe linguistique :

« Tout le monde recherche une certaine ressemblance dans sa façon de signifier, en sorte que les signes eux-mêmes reproduisent, autant que possible, la chose signifiée. Mais comme une chose peut ressembler à une autre de beaucoup de manières, de tels signes ne peuvent avoir chez les hommes un sens déterminé *que s'il s'y ajoute un assentiment unanime*. »⁷⁵

À partir de cette distinction entre ce qui est science ou connaissance instituée par l'homme (ou par les démons dans le cas de la superstition) et ce qui est connaissance instituée par Dieu en vérité, Augustin continue son enquête au sujet de toutes les sciences et détermine pour chacune si elle est "*divinitus instituta*" : c'est le cas des sciences en général⁷⁶, plus spécialement de l'histoire⁷⁷, des

⁷¹ *De doctrina christiana*, II, XIX, 29.

⁷² *De doctrina christiana*, II, XX, 30, XXVI, 37.

⁷³ *De doctrina christiana*, II, XXIII, 36 : « Quod autem de idolis et de immolationibus, quæ honori eorum exhibentur, dixit Apostolus, *hoc de omnibus imaginariis signis sentiendum est*, quæ vel ad cultum idolorum vel ad creaturam eiusque partes tamquam Deum colendas trahunt [...] Quæ non sunt divinitus ad dilectionem Dei et proximi tamquam publice constituta. »

⁷⁴ *De doctrina christiana*, II, XXIV, 37 : « Sicut ergo hæ omnes significationes pro suæ cuiusque societatis consensione animos movent, et quia diversa consensio est, diverse movent ; *nec ideo consenserunt in eas homines, quia iam valebant ad significationem, sed ideo valent quia consenserunt in eas* ; sic etiam illa signa, quibus pernicioſa dæmonum societas comparatur, pro cuiusque observationibus valent. »

⁷⁵ *De doctrina christiana*, II, XXV, 38, trad. G. COMBES, p. 301 : « appetunt tamen omnes quamdam similitudinem in significando, ut ipsa signa in quantum possunt, rebus quæ significantur similia sint. Sed quia multis modis simile aliquid alicui potest esse, *non constant talia signa inter homines, nisi consensus accedat* ». On remarquera comment, dans ce passage où reparait la fameuse discussion de l'origine du langage (par nature/par convention), Augustin n'hésite pas à montrer le rôle décisif de la convention sur celui de l'éventuelle ressemblance du signe à ce qu'il signifie. Nous y reviendrons dans la V^{ème} partie de ce chapitre.

⁷⁶ *De doctrina christiana*, II, XXVII, 41 : « Les sciences que les hommes ont fondées, non en les créant, mais en recherchant soit d'une part, ce qui s'est passé au cours du temps, soit d'autre part, ce qui a été institué par Dieu, ne doivent pas être considérés comme des institutions humaines » (trad. G. COMBES, pp. 303-305).

⁷⁷ *De doctrina christiana*, II, XXVIII, 44 : « L'histoire, en elle-même ne doit pas être comptée parmi les institutions humaines. Car les événements passés, ne pouvant pas n'être pas accomplis, appartiennent à l'ordre des temps, dont Dieu est le créateur et l'administrateur » trad. G. COMBES, p. 307.

mathématiques⁷⁸, des règles de la dialectique⁷⁹ et de l'éloquence⁸⁰. On mesure alors l'importance que l'évêque d'Hippone accorde au problème de la signification, puisqu'il nous présente ici tout l'ensemble du savoir humain comme une vaste entreprise sémiologique dans laquelle les structures de significations sont le plus souvent instituées par Dieu. C'est donc plus qu'une science des signes qui nous est proposée ; c'est la sémiologie comme principe scientifique fondée dans l'intelligence divine elle-même et diversifiée dans la multiplicité des registres de la pensée humaine. Cette dimension ne nous semble pas avoir été suffisamment honorée pour interpréter Augustin : est-ce la crainte de voir l'institution divine des signes comme un argument majeur en faveur du nominalisme ? Mais c'est méconnaître le sens même de la signification telle que la décrit Augustin : immanente à l'ordre des choses créées, réactivée sans cesse par la lecture de l'Écriture, l'économie globale de la signification dans la création et dans la relation des hommes à Dieu est tout sauf un échafaudage de décrets divins arbitraires. Toujours est-il que le fait d'être allé si loin dans la reconnaissance de la teneur ontologique des signes et dans le fondement de leur structure de renvoi à travers le jeu complexe des événements, des choses et des expériences spirituelles amènera Augustin à se poser de façon presque nécessaire la question du fondement en Dieu de cet ordre de la signification.

B) LE BUT EXPLICITE DE L'OUVRAGE

Cette vision synthétique du livre II permet donc de mieux saisir "où Augustin veut en venir" : nous avons montré qu'il organisait toute sa vision de la doctrine chrétienne autour de la notion de signification comme articulation entre les *res*, c'est à dire la totalité du mystère chrétien et les signes (ici surtout les Écritures) ; que la structure de signification est celle des *signa data*, signes intentionnels qui tous, témoignent d'un "vouloir dire", d'une relation de communication entre Celui qui seul, est objet de *fruitio* et les créatures qui n'ont de statut que transitif (*uti*). Si cette relation de signification est enveloppée d'obscurité dans les Écritures, c'est parce que les *signa* ne renvoient pas directement à leur *res*, mais qu'ils le font par un jeu de relations de signification en profondeur, où chaque relation non seulement est intentionnelle, mais encore met en œuvre un double réseau de signes, d'abord des signes purement signes (surtout mais pas exclusivement les mots) et ensuite des choses qui reçoivent la capacité d'être signes, ce pourquoi elles ne semblaient pas naturellement faites (le bœuf signe de l'évangéliste, où le bâton signe de la croix du Christ). Le souci d'Augustin est ici manifestement de reconnaître dans sa plus grande extension le "pouvoir signifier" immanent à toute la réalité créée.

Augustin a pour souci de fonder ce "pouvoir de signifier" dans la puissance créatrice de Dieu, et cela à deux niveaux. Au *premier* niveau, lorsque Augustin fait ce tour d'horizon des sciences, c'est entre autres pour indiquer qu'elles peuvent être utilisées pour éclairer l'interprétation des signes des Écritures⁸¹ : bien entendu, il donne toutes les recommandations d'usage pour inviter "les jeunes gens studieux" à ne pas se laisser emporter par le plaisir de cultiver pour elles-mêmes les sciences qui enflent⁸². Mais il n'empêche que les sciences entrent de plein droit, même si c'est à titre de "dépouilles des Égyptiens" dans la clarification du sens des Écritures : et par sciences, il ne faut pas entendre simplement "culture humaine profane" mais une connaissance réelle des choses réelles, sensibles ou non. On en revient donc toujours à la même vision réaliste de la signification des choses, mais ici

⁷⁸ *De doctrina christiana*, II, XXXVIII, 56 : « Quant à la science des nombres, il est évident pour l'esprit le moins éclairé, qu'elle n'est pas de l'institution des hommes, et qu'ils n'ont fait que la découvrir. »

⁷⁹ *De doctrina christiana*, II, XXXII, 50 : « La vérité logique des conséquences n'est pas l'œuvre de l'esprit humain qui ne fait que la découvrir et la constater pour son instruction et celle des autres ; elle a son origine dans la raison divine et éternelle des choses (*in rerum ratione perpetua et divinitus instituta*) ». »

⁸⁰ *De doctrina christiana*, II, XXXVI, 54 : « Ces règles [de l'éloquence] ... sont toujours vraies, dans la cause de l'erreur comme dans celle de la vérité, en ce sens que leur effet est de porter la connaissance ou la persuasion dans les esprits, de leur inspirer pour une chose le désir ou la répulsion. Les hommes leur ont reconnu cette puissance, mais ils ne la leur ont pas communiquée (*inventæ potius quod ita se habeant, quam ut ita se haberent institutæ*) ». »

⁸¹ *De doctrina christiana*, II, XXXIX, 59 *ssq.*

⁸² *De doctrina christiana*, II, XXXIX, 58 et XLI, 62.

développée dans toute son ampleur : il s'agit de reconnaître la validité de la création comme tissu de signes et de choses signifiantes pour s'approcher du mystère de Dieu et de se laisser guider par diverses sciences à partir desquelles on peut tirer des connaissances pour mieux comprendre comment les choses sont signes. Comme nous l'avons souligné dès le début de ce chapitre, il ne s'agit pas de constituer un nouveau répertoire de "sciences ecclésiastiques" dont Augustin n'avait même pas idée. Il s'agit de la reconnaissance de tout ce que le savoir humain comme lieu de manifestation des relations de signification peut apporter aux hommes qui cherchent Dieu.

À un *deuxième* niveau, on sent que les diverses sciences sont divinement instituées et qu'elles permettent donc de mieux scruter et de mieux déchiffrer les signes obscurs de l'Écriture : les significations dont peuvent être chargées certaines réalités créées sont là comme de multiples possibilités latentes de signifier, car, en tant que signes, elles ont ces multiples possibilités de similitudes dont Augustin parlait : « *appetunt tamen omnes quamdam similitudinem in significando, ut ipsa signa in quantum possunt, rebus quæ significantur similia sint* »⁸³. Mais tandis que les démons et les hommes qui leur font confiance « se créent un langage » en utilisant ces similitudes⁸⁴ qui constituent un "pouvoir de signifier" dans un but contraire à la charité, Dieu, au contraire, a voulu dès la création instituer ces "possibilités de signification" contenues dans chaque réalité créée et, dans l'économie du salut, a voulu qu'elles soient restituées et exploitées : ainsi leur donnait-il de nouvelles significations intentionnelles (*signum datum*). En vertu de ce supplément qu'est le consensus unanime de la société de ceux qui parlent le même langage « *placito et consensione significandi* »⁸⁵, Dieu et ceux qui croient en lui feraient de ce tissu de significations l'occasion de nouvelles relations. Par où l'on voit qu'Augustin reste fidèle à cette conception du signe, même pour expliquer comment Dieu entre en communion de charité avec les hommes, selon une économie de signes intentionnels⁸⁶. On notera bien entendu que tout cela ne va pas dans le sens de ceux qui voudraient interpréter le sens et la raison d'être du langage dans la pensée d'Augustin comme une conséquence du péché : nous n'en avons pas trouvé de traces dans ce traité. Que le langage ou les différents systèmes de signes puissent être mal utilisés (*uti*), c'est une évidence, et Augustin le signale à l'occasion de la superstition comme une manière qu'ont les démons de dévoyer le jeu des significations immanent à la réalité créée, voire à en inventer sur le mode du pastiche. Mais le mauvais usage ne retire rien de la bonté fondamentale du langage et des signes. D'ailleurs, comment une réalité qui est le vecteur de la recherche de Dieu pourrait-elle provenir du péché de l'homme ? Et comment ce qui assure et accomplit la rencontre et la communion entre les êtres pourrait-il être la conséquence d'un acte qui les a établis dans un état de rupture ?

Dans la ligne du langage des signes telle que le présente Augustin, le paragraphe consacré à la croix comme signe suprême de la charité de Dieu prend un singulier relief : ce magnifique texte lyrique qui rassemble autour du signe de la croix du Christ toutes les dimensions classiques du symbolisme de la Pâque juive et des rites afférents, le symbolisme cosmique de l'espace lié aux quatre bras de la croix, le symbolisme théologal de l'existence chrétienne dans la charité et le symbolisme anthropologique d'une science humble et soucieuse de purification, constitue le sommet de cette réflexion augustiniennne sur le signe : la croix du Christ. Ici encore, il vaut la peine de noter que l'auteur n'hésite pas à souligner le contraste démesuré qui existe entre la réalité totale du mystère et le

⁸³ *De doctrina christiana*, II, XXV, 39.

⁸⁴ Il me paraît de peu d'importance qu'Augustin fasse ici référence (vraisemblablement) à la conception stoïcienne tardive de la similitude des mots et des choses. Le problème est qu'à travers la structure de similitude, il indique cette polysémie potentielle qui caractérise tout signifiant : comme il l'observe finement, des phonèmes se retrouvent identiques phonétiquement et différents sémantiquement. Il n'est vraiment pas nécessaire, là comme ailleurs dans tout ce traité, de rechercher une interprétation métaphysique du signe de type platonicien fondée sur la *mimèsis*.

⁸⁵ *De doctrina christiana*, II, XXIV, 37.

⁸⁶ Même si Augustin ne traite pas explicitement de la question, on retiendra ici le fait que la volonté de signifier à travers une *res* fait référence à la contingence d'une intervention historique d'une part, et à la volonté de finaliser cet acte de signification par la communion dans la béatitude du *frui*.

caractère dérisoire du signe qui la manifeste⁸⁷. Toutes les possibilités de signifier sont incluses dans une réalité qui humainement ne signifie rien de grand par elle-même, le supplice de la croix, et pourtant cette convergence des significations se concentre sur la seule réalité qui existe vraiment, la charité de Dieu, manifestée en Jésus Christ :

« Afin qu'enracinés et fondés dans la charité, nous puissions comprendre avec tous les saints, quelle est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur » (*Eph.* 3, 17), c'est-à-dire la croix du Seigneur. La largeur, c'est le bois transversal sur lequel sont étendues les mains ; la longueur, c'est la partie qui monte de la terre jusqu'à la traverse, et à laquelle est attaché le corps à partir des mains ; la hauteur va de la traverse au sommet où repose la tête ; et la profondeur est la partie fixée et cachée dans la terre. Dans ce signe de la croix, le chrétien peut lire la règle de ses actions ; faire le bien en Jésus-Christ, s'attacher indissolublement à lui, porter ses désirs vers les biens célestes, et ne pas exposer les divins mystères à la profanation. Purifiés par cette vie sainte, "nous pourrions connaître l'amour de Jésus-Christ envers nous, cet amour qui surpasse toute connaissance et par lequel ce Verbe divin qui a fait toutes choses, est égal au Père, afin que nous soyons comblés de toute la plénitude des dons de Dieu" (*Eph.* 3, 17-19). »⁸⁸

V Signe et société

Nous voudrions mentionner brièvement ici la dimension sociale du langage humain dans la réflexion théologique d'Augustin. En effet, il est important de souligner que sur ce registre également, Augustin a apporté des vues neuves, à telle enseigne qu'on a pu écrire : « la tradition se bornait à affirmer la destination sociale du langage ; Augustin se prévaut de cette notion pour souligner le caractère radicalement social des règles de l'usage linguistique, se plaçant ainsi à un niveau de considération bien plus profond ». ⁸⁹

Nous avons vu au chapitre précédent comment, dès le *De Dialectica*, et jusqu'à la fin de sa vie, saint Augustin incluait dans la définition du *verbum* la dimension sociale comme constitutive de celui-

⁸⁷ Il n'est tout de même pas inutile de rappeler qu'à cette époque, les valeurs symboliques de la croix n'étaient pas, comme de nos jours, totalement déconnectées de la pratique du supplice : la croix n'était pas encore devenue vraiment un symbole visuel. C'est donc d'autant plus intéressant de voir ici Augustin en faire un symbole qui rassemble en lui toutes les dimensions signifiantes de l'existence chrétienne.

⁸⁸ *De doctrina christiana* II, XLI, 62 : « *in caritate radicati et fundati possumus comprehendere cum omnibus sanctis quæ sit latitudo et longitudo et altitudo et profundum, id est, Crucem Domini. Cuius latitudo dicitur in transverso ligno, quo extenduntur manus; longitudo, a terra usque ad ipsam latitudinem, quo a manibus et infra totum corpus affigitur; altitudo, a latitudine sursum usque ad summum, quo adhæret caput; profundum vero, quod terræ infixum absconditur. Quo signo crucis omnis actio christiana describitur: bene operari in Christo et ei perseveranter inhærere, sperare cælestia, sacramenta non profanare. Per hanc actionem purgati valebimus cognoscere etiam supereminentem scientiæ caritatem Christi, qua æqualis est Patri, per quem facta sunt omnia, ut impleamur in omnem plenitudinem Dei.* »

⁸⁹ R. SIMONE, « Sémiologie augustinienne », *Semiotica* VI (1972), pp. 1-16 a beaucoup insisté sur cet aspect (le texte cité se trouve p. 14, note 18).

ci : « *verbum est uniuscujusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a loquente prolatum* »⁹⁰. Le signe verbal ne se comprend donc pas en dehors de la présence mutuelle du locuteur et de l'auditeur. Et nous avons noté que, dans le *De Doctrina christiana*, saint Augustin montre que ce sont les règles de l'usage social, le consensus qui mettent en œuvre telle ou telle des nombreuses similitudes potentielles entre les choses et les mots⁹¹ : l'intérêt de cette question ne réside pas dans le fait que notre auteur reprenne encore la vieille théorie stoïcienne de la similitude ou celle du législateur platonicien du *Cratyle*, mais bien plutôt qu'il en montre le caractère secondaire et très aléatoire, pour justifier le fait qu'un signe soit signe. Augustin développe donc ici, au sujet de la dimension sociale du langage, les principes contenus dans son analyse du signe comme *signum datum*. On revient donc, dans ce domaine également, à la nécessité pour tout utilisateur de signes de connaître la relation du signe à la *res*, c'est à dire de la relation entre les *voces* et leur signification, ce qui fait dire à R. Simone :

« La double constitution du signe linguistique n'est donc pas un fait qu'il faut seulement constater, mais aussi une fin à laquelle il convient de tendre si l'on veut réaliser la fonction première du langage, la communication. »⁹²

Mais cette dimension sociale du langage ne se limite pas au fait de son institution ou de son usage par la société : pour Augustin, *la manière même dont un système de signes est utilisé est, pour ainsi dire, constitutive de tel ou tel type de société* : c'est ainsi que peut s'interpréter le fameux passage sur l'usage comparé des signes dans le paganisme gréco-romain, dans le peuple juif et dans le peuple chrétien :

« Il faut, tout d'abord, se garder de prendre au sens littéral une expression figurée. C'est à quoi se rapporte le mot de l'Apôtre : « La lettre tue et l'Esprit vivifie » (*II Cor.* 3, 6). Entendre un terme au sens figuré comme s'il était dit au sens propre, c'est penser charnellement [...] *L'homme, en effet, qui suit la lettre, tient pour propres les expressions figurées et ne rapporte pas le sens d'un terme propre à une autre signification.* Entend-il parler du sabbat par exemple, il comprend un des sept jours qui reviennent selon un rythme continu [...] Aussi est-ce justement pour l'âme une pitoyable servitude, que de prendre des signes pour les choses et d'être impuissante à élever l'œil de l'intelligence au-dessus de la création temporelle, pour le remplir de lumière éternelle. »⁹³

« Cette servitude, toutefois, chez le peuple juif, était bien différente de celle des autres nations. Car la soumission des Hébreux aux choses temporelles ne les empêchait pas de glorifier en tout le Dieu unique. Et, bien qu'ils aient observé les signes des réalités spirituelles au lieu des réalités spirituelles elles-mêmes, car ils ignoraient à quoi ces signes se référaient, ils avaient implantée en eux la foi que par une telle servitude, ils plaisaient sans le voir au Dieu unique de l'Univers [...] Voilà pourquoi les Juifs qui

⁹⁰ *Dual.* 5 (P.L. 32, 1410).

⁹¹ *De doctrina christiana*, II, XXV, 38.

⁹² R. SIMONE, *Sémiologie augustinienne*, p. 14. Toutefois, nous ne partageons pas son jugement, note 21, p. 16, lorsqu'il affirme que cette dimension de communication s'affadit et se banalise dans le *De doctrina christiana*. À notre avis, il s'agit de préoccupations nouvelles au sujet de langage qui n'excluent pas la dimension sociale mais l'envisagent dans un cadre plus large.

⁹³ *De doctrina christiana*, III, V, 9 : « Nam in principio cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias. Et ad hoc enim pertinet quod ait Apostolus : *Littera occidit, spiritus autem vivificat*. Cum enim figurate dictum sic accipitur, tamquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur. Neque ulla mors animæ congruentius appellatur, quam cum id etiam quod in ea bestiis antecellit, hoc est intelligentia, carni subicitur sequendo litteram. *Qui enim sequitur litteram, translata verba sicut propria tenet, neque illud quod proprio verbo significatur refert ad aliam significationem.* Sed si sabbatum audierit, verbi gratia, non intellegit nisi unum diem de septem, qui continuo volumine repetuntur [...]. *Ea demum est miserabilis animæ servitus, signa pro rebus accipere, et supra creaturam corpoream oculum mentis ad hauriendum æternum lumen levare non posse.* »

s'y sont obstinément attachés n'ont pu supporter le Seigneur qui tenait ces signes pour négligeables, quand le temps d'en révéler le sens fut désormais venu. »⁹⁴

« Quant à nous, il nous est prescrit (*Deut.* 6, 5) d'aimer et d'honorer un seul Dieu, créateur de tous ces êtres dont les païens vénèrent les statues soit comme dieux, soit comme signes et images de dieux. *Si donc prendre un signe utilement institué, pour la réalité même qu'il est chargé de signifier, est une servitude de la chair, combien plus grande est la servitude, de prendre des signes, chargés de signifier des réalités inutiles, pour ces réalités !* Et quand même on ne verrait dans ces images que les objets qu'elles signifient, vouer à ces objets un culte religieux, n'est-ce pas toujours se courber sous le joug d'une erreur et d'une servitude avilissantes? »⁹⁵

« *Est esclave d'un signe, en effet, celui qui fait ou révère un acte signifiant, sans en connaître la signification. Celui qui par contre fait ou révère un signe utile, divinement institué, dont il comprend la force significative, ne révère pas l'apparence qui passe mais plutôt la réalité à laquelle tous ces signes doivent être rapportés.* Or un tel homme est spirituel et libre, même au temps de la servitude, lorsque la signification de ces signes ne devait pas être manifestée aux esprits charnels qui devaient subir leur joug. Tels étaient les Patriarches, les Prophètes⁹⁶ [...] À notre époque, après qu'eût brillé, grâce à la Résurrection de notre Seigneur, le signe très manifeste de notre liberté (*indicium nostræ libertatis illuxit*), nous ne portons plus la lourde charge de pratiquer même ces signes, car nous les comprenons désormais. Leur multitude a été remplacée par un petit nombre, très faciles à accomplir, très augustes à comprendre, très saints à observer, que le Seigneur lui-même et l'enseignement des Apôtres nous ont transmis. Tels sont les sacrements comme la baptême et la célébration du corps et du sang du Christ. *Tout chrétien, quand il les reçoit, sait à quoi ils se rapportent et, par suite, est amené à les révéler non par une servitude charnelle, mais, au contraire avec une liberté spirituelle.* Toutefois, comme ne s'attacher qu'à la lettre, et *prendre le signe pour la réalité qu'il recouvre, c'est l'indice d'un âme faible et servile ;* ainsi donner à des figures des interprétations vaines et stériles, est la marque d'un esprit livré à l'illusion et à l'erreur. D'un autre côté, savoir reconnaître ce qui est une figure, quoiqu'on n'en comprenne pas le sens, ce n'est plus être esclave ; mieux vaut alors être asservi à des figures inconnues, mais utiles, que de chercher, en en donnant des interprétations futiles, à secouer le joug de la servitude, pour s'engager dans les liens de l'erreur. »⁹⁷

⁹⁴ *De doctrina christiana*, III, VI, 10 : « Quæ tamen servitus in Iudæo populo longe a ceterarum gentium more distabat, quandoquidem rebus temporalibus ita subiugati erant ut unus eis in omnibus commendaretur Deus. *Et quamquam signa rerum spiritalium pro ipsis rebus observarent, nescientes quo referrentur*, id tamen insitum habebant, quod tali servitute uni omnium, quem non videbant, placerent Deo [...] Et ideo qui talibus signis pertinaciter inhæserunt, contemnentem ista Dominum, cum iam tempus revelationis eorum venisset, ferre non potuerunt ».

⁹⁵ *De doctrina christiana*, III, VII, 11 : « Sed nobis unus diligendus et colendus Deus præcipitur, qui fecit hæc omnia, quorum illi [=paganis] simulacra venerantur vel tamquam deos vel tamquam signa et imagines deorum. *Si ergo signum utiliter institutum pro ipsa re sequi, cui significandæ institutum est, carnalis est servitus, quanto magis inutilium rerum signa instituta pro rebus accipere !* Quæ si retuleris ad ea ipsa quæ his significantur, eisque colendis animum obligaveris, nihilominus servili carnalique onere atque velamine non carebis. »

⁹⁶ On mesure l'inexactitude des affirmations du Frère Y. CONGAR, lorsque dans sa détermination de l'*Ecclesia sacramentorum*, il assimile indistinctement toute forme de signe à un registre ontologique inférieur, parce qu'il implique une servitude (*B.A.* 28, Introduction, p. 115).

⁹⁷ *De doctrina christiana* III, IX, 13 : « *Sub signo enim servit qui operatur aut veneratur aliquam rem significantem, nesciens quid significet. Qui vero aut operatur aut veneratur utile signum divinitus institutum, cuius vim significationemque intellegit, non hoc veneratur quod videtur et transit, sed illud potius quo talia cuncta referenda sunt.* Talis autem homo spiritalis et liber est, etiam tempore servitutis, quo carnalibus animis nondum oportet signa illa revelari, quorum iugo edomandi sunt. Tales autem spiritalis erant Patriarchæ ac Prophetæ [...] Hoc vero tempore posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum *indicium nostræ libertatis illuxit*, nec eorum quidem signorum, quæ iam intellegimus, operatione gravi onerati sumus, sed quædam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est

Ce développement très important qui situe les unes par rapport aux autres les “religions” païenne, juive et chrétienne, se fonde sur la théorie du signe : les païens ont des signes inutiles (statues de dieux) qui font appréhender faussement les réalités auxquelles elles renvoient (la mer comme une puissance divine, alors qu’elle est une créature) ; les Juifs ont des signes inutiles de réalités vraies (le Dieu unique) mais ces signes sont inutiles dans la mesure où ceux qui y étaient soumis, n’avaient pas encore la possibilité de connaître les choses qu’elles signifient (et donc qu’elles étaient des signes) ; enfin les chrétiens n’ont plus qu’un petit nombre de signes, — c’est précisément ici que saint Augustin fait référence explicite aux sacrements — mais dont ils connaissent la relation à la réalité qu’est le salut par le Christ : une telle connaissance des signes comme signes est même assimilée à un régime de liberté. Il n’est pas exagéré de dire que nous avons ici le premier grand texte d’une phénoménologie de l’histoire des religions, dans la mesure où :

- 1) il y a un accord fondamental entre les divers statuts religieux de l’histoire de l’humanité et le fait qu’ils s’expriment dans des ensembles de structure significatives ;
- 2) chaque étape est caractérisée par un régime spécifique de rapport avec les signes et le réel (vrai ou non auxquels ils renvoient). Cette question de la signification inclut donc celle de la vérité, puisque, selon les divers statuts d’existence religieuse, la manière dont les signes donnent accès à la réalité est différente. Saint Augustin insiste sur le fait que la même réalité peut être signifiée par des systèmes de signes différents (c’est le même Dieu pour les Juifs et pour les chrétiens et, seule, diffère l’économie des signes⁹⁸) ;

baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini. *Quæ unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spiritali potius libertate veneretur.* Ut autem litteram sequi et signa pro rebus quæ his significantur accipere, servilis infirmitatis est ; ita inutiliter signa interpretari, male vagantis erroris est. Qui autem non intellegit quid significet signum, et tamen signum esse intellegit, nec ipse premitur servitute. Melius est autem vel premi incognitis, sed utilibus signis quam inutiliter ea interpretando, a iugo servitutis eductam cervicem laqueis erroris inserere. » (Trad. G. COMBES parfois modifiée pp. 351-359).

⁹⁸ Telle qu’elle est exposée et résumée dans ce passage, cette affirmation d’Augustin est très insuffisante, car il faut bien mesurer que le changement d’économie des signes est fondé lui-même sur le fait que, par l’Incarnation du Verbe et le don de l’Esprit, c’est le type même de *societas* entre Dieu et les hommes qui est d’abord modifié. C’est tout le problème de la “nouveau” de l’Alliance en Jésus-Christ : cette nouveauté n’est pas une “innovation” ou une création *ex nihilo* de l’Église, comme si Dieu avait créé un deuxième peuple (l’Église) par suite de l’abandon du premier (Israël), mais une “actualisation” plénière des potentialités de vie en *societas* telles qu’elles avaient été déposées sur le mode de promesses messianiques faites aux Pères, dans le peuple d’Israël. Ce qui est très remarquable dans cette constitution ontologique de la *societas divino-humaine* qui en fin de compte est le mystère lui-même au sens paulinien, c’est, à notre avis, le fait que voici : dans les sociétés humaines dont la réalité du lien social repose pour l’essentiel sur un passé commun (l’histoire) et sur un présent commun (institutions, liens socio-économiques et liens affectifs), l’avenir commun échappe par définition à ses acteurs (à moins qu’il ne soit récupéré par des rêves ou des perversions idéologiques ou totalitaires qui sont également très problématiques, si l’on en juge par la déroute dans laquelle s’est achevé le rêve marxiste !) ; à l’inverse, dans l’économie du *mystère* comme convivialité de Dieu et des hommes, c’est l’institution par Dieu d’un projet de communion des hommes avec lui et l’avenir eschatologique qu’il ouvre ainsi à cette rencontre qui constituent le fondement du lien social : l’Église et Israël ne se sont pas auto fondés (c’est toute la théologie de l’élection) ; et l’Église est l’avenir d’Israël comme le Royaume est l’avenir de l’Église, même si les ruptures et les passages d’un stade à l’autre ne sont pas du même ordre. Sur ce point, il y a beaucoup à retenir des réflexions de saint Thomas d’Aquin dans son traité de la loi ancienne (*Summa Theologiae*, I-II^e, q.107, art. 1, ad 2^{um}). Autrement dit, un regard rétrospectif sur les étapes de l’histoire révolue ne peut rendre compte du rapport qui existe entre ces étapes : à vouloir expliquer les rapports entre Israël et l’Église par la seule comparaison de l’Alliance mosaïque à l’Alliance dans le Christ, on risque tout simplement de perdre de vue le seul véritable point de référence qui est pour l’un et l’autre l’accomplissement, c’est-à-dire le Royaume. On comprend d’ailleurs que ce point est d’autant plus difficile à admettre pour les Juifs que l’affirmation chrétienne de l’inauguration des temps messianiques dans la personne de Jésus Fils de Dieu, constitue une sorte de “provocation”. Il n’empêche que pour nous, disciples du Christ, il nous faut sans cesse réaffirmer, qu’un discours *ecclésiologique* n’est possible que parce que Dieu se fait l’avenir, se donne comme avenir à son peuple, que cette proposition soit faite au plan de la *création*, au plan de l’Ancienne Alliance, ou au plan de la Nouvelle, lorsque le Fils unique prenant la condition d’homme devient, dès maintenant par son humanité abaissée puis glorifiée le principe ontologique de ce rassemblement. Pour en revenir à la question des signes, si la différence des signes est comprise à la lumière de ce qui vient d’être dit, on comprend l’intérêt que peut avoir la position d’Augustin, dans la mesure où la différence entre les signes du culte juif et ceux du

3) les trois phases se situent de façon progressive les unes par rapport aux autres, la dernière étant caractérisée par le minimum de signes⁹⁹, mais le petit nombre est ici “compensé” par leur caractère vénérable et surtout *par le fait qu’ils donnent pleinement accès à la réalité signifiée*, comme s’il y avait une proportion inverse entre le nombre de signifiants et leur capacité à donner accès au réel.

On sent bien qu’ici Augustin veut manifester le caractère *incontournable et dirimant de la médiation des signes* dans la vie et l’existence sociales des hommes, et particulièrement des chrétiens : cette insistance est d’autant plus significative qu’il oppose, selon un schème métaphysique néo-platonicien, le sens littéral comme portant sur les réalités sensibles au sens figuré portant sur les réalités intelligibles¹⁰⁰ : nous voyons ici comment saint Augustin ne renie pas la perspective fondamentale qui sous-tend tout le traité *De Doctrina christiana*. En effet, c’est le problème de la signification qui rend compte du dualisme métaphysique d’inspiration néo-platonicienne et non le dualisme qui explique la variété des structures de la signification.

Pour conclure sur le sujet de la dimension sociale du langage et des signes telle que l’envisage ici saint Augustin et dégager la ligne fondamentale de sa réflexion, il nous semble important de souligner ceci : c’est la première fois dans l’histoire de la pensée occidentale que l’on accorde une place si centrale au langage dans la constitution d’une société comme société (ici, il s’agit de la société envisagée dans sa cohésion religieuse, mais cela n’excluerait pas les autres dimensions de la vie sociale ; simplement à l’époque, on ne pouvait pas envisager la cohésion de la société indépendamment de cet aspect). Il est intéressant de remarquer que cette interface entre langage et société a été soulignée à plusieurs reprises et de façon presque parallèle à celle d’Augustin par É. Benveniste :

« Si la diversification constante, croissante des activités sociales, des besoins, des notions, exige des désignations toujours nouvelles, il faut qu’en retour, il y ait une force unifiante qui fasse équilibre. Au-dessus des classes, au-dessus des groupes et des activités particularisées, il règne un pouvoir cohésif qui fait une communauté d’un agrégat d’individus et qui crée la possibilité même de la production et de la subsistance collective. *Ce pouvoir est la langue et la langue seule*. C’est pourquoi la langue représente une permanence au sein de la société qui change, une constance qui relie les activités toujours diversifiées. *Elle est une identité à travers les diversités individuelles [...]* »

culte chrétien est révélatrice de cette tension vers la venue du Messie selon deux modes différents. Reste à savoir si vraiment Augustin pouvait encore avoir, à cette époque, une vision aussi nette de ce fondement eschatologique de toute forme d’ecclésiastité (*qahal* juif ou *ekklèsia* formée de Juifs et de pagano-chrétiens). Personnellement, il me semble d’une part que l’insistance permanente de saint Augustin à dire que les signes des Juifs sont des *sacramenta* n’est pas simplement une conviction exégétique mais une véritable thèse théologique sur le fait que cette économie de signes ouvre réellement à la présence du vrai Dieu (il faudrait donc peut-être mettre quelques bémols à l’affirmation selon laquelle Augustin serait antijudaïque) ; et d’autre part, qu’une vision aussi grandiose que celle qui sous-tend le projet du *De civitate Dei* ne serait pas pensable hors de cette perspective. Pour un exposé très intéressant et très stimulant de cette question, voir J.-M. GARRIGUES, J. AUCAGNE, A. BESANÇON, M.-T. HUGUET et F. LOVSKY, *L’unique Israël de Dieu*, Paris, Critérion, 1987.

⁹⁹ Cette remarque de saint Augustin est intéressante à plus d’un titre : d’une part, ce n’est pas l’excès de signes qui facilite la communication et, contrairement à ce que l’on imagine, on peut, dans un signe très simple, transmettre une référence à un contenu très riche. Inversement, une profusion de signes ne facilite pas nécessairement la communication : la débauche publicitaire, la profusion de signes sur le *web* ne facilitent pas de soi la communication entre les hommes et n’enrichissent pas nécessairement notre connaissance de la réalité (autrement dit, l’ordre des signes n’est pas exactement parallèle à celui du réel). D’autre part, la dimension de la « facilité » est elle aussi révélatrice : plus un signe est facile d’accès, plus il a de chances d’être compris par le plus grand nombre de personnes : il serait sans doute exagéré d’affirmer que la simplicité des signes de l’univers sacramentel et mystérique chrétien est la preuve de son universalité, mais il y a quelque chose de vrai, car l’inverse a généralement l’effet opposé : plus un code social ou religieux est élaboré et complexe, moins il a de chances de pouvoir être partagé par un grand nombre de personnes ; on repère ici l’arrière-fond de l’expérience pastorale d’Augustin !

¹⁰⁰ *De doctrina christiana* III, v, 9 : « Ea demum est miserabilis animæ servitus, signa pro rebus accipere ; et supra creaturam corpoream, oculum mentis ad hauriendum æternum lumen levare non posse. »

« La langue interprète la société. La société devient signifiante dans et par la langue, la société est l'interprété par excellence de la langue [...] »

« Qu'est-ce qui assigne à la langue cette position d'interprétant ? C'est que la langue est — on le sait — l'instrument de communication qui est et doit être commun à tous les membres de la société ... »¹⁰¹

Comment ne pas être frappé par le parallélisme entre ce texte moderne et cette réflexion humoristique et désabusée du vieil évêque d'Hippone écrivant les derniers livres de la Cité de Dieu ?

« La diversité des langues rend l'homme étranger à l'homme. Supposez, en effet, que deux hommes, qui ignorent chacun la langue de l'autre, se rencontrent et, au lieu de se croiser soient obligés pour quelque raison de rester ensemble : des animaux muets, fussent-ils d'espèces différentes, vivraient plus facilement en société que ces deux, tout homme qu'ils soient l'un et l'autre. *C'est que, s'ils ne peuvent échanger leurs sentiments pour la seule raison que leur langue n'est pas la même, la ressemblance si remarquable de leur nature n'est d'aucune utilité pour réunir les hommes en société ; c'est tellement vrai que l'homme préfère la compagnie de son chien à celle d'un homme étranger.* »¹⁰²

Bien entendu, Augustin ne conçoit pas la langue et les systèmes de signes comme des « machine(s) à produire du sens »¹⁰³, puisque pour lui, le principe même de cohésion de la société ne peut être que théologique et surtout fondé et inspiré par Dieu, mais *mutatis mutandis*, à partir du moment où la société est conçue dans l'optique que nous avons décrite comme déploiement de la notion chrétienne de mystère, comme réalité de cette convivialité de l'homme et de Dieu, on comprend qu'Augustin fasse des différents régimes de signes et de leurs manières spécifiques de signifier les moyens non seulement de repérer tel type de société religieuse (paganisme, judaïsme, christianisme) mais encore de les *constituer* comme tels. Cet aspect fondamental de la communauté religieuse (ou tout simplement de la communauté humaine) fondée sur des signes, Augustin l'avait déjà entrevu dans un passage du *Contra Faustum* :

« Il n'y a point de religion ayant un nom dans le monde, qu'elle soit fausse ou qu'elle soit vraie, dans laquelle on puisse réunir les hommes (*coagulari homines possunt*) s'ils ne sont pas liés ensemble par la pratique commune des signes et des sacrements visibles (*aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur*). Or, la puissance de ces sacrements est d'une force immense et inexprimable¹⁰⁴, et voilà pourquoi, si on la méprise, elle nous rend sacrilèges : car on ne peut pas dédaigner sans impiété (*impie*) ce sans quoi la piété ne saurait avoir sa plénitude (*sine qua non potest perfici pietas*) »¹⁰⁵.

¹⁰¹ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, N.R.F. 1974, pp. 94-97.

¹⁰² *De civit. Dei*, XIX, VII, trad. G. COMBES, B.A. 37, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 87. C'est nous qui soulignons.

¹⁰³ E. BENVENISTE, *Ibidem*, p. 97.

¹⁰⁴ Le choix de l'adverbe *inenarrabiliter ... plurimum* n'est pas ici sans intérêt. Augustin veut dire, nous semble-t-il, que la fonction du langage dans une société est elle-même "inexprimable" : non pas qu'Augustin nie la fonction métalinguistique du langage qu'il a par ailleurs soulignée (cf. le texte du *De doctrina christiana* II, III, 4 que nous avons cité dans le paragraphe ci-dessus d) *les signes verbaux et les autres signes*, ainsi que les remarques de T. Todorov, *Théories du symbole*, pp. 54-55) mais il insinue que toute communauté humaine est fondée sur ce fait étonnant d'une communauté de signes qui lui permet d'exister comme communauté de signes, alors qu'elle est incapable de savoir pourquoi elle existe comme communauté dont les membres utilisent ensemble ce système de signes. Il est fondamentalement impossible d'exprimer pourquoi l'homme s'exprime par des signes. C'est une question très moderne qu'Augustin suggère ici et nous espérons montrer dans la III^e partie de ce chapitre qu'il a apporté des éléments de solution qui sont très originaux. Notons enfin que, comme par hasard, cette question du sens de l'homme et de la société comme êtres de signification est posée à partir du système des signes religieux en général.

¹⁰⁵ *Contra Faustum*, XIX, 11, (C.S.E.L. 25, 510) : « In nullum autem nomen religionis, seu verum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur: quorum sacramentorum vis inenarrabiliter valet plurimum, et ideo contempta sacrilegos facit. Impie quippe contemnitur, sine

VI

Bilan

On aura perçu l'importance de ce traité pour une économie du signe. Affronté à la question de l'herméneutique biblique, Augustin aborde le problème dans toute son ampleur : le texte biblique et surtout les événements réels qu'il relate et qui le fondent, sont à envisager dans une économie globale de la signification. Et cette perspective est si fondamentale qu'elle peut expliquer la manière dont l'histoire religieuse de l'humanité s'est accomplie en fonction de divers mode d'économie de la signification (paganisme, judaïsme et christianisme). Proposer une telle synthèse dépassait de loin les éléments de technique exégétique qu'Augustin avait trouvés dans les écrits de Tyconius¹⁰⁶. En fait, Augustin en vient ici à donner à la notion de signe une ampleur que les précédents ouvrages n'avaient jamais laissé soupçonner. Il semble bien que dans la tradition philosophique et théologique occidentale il soit le premier à le faire. Et c'est heureux : car le fait de reconnaître l'économie des signes que les hommes mettent en œuvre pour pouvoir vivre en commun, met à découvert le fondement à la fois naturel et religieux de cette convivialité humaine. Comme nous l'avons dit dès le début, ce n'est pas en essayant de constituer une (ou des) instance(s) singulière(s) et "extra naturelle(s)" de signification que notre auteur allait fonder l'originalité de la foi chrétienne ; c'est au contraire en cherchant à l'enraciner de la façon la plus familière dans le registre des expressions humaines "naturelles" qu'il pourrait approfondir et expliquer le problème de la sacramentalité chrétienne¹⁰⁷. Ainsi donc, la question de la nécessité des signes dans la vie des sociétés comme dans la vie de l'Église serait désormais pour lui une donnée évidente.

Pour en arriver là, Augustin est passé par une réflexion sur la notion même de *signum* qui est elle aussi très originale. Il ne faut pas en effet se laisser obnubiler par la dualité *res/signum*, comme si le monde était divisé en deux, car contrairement aux apparences, cette distinction conceptuelle est plus formelle que matérielle. C'est la réalité elle-même qui peut être envisagée sous deux aspects formels, celui par lequel elle est *signum*, et celui par lequel elle est *res*. Si on lit de près le texte d'Augustin, il n'y a pas des mots *et* des choses juxtaposés et irréductibles l'un à l'autre ; mais le monde est tel qu'il est à

qua non potest perfici pietas ». On remarquera ici l'usage du terme latin *pietas* qu'Augustin a défini avec précision : « pietas quoque proprie Dei cultus intellegi solet, quam Græci *eusebeian* vocant. Hæc tamen et erga parentes officiose haberi dicitur. More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiæ frequentatur ; quod ideo arbitror evenisse quia hæc fieri præcipue mandat Deus eaque sibi vel pro sacrificiis vel præ sacrificiis placere testatur » (*De civitate Dei*, X, 1, C.S.E.L. 40/1, 447). Le concept augustinien de *pietas* n'a donc rien à voir avec le sentiment subjectif de piété du français moderne, mais il concerne la relation entre l'homme et Dieu dans sa réalité objective. Il serait légitime de dire que *pietas* est à *mysterium* ce que l'acte second est à l'acte premier, c'est-à-dire la relation interpersonnelle mise en œuvre par rapport à la relation interpersonnelle comme fondement et support de toute activité relationnelle. Dans une telle perspective, le fait que l'on pose un acte hors du système de communication religieuse est évidemment d'une très grande gravité car on sort de la relation interpersonnelle envisagée dans son fondement ontologique. Ici, Augustin réagit en homme de l'Antiquité pour qui les procès d'impiété, transposés dans le domaine de la religion chrétienne et de l'*ecclesia*, sont d'une gravité incommensurable (style procès de Socrate). On sait les conséquences que ce type de raisonnement aura dans l'histoire médiévale.

¹⁰⁶ Cf. la manière dont Augustin en parle au livre III, XXX, 42 et *ssq.*

¹⁰⁷ On remarquera d'ailleurs qu'en abordant la question de cette façon, Augustin prenait le contre-pied de la position donatiste qui elle, au contraire, avait tendance à vouloir mettre en place une sorte de fondement à la fois moral et comportemental à la signification sacramentelle qui avait pour conséquence de créer une église de purs, isolée dans son système de signification et indépendante de toutes les compromissions avec le siècle. La manière dont une religion comprend son niveau d'expression sacramentelle la place presque automatiquement dans une situation déterminée par rapport à la société : c'est généralement ce qui arrive encore aujourd'hui dans les sectes.

la fois envisageable comme *res* et comme *signum*. Là encore, la découverte nous semble de taille¹⁰⁸ : c'est ce que veut dire Augustin, lorsqu'il souligne que certaines choses peuvent être signes et que, de toute façon, les signes sont des choses. Ainsi, envisager la question de la signification sous cet angle implique que la possibilité de signifier n'est pas un élément virtuel « hors ontologie » (un peu comme les stoïciens envisageaient les *lekta*), mais que toute réalité (en tout état de cause, réalité *créée*) est susceptible d'être un *signum*, d'inclure en elle ou de recevoir une capacité de signifier. Une telle approche comportait à n'en pas douter des conséquences au plan d'une réflexion *ontologique* : surtout si l'on tient compte du fait que la signification est abordée par Augustin comme la capacité de renvoyer à l'altérité du signifié, il devenait alors nécessaire de reconnaître que toute *res*, dans l'identité même de ce qu'elle est, pouvait inclure ou recevoir la possibilité de renvoyer à l'*autre*, de signifier l'*autre*. De quoi ébranler toutes les certitudes laborieusement acquises par la lecture des *libri platonici* ! La question de la signification ouvrait donc une série de problèmes qu'Augustin ne pouvait éluder. La signification et le langage humain — qu'il soit verbal ou qu'il utilise des signes d'un autre type — n'étaient plus une sorte de domaine « parallèle », un « poste d'observation » d'où l'on parle, comme de l'extérieur, de ce qui *est*, des *choses* qui sont. Mais le fait de signifier devenait maintenant une dimension du réel lui-même. Encore fallait-il pouvoir en rendre compte. Ce n'est donc pas un hasard si l'on retrouve la question de la signification dans un des plus grands traités qu'il ait jamais écrits, le *De Trinitate*.

Dernière remarque : cette mise à jour d'un continent nouveau en matière de sémiologie provenait d'une exigence bien particulière, l'étude et l'explication de la Bible, du texte sacré par lequel Dieu avait parlé aux hommes, en mettant en œuvre leurs propres systèmes humains de signification et de communication. La question était donc originellement théologique et saint Augustin, nous l'avons vu, ne se prive pas de faire référence à la manière dont Dieu a comme établi et défini les différents systèmes sémiologiques dans lesquels l'humanité trouve toutes les possibilités de découvrir son identité et de l'accomplir. On peut toujours imaginer qu'il s'agit là d'une construction théologique et métaphysique ayant pour but de résoudre ce qui pour une intelligence humaine est tellement obscur qu'elle préfère reconnaître la certitude d'une « marque de fabrique » divine ... Mais ce serait bien mal juger Augustin que de lui prêter un tel raisonnement, alors qu'il n'a jamais hésité durant toute sa vie à pousser l'investigation rationnelle aussi loin que possible. En fait, pour le théologien qu'il était, les données de la révélation biblique méritaient d'être exploitées pour comprendre le monde et la vie des hommes. C'est précisément parce que la révélation biblique s'était ainsi accomplie que l'on pouvait y découvrir des lois fondamentales que la seule expérience philosophique ou politique n'avait jamais su mettre au grand jour. Ce n'est donc pas davantage un hasard si l'on retrouve la même problématique de l'origine de la signification dans la question qui constitue le cœur même de l'identité du Dieu chrétien, tel qu'il s'est manifesté dans son Verbe, puisque le mystère du *Verbum divinum* va devenir la clef ultime de la question du *signum*.

¹⁰⁸ À notre connaissance, parmi les auteurs modernes qui se sont intéressés à la pensée et à la sémiologie d'Augustin, nous n'en avons pas rencontré (mais peut-être certains nous ont-ils échappé ?) qui soulignent l'importance de ce fait qui, pourtant, constitue un des apports majeurs d'Augustin à la sémiologie.

Chapitre VII

La conception augustinienne du signe :

(C) *De Trinitate*

Jusqu'ici, nous avons étudié comment le problème à la fois théologique et philosophique de la signification était une donnée quasi permanente de la pensée de saint Augustin. Il nous reste maintenant à voir comment jusque dans ce que l'on peut considérer comme le plus grand texte augustinien, le *De Trinitate*, ce problème du signe et de la signification devient l'occasion d'un approfondissement décisif à la fois pour ce que l'on pourrait appeler le chemin de pensée de saint Augustin mais aussi pour la pensée philosophique et théologique qui se situera dans son sillage.

La thèse qui soutient notre interprétation de ce texte difficile pourrait se formuler de la façon suivante : alors qu'il avait été comme gêné par le caractère extérieur et sensible du signe, en fonction d'une axiologie de type néo-platonicien, Augustin va découvrir que *la signification fait partie intégrante de l'acte de connaissance et de science* et il mettra en œuvre les conséquences de cette découverte. C'est là, semble-t-il, un des acquis les plus importants de la philosophie du langage de l'Antiquité : au lieu d'être considéré comme une réalité *extérieure* à l'expérience de la pensée qui est la forme la plus haute de la vie de l'esprit, ou d'être réduit à une *doublure parallèle et accidentelle* de la contemplation muette des idées, l'acte de signifier est reconnu comme *partie intégrante de la rencontre de l'esprit et du réel*. C'est dans la notion de *verbum mentis* qu'Augustin va déployer cette théorie originale de la signification. Après avoir dégagé les grandes lignes de cette méditation augustinienne sur la signification, il ne nous restera plus, dans le chapitre suivant, qu'à tracer les grandes lignes de la synthèse théologique que cette analyse du *verbum/signum* nous permet de reconnaître au plan de l'ecclésiologie et de la sacramentalité¹.

¹ Pour cette analyse de la signification dans le *De Trinitate* nous avons utilisé, en plus des travaux déjà mentionnés dans les deux chapitres précédents, l'édition bilingue du *De Trinitate* en deux volumes : *Ceuvres de saint Augustin, LA TRINITE (LIVRES I-VIII), I. Le Mystère*, éd. trad. et notes par M. MELLET et Th. CAMELOT, Introduction par H. HENDRICKX, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, Bibliothèque Augustinienne n° 15, que nous citerons B.A. 15 ; *LA TRINITE (LIVRES VIII-XV) II. Les images*, éd. trad. et notes P. AGAËSSE, en collaboration avec J. MOINGT, Paris, Desclée

I

Le propos de saint Augustin dans le *De Trinitate* et la place du problème de la signification

Nous avons la chance d'avoir dans le *De Trinitate* un passage qui résume le propos de cette œuvre que l'auteur a qualifiée d'*opus tam laboriosum* et dont la rédaction s'est étendue sur plus de vingt années² : en effet, dans le Prologue du livre I³, puis au début du livre XV⁴, Augustin fait une présentation synthétique de son entreprise. Après avoir démontré par les Écritures la vérité de la foi en la Trinité (livres I-IV), Augustin entreprend une démarche plus spéculative (livres V-XV), laquelle se subdivise à son tour entre une étude de la terminologie trinitaire (livres V-VII) et la fin de l'ouvrage (livres VIII-XV) qui « se propose de découvrir dans la vie de l'âme humaine des analogies qui permettent de représenter et d'éclairer le mystère de la vie intime de Dieu »⁵. C'est précisément cette seconde partie qui nous intéresse non pas au point de vue de la théologie trinitaire, mais parce qu'elle représente dans l'œuvre de saint Augustin et dans toute la littérature de l'Antiquité païenne ou chrétienne, un effort absolument neuf et d'une profondeur inégalée au sujet de la structure ontologique de l'âme humaine. Il ne faut évidemment jamais perdre de vue que c'est la perspective d'une recherche théologique et théologale de ce qu'est le mystère de la Trinité, et qu'un tel propos, celui de rechercher la vérité du Dieu unique, Père, Fils et Esprit, dans la constitution de l'âme humaine et de ses actes, n'était possible que dans la dynamique même de la foi chrétienne, puisque l'acte de foi désignait de façon privilégiée la subjectivité croyante comme lieu de révélation et de contemplation de Dieu et de sa présence au cœur de la création⁶. C'est donc dans le déploiement des

de Brouwer, 1955, Bibliothèque Augustinienne n° 16, que nous citerons *B.A.* 16 (surtout lorsque nous citerons la traduction) ; également W. BEIERWALTES, « Zu Augustins Metaphysik der Sprache », *Augustinian Studies*, 2 (1971), pp. 179-196, ainsi que *Platonisme et idéalisme*, trad. fr., Paris, Vrin, 2000 ; A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, 4), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, dont nous abrègerons le titre en citant *Wort* ...

² L'expression *opus tam laboriosum* provient de la lettre 174. Sur la chronologie de la rédaction, voir E. HENDRICKX, *B.A.* 15, Introduction, pp. 11-13 et la note, *ibidem*, pp. 557-566 ; signalons au passage que saint Augustin a souligné l'une des difficultés de son entreprise, d'abord dans le double passage de la réalité de Dieu à la connaissance humaine que nous pouvons en avoir par la pensée, ensuite dans le passage de la pensée à l'expression par le discours : *verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*, « Quand il s'agit de Dieu, la pensée est plus vraie que le discours et la réalité est plus vraie que la pensée » (*De Trinitate* VII, IV, 7).

³ *De Trinitate*, I, II, 4. *B.A.* 15, pp. 95-97.

⁴ *De Trinitate*, XV, III, 4-5. *B.A.* 16, pp. 425-433.

⁵ E. HENDRICKX, *B.A.* 15, Introduction, p. 18.

⁶ À ce titre-là, il est important de remarquer que le plus grand précédent philosophique et littéraire du *De Trinitate* est, sous bien des aspects, le livre VII de la *République* de Platon. En effet, à travers le mythe de la caverne, Platon a osé pour la première fois dans une tradition alors nouvelle (le dialogue philosophique) dégager la structure ontologique de l'âme face au monde divin des idées, dans le cadre de son existence présente liée au *kosmos* et à la *polis*. Or, il est remarquable que l'analogie ou la métaphore qui fonde cette première approche dans la pensée occidentale soit inscrite dans une dimension à la fois *cosmologique* et *politique* : il s'agit d'une caverne (= une existence souterraine), d'une existence enchaînée (= statut de prisonnier politique), d'une *montée* vers la lumière et le ciel, d'une accoutumance à la contemplation philosophique comparée à l'observation *astronomique* d'un mouvement de retour

« trinités psychologiques »⁷ (*mens, notitia, amor*, au livre IX ; *memoria, intellectus, voluntas*, au livre X ; *memoria Dei, intellectus Dei, amor Dei*, au livre XIV) qu'Augustin va suggérer et ébaucher certaines réflexions sur le *verbum mentis* qui ouvriront des horizons sur le problème du signe et de la signification. Certes, on ne doit pas surestimer la place et le rôle du *verbum mentis* dans les analogies trinitaires, d'autant qu'Augustin n'en fait pas l'élément d'une analogie spéciale. Il est plus probable que, dans le fil de ses analyses, ces réflexions soient comme adjacentes et fassent partie de cette *exercitatio animi* que l'auteur voulait proposer à ses lecteurs⁸, mais cela ne diminue en rien leur intérêt pour notre propos.

II

Une nouvelle approche de la notion de *verbum* : *De fide et symbolo* (393) et sermon CCLXXXVIII

A) QUELQUES TEXTES AUTOUR DU THÈME DU VERBE ET DE LA COMMUNICATION

Nous avons déjà signalé l'interprétation de D.W. Johnson⁹ concernant l'extrême réticence pour ne pas dire le refus manifestés par Augustin dans l'emploi du terme *verbum* appliqué à la seconde personne de la Trinité : pour le néo-platonicien converti qu'il était, attribuer ce titre au Fils signifiait nécessairement une infériorité par rapport au Père, comparable à l'infériorité ontologique du *Logos* au

descendant suivi d'un débat politique avec les autres prisonniers ... Le néo-platonisme lui-même ne se dégagera jamais totalement de cette structure spatiale du voyage de l'âme humaine en dehors de ce monde pour atteindre le divin, comme en témoigne la terminologie de l'*extase* par exemple. Or, il en va tout autrement chez saint Augustin : c'est la structure objective de l'âme humaine croyante et connaissante qui devient le *topos* de la découverte du mystère de Dieu, sans qu'il y ait à passer par la métaphore spatiale du *nous* qui sort de lui-même vers un ailleurs céleste, comme le faisaient la plupart de ses prédécesseurs même chrétiens, d'Origène à Ambroise, lorsqu'ils commentaient le *Cantique des Cantiques*, en s'accommodant fort bien de la métaphore spatiale pour expliquer la recherche de Dieu [...] Augustin se servira occasionnellement de cette métaphore de la montée vers Dieu (voir par exemple *Confessions*, VII, XXI, 27 et surtout une certaine critique de la métaphore haut/bas prise de façon trop littérale dans *De Trinitate*, XII, I, 1). En revanche, on notera que cette première grande apparition de l'étude de l'âme et de l'intelligence humaine n'est pas focalisée par le soin de trouver en soi-même la certitude : nous sommes loint des *Méditations* de R. Descartes.

⁷ Il ne faut toutefois pas croire que seules, des analogies "psychologiques" sont proposées par saint Augustin : on pourra consulter le relevé des *similitudines* (ce qui se retrouve dans chaque être, ou dans le connaître et dans l'agir humains) et des *imagines* (analogies fondées dans l'homme extérieur ou intérieur, en référence à l'expression de *Gen.* I, 26). Toutes ces figures sont rassemblées dans un tableau synoptique, dans *B.A.* 15, note 11, p. 571 ; voir les remarques de E. HENDRICKX, *B.A.* 15, Introduction, pp. 64-66, notamment : « les comparaisons empruntées à l'être en général ne jouent qu'un rôle secondaire », puis, pour les *imagines*, pp. 68 ssq.

⁸ L'expression se trouve dans *De Trinitate*, XV, VI, 10. Sur tout ce problème de la composition littéraire du *De Trinitate*, nous renvoyons aux analyses littéraires très pénétrantes d'H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 315-327, avec les remarques formulées dans *B.A.* 15, notes complémentaires 4 et 5, pp. 568-570.

⁹ D.W. JOHNSON, « *Verbum* in the early Augustine (386-397), *Recherches augustiniennes* », VIII, (*Mémorial Athanase SAGE*), Paris, 1972, pp. 25-53. Voir également J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 450-452.

Nous pour le néo-platonisme, car c'était assimiler le *Logos* à une *self expression* du Père, donc le définir par une relation de dépendance et de conséquence¹⁰. Même s'il arrive à Augustin de pressentir que la notion de *verbum* pourrait lui permettre de progresser dans l'intelligence du mystère trinitaire, il recule encore devant l'analogie. Le motif semble clair :

« S'il est dit Verbe du Père c'est parce que le Père se manifeste par lui. De même que nos paroles ont pour effet, lorsque nous disons la vérité, de manifester notre âme à notre auditeur et d'être des signes qui portent le secret de notre cœur à la connaissance d'autrui, ainsi la Sagesse engendrée par Dieu le Père du fait qu'elle manifeste aux âmes qui en sont dignes les secrets paternels, est à très juste titre appelés son Verbe [...] Mais entre notre âme et les paroles par lesquelles nous nous efforçons de la révéler, grande est la différence. Car nous n'engendrons pas les paroles qui retentissent au dehors : nous les proférons et pour ce faire, *le corps nous sert d'instrument*. Or, il y a très loin de l'âme au corps. Dieu, au contraire lorsqu'il engendra le Verbe engendra un autre lui-même [...] Nous aussi, c'est bien cela que nous tentons en parlant, si nous considérons le désir de notre volonté : non lorsque nous mentons, mais quand nous disons la vérité. Qu'est-ce en effet que nous tentons sinon de *porter notre âme elle-même si c'était possible, dans celle de notre auditeur, pour l'y faire connaître et voir*, c'est-à-dire de rester en nous-mêmes et, sans en sortir, de produire cependant un signe (*tale indicium*) en vue de réaliser la connaissance de nous-mêmes en autrui, donc, pour autant que nous en ayons le moyen, de *faire produire par notre âme une autre âme propre à la révéler* ? Nous y employons les mots, le ton même de la voix, l'expression du visage, les gestes. Autant de procédés (*machinamentis*) par lesquels nous cherchons à montrer ce qui est au-dedans de nous (*id quod intus est demonstrare cupientes*), parce que nous ne sommes pas en mesure de le produire (*proferre*) et c'est pourquoi l'âme de celui qui parle n'arrive pas à se révéler complètement (*penitus innotescere*) et qu'il y a place pour le mensonge. Tandis que Dieu le Père, qui voulait et pouvait se révéler en toute vérité aux âmes destinées à le connaître, engendra pour se révéler un être de (nature) identique à celui qui l'engendre (*hoc ad se ipsum indicandum genuit quod est ipse quod genuit*). Celui-là est appelé Puissance et Sagesse, car c'est par lui que le Père accomplit et dispose toutes choses ; et c'est donc à juste titre que l'écriture dit de lui : "avec puissance, il va d'une extrémité à l'autre et il dispose toutes choses avec douceur." »¹¹

¹⁰ D.W. JOHNSON, pp. 43-44 : « Since speech proceeding from a mind is not often thought to be identical to that mind itself, the teaching of *Verbum* as God's active self expression would seem to make it correspond to a Plotinian subordination of the *Nous* ». Voir aussi A. SCHINDLER, *Wort ...* pp. 26-33, spécialement p. 30 : « Das deutet natürlich nicht auf ein "Platonischerwerden" seiner Theologie hin, sondern zeigt nur, wie er offenbar schon vor der spürbaren Aufnahme der Kirchenväter-Tradition beträchtliche Korrekturen des neuplatonischen Ansatzes vornahm, während andererseits mit der kirchlich-theologischen Überlieferung Elemente einströmen konnten, die der christlichen und der neuplatonischen Theologie gemeinsam waren. »

¹¹ *De Fide et symbolo*, III, 3-4 : « Verbum autem Patris ideo dictum est, quia per ipsum innotescit Pater. Sicut ergo verbis nostris id agimus, cum verum loquimur, ut noster animus innotescat audienti, et quidquid secretum in corde gerimus, per signa huiusmodi ad cognitionem alterius proferatur sic illa Sapientia, quam Deus Pater genuit, quoniam per ipsam innotescit dignis animis secretissimus Pater, Verbum eius convenientissime nominatur [...] Inter animum autem nostrum et verba nostra, quibus eundem animum ostendere conamur, plurimum distat. Nos quippe non gignimus sonantia verba, sed facimus ; quibus faciendis materia subiacet corpus. *Plurimum autem interest inter animum et corpus*. Deus vero cum Verbum genuit, id quod est ipse genuit ; [...] Hoc enim et nos conamur, cum loquimur, si diligenter consideremus nostræ voluntatis appetitum ; non cum mentimur, sed cum verum loquimur. Quid enim aliud molimur, *nisi animum ipsum nostrum, si fieri potest, cognoscendum et perspicendum animo auditoris inferre* : ut in nobis ipsi quidem maneamus, nec recedamus a nobis, et tamen tale indicium, quo fiat in altero nostra notitia, proferamus ; ut, quantum facultas conceditur, *quasi alter animus ab animo per quem se indicet proferatur* ? Id facimus conantes et verbis, et ipso sono vocis, et vultu, et gestu corporis, tot scilicet machinamentis id quod intus est demonstrare cupientes : quia tale aliquid proferre non possumus, et ideo non potest loquentis animus penitus innotescere ; unde etiam mendaciis locus patet. Deus autem Pater, qui verissime se indicare animis cognituris et voluit et potuit, hoc ad se ipsum indicandum genuit, quod est ipse qui genuit: qui etiam Virtus eius et Sapientia

Ce texte est fort intéressant à plusieurs titres : tout d'abord, il apparaît clairement que le terme *verbum* est ici appliqué au Christ dans une perspective fondamentalement "économique" au sens de la théologie antérieure. Il ne qualifie pas la seconde Personne en ce qu'elle est, mais par rapport au dessein divin qu'a le Père de se révéler par elle. La raison en est pour Augustin que le langage est un *moyen* de communication entre les hommes et que ce serait donc très insuffisant de désigner la seconde Personne *en ce qu'elle est dans la Trinité* par un terme qui relève de l'ordre des moyens sans risquer d'être subordinationniste¹². Mais en même temps, on voit qu'Augustin commence à mettre en avant pour le problème trinitaire lui-même la distinction concernant le langage humain entre, d'une part, les *verba nostra* [...] *quæ voce atque ore prolata verberato ære transeunt*¹³ et, d'autre part, *quidquid secretum in corde gerimus*¹⁴, cet ordre de réalité psychologique et intérieure qui n'est pas assimilé au langage et qui pourrait faire penser aux *pathèmata tès psychès* dont parlait Aristote dans le *Peri Hermèneias*. Donc, dans ce contexte, le langage-*verbum* reste encore l'élément matériel et sensible, relevant de l'ordre des moyens de communication.

Pourtant, en même temps, Augustin formule ici les exigences de la communication de la façon la plus réaliste et la plus profonde qui soit : « *animum ipsum nostrum, si fieri potest, cognoscendum et perspicendum in animo auditoris inferre* »¹⁵. Nous voyons ici la tension qui existe entre le but cherché et la pauvreté du moyen mis en œuvre : « pour transférer son âme dans l'âme d'un autre », pas d'autre moyen que de faire vibrer de l'air, ou d'avoir recours à des mimiques et autres moyens d'expression (*machinamenta*) ! C'est, rudement exprimée, la situation paradoxale du langage telle que la conçoit Augustin. On comprend dès lors pourquoi il insiste tant sur le fait que l'existence du Verbe dans la Trinité ne relève pas de la production d'un instrument mais de la génération d'« un être qui soit celui-là même qui l'a engendré » : il s'agit d'un problème d'un tout autre ordre.

dicitur, quia per ipsum operatus est et disposuit omnia ; de quo propterea dicitur: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* » Nous suivons en la modifiant légèrement la traduction de J. RIVIERE, *B.A. 9, Exposés généraux de la foi*, Paris, 1947, pp. 27-29.

¹² Nous sommes ici en présence du problème fondamental de l'articulation entre la foi au Dieu-Trinité et la christologie, telle que l'a montré J. M. GARRIGUES, *L'Esprit qui dit "Père !" et le problème du Filioque*, Paris, Téqui, 1981, à propos de la manière d'interpréter le Père comme *archè* durant les premiers siècles de la tradition théologique d'Orient (*grosso modo*, jusqu'aux Cappadociens et la réfutation d'Eunome), d'abord en ce qui concerne Irénée : « La révélation de Dieu chez saint Irénée repose avant tout dans le mystère du Père *archè* de sa propre manifestation (*eudokia*) qu'accomplit l'Esprit dans l'Incarnation du Fils et la divinisation de l'homme. Mais l'obéissance du Fils et de l'Esprit dans leur mission laisse pressentir qu'ils ont un autre rapport à l'*archè* que celui de la soumission instrumentale [...] Derrière l'*archè* de la volonté économique du Père, se profile un *archè* de pure paternité que l'Esprit de filiation montre dans le Verbe » (p. 22) ; puis, en ce qui concerne l'ambiguïté d'Origène : « Cette manière de voir en Dieu tout d'abord l'*archè* d'une divinisation manifestatrice (le prototype inaccessible des "icônes" divinisées) entraîne deux conséquences : le Fils de Dieu est considéré d'*abord* dans sa fonction médiatrice (comme archétype et premier-né des images divinisées) et son rapport à l'*archè* paternel s'inscrit d'emblée dans le rapport de participation (*métotchè*) divinisatrice selon lequel s'accomplit la manifestation du seul vrai Dieu. Participation et médiation manifestatrice (Logos, Image) constituent les deux catégories d'une théologie qui comprend le Dieu invisible d'emblée comme l'*archè* d'une manifestation-communication sous mode d'image » (pp. 23-24). Comme nous allons le voir, Augustin a sans doute connu une période dans laquelle il a plutôt perçu le mystère trinitaire dans son aspect économique surtout, mais nous verrons qu'il ne s'en est pas tenu là. On remarquera également que ce que nous avons développé sur la sacramentalité comme langage et manifestation du Mystère peut aussi être entendu comme une réduction à un processus de manifestation-révélation. Pourtant là encore, nous espérons pouvoir montrer que la voie choisie par la théologie occidentale sur les traces de saint Augustin, tout en étant différente du "régime théologique" propre à l'Orient, est néanmoins tout aussi scrupuleusement respectueuse et fidèle au Mystère du Père, en ce qu'il est *archè* paternel qui suscite les personnes du Fils et de l'Esprit, et également *archè* économique dans la création et le salut.

¹³ *De Fide et Symbolo*, III, 3.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *De Fide et symbolo*, III, 4 : « porter notre âme elle-même si c'était possible, dans celle de notre auditeur pour l'y faire connaître et voir ».

On comprend mieux aussi pourquoi, quelques années plus tard, Augustin a commencé à entrevoir, dans le *De doctrina christiana*, de quelle façon le problème du statut du langage pouvait être abordé du point de vue trinitaire :

« Et comment est-elle venue sinon sous la forme du “Verbe qui s’est fait chair et a habité parmi nous” ? (*Jean* 1, 14). Ainsi quand nous parlons pour faire tomber par les oreilles de chair, dans l’esprit d’un auditeur, ce que nous avons dans l’esprit, *le verbe que nous portons dans le cœur, se fait son et s’appelle langage (locutio)*. Mais notre pensée ne se transforme pas pour cela en ce même son. Elle reste intégralement elle-même et emprunte la forme vocale pour s’insinuer sans subir de son changement la moindre altération. Or, il en est de même du Verbe de Dieu. Rien n’a été changé en lui bien qu’il se soit fait chair pour habiter parmi nous. »¹⁶

On sent toujours la même hésitation : Augustin n’ose pas attribuer au terme *verbum* plus qu’une valeur “économique” et fonctionnelle et pourtant, il parle déjà d’un verbe que nous portons dans notre cœur (*id quod corde gerimus*). Le langage commence, si l’on peut dire, à prendre sa place par rapport à la vie intérieure de l’esprit, mais tout se passe comme si les “réflexes” néo-platoniciens l’empêchaient de lui reconnaître autre chose qu’un statut “fonctionnel”, la communication de la vérité du Dieu Père par l’instrument de chair et de sang qu’a été le Verbe incarné. Pour cette raison précisément, “rien n’a été changé en lui”, ce qui montre bien que la personne du Fils en tant que telle, dans son être de personne, n’est pas vraiment *Verbum*, à la différence de la chair du Verbe qui elle, l’est vraiment. D’autres textes d’Augustin, surtout dans les *Sermones*, reprennent le même thème du *Verbum* comme instrument de la révélation

« J’essaye de parler du Verbe ; le verbe, la parole de l’homme pourrait peut-être nous offrir quelque chose de semblable. Cependant quelle distance, quelle disproportion ! Il n’y a pas de parité ; et cependant une certaine ressemblance me permettra d’insinuer quelques lumières à vos esprits. Voici la parole que je vous adresse, je l’ai eue d’abord dans mon cœur ; elle est parvenue jusqu’à vous mais elle ne m’a point quitté ; ce qui n’était pas en vous a commencé d’y être ; cette parole s’est dirigée vers vous mais elle est restée au-dedans de moi. De même donc que ma parole est venue frapper vos sens sans quitter mon cœur, ainsi le Verbe s’est manifesté à nous sans quitter le sein de son Père. Ma parole était en moi, elle est sortie pour devenir voix ; le Verbe de Dieu était dans le sein du Père, il en est sorti pour se faire chair. Mais puis-je faire de ma voix ce qu’il a pu faire de sa chair ? Je ne puis retenir ma voix qui s’envole ; pour lui, non seulement il a retenu, conservé sa chair dans sa naissance, dans sa vie, dans ses actes [...] mais il l’a ressuscitée des morts. »¹⁷

¹⁶ *De Doctrina Christiana*, I, XIII, 12 : « Quomodo venit, nisi quod *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* ? Sicuti cum loquimur, *ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur*. Nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suæ mutationis assumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis ». On comprend pourquoi nous n’avons pas traité de ce texte concernant l’usage de *Verbum* lorsque nous avons analysé la théorie du signe dans ce traité.

¹⁷ *Sermo* 119, 7 (*P.L.*, 38, 675-676) ; « De Verbo aliquid ago, et verbum humanum forte aliquid simile potest ; quamvis longe impar, longe discretum, ex nulla particula comparandum, tamen vobis aliqua similitudine insinuandum. Ecce ego verbum quod vobis loquor, in corde meo prius habui ; processit ad te, nec recessit a me ; coepit esse in te, quod non erat in te ; mansit apud me, cum exiret ad te. Sicut ergo verbum meum prolatum est sensui tuo, nec recessit a corde meo ; sic illud Verbum prolatum est sensui nostro, nec recessit a Patre suo. Verbum meum erat apud me, et processit in vocem : Verbum Dei erat apud Patrem, et processit in carnem. Sed numquid ego possum id facere de voce mea, quod potuit ille de carne sua ? Ego enim volantem vocem meam tenere non possum ; ille carnem suam non solum tenuit, ut nasceretur, viveret, ageret ; sed etiam mortuam suscitavit ». La traduction est reprise d’une anthologie intitulée *Pages dogmatiques de saint Augustin*, Orléans, II, sd, pp. 434-435. On retrouvera ce thème encore à la fin du *De Trinitate*, XV, II, 20 (*P.L.* 42, 1072) = *B.A.* 16, p. 471 : « Verbum nostrum vox quodammodo corporis fit, assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum [...] Sicut verbum nostrum fit vox et non mutatur in vocem. »

B) UN PASSAGE DÉCISIF SUR LA VOIX ET LE VERBE (401 ?)

Ce thème du *Verbum* qui se définit en relation avec la *vox* sans pour autant se transformer en elle sera développé à plusieurs reprises par l'évêque d'Hippone dans les *Sermones* à l'occasion de la célébration de la naissance de saint Jean Baptiste, puisqu'il lui était donné de célébrer Jean-Baptiste comme la voix qui a précédé le Verbe¹⁸, et particulièrement dans un texte que l'on date soit de 401¹⁹, soit de 405²⁰. Nous en citons un large extrait, vu le grand intérêt qu'il présente pour notre propos :

« Voici deux choses : la voix (*vox*) et la parole (*verbum*) : qu'est-ce que la voix ? Qu'est-ce que la parole ? Qu'est-ce ? Écoutez ce dont vous trouverez en vous la preuve, et la réponse à la question que vous vous adressez à vous-mêmes. Il n'y a de parole qu'autant qu'il y a de signification (*verbum, si non habeat rationem significantem, verbum non dicitur*). Lorsque la voix ne fait que résonner, retentir, sans présenter aucun sens (*irrationabiliter perstrepat*), comme le son que fait entendre un homme qui crie plutôt qu'il ne parle, c'est une voix, ce n'est point une parole. J'entends des gémissements, c'est une voix. J'entends des lamentations, c'est une voix. C'est un son informe qui retentit à l'oreille sans présenter aucune idée à l'intelligence (*inferens strepitum auribus sine aliqua ratione intellectus*) ; la parole si elle ne signifie pas quelque chose, si elle n'apporte pas aux oreilles quelque chose, et n'introduit pas dans l'esprit une autre chose encore, ne peut être dite une parole²¹. Comme je vous le disais : si vous criez, c'est une voix, si vous dites le mot "homme", "troupeau", "Dieu", "monde", c'est une parole [...] Tous ces mots (*voces*) que j'ai dit ont une signification et ce ne sont pas des *voces* vides, qui font du bruit et qui n'apprennent rien. Si donc vous savez distinguer entre *vox* et *verbum*, écoutez ce qu'il faut admirer dans ces deux personnes, Jean et le Christ. [...] La parole, même séparée de la voix garde pleinement sa valeur, la voix sans la parole est vide. Il faut que nous rendions raison et que nous expliquions ce que nous avons affirmé. Tu veux dire quelque chose et ce que tu veux dire, cela est déjà conçu dans ton cœur (*quod vis dicere jam corde conceptum est*), ta mémoire le retient, ta volonté se prépare à l'énoncer et cela vit dans ton intelligence. Et la chose même (*res ipsa*) que tu veux dire n'appartient à aucune langue, ni à la langue latine, ni à la langue grecque, ni à la langue punique, ni à la langue hébraïque, ni à celle d'aucune nation²². C'est une chose conçue dans le cœur, prête à en sortir (*res est tantum corde concepta, parata procedere*). C'est donc une chose (*res quaedam*), un jugement (*sententia quaedam*), un argument (*ratio*) conçu dans votre cœur et prêt à en sortir pour entrer chez l'auditeur. Ainsi donc, de la façon dont elle est connue par celui dans le cœur duquel elle se trouve, elle est parole (*quomodo nota est ei in cujus*

¹⁸ Les *sermones* qui traitent explicitement de ce thème sont les suivants : *sermo* 288, 3-5 (*P.L.* 38, 1302) = II^e sermon pour la nat. de saint Jean Baptiste donné à Carthage et daté du 24 juin 401 par A. KUNZELMANN, « Die Chronologie der *Sermones* des Hl. Augustinus », in *Studi Agostiniani*, II, Roma, 1931, p. 514 ; *sermo* 293, 3 = VII^e Sermon pur la nat. de saint Jean-Baptiste daté du 24 juin 413 par A. KUNZELMANN, p. 514 ; *sermo* Frangipane VIII, 1-2, in *Miscellanea Agostiniana*, I, 227-229, daté du 24 juin 401 par A. KUNZELMANN ; *sermo* Guelferb. XXII, 3 in *Miscellanea Agostiniana*, I, p. 513. Pour un commentaire rapide de ce thème par rapport à l'influence qu'il a exercée au XVII^e siècle, par un sémioticien contemporain, cf. L. MARIN, « Voix et énonciation mystique : sur deux textes d'Augustin et de Pascal », in *Littératures classiques, la voix au XVII^e siècle*, ed. P. DANDREY, Paris 1990. Nous ne partageons pas vraiment l'interprétation de l'auteur sur l'énonciation mystique chez saint Augustin, notamment en ce qui concerne cet « étrange bégaiement insensé en deçà des mots, en deçà du sexe ... etc. » p. 176. L'énonciation mystique nous semble être tout autre chose qu'une chute dans l'indifférenciation des sujets et des voix.

¹⁹ A. KUNZELMANN, p. 513.

²⁰ A. SCHINDLER, *Wort ...*, pp. 41 et ssq.

²¹ On se souvient qu'Aristote avait déjà une approche analogue de la différence entre *logos* et *phônè* : voir ci-dessus, chapitre IV.

²² On retrouve ici également une observation que nous avons faite à propos de la manière dont Aristote envisageait le problème de la diversité des langues (chapitre IV, note 21, texte cité de Curzio CHIESA, *Sémiosis*, p. 286).

corde est, verbum est), parole déjà connue de celui qui va la dire mais pas encore de celui qui va l'entendre. Voici donc une parole déjà formée et, tout entière déjà, elle demeure dans le cœur, elle cherche à en sortir pour être dite à l'auditeur. »

« Au nom du Christ je veux me faire entendre des esprits cultivés qui sont dans cette église, j'ose même présenter à ceux qui ne sont pas dépourvus de toute instruction, des considérations plus métaphysiques. Que votre charité se rende donc attentive. Voyez une parole conçue dans l'intelligence, elle cherche à en sortir, elle veut qu'on la profère ; on examine à qui on va la porter. Rencontre-t-on un Grec ? On cherche une expression grecque pour la lui faire comprendre. Un Latin ? C'est un terme latin. Un Carthaginois ? C'est une expression punique. Supprime ces différents interlocuteurs, et la parole intérieure n'est ni grecque, ni latine, ni punique, ni d'aucune autre langue (*remove diversitatem auditorum, et verbum illud, quod corde conceptum est, nec græcum est, nec latinum, nec punicum, nec cuiusquam linguæ*). Elle a besoin, pour se montrer, d'un son de voix connu de celui à qui on veut l'adresser.

Afin de vous faire parfaitement comprendre, je voudrais, mes frères, vous citer maintenant un exemple : je voudrais exprimer l'idée de Dieu. Cette idée conçue en moi est une idée grande ; car ce n'est pas la syllabe, ce n'est pas ce petit mot que j'ai en vue, c'est l'idée même de Dieu. Je considère donc à qui je parle. Est-ce à un Latin ? Je prononce : *Deus*. À un Grec ? *Theos*. Au Latin donc je dis : *Deus* ; au Grec : *Theos*. Entre ces deux mots il n'y a de différence que le son et les lettres qui le forment ; mais dans mon esprit, dans l'idée que je veux exprimer, que je médite, il n'y a ni diversité de lettres, ni variété de sons et de syllabes : c'est la même idée. Pour parler à un Latin, il m'a fallu une voix latine ; une voix grecque pour m'adresser à un Grec. Pour me faire comprendre d'un Carthaginois, d'un Hébreu, d'un Égyptien, d'un Indien, il m'aurait fallu également des voix (*voces*) différentes. Combien de voix différentes, vu le changement de personnes, n'amènerait pas la même idée à former, sans changer ni sans se modifier en elle-même ! Elle se communique à un Latin sous la forme d'une voix latine, sous une voix grecque à un Grec, hébraïque à un Hébreu.

De plus, tout en parvenant à celui qui écoute, elle ne quitte pas celui qui parle. Est-ce en effet que je n'ai plus en moi ce que je dis à un autre ? En te portant ma pensée, le son qui m'a servi d'intermédiaire te l'a communiquée sans me la ravir (*Sonus ille adhibitus medius in te aliquid propagavit, a me non emigravit*). J'avais présente l'idée de Dieu ; tu n'avais pas encore entendu ma voix ; mais après l'avoir, entendue tu as commencé à avoir la même idée que moi : l'ai-je perdue en te la donnant ? En moi donc, dans mon cœur qui lui donne le mouvement, dans mon esprit qui l'engendre secrètement, la parole existe avant de paraître sous forme de voix (*in me, tamquam in cardine cordis mei, tamquam in secretario mentis meæ, præcessit verbum vocem meam*). La voix n'est pas encore formée dans ma bouche, et la parole est dans mon intelligence : c'est pour arriver jusqu'à toi que celle conception de mon âme recourt au ministère de ma voix. »²³.

²³ *Sermo* 288, 3 (*P.L.* 38, 1303) : « Ecce duo quædam, vox et verbum. Quid est vox ? quid est verbum ? Quid ? Audite quod in vobis ipsis approbetis, et vobis ipsis a vobismetipsis interrogati respondeatis. Verbum, si non habeat rationem significantem, verbum non dicitur. Vox autem, etsi tantummodo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tamquam sonus clamantis, non loquentis, vox dici potest, verbum dici non potest. Nescio quis ingemuit, vox est : eiulavit, vox est. Informis quidam sonus est, gestans vel inferens strepitum auribus sine aliqua ratione intellectus. Verbum autem, nisi aliquid significet, nisi aliud ad aures ferat, aliud menti inferat, verbum non dicitur. Sicut ergo dicebam, si clames, vox est : si dicas, *Homo*, verbum est ; si dicas, *Pecus* ; si, *Deus* ; si, *Mundus*, vel aliquid aliud. Has enim omnes voces significantes dixi, non inanes, non sonantes et nihil docentes. Si ergo iam distinxistis inter vocem et verbum, audite quod miremini in his duobus, Ioanne et Christo. *Verbum valet plurimum et sine voce : vox inanis est sine verbo*. Reddamus rationem, et quod proposuimus, si possumus, explicemus. Ecce voluisti aliquid dicere : hoc ipsum quod vis dicere, iam corde conceptum est ; tenetur memoria, paratur voluntate, vivit intellectu. Et hoc ipsum quod vis dicere, non est alicuius linguæ. Res ipsa, quam vis dicere, quæ corde concepta est, non est alicuius linguæ, nec græcæ, nec latinæ, nec punicæ, nec hebrææ, nec cuiusquam gentis. *Res est tantum corde concepta, parata procedere*.

C) LE VERBE : « UNE CHOSE CONÇUE DANS LE CŒUR, PRÊTE À EN SORTIR »

Ce texte est en tout point remarquable : à tel point que l'on s'étonne de voir Augustin entraîner son auditoire carthaginois dans des considérations métaphysique sur le langage aussi audacieuses. Il prend d'ailleurs soin de signaler qu'il veut « se faire entendre des esprits cultivés qui sont dans cette église », ce qui montre bien que pour l'orateur lui-même, l'enjeu était à la fois nouveau et important ... Le véritable pivot de cette réflexion c'est l'élargissement définitif de la notion de *verbum*, désormais totalement transposée dans le registre de la vie de l'esprit. Nous avons vu comment, Aristote avait peut-être perçu une intuition de ce genre, précisément en réfléchissant sur la multiplicité des langues humaines : il reconnaissait une instance qu'il appelait *pathēmata tēs psychēs* qui lui permettait de rendre compte du fait du langage indépendamment de la matérialité phonique des termes du langage. Mais, il n'a jamais osé assimiler explicitement ces *pathēmata* à une intention de signifier : en accord avec l'interprétation de Curzio Chiesa, nous en avons déduit qu'il y avait peut-être chez Aristote une instance de signification que l'on pourrait appeler le "langage de la pensée". Comme par hasard, une des observations de base (pour nous banale, mais pour Augustin digne de réflexion), commune à Aristote et à Augustin, c'est la diversité des langues : comment expliquer la possibilité de s'entendre malgré la différence des langues ? Augustin note ici que l'on emploie des *voces* différentes selon les langues : « Entre ces deux mots [il s'agit ici de *Deus* et *Theos*], il n'y a de différence que le son et les lettres qui le forment ; mais dans mon esprit, dans l'idée que je veux exprimer, que je médite, il n'y a ni diversité de lettres, ni variété de sons et de syllabes : c'est la même idée ». C'est donc bien la possibilité d'une communication universelle entre les humains, quel que soit leur enracinement culturel et linguistique qui est ici en cause. Mais alors que pour Aristote le problème était plutôt implicite et n'était pas traité thématiquement — c'est d'ailleurs fréquemment le cas dans les textes d'Aristote —, il semble bien qu'Augustin en ait fait ici un point majeur de sa nouvelle approche du langage, en fonction de données et de préoccupations très différentes.

En effet, dans le sermon que nous venons de citer longuement, Augustin franchit pour ainsi dire un cap : il découvre et explicite pour son auditoire un nouveau continent dans l'âme humaine : il montre que *ce que l'on identifiait à l'expérience de la pensée et à ce qu'elle conçoit porte déjà en soi la capacité d'être dit ou d'être signifié*. Avant d'entrer dans la sphère sensible et matérielle des *voces*, lesquelles ont une *rationem significandi*, le *verbum* dont parle Augustin porte déjà en lui une signification. L'activité même de l'intelligence, dans ce qu'elle a de plus intime et de plus immanent, est porteuse de signification, de sorte qu'avant même de savoir à qui elle va s'adresser et dans quelle

Ergo, ut dixi, res est quædam, sententia quædam, ratio corde concepta, parata procedere, ut insinuetur audienti. Sic igitur quomodo nota est ei in cuius corde est, verbum est, iam notum dicturo, nondum audituro. Ecce ergo *verbum iam formatum, iam integrum, manet in corde : quærit procedere*, ut dicatur audienti. Attendit ille qui concepit verbum quod dicat, et *notum habet verbum sibi in corde suo*, attendit cui dicturus est. Loquar in nomine Christi auribus eruditus in Ecclesia, et audeo etiam aliquid iam quod sit subtilius, insinuare non rudibus. Intendat ergo Caritas vestra. Videte verbum corde conceptum, quærit procedere, ut dicatur : attendit cui dicatur. Invenit Græcum ? græcam vocem quærit, qua procedat ad Græcum. Invenit Latinum ? latinam vocem quærit, qua procedat ad Latinum. Invenit Punicum ? Punicam vocem quærit, qua procedat ad Punicum. *Remove diversitatem auditorum, et verbum illud, quod corde conceptum est, nec græcum est, nec latinum, nec punicum, nec cuiusquam lingue*. Talem vocem quærit procedendi, qualis assistit auditor. Modo, fratres, ut aliquid propositum sit quod intellegatis, concepì corde ut dicam, *Deus*. Hoc quod concepì corde, magnum aliquid est. Non enim duæ syllabæ sunt Deus ; non enim vox ista brevis est Deus. Deum volo dicere, intendo cui dicam. Latinus est ? *Deum* dico. Græcus est ? *Theon* dico. Latino dico *Deum*, Græco dico *Theon*. Inter *Deum* et *Theon* distat sonus : litteræ aliæ sunt hic, aliæ sunt ibi : in corde autem meo, in eo quod volo dicere, in eo quod cogito, nulla est diversitas litterarum, nullus sonus varius syllabarum : hoc est quod est. Ut enuntiaretur Latino, alia vox adhibita est ; ut Græco, alia. Si Punico enuntiare vellem, aliam adhiberem ; si Hebræo, aliam ; si Ægyptio, aliam ; si Indo, aliam. Quam multas voces faceret personarum mutatione verbum cordis, sine ulla sui mutatione vel varietate ? Pergit ad Latinum voce latina, ad Græcum græca, ad Hebræum hebræa. Ad audientem pervenit, nec a loquente discedit. Numquid enim quod dicendo in alio facio, ego amitto ? Sonus ille adhibitus medius in te aliquid propagavit, a me non emigravit. Deum iam ego cogitabam : tu nondum audieras vocem meam ; *hac audita, cœpisti et tu habere quod cogitabam* : sed ego non perdidi quod habebam. Ergo *in me, tamquam in cardine cordis mei, tamquam in secretario mentis meæ, præcessit verbum vocem meam. Nondum sonuit vox in ore meo, et inest iam verbum cordi meo*. Ut autem exeat ad te quod corde concepì, ministerium vocis inquirat ».

langue, l'intelligence (qu'Augustin appelle ici *cor* pour manifester le caractère d'intériorité de cette parole antérieure aux mots) est déjà *par elle-même* tournée vers la signification. Ici, on a bien l'impression que les pressentiments géniaux du rhéteur milanais quant à l'importance et à la signification des signes trouvent par le chemin de la Parole de Dieu un accomplissement plutôt inattendu, dans la mesure où le conflit apparemment irréductible formulé dans le *De Magistro*, commence à trouver dans cette direction un principe de solution : la signification et les signes d'une part, la connaissance et la vie de l'esprit d'autre part, loin d'être deux données parallèles, irréductibles, aussi étrangères l'une à l'autre que le sensible et l'intelligible, sont au contraire tellement liées entre elles, si intérieurement solidaires les unes par rapport aux autres que la signification ne sera plus considérée comme le "dehors" de la pensée et que le mot *verbum* qui signifiait "frapper" l'air et les oreilles (*verberare*) signifiera désormais *le mouvement vers le dehors qui se trouve au cœur même de toute activité de pensée à l'intérieur de l'homme*.

Comment un tel revirement a-t-il été possible ? À notre avis, il s'agit de la prise en compte par Augustin des implications de sa foi en la *révélation* de Dieu. Le problème de la "communication" entre Dieu qui se révèle et l'homme comme partenaire de cette rencontre a dû jouer un rôle de premier plan dans l'approfondissement du fondement de la signification et de la nature du signe verbal. Pour que l'Incarnation ne signifie pas simplement la transmission d'un code, mais que l'humanité du Christ soit vraiment Parole divine, il était indispensable pour Augustin d'approfondir cette question du signe et de montrer que ce qui, de par sa structure, renvoyait à l'altérité d'une réalité signifiée, ne pouvait être vraiment signe que parce que la réalité signifiée portait au plus intime de soi-même cette dimension de signification : *quomodo nota est ei, in cujus corde est, verbum est*. Quand une chose est connue dans le cœur de quelqu'un, le mode même selon lequel elle est connue est déjà parole. Pour Augustin, préoccupé surtout par le plan de l'*oikonomia* pour penser qui était le Fils comme *Verbum*, ce premier niveau d'approche l'incitait à trouver déjà dans l'économie de la manifestation de Dieu dans le Verbe incarné un rapport de signification qui ne soit pas de pure extériorité : même dans cette perspective économique, l'acte même par lequel Dieu parlait aux hommes ne pouvait pas signifier qu'il avait revêtu comme de l'*extérieur* la condition humaine, parallèlement à sa divinité, mais qu'*il portait en lui, comme Dieu, la capacité de se manifester*.

Ce n'était donc pas en rejetant la possibilité d'appliquer la notion de *verbum* à la deuxième Personne de la Trinité que saint Augustin allait vraiment déployer sa compréhension théologique du Mystère²⁴, mais en découvrant à la lumière de sa foi, de *nouvelles significations philosophiques et anthropologiques* de ce terme²⁵. Sans rien négliger des exigences qu'implique pour le langage le problème de la communication²⁶, sans rien renier de la fonction référentielle du langage comme système de signes qui montrent « quelque chose d'autre » (*aliud*), Augustin fondait en fin de compte le problème de la signification *dans la nature même de l'esprit*, en reconnaissant que la réalité de l'objet pensé n'était pas un simple *pathèma*, ni un "produit", un *conceptum*²⁷, mais quelque chose qu'il

²⁴ À notre avis, c'est dans ce sens qu'une certaine approche néoplatonicienne du langage avait dû orienter la pensée d'Augustin jusqu'à cette époque.

²⁵ D.W. JOHNSON, *Verbum ...* exprime cela d'une autre façon : « It is only when that concept of language changes — perhaps under the influence of these very theological considerations — that he is able to conceive of *verba* themselves as inner spiritual realities, and thus to make full use of his understanding of *Verbum* in resolving his theological difficulties » (p. 46). Et, plus loin, il ajoute : « It is also instructive to notice that Augustine did not overcome the more Neoplatonic problems of his trinitarian thought by discarding the use of *Verbum*. He rather solves them by letting that specific concept come into full play. By *De Trinitate* his theory of language was catching up with his theological insight, thereby enabling him to express his faith. The bifurcation of speech remains problematical for him but now the divine Word is clearly self expression » (p. 47). Également p. 50.

²⁶ Nous avons vu au contraire comment Augustin trouve des formules audacieuses pour rendre compte de l'intersubjectivité et de la communication comme dimensions constitutives du langage, cf. *De Fide et Symbolo* III, 3-4, cité plus haut, spécialement la très belle formule : « transporter, si c'était possible, notre âme dans celle de l'autre ».

²⁷ Sur la notion de *conceptum* bien acclimatée en contexte latin, voir A. SCHINDLER, *Wort ...* : « die übertragene Verwendung von *concipere* im Sinne des Verstehens, des Meinens, des Beabsichtigens und Wollens ist schon im

commençait à désigner par cela même qu'auparavant il considérait comme une pure réalité sensible qui "frappe l'air", le *verbum*²⁸. Désormais, le problème de la signification était lié à l'acte de la pensée le plus élevé dans la hiérarchie des activités humaines. Le grand ouvrage du *De Trinitate* devait confirmer et expliciter cette découverte au sujet de la signification. C'est maintenant ce qu'il nous reste à voir.

III

Verbum et *signum* dans le *De Trinitate* : réflexion d'ensemble sur la démarche d'Augustin

Posons d'emblée la question : si saint Augustin a progressivement orienté sa contemplation mystique du mystère trinitaire sur l'âme humaine, serait-ce simplement parce que celle-ci représente un degré ontologique supérieur à celui des autres créatures visibles, ainsi que le suggère la distinction classique entre les *vestigia* et l'*imago* ? Mais nous savons que cette deuxième relation de similitude n'est pas pour Augustin propre à la créature spirituelle qu'est l'homme, car dans le *De Trinitate*, l'homme est envisagé dans son rapport à la Trinité sous l'un et l'autre aspect. Ce qui fait donc de la subjectivité humaine le point d'émergence d'un discours trinitaire, est ce qui la constitue dans un rapport spécifique à Dieu, non pas du fait de la seule supériorité ontologique d'une âme intelligente (*mens*) vivant dans un corps, mais surtout parce que cette créature vit, en vertu évidemment de sa constitution ontologique spirituelle, dans une relation dynamique, toujours en mouvement, avec le Dieu Trinité. Ce qui va fonder un discours sur l'image, ce n'est pas la capacité passive de cette dernière d'être un "objet" plus parfait qui permettrait à l'observateur de construire des analogies²⁹, mais c'est la mise en acte de la présence mutuelle de ce *mens* de l'homme en face du Dieu Trinité. Ces diverses figures que sont les "trinités psychologiques" doivent donc être reconnues comme autant de signifiants de la réalité de cette rencontre entre Dieu et l'homme ; du côté de l'homme, ces actes de connaissance et d'amour constitueront le langage même de sa rencontre mystérieuse de Dieu, langage dont la vérité sera de plus en plus significative et vraie, au fur et à mesure que la rencontre gagnera en vérité, en profondeur et en densité ontologiques.

klassischen Latein weitverbreitet, wobei der Ort oder das Medium solchen "Empfangens" die *mens*, aber u.a. auch cor sein kann. Ausserdem liegt die Wendung *verba concipere* ebenfalls bereits längst vor Augustin vor » (p. 102).

²⁸ A. SCHINDLER, *Wort ...* pp. 253-255, a donné une liste des expressions employées par saint Augustin pour désigner le "verbe intérieur" : les expressions les plus courantes sont *verbum cordis*, *verbum in corde*, *verbum in ipso homine*, *quod manet intus*, *verbum quod vere spiritaliter dicitur*, *verbum in animo tuo*, *verbum intus manens*, *verbum intus editum*, *verbum interius*, *verbum quod mente gerimus*, *verbum ante omnem sonum*, *verbum intimum* ...

²⁹ C'est dans ce sens que l'on peut interpréter une remarque d'Augustin, vers la fin du livre XV, VIII, 14, lorsque, commentant la phrase de Paul sur la connaissance de Dieu ici-bas *per speculum*, Augustin explique que le terme signifie miroir et non pas poste d'observation (*specula*), « duquel la vue s'étend au loin » (*ibidem*). La démarche d'Augustin est parfaitement opposée à celle de Descartes qui voulait un point d'appui pour soulever le monde avec un levier ! Le miroir n'est pas un point, mais un moyen d'observation ...

C'est ainsi que les premières "trinités" diront l'homme extérieur et auront statut de *vestigia*, tandis qu'à la fin de l'ouvrage, au livre XIV, la dernière "trinité" portera sur la structure même de l'âme, étant bien entendu qu'entre ces deux extrêmes, nous serons passés par toutes les étapes, coordonnées les unes aux autres comme les termes du lexique de la vie intime de l'homme et constituant le "champ sémantique" de ce prodigieux "discours" sur le mystère trinitaire que sont les actes de notre *mens* dans sa relation vivante et graduellement actualisée avec le Dieu-Trinité qu'elle "signifie". La vérité croissante du discours sur le Mystère trinitaire que développe Augustin tient donc au fait que la relation réelle entre l'âme et Dieu devient elle-même de plus en plus en réelle³⁰. Ce serait d'une certaine manière une lecture figée de ce grand ouvrage que de voir dans la succession des "trinités psychologiques" une série de "copies" plus ou moins réussies de l'exemplaire original que serait la Trinité, exemplaire qu'il s'agirait de "reconstituer" à partir des témoignages archéologiques que constitueraient les divers activités de notre *mens*³¹.

C'est à l'intérieur même de la relation réelle entre le Créateur et sa créature humaine que la Trinité est "dite" et cette relation est faite des actes d'intelligence, de mémoire (*memoria* au sens augustinien), de volonté, d'amour, de vision et de science par lesquels et dans lesquels s'actualise notre relation soit avec les réalités de ce monde créé, soit avec Dieu lui-même, tous ces actes se trouvant pré-contenus dans la relation Créateur/créature que la tradition antérieure avait appelée le Mystère. Même lorsqu'il est à son degré d'actualisation le plus bas (ce qu'Augustin nomme *vestigium* et ce qu'on appellera plus tard en langage classique, la nature), l'esprit humain est déjà ontologiquement en situation de présence à Dieu et cet état de présence à Dieu *se dit* par des actes dont la structure révèle l'intimité trinitaire de Dieu.

Nous voyons difficilement quel sens pourrait avoir le texte augustinien du *De Trinitate* en dehors de ce contexte. Le fait que la méditation d'Augustin cherche à saisir les images et les similitudes de la vie trinitaire dans l'esprit humain repose entièrement sur la reconnaissance préalable, dans la foi, que cet esprit est capable de vivre en relation avec Dieu³² ; cette relation va jusqu'à pouvoir connaître par grâce les relations trinitaires dans la vie intime de Dieu. Et les actes mêmes qui traduisent la vie de cet esprit dans l'accomplissement de cette relation entre Dieu et sa créature spirituelle, sont autant de signes qui constituent la manifestation de ce mystère.

On mesurera ici ce qui manque à un regard théologique pourtant aussi prodigieusement pénétrant que celui d'Augustin. Si l'on assiste à un déploiement si éblouissant de "trinités", c'est parce

³⁰ Voir par exemple les remarques de F. CAYRE dans la note 51 « Théologie, Sagesse et contemplation dans le *De Trinitate* », B.A. 16, pp. 639-642, à propos de la dernière trinité "psychologique", celle de la *sapientia* : « Voilà la véritable image augustinienne de la Trinité, et elle va même au-delà de la "vivante dialectique d'union à Dieu" [...] Elle dépasse la simple analyse des opérations ... » (p. 640).

³¹ Le Père H. DE LUBAC suggère une lecture analogue des "trinités augustinienes" quand il écrit (*Corpus mysticum*, p. 274-275) : « La théologie consistait en la considération des "signes et des choses" : celle des signes va bientôt subir une éclipse. C'est alors par exemple que dans la théologie trinitaire la doctrine de l'image et des vestiges commence d'être battue en brèche. L'école de Gilbert de la Porrée lui refuse toute portée noétique, la réduisant déjà, comme le feront les modernes, à de simples comparaisons [...] Les Porrétiens sont des "rationalistes" méfiants, frères cadets de ces "rationalistes" intempérants dont la dialectique s'élançait jusqu'à la Trinité. Ils forment comme la seconde vague des précurseurs de la théologie moderne. Raison enthousiaste des premiers, raison critique des seconds : l'une et l'autre sont bien éloignées des méthodes du symbolisme augustinien ». On ne peut qu'admirer la lucidité et la profondeur de ce jugement sur les orientations majeures de la théologie moderne. Toutefois, il nous semble — et c'est peut-être en cela que notre appréciation diffère de celle du grand théologien — que l'éloignement dont il parle n'est pas simplement une question de *méthode théologique* mais qu'il y va de la reconnaissance de la dimension ontologique de la signification, et donc de la *sacramentalité*, dans la mesure où, pour saint Augustin (comme d'ailleurs pour saint Thomas), le problème de la signification a vraiment une dimension ontologique. C'est précisément ce que nous voulons mettre en évidence dans les pages qui vont suivre.

³² Il nous paraît important de souligner comment Augustin conçoit cette réalité qu'il appelle *mens* non pas simplement en fonction de la réalité psychologique, par rapport au corps, mais par rapport à la vie théologique : « Hæc mens vocatur, intelligentia vocatur ; ibi ardet *fides*, ibi firmatur *spes*, ibi accenditur *caritas* » (*Sermo* Morin 11, 12) ; ou encore *De Trinitate*, XIV, IV, 6 : « si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione et intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest ... »

que, à la différence de saint Thomas, saint Augustin ne dispose pas des outils conceptuels lui permettant de les présenter dans leur mouvement même. Pour la tradition platonicienne et les théologies qui s'en inspirent, à la différence de la physique aristotélicienne fondée sur les concepts d'acte et de puissance, il est difficile d'admettre que le mouvement puisse avoir de lui-même une valeur positive et significative : qu'il s'agisse de l'illumination en épistémologie, de la causalité en cosmologie, de la structure ontologique de Dieu ou des étants dont le fondement premier pour l'augustinisme est l'essence et non pas l'acte d'être, partout, le problème du mouvement est pratiquement l'objet d'un déni, puisqu'il constitue pour l'étant une menace dans la permanence de son identité. Augustin préfère maintenir une coupure radicale entre ce qui est immuable et ce qui se meut dans la *regio dissimilitudinis*.

IV

La noétique platonicienne “revue et corrigée” par Augustin

On sait les difficultés que pose habituellement pour les interprètes modernes la théorie augustinienne de l'illumination. Nous voulons simplement ici suggérer comment le fait d'aborder cette théorie de l'illumination sous l'angle quelque peu inhabituel de la signification peut effectivement nous aider à la réévaluer de façon différente. Il s'agit pour nous avant tout de comprendre comment Augustin envisageait le problème du signe et de la signification et comment ce problème était pour ainsi dire relié à d'autres questions fondamentales qu'il s'est posées, notamment celle de la connaissance qui constitue un élément central dans le traité qui nous occupe ici, le *De Trinitate*.

A) UNE TRANSFORMATION RADICALE DE LA NOÉTIQUE PLATONICIENNE

Commençons par rappeler brièvement en quoi consiste la théorie augustinienne de l'illumination. Dans l'ensemble, c'est une reprise de la doctrine platonicienne de la connaissance où, à la faveur d'une métaphore, l'ordre de la connaissance intellectuelle est mis en parallèle avec la connaissance sensible :

TYPE DE CONNAISSANCE	CONNAISSANCE SENSIBLE	CONNAISSANCE INTELLECTUELLE
PUISSANCE COGNITIVE :	sens de la vue	intelligence (<i>mens</i>)
OBJET CONNU :	réalité sensible, visible	réalité intelligible, idée
MEDIUM DE CONNAISSANCE :	lumière du soleil	“Dieu, soleil des esprits”

Selon la présentation classique de cette noétique augustinienne³³, transposant les caractéristiques que Platon³⁴ attribuait à l'idée du Bien, pour les attribuer à Dieu, celle-ci utilise les

³³ Nous suivons ici l'exposé de É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949³, pp. 103-110. Nous nous référerons à cet ouvrage par l'abréviation *Introduction*. Nous avons également consulté l'article assez

expressions *pater intelligibilis lucis* ou encore *pater illuminationis nostrae*³⁵. D'où la distinction radicale entre la réalité de Dieu "qui ne dépend de rien que d'elle-même" et celle des sciences dont « toute l'intelligibilité est empruntée à celle de Dieu »³⁶. Lorsqu'il présente la noétique d'Augustin, É. Gilson précise qu'il y double métaphore, d'une part celle qui présente la connaissance intelligible comme une transposition de la connaissance sensible et d'autre part, celle qui, en vertu de la supériorité ontologique de l'ordre intelligible sur le sensible, réduit le second à une transposition par participation en dégradé³⁷. Il précise alors la difficulté que pose cette théorie de l'illumination :

« La difficulté réelle commence lorsqu'on cherche à préciser ce qui revient à Dieu et ce qui revient à l'homme dans l'acte de connaissance. Il est d'abord bon de noter que, bien loin de dispenser l'homme d'avoir un intellect qui lui soit propre, l'illumination divine le suppose. Il ne saurait donc y avoir confusion entre la pensée humaine et la lumière divine [...]

« Le caractère principal de l'illumination est d'être immédiate [...] D'autre part, ce à quoi l'âme est immédiatement soumise en Dieu ce sont certaines "réalités intelligibles", *res intelligibiles*, qui ne sont autres que les idées divines elles-mêmes [...] L'intellect humain est immédiatement soumis dans ses opérations aux idées de Dieu. »³⁸

Que signifie donc cette opération mystérieuse de l'illumination par laquelle l'âme connaît ces réalités, ces "idées", lesquelles ne sont pas des réalités créées, mais, étant les idées de Dieu, « participent nécessairement à ses attributs essentiels »³⁹ ? Il faut d'abord écarter l'interprétation qui verrait dans tout acte de connaissance intellectuelle une vue directe des idées divines ou de Dieu lui-même. Il faut donc reconnaître qu'Augustin parle de façon métaphorique⁴⁰ et « si frappantes qu'elles soient, ces formules augustiniennes n'expriment donc que la dépendance ontologique totale par rapport à Dieu, dont il tient l'être, l'activité et la vérité »⁴¹. Voilà sans doute qui empêche toute confusion entre l'activité de l'homme et celle de Dieu en l'homme, mais au risque d'une banalisation totale de la pensée augustinienne ! Relisant alors saint Augustin comme en contrepoint de la théorie thomasiennne de l'abstraction, É. Gilson explique qu'Augustin voulait éviter deux écueils : d'une part, il n'a pas voulu reprendre l'innéisme platonicien puisque « c'est dans la lumière divine perpétuellement présente à nos âmes, et non pas dans des souvenirs jadis déposés en elles, que nous découvrons la vérité »⁴² ; d'autre part, dans la connaissance telle que la conçoit Augustin, la coupure

laborieux de F. KÖRNER, « Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem des augustinischen Sinneserkenntnis », *Recherches Augustiniennes*, II (*Hommage au Père Fulbert Cayré*), Paris, 1962, pp. 81-109, mais il nous semble que cet auteur a pour seul souci de pousser à bout un dualisme ontologique qu'il interprète d'ailleurs de façon existentielle, ce qui aboutit à affirmer l'impossibilité de l'abstraction. Il ne cherche pas à rendre compte de façon vraiment positive du sens de l'illumination. Comme en plus, il accentue ce dualisme ontologique par un dualisme quasi spatial entre l'intérieur et l'extérieur, entre le corps et l'esprit, on finit par se demander à la fin de l'article si l'augustinisme ne conduit pas directement au dualisme cartésien de la *res extensa* et de la *res cogitans*. Toutefois, cette étude reste une mine précieuse de citations sur la question.

³⁴ *République*, VI, 507d-509d. Augustin devait connaître ce texte de Platon, situé juste avant le mythe de la caverne (cf. *Soliloques*, I, XIII, 23 = P.L. 32, 881-882) ou encore la question 46 du *De divers. quæst. LXXXIII*.

³⁵ *Soliloques*, I, I, 2 (P.L. 32, 870)

³⁶ É. GILSON, *Introduction*, p. 105.

³⁷ *Ibidem*, p. 106.

³⁸ *Ibidem*, pp. 106-109.

³⁹ *Ibidem* p. 109.

⁴⁰ É. Gilson emploie au moins une dizaine de fois des expressions de ce type dans les pages qu'il consacre à l'illumination augustiniennne.

⁴¹ É. GILSON, *Introduction*, p. 111. Voir également p. 112 : « De quelque point de vue qu'on la considère, l'illumination augustiniennne ne saurait être interprétée comme une intuition du contenu des idées de Dieu ».

⁴² *Ibidem*, p. 112.

entre l'intellection et la sensation est radicale, même si, paradoxalement, la sensation relève déjà d'une certaine spontanéité de l'âme qui ne doit rien à la matière des objets matériels qui lui sont inférieurs :

« En vertu de la transcendance absolue de l'âme par rapport au corps, saint Augustin ne peut admettre que le sensible soit reçu de l'objet dans l'âme ; la sensation et l'image sont donc *immédiatement des produits directs de la pensée*. »⁴³

Cette coupure des deux ordres est donc, d'une certaine manière encore plus radicale pour Augustin que pour Platon : chez Platon, c'est par les choses sensibles qu'est réactivée le désir puis la connaissance de l'idée en notre existence actuelle, d'où l'interprétation classique de la réminiscence ; il y a donc un minimum de passage et de transition entre les deux niveaux. Chez Augustin, la réminiscence est niée au nom d'une problématique théologique liée à la foi en un Dieu créateur. D'où le refus très net qu'un acte de connaissance — qu'il relève de la sensibilité ou de l'intellect — puisse être assimilé à une anamnèse. Laissons ici la parole à Augustin pour réfuter Platon :

« S'il y avait souvenir de connaissances antérieurement acquises, il ne serait pas possible à tous de répondre à des interrogations de cette sorte⁴⁴. Tous ne furent pas géomètres dans leur vie antérieure. Il faut plutôt croire que l'âme intellectuelle, par sa nature même, voit *les réalités qui relèvent naturellement, d'après le dessein Créateur, de la nature intelligible : elle les voit dans une lumière immatérielle qui a sa nature propre*, comme l'œil de chair voit dans la lumière corporelle les objets qui l'entourent, lumière qu'il est capable de recevoir et à laquelle il est ordonné par sa création. En effet si un homme est capable, sans le secours d'aucun maître, de discerner le blanc du noir, ce n'est pas parce qu'il connaissait déjà ces couleurs avant sa venue dans le corps. Enfin, pourquoi est-ce seulement à l'occasion de vérités intelligibles que se produit cette réminiscence, ce pouvoir de répondre avec pertinence à d'habiles interrogations, alors qu'on ignore tout de la science en question ? *Pourquoi n'en est-il pas de même à l'occasion des choses sensibles et pourquoi ne peut-on donner de justes réponses qu'après les avoir vues, une fois constitué dans son corps*, ou les avoir apprises de ceux qui les connaissaient, sur la foi de leurs écrits ou de leurs paroles ? »⁴⁵

Même si É. Gilson ne le souligne pas, saint Augustin se démarque nettement de la théorie platonicienne de la réminiscence et de l'innéisme *parce qu'il situe l'âme humaine dans une relation personnelle avec Dieu*. Alors que pour Platon, les idées étaient des "objets" de contemplation de l'âme dans son voyage céleste, ici les idées sont devenues les idées divines, les pensées de Dieu sur le monde et sur l'homme comme réalités qu'il a créées. Augustin a donc effectué un renversement total de perspective : l'idée ne peut en aucun cas être assimilée à un souvenir dans l'âme, mais elle est ce à quoi l'esprit dans toute activité intellectuelle va être référé, dans cet acte qu'Augustin appelle "illumination" (*rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea*) et qui désigne précisément pour lui l'impossibilité de réduire à une totale immanence l'acte d'intellection. De la même façon, l'acte de connaissance des réalités sensibles, si

⁴³ É. GILSON, *Introduction*, p.113 (souligné par nous). À noter qu'il s'agit de l'interprétation de É. Gilson et qu'elle n'est peut-être pas aussi tranchée qu'il ne semble l'affirmer ici.

⁴⁴ Augustin fait évidemment allusion au problème de géométrie posé par Socrate à l'esclave de Ménon, dans le dialogue du même nom.

⁴⁵ *De Trinitate*, XII, XV, 24 : « Sed si recordatio hæc esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes, cum illo modo interrogarentur, hoc possent. Non enim omnes in priore vita geometræ fuerunt, cum tam rari sint in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri : sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut *rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea*, quemadmodum oculus carnis videt quæ in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus. Non enim et ipse ideo sine magistro alba et nigra discernit, quia ista jam noverat antequam in hac carne crearetur. Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam, etiamsi ejus ignarus est ? Cur hoc facere de rebus sensibilibus nullus potest, nisi quas isto vidit in corpore constitutus, aut eis quæ noverant indicantibus credidit, seu litteris cujusque, seu verbis ? » (la traduction est celle de B.A.16, pp. 257-259).

spontané soit-il comme activité de l'âme, n'est pas non plus réductible à une pure immanence mais inclut la présence de l'objet à percevoir et de la lumière adaptée qui provoquent la sensation (*quemadmodum oculus carnis videt quæ in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus*). La théorie de l'illumination est par elle-même la découverte et l'aveu que la connaissance des réalités intelligibles les plus pures est fondée pour Augustin dans la relation en acte de l'intelligence à l'intelligence divine créatrice⁴⁶. L'illumination augustinienne, vue sous l'angle du problème de la signification, nous invite à comprendre qu'au stade de la connaissance intellectuelle "pure", l'intelligence humaine fait face à ce langage qui traduit les intentions du Dieu créateur : transformation radicale de la théorie des idées.

B) LES IDÉES NE SONT PLUS CE QU'ELLES ÉTAIENT ...

C'est la raison pour laquelle cette analyse de la connaissance humaine n'envisage à aucun moment le problème de l'abstraction, tel que l'avait thématiqué la théorie aristotélicienne de la connaissance. Pour Augustin, l'illumination n'est pas le processus par lequel l'intelligence illuminerait le donné sensible, le phantasme, pour en dégager, selon la remarquable formule de L.B. Geiger, "le sens ontologique". Pour Augustin, le sensible a une signification dans son ordre propre, lequel permettra de constituer la *scientia*⁴⁷, tout comme les réalités intelligibles (les idées divines) ont leur ordre propre de signification, lequel relève de la *sapientia*. Mais alors que pour Platon, tout l'itinéraire philosophique se constituait en une ascension dialectique, pour arriver à la vision unificatrice et synoptique de l'idées du Bien⁴⁸, pour Augustin, l'unification au plan philosophique ne peut pas vraiment se faire⁴⁹ puisqu'il faut « réserver proprement le nom de science à celle qui s'occupe des choses humaines »⁵⁰. Il s'ensuit que la notion et la fonction des idées telle que l'utilise saint Augustin s'en trouvent radicalement transformées.

L'idée ne signifie plus, comme chez Platon, cette réalité "en soi" qui pour ainsi dire épuise en elle le regard contemplatif qui se porte vers elle. Parce que, dans la synthèse augustinienne, elle est

⁴⁶ On comprend d'ailleurs pourquoi Augustin explique que cette illumination a lieu dans l'âme de celui qui n'est pas vertueux : « l'homme injuste, ou le méchant qui savent ce que sont ces vertus sans les avoir, ne les connaissent que dans la lumière divine [...] L'impie est donc un homme dont l'intellect ne peut connaître les règles des vertus que dans la lumière de Dieu » *De Trinitate*, XIV, XV, 21. C'est le statut même de la vie de l'intelligence que d'être en relation avec l'intelligence divine : *l'une et l'autre* (même si l'impie se détourne de la voie qui mène à Dieu) *parlent le même langage*.

⁴⁷ Dans la note technique *Sapientia* et *scientia*, (B.A. 16, pp. 620-623), P. AGAËSSE a bien souligné ce statut spécial de la *scientia* augustinienne : c'est finalement, à travers toutes les nuances décrites dans cette note, le résultat de l'activité de l'intelligence quand elle est aux prises avec tout ce qui concerne les réalités de l'ordre de la création, du temps, de l'histoire. Pour saint Augustin, cet ordre de choses se distingue radicalement de celui qui relève de la *sapientia*, laquelle concerne spécifiquement le rapport de l'homme avec Dieu, quels que soient les degrés de la réalisation ontologique de cette relation, depuis l'état de contemplation plénière dans la béatitude (*De Trinitate*, XIV, XIX, 25-26) jusqu'à la recherche philosophique des païens, dans la mesure où elle est une recherche de Dieu (*ibidem* XIV, I, 3) en passant par tout ce qui, dans la vie du chrétien, est la mise en œuvre de cette relation avec Dieu (*pietas* : *Ibidem*, XIV, I, 1 : « sed loquemur de hominis sapientia, vera tamen quæ secundum Deum est, et verus ac præcipuus cultus ejus est »). Cette référence "cultuelle" pour rendre compte de la sagesse dans son exercice actuel n'est pas fortuite car elle inclut la dimension de l'amour et de la volonté qui en constitue le dynamisme. Voir également la note de F. CAYRE intitulée « Théologie, sagesse et contemplation dans le *De Trinitate* », B.A. 16, surtout p. 640.

⁴⁸ Cf. *dialektikos synoptikos*, PLATON, *République*, VII, 537c.

⁴⁹ Voir la note 37 de P. AGAËSSE dans B.A. 16, p. 621 : « le sens précis des deux termes est précisé par leur *opposition* » (c'est nous qui soulignons).

⁵⁰ *De Trinitate*, XIV, I, 3 (B.A. 16, p. 349) : « ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupatur, humanarum autem proprie scientia nomen obtineat ». Dans d'autres passages, Augustin envisagera cette distinction de façon moins abrupte, mais pour des raisons spécifiquement théologiques et christologiques, comme il l'explique à la fin du livre XIII : « Si la différence entre la sagesse et la science réside en ceci que l'une a trait aux choses divines, l'autre aux choses humaines, je reconnais [...] l'une et l'autre dans le Christ » (XIII, XIX, 24).

devenue une idée de l'intellect divin, elle renvoie au-delà d'elle-même, à celui qui en est l'auteur et qui, dans l'acte créateur, mesure et ordonne dans et par elle la diversité des êtres créés :

« Chaque chose fut créée selon une *ratio* qui lui est propre : mais ces *rationes*, où les situer sinon *dans la pensée du Créateur (nisi in ipsa mente creatoris)* ? Car il ne considérerait rien d'extérieur à lui comme modèle de ce qu'il créait (*non enim quidquam extra se positum intuebatur*) : car penser pareille chose est sacrilège. Que si ces *rationes* essentielles de toutes choses créées ou à créer sont contenues dans la pensée divine (*in divina mente continentur*), et qu'il ne peut rien y avoir dans la pensée divine que d'éternel et immuable, et que ce sont ces *rationes* principales des choses que Platon appelle idées, il s'ensuit que non seulement les idées existent, mais qu'elles sont vraies parce qu'elles sont éternelles, permanentes dans leur forme et immuables, et c'est par leur participation que tout existe, de quelque manière qu'il existe. Or l'âme raisonnable l'emporte sur toutes les créatures ; elle est proche de Dieu, quand elle est pure ; et dans la proportion où elle lui est unie par la charité, elle se trouve comme remplie et illuminée par cette lumière intelligible, à l'aide de laquelle elle voit, non par les yeux du corps mais par ce qu'elle a de meilleur en elle-même, par son intelligence, elle voit, dis-je, ces *rationes* et goûte un grand bonheur à les contempler. »⁵¹

Les idées dans cette perspectives sont plutôt *visions* qu'*objets vus* : ou plus exactement un regard de l'intelligence divine se tournant dans l'acte créateur vers la réalité que par ce regard il fait être. La théorie augustinienne de l'illumination est le redéploiement épistémologique (dans le langage philosophique qui lui était le plus familier) d'une ontologie de la création, une relecture du monde platonicien des idées à la lumière de *Genèse* 1. Lecture d'autant plus tentante et inspirante que, selon le récit biblique, c'est le *verbum* créateur qui précède, fonde et mesure l'existence des réalités créées :

« L'évangéliste aurait pu dire : Au commencement Dieu a fait la Parole, comme Moïse a dit : "Au commencement Dieu a fait le ciel et la terre", et comme il a dit en énumérant chacune des créatures : "Dieu a dit : qu'elle soit faite", et elle a été faite. S'il a dit, qui a dit ? Dieu, évidemment. Et qu'est-ce qu'il a fait ? Une créature. *Entre Dieu qui a dit et la créature qui a été faite, quel est ce par quoi a été fait ce qui a été fait, sinon la Parole ?* Car "Dieu a dit : que cela soit fait" et cela a été fait. Cette Parole est immuable, bien que ce soit des choses changeantes qui soient faites par la Parole, elle-même demeure sans changement. »⁵²

⁵¹ *De divers. quest. LXXXIII*, 46, 2 : « Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente creatoris. Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hæ rerum omnium creandarum, creaturarumve rationes divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi æternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt idæ, sed ipsæ veræ sunt, quia æternæ sunt et ejusdem modi atque incommutabiles manent. Quarum participatione fit, ut sit quicquid est, quoquo modo est. Sed anima rationalis inter eas res quæ a Deo conditæ, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est ; eique in quantum caritate cohæserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima ». Nous nous inspirons de la trad. de J.A. Beckaert, *B.A.* 10, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 125, en la modifiant et surtout en évitant de traduire *ratio* par "formule" qui ne nous semble vraiment pas convenir.

⁵² *In Johannique Evang. Tract.* I, 11 : « Poterat enim dicere: *In principio fecit Deus Verbum* : quomodo dixit Moyses : *In principio fecit Deus cælum et terram* ; et omnia sic enumerat : Dixit Deus : *Fiat*, et factum est. Si dixit, quis dixit ? Utique Deus. Et quid factum est ? Creatura aliqua. Inter dicentem Deum et factam creaturam quid est per quod factum est, nisi Verbum ? quia dixit Deus : *Fiat*, et factum est. Hoc Verbum incommutabile : quamvis mutabilia per Verbum fiant, ipsum incommutabile est ». Nous citons la trad. de F. BERROUARD, *B.A.* 71, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 151. Le passage de la traduction en italique est souligné par nous. À propos de la série de textes que nous allons citer, on notera que le début des *Tractatus in Johannem* date probablement de l'année 406 (datation A.-M. La Bonnardière) et surtout que le *De Genesi ad litteram* fut commencé en 401 et que, si l'on en croit l'allusion au *De bono conjugali* qui vient d'être récemment publié comme l'affirme le passage de *De Genesi ad litt.* IX, VII, 12, la

« L'universalité des créatures a été faite par lui, les plus grandes comme les plus petites, les créatures supérieures comme les inférieures, les spirituelles et les corporelles ont été faites par lui. Aucune forme en effet, aucune structure (*compages*), aucune harmonie des parties, aucune substance de quelque nature qu'elle soit, qui peut avoir poids, nombre et mesure, rien n'existe que par ce Verbe et par ce Verbe créateur auquel il a été dit : "Tu as tout disposé avec mesure, nombre et poids". »⁵³

« [La créature intellectuelle] est formée (*formatur*) quand elle se tourne vers la lumière immuable de la sagesse, le Verbe de Dieu. Car elle se tourne pour vivre d'une vie de sagesse et de bonheur vers celui de qui elle tient l'être quel qu'il soit et la vie. *Le principe de la créature intellectuelle est la sagesse éternelle, il demeure immuable en soi, et ne cesse jamais de parler, par la voix secrète de l'inspiration qui l'appelle (occulta inspiratione vocationis) à la créature pour laquelle il est le principe, pour qu'elle se tourne vers celui dont elle provient [...]* Voilà la raison pour laquelle le fils de Dieu répondit à celui qui lui demandait qui il est : "Je suis le principe moi-même qui vous parle" (*Jean*, 8, 25). Or ce que dit le Fils, le Père le dit ; car *quand le Père parle, ce qu'il dit est le Verbe qui est le Fils, Dieu parlant d'une manière éternelle, si l'on peut dire, son Verbe coéternel.* »⁵⁴

« [Citation de *Jean*, 1, 1-2] Or, qui est assez insensé pour dire que Dieu ne connaissait point les choses qu'il a faites ? S'il les connaissait, où les connaissait-il sinon en lui-même, en qui était le Verbe par qui tout a été fait ? Car s'il les avait connues hors de lui, de qui les aurait-il apprises ? "Qui connaît la pensée du Seigneur, qui a été son conseiller ?" [...] L'évangéliste poursuit en ces termes : "En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes", sans doute parce que les âmes raisonnables, parmi lesquelles compte l'âme faite à l'image de Dieu, n'ont point leur vraie lumière ailleurs que dans le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait ... »⁵⁵

rédaction de l'ensemble de ces traités fut pratiquement contemporaine de la première rédaction du *De Trinitate*, ce qui n'est pas tout à fait un hasard.

⁵³ *Ibidem*, I, 13, p. 157 : « Universa enim creatura per ipsum facta est, maior, minor : per ipsum facta sunt supera, infera ; spiritalis, corporalis, per ipsum facta sunt. Nulla enim forma, nulla compages, nulla concordia partium, nulla qualiscumque substantia, quae potest habere pondus, numerum, mensuram, nisi per illud Verbum est, et ab illo Verbo creatore, cui dictum est : "Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti" ». À rapprocher de *De Genesi ad litt.* II, VIII, 17 (C.S.E.L. 28, 44) : « ratio qua creatura conditur prior est in Verbo Dei quam ipsa creatura, quæ conditur. »

⁵⁴ *De Genesi ad litt.* I, v, 10-11 (C.S.E.L. 28, 9) : « Formatum autem conversum ad incommutabile lumen Sapientiae, Verbum Dei. A quo enim existit ut sit utcumque ac vivat, ad illum convertitur ut sapienter ac beate vivat. Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna Sapientia ; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessaret occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut converteretur ad id ex quo est [...] Ideoque interrogatus quis esset, respondit : "Principium, quia et loquor vobis". Quod autem Filius loquitur. Pater loquitur, quia Patre loquente dicitur Verbum, quod Filius est, aeterno more, si more dicendum est, loquente Deo Verbum coaeternum ». Dans la traduction, les soulignés sont de nous.

⁵⁵ *De Genesi ad litt.*, V, XIII, 29-30 (C.S.E.L. 28, 156-157) : « Quis ergo tam sit demens, ut dicat non ea Deum fecisse quae noverat? Porro si noverat, ubi nisi apud se ipsum, apud quem Verbum erat, per quod facta sunt omnia? Nam si extra se ipsum ea noverat, quis eum docuerat? Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? [...] Adiungit enim Evangelista et dicit : Quod factum est, in illo vita est, et vita erat lux hominum. Quia scilicet rationales mentes, in quo genere homo factus est ad imaginem Dei, non habent veram lucem suam nisi ipsum Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, cuius participes esse poterunt ab omni iniquitate et errore munda. »

On retrouverait le même développement à propos de la connaissance angélique dans le même ouvrage, IV, XXIV, 41 (C.S.E.L. 28, 123-124) : « sancti angeli [...] procul dubio universam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tamquam in eo, per quod facta sunt omnia, ac deinde in ipsa creatura quam sic noverunt, tamquam infra despicientes, eamque referentes ad illius laudem, in cuius incommutabili veritate rationes, secundum quas facta est, principaliter vident ». Ce texte est important car il montre à propos de la connaissance angélique un des aspects fondamentaux de la connaissance *in Verbo*, celui de la "référence" : c'est à travers le Verbe comme fondement ontologique de toute réalité créée que les anges connaissent ces réalités qui leur sont inférieures.

« Rien ne pouvait être créé avant le temps (ce qui ne veut pas dire coéternel au Créateur), ni au commencement du temps, ni dans le temps, dont *la raison d'être créée (ratio creandi)*, — si toutefois le mot *ratio* est employé à juste titre —, *ne vivait pas d'une vie coéternelle dans le Verbe de Dieu qui est lui même coéternel au Père*, c'est pour cela que l'Écriture, avant de nous parler de chaque créature, dans l'ordre où elle en rapporte la création, *regarde d'abord en direction du Verbe de Dieu* et commence par dire "Et Dieu dit : que cela soit !". Elle ne trouve pas de cause pour qu'une chose soit créée qu'elle n'ait dû d'abord découvrir dans le Verbe de Dieu qu'elle devait être créée (*non enim invenit ullam causam rei creandæ, quam in verbo dei non invenit creari debuisse*). »⁵⁶

Nous avons cité longuement ces textes pour la raison suivante : ils insistent tous de façon convergente⁵⁷ sur le fait que les *rationes* des créatures qui sont contenues ou précontenues dans le Verbe de Dieu ont un statut analogue à ce que nous appellerions aujourd'hui une langue : il y a ici, nous semble-t-il, une convergence étonnante entre la foi en la création dans et par le Verbe et, d'autre part, la gnoséologie augustinienne de l'illumination par la référence aux idées divines. Tout se passe comme si *les réalités créées avaient un sens, une signification précontenus dans les idées divines* par lesquelles et dans lesquelles Dieu a créé le monde. Et dès lors, quiconque veut chercher un "sens", une "intelligibilité" à la création pourra certes essayer de la découvrir dans ces choses elles-mêmes (c'est le fondement de la *science* au sens strict telle qu'Augustin la concevait) mais ne pourra jamais trouver ce sens et cette intelligibilité par une meilleure voie (et nous avons vu que les anges y sont également soumis comme créatures spirituelles) que la relecture de ce monde en fonction de la parole et du langage créateurs par qui il lui est donné d'exister.

Le fondement et l'originalité de l'illumination augustinienne nous semblent devoir être finalement cherchés dans cette direction-là. Pour sûr, É. Gilson, relisant Augustin à travers les questions et les interprétations qu'il a suscitées dans sa nombreuse postérité de théologiens médiévaux, s'interroge longuement pour savoir si l'illumination porte sur les idées divines comprises comme concepts ou s'il ne s'agit pas davantage du jugement de vérité : il montre d'ailleurs en cela sa grande perspicacité et son génie d'historien. Mais nous serions plutôt enclins à penser — plus naïvement que lui peut-être —, qu'Augustin ne se posait pas ici le problème d'une façon aussi technique. À ses yeux, la certitude fondamentale — parce que fondée sur la Révélation divine —, c'est le mystérieux rapport ontologique entre Dieu et la création : or ce rapport est médiatisé par une Parole qui est inséparablement principe ontologique et principe d'intelligibilité ultime de toute réalité créée. L'affirmation des idées divines c'est l'affirmation d'une parole que Dieu "parle" pour qu'existe le monde. Bien entendu, Augustin ne réduira jamais le Verbe éternel à la seule fonction médiatrice entre le Père et les créatures, et, en ce sens, le Verbe divin n'est pas réductible à la "somme" des paroles que le Père adresse à la création. Mais il saura montrer comment la relation fondamentale qui structure le rapport entre Dieu et le monde, cette réalité de communion que nous avons appelée le Mystère, est de l'ordre du langage et des signes.

Pour synthétiser cette première approche du problème augustinien du verbe en référence à la théorie augustinienne de l'illumination, nous dirions volontiers, tout en mesurant le caractère paradoxal de notre formulation, que *c'est au moment même où Augustin semble avoir recours de la façon la plus explicite à la théorie platonicienne des idées, laquelle suppose un monde intelligible conçu comme "arrière-monde", doublure de notre monde sensible, qu'il transforme complètement cette "vision du monde" pour faire des idées divines dans le Verbe de Dieu non plus un "monde à part" mais le lieu même de la communication et de la rencontre du Dieu créateur et transcendant avec sa créature*. C'est, vu dans la

⁵⁶ *De Genesi ad litt.* II, VI, 12 (C.S.E.L. 28, 41) : « Quia ergo nihil creari posset sive ante tempora, quod quidem non est Creatori coæternum, sive ab exordio temporum, sive in aliquo tempore, cuius creandi ratio, si tamen ratio recte dicitur, non in Dei Verbo Patri coæterno coæterna vita viveret ; propterea Scriptura priusquam insinuet unamquamque creaturam, ex ordine quo conditam dicit, respicit ad Dei Verbum, prius ponens : "Et dixit Deus : Fiat illud". Non enim invenit ullam causam rei creandæ, quam in Verbo Dei non invenit creari debuisse. »

⁵⁷ Et comme nous l'avons remarqué plus haute, à la même époque.

perspective du problème de la signification, un authentique “renversement” : le Verbe de Dieu devient le lieu de la communion, la transcendance divine du Verbe devient le lieu d’où surgit toute signification. Tout ce qui signifie dans le monde ne signifie qu’à partir de ce qui en Dieu fait signe, à partir du Verbe divin. La théorie de l’illumination augustinienne ne nous paraît pas être autre chose qu’une tentative de reconnaître un fondement transcendant et ontologique à ce fait étonnant que toute chose porte, à partir de l’acte créateur dans le Verbe, une capacité de signifier. Alors que dans le *De Doctrina christiana*, on avait une *démarche ascendante* qui de signe en signe ou de choses/signes en choses/signes nous faisait monter jusqu’au mystère de Dieu⁵⁸, à tel point que T. Todorov pouvait écrire que « la seule chose à n’être pas signe est [...] Dieu ; ce qui, dans notre culture, colore réciproquement de divinité tout signifié dernier »⁵⁹, le problème de l’illumination nous donne maintenant une autre approche descendante — on pourrait dire : inversée — de la question du signe, à partir de sa source. Le fait pour Dieu de n’être pas signe nous amène finalement à le découvrir comme source absolue de la signification et le mystère du Verbe n’est rien d’autre que le point source de toute signification en Dieu même et dans la création. Dès que nous cherchons la condition de possibilité de toute signification, nous sommes toujours ramenés au cœur même de la vie trinitaire, là où, contenant toutes les “idées divines”, le Verbe est l’unique principe de tout ce que la création peut porter en elle de capacité à dire ou à être dite, à signifier ou à être signifiée.

C) “LE PRINCIPE DE COHÉRENCE DE LA DOCTRINE AUGUSTINIENNE”

Cette manière nouvelle d’envisager la situation et le rôle des idées est, comme nous venons de le constater, solidaire d’une perspective d’inspiration fondamentalement théologique. C’est pourquoi notre analyse rejoint l’approche que G. Madec donne du projet augustinien de la science et de la sagesse tel qu’il le lit dans ce passage du *De Trinitate* qu’il considère comme “le condensé admirable” de toute la *Doctrina* augustinienne :

« Notre science, c’est le Christ et notre sagesse aussi c’est le même Christ. Il plante en nous la foi au sujet des réalités temporelles ; il nous révèle la vérité au sujet des réalités éternelles ; c’est par lui que nous allons à lui ; nous tendons par la science à la sagesse mais nous ne nous écartons pas de l’unique et même Christ en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science. »⁶⁰

Il est vrai, comme le souligne encore justement cet auteur, en commentant les implications de ce texte⁶¹, que :

« le point décisif est donc de reconnaître que l’intelligence à laquelle peut accéder l’esprit humain, celui du philosophe comme celui du croyant, est bien “une démarche d’ordre illuminatif”, c’est-à-dire très précisément un effet de l’illumination du Verbe, et qu’elle relève à ce titre de “l’Économie” de la création et de l’illumination ... »⁶²

Il est vrai aussi que « le Christ est révélateur de la Trinité en tant que Verbe illuminateur et en tant que Verbe incarné »⁶³. Cela signifie bien sûr que « la doctrine augustinienne n’est pas fondée sur

⁵⁸ Voir au chapitre précédent le paragraphe consacré à la définition du signe.

⁵⁹ T. TODOROV, *Théories du symbole*, p. 39.

⁶⁰ *De Trinitate*, XIII, XIX, 24 : « Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam : ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. »

⁶¹ Nous renvoyons ici à deux articles de cet augustinien exigeant et rigoureux : « *Christus, scientia et sapientia nostra*. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne », in *Recherches augustinienes*, X, Paris, 1975, pp. 77-85, et : « Note sur l’intelligence augustinienne de la foi », *Rev. Ét. aug.* XVII, 1-2 (1971), pp. 119-142. On renverra également à une très belle formule d’Augustin : « intellectus merces est fidei » (*In Johann. Evang., Tract. XXIX*, 6).

⁶² G. MADEC, « Note sur l’intelligence », *Rev. Ét. aug.* XVII, 1-2 (1971), p. 131.

⁶³ G. MADEC, « *Christus sapientia ...* » p. 84.

la distinction scolastique de la “philosophie” et de la “théologie”, ni non plus sur la distinction de deux ordres : l’ordre “naturel” de la création et de la raison [...] et l’ordre “surnaturel” de la révélation et de la foi. G. Madec a raison de souligner que la doctrine augustinienne est théologique et trinitaire dans son principe même ; sa théorie de la connaissance l’est également »⁶⁴. Il me semble que, dans la lecture de l’œuvre d’Augustin, on peut pousser jusqu’à son terme la clef herméneutique ici proposée et voir comment cette vision trinitaire et christologique fonde tout acte de connaissance illuminative dans l’activité illuminatrice du Verbe et des idées divines : une telle vision repose ultimement sur le fait que tout ce qui *est* et qui *est connaissable* dans quelque ordre que ce soit (intelligible ou sensible, immortel ou temporel), reçoit de l’acte créateur qui le fait être une capacité d’être compris, une capacité d’être dit et, dans le cas des créatures intelligentes, chaque créature reçoit une capacité de dire ce qui est par le *verbum mentis* ou *verbum cordis*. Cette perspective repose à son tour sur le fait que Dieu lui-même dans son être trinitaire est génération d’un Verbe et procession d’un amour.

Peut-être trouvera-t-on qu’une telle vision d’ensemble ne fait pas droit à un ordre autonome de la création comprise comme nature au sens aristotélicien ou qu’elle fait la part trop belle à la sagesse théologique dans sa recherche du mystère trinitaire indépendamment du conditionnement historique de l’incarnation : c’est probable, dans la mesure où, comme nous l’avons déjà signalé, l’augustinisme n’est pas un “système” doté des outils conceptuels aussi souple que celui d’Aristote pour rendre compte du devenir et de l’historicité⁶⁵. Mais ce qui nous importe davantage ici, c’est que dans sa démarche, Augustin met en œuvre *une nouvelle manière d’appréhender le fondement commun* de ce qui est pour lui une double expérience intellectuelle, *scientia* et *sapientia*. S’il en était resté simplement à une noétique platonicienne de l’idée/objet⁶⁶, Augustin n’aurait jamais proposé une vision unifiée de l’existence humaine devant Dieu : telle que le suggère l’interprétation devenue classique de la théorie de l’illumination, les deux niveaux ontologiques des réalités intelligibles et des réalités sensibles ne semblent pas offrir une “plate-forme” commune : science et sagesse auraient dû rester à jamais cantonnées chacune en leur domaine et l’homme tel que l’aurait alors pensé Augustin n’aurait jamais pu dépasser cette rupture entre les deux niveaux. Ainsi, dans ce qui constitue le cœur de la vie de l’esprit, il aurait été condamné à vivre écartelé entre deux registres non seulement au plan noétique, mais aussi bien au plan éthique que religieux⁶⁷. La théorie des idées, surtout dans la forme systématisée et finalement assez “dogmatique” dans laquelle Augustin l’a connue, n’autorisait d’elle-même aucun accommodement. Il nous semble que le fait d’avoir approfondi son approche de la notion de *verbum* pour répondre de façon plénière et cohérente à la perspective ouverte par la Révélation biblique — essentiellement de tradition johannique —, a donné à Augustin l’ampleur de vue suffisante pour voir dans la seconde Personne de la Trinité comme *Verbum* et sa relation au Père, *le fondement de toute signification possible dans le monde créé* : le Verbe n’est pas simplement la cause *instrumentale* de l’acte créateur, comme une perspective trop strictement économique aurait pu le laisser entendre. Il est d’abord et avant tout la Parole même du Créateur, il est la source de toute intelligibilité, le fondement unique et absolu de toute signification dans la réalité créée, qu’elle soit

⁶⁴ G. MADEC, « L’intelligence de la foi », p. 130. Il importe peu ici qu’Augustin ait subjectivement passé par une époque durant laquelle il a considéré la philosophie des platoniciens comme un discours religieux. Il semble plus décisif de constater qu’il a abouti à une synthèse que seule la Révélation chrétienne et les affirmations sur la création et la présence du Logos lui permettaient de mener à bien. Nous ne nous plaçons pas ici au point de vue d’un itinéraire psychologique de saint Augustin mais de l’élaboration d’une synthèse doctrinale et de ce qui a constitué les conditions de possibilité de sa mise en œuvre.

⁶⁵ Il faudrait d’ailleurs fortement nuancer cette affirmation, car il n’y a pas beaucoup d’auteurs de l’Antiquité qui aient consacré une étude aussi approfondie de la nature du temps qu’Augustin dans le XI^{ème} livre des *Confessions*.

⁶⁶ Nous renvoyons au très texte aussi intuitif que suggestif de Jan PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, Verdier, Lagrasse, 1981, p. 116, que nous avons cité dans le chapitre I, II^{ème} partie, note 36. Il est effectivement difficile d’expliquer comment la réflexion métaphysique est passée d’une approche de l’être essentiellement conçu comme présence de l’objet devant mes yeux, à celle de l’être conçu comme un vis-à-vis personnel, et ce, avant même ce que l’on appellera une philosophie “existentialiste”.

⁶⁷ Et ce, semble-t-il, indépendamment de la question du péché, puisque, comme nous le verrons la réalité du péché et ses conséquences n’empêchent pas l’homme d’accéder à une certaine sagesse.

d'ordre intelligible ou sensible. C'est donc ici qu'il faut chercher le lien qui permet à la science et à la sagesse de ne pas disperser la recherche de l'intelligence humaine sur deux registres de "choses" totalement étrangers l'un à l'autre. C'est parce que le Verbe divin est source de sens que l'intelligence va trouver une unité dans sa quête de la vérité.

Par rapport à la manière dont Platon envisageait la question d'un fondement transcendant du langage, on mesure ici le chemin parcouru. Il ne s'agit plus de légitimer la justesse des noms par le seul fait que ceux-ci seraient fixés dans leur teneur de sens par les idées elles-mêmes. Dans la manière dont Augustin développe une théologie du Verbe, ce ne sont pas les idées qui fixent des noms justes pour nommer les choses ou pour être elles-mêmes nommées ; non, les idées ne sont que la manière dont le Verbe donne signification à toute la réalité créée en la constituant comme telle : et cette dimension du Verbe se fonde sur le fait qu'il s'est lui-même révélé comme la plénitude de Dieu se disant et se manifestant, il est donc inévitable que cette plénitude de signification qu'il porte éternellement en lui se déploie par participation à travers l'économie de la création, comme elle se déploiera ensuite à travers le signe privilégié de sa condition humaine et de son existence historique dans l'économie du salut de l'humanité.

D) RÉFÉRENCE À LA TRANSCENDANCE : DYNAMIQUE DE L'AMOUR ET DE LA FOI

La référence de base pour Augustin dans le cheminement qu'il nous propose, c'est le fait que l'âme est *imago* ainsi qu'il l'explicite au début du livre VIII :

« L'âme en tant que telle est pour nous un tel objet de complaisance que nous la préférons à la lumière matérielle, quand nous nous faisons d'elle une idée juste : et pourtant, elle ne nous plaît pas par elle-même, mais par l'idée d'après laquelle elle a été faite (*in illa arte qua factus est*). Car nous ne la trouvons digne une fois créée, que parce que nous nous référons à l'idéal qui a présidé à sa création »⁶⁸

« Nous avons en effet fixée en nous, comme une règle la notion de nature humaine (*quasi regulariter infixam humanæ naturæ notitiam*), d'après laquelle nous savons aussitôt qu'est homme, formellement homme (*hominis formam*), tout être en qui nous la voyons se vérifier »⁶⁹

Ce recours aux idées divines qui sont en Dieu, n'est pas une "manœuvre" épistémologique pour justifier de façon supra humaine tout acte de connaissance de l'âme humaine⁷⁰, mais la conviction que tout le processus de reconnaissance de la vérité s'inscrit dans une dynamique qui le porte et l'oriente. Pour Augustin, les idées ou les *rationes aeternæ* sont une référence que l'on atteint parce qu'on aime Dieu et non parce qu'on les voit comme on voit les choses auxquelles on les mesure. C'est ce qu'il prend soin de préciser à son lecteur au moment où il invite le lecteur à suivre sa démarche :

« L'amour de cet idéal selon lequel nous croyons que d'autres ont vécu⁷¹, nous fait aimer leur vie et, d'autre part, la vie que nous croyons qu'ils ont menée excite en nous

⁶⁸ *De Trinitate*, VIII, III, 5 : « Illud etiam, quod animus, tantum quia est animus, etiam nondum eo modo bonus quo se convertit ad incommutabile Bonum; sed, ut dixi, tantum animus, cum ita nobis placet ut eum omni etiam luci corporeae cum bene intellegimus, praeferamus, non in se ipso nobis placet sed in illa arte qua factus est. Inde enim approbatur factus, ubi videtur fuisse faciendus. »

⁶⁹ *De Trinitate*, VIII, IV, 7 : « habemus enim quasi regulariter infixam naturæ humanæ notitiam, secundum quam quidquid tale aspicimus, statim hominem esse cognoscimus, vel hominis formam »

⁷⁰ Ce serait attribuer à Augustin la paternité d'une forme de discours idéologique ou fanatique, dans la mesure où celui-ci se donne comme fondé immédiatement sur une quelconque entité (Dieu, l'Histoire, le Progrès, la Science, etc.) à qui l'on accorde une valeur transcendante. C'est là sans doute l'origine de ce que certains historiens contemporains ont nommé la "langue de bois", un langage ou un quelconque système de signes qui substitue les signes à la réalité, en les hypostasiant. Or, il est clair que la démarche augustiniennne va dans le sens totalement inverse.

⁷¹ En l'occurrence, il s'agit de saint Paul dont Augustin vient de citer longuement 2 Cor. 6, 2-10.

un amour plus brûlant pour cet idéal ; il en résulte que, plus brûlant est notre amour pour Dieu, plus certaine et sereine est la vision que nous avons de lui (*tanto certius sereniusque videamus*) ; car c'est en Dieu que nous contemplons cet immuable idéal de justice (*incommutabilem formam iustitiae*) selon laquelle nous jugeons que tout homme doit vivre. Tel est le pouvoir de la foi de nous faire connaître et aimer Dieu (*valet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem Dei*), non comme s'il échappait tout à fait à notre connaissance, tout à fait à notre amour, mais pour nous préparer à une connaissance plus lumineuse et à un amour plus vigoureux. »⁷²

Ce texte montre bien comment s'accomplit la référence à la transcendance, dans cette expérience où « nous contemplons en Dieu cet immuable idéal de justice » : c'est la *charité* qui fait voir Dieu. En effet,

« Celui qui n'aime pas son frère n'est pas dans l'amour, et celui qui n'est pas dans l'amour n'est pas en Dieu, car Dieu est amour. En outre, celui qui n'est pas en Dieu n'est pas dans la lumière, car "Dieu est lumière et il n'y a pas en lui de ténèbres". Celui donc qui n'est pas dans la lumière, quoi d'étonnant qu'il ne voie pas la lumière, autrement dit, qu'il ne voie pas Dieu ? »⁷³

Ici, il s'agit de marquer la spécificité de la relation à Dieu pour le croyant : le thème de la vision, dans le cadre de la vie présente, n'est pas d'abord du ressort de l'intelligence. L'auteur veut marquer au contraire que le fait même d'être et de rechercher Dieu, à travers les différentes réalités et expériences, si hautes soient-elles, ou, tout simplement, l'âme elle-même, ne peuvent être vues en Dieu que dans la dynamique de la foi et de la charité : « si Dieu n'est aimé par la foi (*nisi per fidem diligatur*), le cœur (*cor*) ne pourra se purifier pour devenir capable de le voir »⁷⁴. C'est donc dans cette adhésion aimante à ce qui n'apparaît pas pleinement que s'accomplira toute la démarche qui va suivre. « Plus brûlant est notre amour pour Dieu, plus certaine et sereine est la vision que nous avons de lui ». Ainsi donc, on ne peut pas dire qu'il s'agisse là d'une démarche commandée par une noétique néo-platonicienne dont on pouvait craindre la présence sous forme d'un dualisme assez massif. En fait, les notions néo-platoniciennes se trouvent assez radicalement transformées : la vérité n'est pas à identifier ou à rechercher dans un monde figé d'idées *au-delà* du monde sensible. Le principe même de l'illumination et de la connaissance des essences des choses ou des idées divines, c'est la proximité de l'intelligence auprès du Dieu en qui elle croit et qu'elle aime⁷⁵.

C'est dans ce cadre que se déploiera la description des différentes trinités : l'œuvre de l'*intellectus* qui s'efforcera de les déterminer et de l'âme qui, au long de ce cheminement, sera conduite à se découvrir elle-même dans toute la profondeur d'image, capable de renvoyer au mystère de Dieu, toute cette œuvre donc sera comme entraînée par les deux principes les plus agissants de la vie divine en nous : la foi qui invite l'intellect à chercher sans cesse au-delà de lui-même et l'amour qui donne de toucher la présence, même si ce contact s'accomplit dans une certaine obscurité. Même si dans les

⁷² *De Trinitate*, VIII, IX, 14 : « Ita et ipsorum vitam facit a nobis diligere formae illius dilectio, secundum quam vixisse creduntur, et illorum vita credita in eandem formam flagrantior excitat caritatem; ut quanto flagrantius diligimus Deum, tanto certius sereniusque videamus, quia in Deo conspiciamus incommutabilem formam iustitiae, secundum quam hominem vivere oportere iudicamus. Valet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem Dei, non tamquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti; sed quo cognoscatur manifestius et quo firmitus diligatur. »

⁷³ *De Trinitate*, VIII, VIII, 12 : « Qui enim non diligit fratrem, non est in dilectione ; et qui non est in dilectione, non est in Deo : quia Deus dilectio est. Porro qui non est in Deo, non est in lumine : quia Deus lumen est, et tenebrae in eo non sunt ullae. Qui ergo non est in lumine, quid mirum si non videt lumen, id est non videt Deum, quia in tenebris est ? Fratrem autem videt humano visu, quo videri Deus non potest. Sed si eum quem videt humano visu, spiritali caritate diligeret, videret Deum, qui est ipsa caritas, visu interiore quo videri potest. Itaque qui fratrem quem videt non diligit, Deum, quem propterea non videt, quia Deus dilectio est, qua caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere ? »

⁷⁴ *De Trinitate*, VIII, IV, 6.

⁷⁵ Sur ce point, on pourra consulter deux notes techniques de l'édition B. A. 16 : n° 8 de F. CAYRE (pp. 579-581) et n° 64 de J. MOINGT (pp. 658).

pages qui vont suivre, nous nous intéresserons presque exclusivement à la dimension de la signification qui court au fil des analyses, nous devons néanmoins avertir le lecteur que cette dimension ne se suffit pas à elle-même : le moteur qui entraîne l'âme dans cette découverte des trinités et dans la mystérieuse approche de la Trinité, c'est la charité⁷⁶ et la lumière qui illumine la quête de l'intelligence, c'est la foi. Il n'empêche que, si cette dernière ne jouait pas son rôle, l'existence croyante serait pratiquement incompréhensible à elle-même, et l'on mesure la portée de cette formule qui décrit cette relation entre la foi et l'intelligence : « La lumière appartient à la foi, la vision à l'intelligence »⁷⁷.

Un rapprochement s'impose avec ce qu'un autre grand penseur de la nature humaine — saint Grégoire de Nysse — a formulé en partant du thème paulinien de l'*epektase* : l'ultime mouvement de tension de l'athlète au moment où il va remporter la victoire (*Phil.* 3,12). Simplement, les registres métaphoriques mis en œuvre par Augustin sont, de par leur enracinement philosophique, plus classiques et se fondent essentiellement sur la métaphore de la vision : même si Augustin cherche précisément à élucider, par le biais de l'image et de la structure de signification, les données et les conditions intellectuelles de ce mouvement vers la fin de la vie humaine, il ne néglige pas pour autant la nécessité d'inscrire ce souci de la vision dans une dynamique affective et croyante, ce qui permet d'établir une véritable parenté anthropologique entre les deux approches⁷⁸.

E) RÉFÉRENCE À LA TRANSCENDANCE : LE LANGAGE DES IDÉES ÉTERNELLES

Mais la seule dynamique impulsée par la charité et la lumière de la foi ne seraient pas suffisantes pour "expliquer" la manière dont Augustin va déployer sa théorie du verbe et de la signification : pour lui en effet, il existe dans *l'acte même de connaissance*, une dynamique qui vient

⁷⁶ W. BEIERWALTES, « Zu Augustins Metaphysik der Sprache », p. 184, a souligné à sa manière ce problème en montrant que, dans la "trinité" *mens-notitia-amor*, la place et la fonction de l'*amor* telles qu'Augustin les analyse, ont un statut analogue : « In ihm (= dans le contexte de cette trinité) hat die Liebe, als die "urteilende" Zustimmung zur Sache, die verbindende Funktion zwischen Geist und Wort ; sie entbindet die unklare Vorkenntnis zur klaren Erkenntnis im Wort. Daher heisst das Wort "cum amore notitia" ». On pourra également lire dans le même sens *De Trinitate*, IX, x, 15 : « Définir l'intempérance, dire son verbe relève de la morale : être intempérant, c'est le vice même blâmé par la morale. De même, savoir ce qu'est un solécisme et en donner la définition relève des règles du langage [...] Ce verbe, dont nous cherchons maintenant à discerner, à suggérer la nature, est donc la connaissance unie à l'amour. Voilà pourquoi quand l'âme se connaît et s'aime, son verbe lui est uni par l'amour. Et puisqu'elle aime sa connaissance et connaît son amour, le verbe est dans l'amour et l'amour dans le verbe (*verbum in amore est et amor in verbo*), l'un et l'autre dans l'âme qui aime et dit son verbe ». Ici, la fonction de l'amour est de faire passer d'une simple appréhension latente à une connaissance avec verbe, c'est-à-dire avec un jugement moral sur l'objet de mon amour et sur l'acte par lequel j'aime cet objet. Or comment concevoir l'engendrement de ce jugement moral si ce n'est qu'au cœur même du mouvement par lequel je me rends présent à la réalité aimée par ma volonté aimante, s'établit en moi le lien entre cette réalité et la mesure de tout amour, c'est-à-dire Dieu même. Selon cette compréhension très augustiniennne de la vie affective et volontaire comme préalable à la connaissance, nous pouvons voir ici l'amour dont l'âme aime une réalité comme le lieu *normal* de la naissance d'un verbe, ce qui d'ailleurs est intéressant dans la mesure où c'est effectivement dans les actes moraux qu'apparaît de la façon la plus manifeste le caractère axiologique des jugements.

⁷⁷ J. MOINGT, *Ibidem*, (pp. 658).

⁷⁸ Il est tout de même significatif que l'univers symbolique de l'*epektasis* chez Grégoire de Nysse soit, à plusieurs reprises, lié à des expériences sensibles autres que celle de la vision : dans les *Homélies sur le Cantique*, c'est le sens de l'odorat (les parfums) et celui du toucher (le baiser du bout des lèvres, par l'illumination du Verbe), dans l'*Homélie* I, 2 et 4. Également le sens du goût (le vin, les pommes, la soif de boire "sans soif" à la coupe de la sagesse) et encore les parfums et les sensations de la course à cheval, dans l'*Homélie* II, 4-5. C'est aussi le sens de l'odorat pour le parfum des grenades et des épices, les sensations de la fraîcheur de l'eau des sources. Il est étonnant de voir comment deux grands génies presque contemporains qui ont eu tous deux une formation littéraire de grande classe et une expérience amoureuse marquante (Grégoire était marié ; Augustin aimait vraiment sa compagne) ont développé tous les deux une théorie de la dynamique de l'âme vers Dieu de façon très personnelle, mais il faut reconnaître que Grégoire a su intégrer des éléments très profonds et très poétiques de la sensualité érotique, dans le domaine de la mystique, alors qu'Augustin n'en a pas tiré autant de profit et s'est replié sur les registres plus classiques et plus convenus de la vision et de l'audition (la parole) ...

d'ailleurs et qui est formellement d'ordre cognitif et intellectuel, autrement dit qui ne peut se réduire à l'élan affectif de cette charité qui est l'assurance du bien. C'est là sans doute qu'Augustin ouvre les perspectives les plus originales, même si par la suite, elles ont été quelque peu caricaturées dans un schéma noétique de type platonicien, précisément parce qu'au lieu d'y voir une analyse de la signification, on a fait des idées éternelles des "choses", des "objets", ce qui n'était peut-être pas la préoccupation immédiate d'Augustin.

Le livre IX aborde ainsi l'explication qui fonde la théorie du *verbum mentis* : dans toute rencontre de l'esprit avec la réalité qui n'est pas particulière, mais que tout homme est capable de reconnaître, Augustin *présuppose une référence à une altérité transcendante* : si je puis dire la vérité de telle réalité qui devient objet de connaissance pour moi et pour toute intelligence humaine qui s'y intéresse, c'est parce que cette réalité a été "dite", en ce qu'elle est vraiment, par Dieu lui-même, et sur un mode fondateur, dans le Verbe éternel : cette chose particulière que je connais, en fait, je la saisis dans l'idée divine par laquelle Dieu l'a créée et la fait être. C'est pourquoi Augustin va, en quelque sorte, "expliquer les choses à l'envers" de ce que nous imaginons : je ne puis dire ce qu'est l'essence d'une chose que parce que Dieu l'a dite avant moi :

« Autre est ce que chacun, par la parole, dit de son âme individuelle, lorsqu'il est attentif à ce qui se passe en lui ; autre la définition qu'il donne de l'âme humaine par la connaissance spécifique ou générique qu'il en a. Aussi, quand un homme me parle de son âme à lui, me dit s'il comprend ou non telle ou telle chose, [...] je l'en crois ; mais quand il dit la vérité sur l'essence générique ou spécifique de l'âme (*de humana specialiter aut generaliter verum dicit*), je reconnais et j'approuve. Il est donc clair que c'est autre chose de voir en soi ce qu'autrui peut croire sur parole, mais sans le voir ; autre chose de voir *dans la vérité même* ce qu'autrui peut y contempler également (*aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat ; aliud autem in ipsa veritate quod alius quoque possit intueri*). L'objet de la première connaissance se meut dans le temps ; celui de la seconde subsiste éternel et immuable. Car ce n'est pas en voyant nombre d'âmes avec nos yeux de chair et en faisant la synthèse des caractères semblables que nous acquérons une connaissance générique ou spécifique de l'âme humaine ; mais nous avons une intuition de l'inviolable vérité (*intuemur inviolabilem veritatem*), d'après laquelle nous définissons d'une façon parfaite, du mieux que nous pouvons, non ce qu'est l'âme de tel ou tel homme, mais ce qu'elle doit être d'après les raisons éternelles (*qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*). »⁷⁹

On remarquera le caractère "intersubjectif" de l'exemple : autre chose la description "empirique" que me fait un interlocuteur de son âme, en s'aidant évidemment de la langue et des mots qui nous sont communs et à laquelle je puis adhérer simplement sur le mode de la confiance que j'ai en lui ; et autre chose le plan où, dans ce même échange peut-être, nous sommes amenés à nous comprendre à un autre niveau de réalité, celui qui met en jeu la vérité de ce qu'est l'âme humaine, celle de tout homme, et qu'alors je reconnais *in ipsa veritate*, dans la vérité qui est assimilée ici à une certaine lumière. Il en déduit que, si j'adhère à la vérité des propos, ce n'est plus sur le mode de la confiance dans les paroles d'autrui, mais parce que les interlocuteurs « définissent d'une façon parfaite, du mieux que nous pouvons, non ce qu'est l'âme de tel ou tel homme, mais *ce qu'elle doit être d'après les raisons éternelles* ». Il ne s'agit donc pas d'abstraction, telle qu'on la trouverait dans la noétique

⁷⁹ *De Trinitate*, IX, IV, 10 : « Aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens ; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intellegat hoc aut illud, an non intellegat, et utrum velit, an nolit hoc aut illud, credo ; cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat ; aliud autem in ipsa veritate quod alius quoque possit intueri ; quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanæ notitiam ; sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non *qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*. » (traduction B.A. 16, pp. 91-93).

d'Aristote, mais tout semble laisser penser qu'il s'agit d'une véritable "rupture". L'effet de rupture est encore souligné dans un autre passage qui se réfère à des souvenirs architecturaux, puisque d'une *même* réalité, je puis juger de façon différente selon que je l'envisage comme une donnée de mon imagination ou de ma mémoire visuelle d'un côté, ou comme un objet d'appréhension intellectuelle selon des canons esthétiques et mathématiques :

« Je me rappelle un arc de courbe exacte et belle, que j'ai vu, par exemple à Carthage ; l'objet matériel, rapporté par le message des yeux, passé dans la mémoire, suscite une représentation imaginaire. Mais ce que je vois par l'esprit et d'après quoi j'approuve sa beauté, d'après quoi je le corrigerais s'il me déplaisait, c'est tout autre chose (*aliud*). Ainsi donc, même des choses corporelles, nous jugeons d'après la vérité éternelle que perçoit l'intuition de l'âme raisonnable (*rationalis mentis intuitu*) [...] Autre est l'imagination corporelle, la vision corporelle des choses corporelles, autre l'appréhension par la pure intelligence, au-dessus de l'œil de l'esprit, des lois et de la raison ineffable de leur beauté (*rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes*). »⁸⁰

Mais s'agit-il vraiment d'une rupture et d'un monde conçu à deux niveaux ? Lorsque saint Augustin a établi le fondement et la mesure qui permettent tout acte de connaissance de la réalité sensible par l'imagination ou par l'image, lorsqu'il a fait de ce fondement et de cette mesure la condition de possibilité de tout jugement (en l'occurrence esthétique, mais ce n'est pas exclusif des autres types de jugement), il introduit la notion de *dictio verbi* :

« Dans cette éternelle vérité d'après laquelle ont été créées toutes les choses du temps, nous voyons, avec le regard de l'âme (*visu mentis aspicimus*), la forme selon laquelle nous sommes (*formam secundum quam sumus*)⁸¹, selon laquelle nous agissons soit en nous, soit dans les corps, selon la vraie et droite raison. Et de là, nous avons en nous la vraie connaissance des choses (*conceptam rerum veracem notitiam*) qui en est comme le verbe que nous engendrons en le disant à l'intérieur de nous-mêmes (*conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus et dicendo gignimus*). Et ce verbe ne s'éloigne pas de nous par sa naissance. Parlons-nous à autrui ? Le verbe reste immanent (*verbo intus manenti*), nous usons de la parole ou d'un signe sensible pour provoquer dans l'âme de notre interlocuteur, par cette évocation sensible, un verbe semblable à celui qui demeure en notre âme pendant que nous parlons. Ainsi donc, il n'est nulle action de notre corps, geste ou parole, par quoi nous approuvions ou désapprouvions la conduite des autres, que nous n'anticipions par un verbe exprimé à l'intérieur de nous mêmes (*quod non verbo apud nos intus edito prævenimus*). »⁸²

⁸⁰ *De Trinitate*, IX, VI, 11 : « Item cum arcum pulchre et æquabiliter intortum, quem vidi, verbi gratia, Carthagine, animo revolveo, res quædam menti nuntiata per oculos, memoriæque transfusa, imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud placet ; unde etiam si displiceret corrigerem. Itaque de istis tangimus, aut imagines absentium fixas in memoria recordamur, aut ex earum similitudine talia fingimus, qualia nos ipsi, si vellemus atque possemus, etiam opere moliremur ; aliter figurantes animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes ; aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes. » (traduction B.A. 16, p. 97).

⁸¹ Nous ne suivons pas la trad. de B.A. 16 en cet endroit : « la forme qui sert de modèle à notre être ». Cela nous semble constituer une "relecture" platonicienne exemplariste qui n'est pas la préoccupation première de saint Augustin en ce passage.

⁸² *De Trinitate*, IX, VII, 12 : « In illa igitur æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus ; atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus ; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito prævenimus.

Si on relit ensemble ces trois textes, il nous semble que le principe de construction de la théorie de la connaissance telle que nous la voyons ici ébauchée par Augustin et qui deviendra la pierre d'angle de la célèbre théorie de l'illumination, repose fondamentalement sur un problème de signification. De fait, ce qu'Augustin veut dire ici peut s'interpréter de la façon suivante : lorsque, dans un acte de connaissance j'identifie telle chose concrète en la signifiant par un acte de l'esprit, je ne puis pas être le premier à le faire — la preuve en est que l'interlocuteur l'identifie également comme telle —, mais je ne puis le faire que parce que cette réalité a été déterminée dans son ultime vérité par une parole à laquelle Augustin reconnaît un fondement transcendant ("cela ne dépend pas de moi qu'une chose soit telle et qu'elle le soit toujours dans son essence"). Dès lors, il faut bien qu'elle ait été déterminée dans sa signification par une source transcendante qui l'a "dite" et "nommée" avant moi⁸³. Autrement dit, il ne s'agit pas tant d'une "rupture" que d'une mystérieuse et impressionnante continuité : l'essence des choses n'est pas un "double ontologique" perfectionné et éternellement statufié pour servir de référence ; c'est au contraire la manière dont les choses sont dites dans et par le Verbe de Dieu. Une telle perception nous précède et montre bien que notre approche des choses et du monde n'est pas première et qu'elle a besoin d'être authentifiée. C'est pourquoi, comme le dit la très belle formule de *De Trinitate*, IX, IV, 10 : « nous définissons d'une façon parfaite [...] non ce qu'est l'âme de tel ou tel homme, mais ce qu'elle doit être d'après les raisons éternelles ». Pris à la lettre, il est étrange et contestable de vouloir définir les choses par ce qu'elles devraient être, puisqu'il s'agit de dire « les choses telles qu'elles sont ». Mais si Augustin ose braver cette lapalissade, c'est précisément parce qu'il est certain qu'en toute définition, on voit au-delà même de ce que l'on voit. La raison paraît simple : on ne peut pas dire les choses, dans l'acte de les penser à l'intime de nous-mêmes, si elles n'ont pas été auparavant dites à l'intime de Dieu. Il ne s'agit pas d'une rupture entre deux ordres de réalités, mais de l'enracinement de l'activité la plus haute de l'esprit (le verbe mental) dans l'activité la plus haute de la puissance créatrice de Dieu, telle que la rapporte la Genèse à propos de chaque étape de la création : « Et Dieu *dit* ... »

Si donc on reconstitue ici la manière dont Augustin introduit la notion de *verbum intus editum*, on obtiendra schématiquement la démarche suivante : 1) l'âme exerce par diverses facultés une activité de connaissance, mais envisagée dans son activité "empirique", contingente et liée au temps ; ce type de connaissance, individuelle (point de vue du sujet) et particularisée (dans son objet) est communicable mais sans aucune garantie de vérité ; c'est l'expérience commune du langage entre les humains. 2) Mais il existe aussi un autre niveau de "communication", préalable au premier et qui le conditionne : il s'agit d'adhérer par un jugement à la *vérité* d'une connaissance qui n'est plus particulière mais universelle et échappant à la temporalité puisqu'elle est immuablement vraie. Dans les deux cas, on est dans le *dicere*, le jugement manifesté dans un verbe : mais ces paroles relèvent, comme paroles, d'ordres différents : ce n'est pas la même manière de *dire* et de *signifier*⁸⁴. La valeur

Nemo enim aliquid volens facit, quod non in corde suo prius dixerit. Quod verbum amore concipitur, sive creaturæ, sive Creatoris, id est, aut naturæ mutabilis, aut incommutabilis veritatis. » (traduction légèrement modifiée de B.A. 16, pp. 97-99).

⁸³ Un texte intéressant de A. SAGE, « La dialectique de l'illumination », *Recherches Augustiniennes*, II (*Hommage au R.P. Fulbert Cayré*), Paris, 1962, pp. 111-123, exprime bien cet aspect des choses : « cet acte d'intellection supérieur qui juge de la vérité des choses, tout resplendissant en lui-même d'une lumière qu'il tient de Dieu atteint, semble dire Augustin, les essences dans les règles immuables et les raisons éternelles cachées en Dieu. Saint Augustin constate que nous tenons en toute évidence des vérités, que ces vérités sont communicables aux autres esprits. Sans doute l'esprit les voit en lui ; mais s'il les voyait en lui comme étant de lui et dans la mesure même où il les verrait comme étant de lui, de tels objets de vision ne pourraient être atteints par d'autres esprits ; les esprits ne sont pas translucides entre eux, ils ont leur secret que nul ne peut forcer. *Il faut donc admettre que l'esprit voit la vérité des choses en lui sans doute, mais comme n'étant pas de lui, mais au-dessus de lui* ; et, comme au-dessus de lui, esprit, il n'y a que Dieu, il voit la vérité en Dieu mais à sa manière par l'effort de vérité qu'il s'impose pour aller au-dessus de lui et voir les images et les similitudes enfermées en sa mémoire à cette lumière de Dieu qui lui est supérieure. La vérité qu'il tient appartient à cette lumière, elle est de Dieu, même s'il ne connaît pas encore l'existence de Dieu. C'est alors qu'il tient la vérité, que l'esprit apparaît dans toute son excellence de *lux illuminata lumine* » (pp. 119-120 ; souligné par nous).

⁸⁴ Nous serions enclins à penser que, faute de voir dans l'expérience de l'illumination cette dimension spécifique du *verbum mentis*, on en arrive presque nécessairement à "chosifier" les idées divines, à en faire des "objets" intellectuels. Si, plus simplement, on accepte qu'il y ait deux manières de signifier le réel, l'une étant de passer par l'économie de la

“idéale” de l’arc perçue quand Augustin admire l’architecture de la ville de Carthage, n’est pas tant « l’arc en soi » qu’un regard plus parfait et s’inscrivant dans la manière dont Dieu voit la perfection architecturale de chaque arc. Or quelle réalité ou quel acte dans l’âme permet à ces deux niveaux, celui des connaissances “empiriques” (le souvenir de l’arc de Carthage) et celui des jugements vrais (les principes géométriques et esthétiques qui permettent de juger de la beauté de cet arc par exemple) de se rencontrer pour que les premières soient mesurées et fondées dans les seconds ? C’est la *dictio verbi* qui fait le lien entre les deux registres, le fait qu’en nous mêmes nous disions cette parole intérieure, antérieure à toute forme sensible de langage comme moyen habituel de communication entre humains, et cependant fondatrice de toute autre forme d’expérience de *locutio*⁸⁵.

Le sens de cette analyse de la nécessité d’une *dictio verbi* en référence à l’idée divine semble maintenant plus clair : pour arriver à une connaissance vraie (qu’elle relève de la *scientia* ou de la *sapientia*), l’âme humaine accomplit cette opération très particulière de “se placer dans la perspective d’une idée divine” — il est difficile de rendre compte de cette connaissance autrement que par une métaphore — pour, en elle et à travers elle, viser la réalité que jusqu’ici elle regardait exclusivement avec les moyens humains de la signifier dans son être (sensible). Or, regarder en référence à une idée divine, c’est, selon ses propres possibilités, regarder une réalité comme Dieu la regarde et la “dit”, d’où la possibilité ensuite de reconnaître à ce regard et à cette parole un statut qui dépasse le résultat d’une abstraction⁸⁶ ou d’une généralisation⁸⁷. Mais plus encore, le fait que ce “regard” divin aboutisse à une *dictio verbi* voilà qui est tout à fait singulier et une intuition vraiment augustinienne, car l’intelligence

sensibilité, l’autre étant de signifier par la réalité intellectuelle du verbe mental, on n’est plus en présence d’une ontologie des degrés d’être, mais d’une diversification des langages pour dire — de façon plus ou moins adaptée ou parfaite — cette réalité.

⁸⁵ Ce rôle de la *dictio verbi* n’explique pas tout : nous avons montré au paragraphe précédent le rôle indispensable de l’amour et de la foi.

⁸⁶ C’est la différence majeure avec la conception thomasienne de l’abstraction laquelle repose sur les capacités propres à l’âme que sont les facultés sensibles présentant le phantasme et la lumière humaine *naturelle* de l’intellect agent. Une telle théorie de la connaissance exige alors de façon impérative que la réalité connue ait en elle-même une structure intelligible, seul moyen d’échapper au danger d’une connaissance qui, par abstraction, élaborerait son monde intelligible, son “monde” d’idées humaines. Chez Augustin, la garantie de ce que ma connaissance est vraie est donnée par le fait que je participe, dans certains actes de connaissance, à la connaissance que Dieu a de la réalité. Pour saint Thomas, le fondement de la vérité de mes affirmations sur les réalités du monde est la structure intelligible de ces réalités, structure appartenant en propre à l’objet. Ce qui oppose saint Augustin à saint Thomas, ce n’est pas, croyons-nous, le fait qu’Augustin serait resté trop dépendant du platonisme et aurait gardé cet arrière monde de choses en soi pour les loger désormais dans le Verbe de Dieu. La véritable opposition est celle-ci : le monde signifie-t-il ce qu’il est, livre-t-il à l’homme sa vérité par le simple fait qu’il est ? Saint Thomas répond “oui”, d’où son insistance sur la vérité objective de la *natura*, comme source de l’auto-manifestation de l’être en devenir dans sa vérité, quitte ensuite, dans un second temps, à fonder cette capacité de la *natura* à se donner comme vraie sur le fait qu’elle n’est pleinement vraie qu’en Dieu qui la pense et la fait exister par son intelligence et par son amour divins : dès lors, saint Thomas peut reprendre “au second degré” la théorie augustinienne des idées divines. Saint Augustin répond “non” et théorise le fait que, dans l’expérience spirituelle — principalement celle de la connaissance de sagesse portant sur des réalités spirituelles et qui lui sert de point d’appui majeur dans la démarche de son traité — le fondement de la vérité d’une créature est “immédiatement” l’idée divine, c’est-à-dire l’acte divin de pensée et d’amour qui fait être telle réalité créée. Nous pensons qu’Augustin a développé cette théorie pour des raisons théologiques extrêmement profondes, celles qui lui ont permis de penser la sacramentalité du Mystère chrétien comme un système de signes ou un langage qui manifeste la réalité de la relation entre Dieu et l’homme. D’une certaine manière, on peut dire que cette extension d’une perception théologique, si géniale soit-elle, à une ontologie et une “théorie de la connaissance et du langage” est *indue*. Et W. BEIERWALTES a raison lorsqu’il écrit : « sowohl der Ursprung des Wortes im Denken als auch die konkrete Sprache *theologisch legitiemiert* sind. “Theologie der Sprache” ist daher nicht nur durch “Philosophie der Sprache” deut— und verstehbar, sondern “Philosophie der Sprache” *gründet letztlich in Theologie*. Philosophie und Theologie stehen also in einem hermeneutischen Zirkel, für den Theologie das *massgebende Zentrum* ist » (« Zur Augustins Metaphysik der Sprache », p. 185). Mais ce n’est pas une raison pour méconnaître cette vision augustinienne si précieuse pour comprendre ce qu’est la sacramentalité chrétienne.

⁸⁷ Nous avons vu dans le texte du *De Trinitate*, IX, IV, 10 (cité ci-dessus, note 79) qu’Augustin refusait explicitement que l’idée puisse résulter d’une collection de caractéristiques communes à plusieurs individus concrets.

est alors considérée comme une faculté de *dire* et c'est par elle que nous pouvons nous "couler" dans le *dire originel de Dieu créant par son Verbe*. On est ici à la limite entre deux univers de pensée : tout, dans l'héritage platonicien, suggère à Augustin de penser l'idée divine comme un objet exemplaire, une entité modèle et donc à décrire les actes de l'intelligence dans le vocabulaire de la vision, de l'intuition, du regard⁸⁸. Et cependant, tout ce qu'il a découvert dans le premier chapitre de la *Genèse* et celui de l'*Évangile selon saint Jean* le ramènent à la Parole créatrice, au Verbe, au langage, au jugement. Sa théorie de l'illumination est à l'articulation de ces deux métaphores⁸⁹.

En effet, si les idées divines étaient des "*choses en soi*", si Augustin s'en était tenu à un néo-platonisme poussé à l'extrême, sa théorie de l'illumination serait pratiquement un ontologisme, car les idées divines seraient pour l'intelligence humaine des *objets* de connaissance au même titre que d'autres réalités. Mais l'autre métaphore, celle de la *dictio verbi* ouvre la possibilité d'une interprétation différente. Si la vérité et le jugement vrai sont de l'ordre du *dire*, si l'acte spécifique par lequel je comprends le réel dans cette présence est la parole vraie, le *verbum verum*, alors le mystère de la connaissance humaine inclut une autre dimension que le seul fait de "capter" la réalité : il est la participation à l'acte de signifier, d'actualiser la présence à l'objet connu en lui reconnaissant un sens auquel notre système de perception sensible n'a pas accès. Si les idées ne sont plus des choses, mais des signes — signes non sensibles, antérieurs aux langages humains, certes, mais signes faits pour manifester et identifier la présence de la réalité à un autre niveau —, alors la plus haute forme de présence de l'intelligence humaine au réel est toute dans ce mouvement par lequel elle se tourne vers la réalité et la signifie selon l'idée, dans la lumière du Verbe divin⁹⁰, par la conformation de mon propre verbe à la manière dont le Verbe divin signifie l'être des choses créées. Toute la métaphore du verbe intérieur repose sur cette foi, inconcevable pour Platon, que l'homme peut participer à ce langage qui est celui du Verbe éternel, ce langage des idées : tandis que pour Platon et la tradition philosophique qu'il a inaugurée, l'idée est le but transcendant au-delà duquel l'âme ne saurait chercher autre chose, comme dans l'expérience de la vision, la "chose vue", transcendante également, est ce sur quoi le regard vient buter et trouver son accomplissement, Augustin brise ce schéma et l'étroitesse d'un tel cadre, en introduisant une dimension de signification au cœur même de tout acte de connaissance. L'illumination augustinienne est, nous semble-t-il, le moyen d'affirmer que la

⁸⁸ Parmi les innombrables textes, quelques témoignages : « mens nostra qui est oculus animæ, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam, nec ad justitiam poterit pervenire » (*In Johann. Evang. Tract. XXXV, VIII, 3 ; P.L. 35, 1658*). « Hoc ergo lumen, ubi hæc cuncta dijudicantur, non utique sicut hujus solis et cujusque corporei luminis fulgor per localia spatia circumquaque diffunditur mentemque nostram quasi visibili candore conlustrat, sed invisibiliter et ineffabiliter et tamen intelligibiliter lucet tamque nobis certum est, quam nobis efficit certa, quæ secundum ipsum conspicimus » (*Epistula 120, x, C.S.E.L. 34/1, 713*). « Sed illa lux quæ non est quod tu, et hoc tibi ostendit, aliud esse illas incorporeas similitudines corporum [...] : hæc et alia similiter certa oculis tuis interioribus lux illa monstravit » *De Trinitate*, XV, XXVII, 50 (noter qu'une formule telle que « lux quæ non est quod tu » est très intéressante, elle lie le problème de l'intersubjectivité à la lumière qui évoque plutôt le "milieu" que la relation entre personnes). On comprend le jugement de A. WARNACH, « *Erleuchtung ...* » p. 437 : « Indessen kommt der Erleuchtung keine bloss formale Funktion zu. Sie ist nicht nur Masstab für die Wahrheit und Gewähr für die Sicherheit unseres Erkennens ; vielmehr ist sie auch von objektiver oder inhaltlicher Bedeutung, insofern sie das wahre Wesen der Dinge erst *geistig sichtbar macht* [...] durch das Aufleuchtenlassen der lichthaften Form (*ratio*) der Dinge ... ».

⁸⁹ C'est ce qu'a fort bien souligné A. WARNACH dans l'article déjà cité. Toutefois, il ne nous semble pas avoir éclairci les raisons de ce double registre annoncé dans le titre (*Erleuchtung und Einsprechung*), ni tiré toutes les conclusions qui auraient pu l'être d'une analyse aussi approfondie. Inutile de dire que nous ne partageons pas, au sujet de cet article, les réserves de A. SCHINDLER, *Wort ...* pp. 233-235.

⁹⁰ Relevons à cette occasion ce jugement du Père H. DE LUBAC : « À partir de la Nature, à partir de l'Histoire, ou de l'Écriture ou de la Liturgie, à partir de toute chose, l'esprit tendait d'un même élan à l'intelligence spirituelle, toujours dans la lumière du Verbe et sous l'impulsion de l'Esprit. En ce sens, la doctrine augustinienne de l'illumination est beaucoup plus que la théorie d'un auteur particulier : elle fut l'expression, et elle demeure pour nous le témoin d'un état de l'intelligence. » (*Corpus mysticum*, p. 264).

connaissance est indissociablement un *voir* qui s'achève et s'accomplit en un *dire*⁹¹ : nous verrons plus loin les implications d'une telle connexion.

V

Verbum mentis : la dimension noétique et dynamique de la quête de l'image de Dieu

A) UNE REMARQUABLE SYNTHÈSE DE SÉMIOLOGIE

Au début du livre X du *De Trinitate*, Augustin énonce ce qui constitue le paradoxe global de sa démarche : « puisque nul ne saurait aimer ce qu'il ignore totalement, il nous faut examiner avec soin de quelle nature est l'amour de ceux qui s'adonnent à l'étude, autrement dit de ceux qui ne connaissent pas encore un domaine de savoir (*doctrina*) »⁹². Problème classique surtout en tradition platonicienne. C'est pourquoi d'ailleurs, dans les exemples qui suivent immédiatement, Augustin s'efforce de montrer que l'on connaît toujours d'une certaine manière la chose que l'on veut découvrir : on a une certaine idée de la beauté pour avoir envie de connaître une réalité dans sa beauté particulière ; ou encore, on peut se fier à l'expérience ou à l'avis autorisé de personnes qui nous encouragent dans cette recherche, etc. Rien de bien nouveau dans cette topique qui aboutit à la conclusion que « l'on ne peut aimer ce que l'on ignore totalement » (*quod quisque prorsus ignorat*,

⁹¹ On retrouve assez fréquemment ce thème de l'identification dans l'âme de fonctions qui, au plan sensible s'expriment dans une dualité irréductible : par exemple vision et ouïe dans *In Johann. Evang. Tract.* XVIII, 9 et ssq. texte d'autant plus intéressant qu'il développe explicitement le parallélisme entre le Verbe divin et l'âme humaine. En XVIII, 9, il commence par affirmer la différence radicale entre le Verbe divin et ce qui se passe dans notre âme : « Et donc, si le Verbe entend et si le Verbe voit, si le Fils entend et si le Fils voit, devons-nous pour autant chercher en lui, à des places différentes des yeux et des oreilles ? Y a-t-il chez lui un organe pour voir et un autre pour entendre, et son oreille ne peut-elle pas faire ce que fait son œil ? [...] Ou bien n'est-il pas tout entier vision et tout entier ouïe ? Peut-être en est-il ainsi, ou plutôt non, pas peut-être, mais il en est réellement ainsi, pourvu que nous comprenions bien que voir et entendre sont pour lui très différents de ce qu'ils sont pour nous. Voir et entendre se trouvent ensemble dans le Verbe et entendre n'est pas autre chose en lui que voir, mais l'ouïe est la vision et la vision est l'ouïe. » Puis, en XVIII, 10, Augustin corrige son affirmation : « Dans ton corps, tu trouvais ici les yeux, là les oreilles ; trouves-tu la même chose dans ton cœur ? [...] Vois comment tous les sens corporels transmettent au-dedans, à ton cœur, ce qu'ils ont senti au dehors ; vois les nombreux ministres de cet unique maître intérieur et vois aussi ce qu'il fait en lui, même sans ses ministres [... suit une énumération de la diversité des connaissances sensibles]. Ton cœur voit et il entend, il juge de tout le sensible [...] Les choses qui sont rapportées à ton cœur sont différentes et l'on ne trouve pas en lui d'organes différents : dans ta chair, autre est l'organe de l'ouïe, autre celui de la vue, mais dans ton cœur, tu entends là et tu vois. S'il en est ainsi pour l'image, à combien plus forte raison pour celui dont elle est l'image ! Par conséquent le Fils entend et le Fils voit, le Fils est la vue même et l'ouïe ; pour lui entendre est la même chose qu'être et voir est la même chose qu'être. Pour toi, voir est différent d'être, puisque, même si tu perds la vue, tu peux exister et, si tu perds l'ouïe, tu peux exister. » Trad. F. BERROUARD, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, (XVII-XXXIII), B.A. 72, Paris 1977, pp. 147-149 (souligné par nous).

⁹² *De Trinitate*, X, I, 1 : « quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest, diligenter intuendum est cuiusmodi sit amor studentium, id est, non iam scientium, sed adhuc scire cupientium quamque doctrinam. »

amare nullo pacto potest). Mais aussitôt, Augustin enchaîne sur un cas particulier de ce passage du moins connu au mieux connu, c'est la question des signes, et plus spécialement des signes verbaux :

« Supposons encore que quelqu'un entende un signe qui lui est inconnu : le son (*sonum*) d'un mot dont il ignore ce qu'il signifie, il désire savoir ce que ce mot veut dire, et savoir quelle est la chose dont ce son fait mémoire, car il a été institué pour cela. Soit le mot *temetum*⁹³ : comme il ignore ce terme, il cherche à savoir ce que c'est (*quid sit*). Mais *il faut d'abord qu'il sache que c'est un signe*, c'est-à-dire que ce mot n'est pas un son vide (*inanem illam vocem*), mais que par lui (*ea=vox*) quelque chose est signifié. Autrement, une fois que ce mot de trois syllabes lui serait connu, une fois que se serait imprimée en l'âme, par le sens de l'ouïe, sa forme articulée (*speciem articulatam*), qu'aurait-il d'autre à chercher pour le mieux connaître, puisqu'il en sait toutes les lettres et la quantité de chaque syllabe, s'il n'avait en même temps l'évidence que ce mot est un signe (*nisi quia innotuit signum esse*), et qu'il meut en lui le désir de savoir de quelle chose il est le signe ? »⁹⁴

On voit pourquoi Augustin introduit ce cas spécifique du signe : par rapport aux exemples qu'il avait donnés dans le paragraphe précédent, il y a ici un processus plus complexe et une distance plus grande entre la réalité connue (la *species* articulée du mot, en l'occurrence *temetum* : en fait une réalité purement sensible, trois syllabes dont les sons constituent la consistance phonique d'un signe verbal) et la réalité inconnue : car le désir de connaître est ici motivé par le fait que celui qui découvre le signe inconnu sait qu'il est signe (*nisi quia innotuit signum esse*) : à l'inverse des exemples précédents où la connaissance de quelque chose de général (un certain sentiment du beau ; une certaine perception globale du bien) déclenchait le désir de mieux connaître telle réalité particulière, ici, c'est la réalité particulière connue dans sa singularité phonique et dans cette caractéristique qui lui est propre de signifier quelque réalité bien précise, qui va déclencher le désir de passer du connu à l'inconnu : mais tout se passe comme si ce passage du connu à l'inconnu "s'emballait" :

« Plus le mot lui est connu, sans toutefois l'être entièrement, plus l'âme désire connaître ce qu'il lui en reste à connaître. Si en effet, cet homme ne connaissait que le fait que ce son existe (*istam vocem*) et s'il ne savait pas qu'il est le signe d'une quelconque réalité (*alicujus rei signum esse*), il ne chercherait plus rien, une fois perçue tant qu'il était en son pouvoir la réalité sensible. Mais comme il sait au contraire que ce n'est pas seulement un son, mais un signe, (*non solum esse vocem sed et signum esse*), il veut le connaître parfaitement. Or, nul signe n'est parfaitement connu quand on ne sait pas ce dont il est signe (*neque ullum perfecte signum noscitur, nisi cujus rei signum sit cognoscatur*). »⁹⁵

Tout se passe comme si Augustin voulait signaler une sorte de statut spécial de la connaissance dans le régime de la signification : le fait qu'une réalité soit connue comme signe, met en route une démarche d'autant plus vive de l'esprit dans sa quête, qu'il sait ne pas connaître toute la réalité à laquelle ce signe doit renvoyer : il sait comment sonne un mot, mais il est comme impatient de

⁹³ Il s'agit d'un mot latin peu usité qui désigne le vin, surtout dans l'usage cultuel des libations.

⁹⁴ *De Trinitate*, X, 1, 2 : « Ita etiam signum si quis audiat incognitum, veluti verbi alicuius sonum, quo quid significetur ignorat, cupit scire quidnam sit, id est, sonus ille cui rei commemorandæ institutus sit ; veluti audiat cum dicitur "temetum", et ignorans quid sit requirat. Iam itaque oportet ut noverit signum esse, id est, non esse inanem illam vocem, sed aliquid ea significari ; alioquin iam notum est hoc trisyllabum, et articulatam speciem suam impressit animo per sensum aurium. »

⁹⁵ *De Trinitate*, X, 1, 2 : « Quid amplius in eo requiratur, quo magis innotescat, cuius omnes litteræ omniaque soni spatia nota sunt ; nisi quia simul innotuit signum esse, movitque sciendi cupiditatem, cuius rei signum sit ? Quo igitur amplius notum est, sed non plene notum est, eo cupit animus de illo nosse quod reliquum est. Si enim tantummodo esse istam vocem nosset, eamque alicuius rei signum esse non nosset, nihil iam quæreret, sensibili re, quantum poterat, sentiendo percepta. Quia vero non solum esse vocem, sed et signum esse iam novit, perfecte id nosse vult ; neque ullum perfecte signum noscitur, nisi cuius rei signum sit cognoscatur. »

pousser à bout cette découverte (*perfecte id nosse vult*). Pour mieux rendre compte de la dynamique de ce cas particulier, Augustin va introduire des données de la volonté :

« Si donc quelqu'un se livre ardemment à cette recherche et s'y attache tout brûlant de zèle, peut-on dire qu'il est sans amour ? Qu'aime-t-il donc ? À coup sûr, il ne peut aimer qu'une chose qu'il connaît. Ce ne sont pas évidemment ces trois syllabes qu'il connaît déjà. Dira-t-on que ce qu'il aime, c'est le fait de savoir qu'elles ont une signification (*quia scit eas significare aliquid*) ? Mais il ne s'agit pas de cela, ce n'est pas là ce qu'il cherche à savoir ! Dans ce qu'il s'efforce de connaître, nous nous demandons ce qu'il aime et qu'il ne connaît pas encore (*quid amet inquirimus quod profecto nondum novit*). Et c'est pourquoi nous nous étonnons qu'il aime, parce que nous savons en toute certitude que ne peut être aimé que ce qui est connu (*firmissime novimus quod amari nisi nota non posse*). »⁹⁶

Nous sommes ici très loin des objections que le jeune converti Augustin formulait à son fils Adéodat dans la seconde partie du *De Magistro*, car dans la présente analyse, les signes sont tels qu'ils éveillent un amour de "l'inconnu". L'utilisation intense et presque outrancière du vocabulaire de l'affectivité et de la volonté dans ce passage⁹⁷ n'est pas fortuite. En général, quand on veut savoir le sens d'un mot, on ne tombe pas dans une transe amoureuse ! Ce n'est donc pas l'affectivité au sens habituel du terme qui est en cause ici⁹⁸. C'est plutôt la manière dont Augustin évoque la capacité propre au signe verbal de provoquer, par le simple fait d'être connu comme signe, en celui qui le connaît comme tel, le désir de la présence⁹⁹. Le thème de l'affectivité est donc à prendre ici au sens le plus large : il ne s'agit pas simplement d'acquérir des connaissances supplémentaires, mais de percevoir la manière dont le signe suscite dans l'esprit qui le connaît comme signe le désir d'être en présence de la réalité signifiée. On rejoint donc ici une donnée acquise dans le *De doctrina christiana* : la spécificité du signe est de renvoyer à l'altérité de la réalité qu'il signifie. Mais parce qu'il renvoie à l'altérité d'une chose (*res*), Augustin en conclut légitimement que ce mode de présence est plus profond, plus réel que la simple présence du signe : ainsi, au passage "nécessaire" du signe au signifié, correspond dans l'âme humaine le surgissement d'une attitude de la *mens* qui ne se contente plus de constater la présence du signe, mais qui désire, par lui, la présence de la réalité. On peut juger maladroite et peu rigoureuse une telle approche de la signification. Il n'empêche qu'elle permet de voir comment l'intelligence humaine, aux prises avec la question de la signification, est comme d'entrée de jeu saisie par un mouvement par lequel le signe la conduit à une altérité qui est appréhendée sur un autre mode : alors que le signe est pur passage, indice, mouvement vers la chose, la réalité est un terme, un but auprès duquel l'intelligence pourra se tenir et rester sur le mode d'une présence. On comprend que, seul, le registre du vocabulaire affectif soit capable d'évoquer cette intensification de la présence quand s'accomplit la médiation des signes. Cela permet d'ailleurs à Augustin d'admirer (*propterea miramur cur amet*) ce fait extraordinaire d'aimer une réalité qu'on ne connaît pas encore : il y a donc effectivement dans l'intelligence une capacité de se tourner vers l'inconnu, mais avec le dynamisme

⁹⁶ *De Trinitate*, X, 1, 2 : « Hoc ergo qui ardenti cura quærit ut noverit, studioque accensus insistit, num potest dici esse sine amore ? Quid igitur amat ? Certe enim amari aliquid nisi notum non potest. Neque enim ille istas tres syllabas amat, quas iam notas habet. Quod si iam hoc in eis amat, quia scit eas significare aliquid ; non inde nunc agitur, non enim hoc nosse quærit ; sed in eo quod scire studet, quid amet inquirimus, quod profecto nondum novit, et propterea miramur cur amet, quoniam firmissime novimus amari nisi nota non posse. »

⁹⁷ Les expressions sont redondantes : *ardenti cura quærit* ; *studioque accensus insistit* ; *num potest dici esse sine amore ?* ; sept fois le verbe *amare* est utilisé en quatre lignes ; *quod scire studet*. Cette insistance, qui pourrait être pardonnable dans le fil d'une prestation orale, est presque maladroite dans un texte "revu et corrigé" avec soin !

⁹⁸ À notre connaissance, il n'y a pas d'autre texte où le lien entre le vocabulaire de l'amour et celui de la signification ait été mis à contribution de façon aussi claire que dans ce passage. Mais nous ne pouvons pas garantir l'exhaustivité de notre recherche sur ce point précis.

⁹⁹ Plus tard, à la fin du livre X, Augustin soulignera clairement cette caractéristique de la volonté et de l'amour dans l'âme humaine : « l'existence de l'amour n'est pas tellement perceptible, étant donné qu'il ne se trahit pas par son indigence, puisque ce qu'il aime lui est toujours présent (*semper præsto est quod amatur*) » (*De Trinitate*, X, XII, 19).

que l'on reconnaît habituellement à la volonté : cet inconnu n'est pas de l' "insaisissable", mais du réel que l'on aborde essentiellement en tant qu'il est "dicible" ou "signifiable".

Nous ne sommes pas au bout de nos surprises : lorsque notre auteur veut déterminer en quoi consiste le but vers lequel l'intelligence est dynamisée par l'économie des signes, il écrit :

« Pourquoi aime-t-il enfin, sinon parce qu'il connaît et voit, dans les raisons des choses (*novit atque intuetur in rationibus rerum*), la beauté d'un savoir qui enferme la connaissance de tous les signes (*pulchritudo doctrinae qua continentur notitiae signorum omnium*) ; et l'utilité d'un art qui permet aux hommes de se communiquer leurs pensées, ce qui empêche que la vie en société ne soit plus pesante que n'importe quelle solitude, comme ce serait le cas si le langage ne leur permettait pas d'échanger leurs pensées (*si cogitationes suas colloquendo non misceant*) ? »¹⁰⁰

Même si l'approche est assez intuitive, Augustin développe ici une véritable théorie des signes, une sémiologie avant la lettre : ce qu'il appelle la beauté d'un savoir qui contient la connaissance des signes de toutes les réalités (*pulchritudo doctrinae qua continentur notitiae signorum omnium*) et la capacité propre de ce mode de savoir qui est l'échange des pensées par les discussions entre les hommes. Autrement dit, Augustin entrevoit d'abord qu'il existe, sur le mode d'un ensemble de signes, un savoir qui donne accès à toute la réalité et la rend commune à toute une société, qui reçoit ainsi la faculté (*peritia*) de parler cette langue pour échanger au sujet de tout¹⁰¹ : ce sont, reprises de façon concise, les grandes intuitions du *De doctrina christiana*. Mais il précise une nouveauté importante : l'homme qui veut acquérir la connaissance d'une langue en comprend la nécessité *in rationibus rerum*. Nous avons donc ici, *au plan humain*, le déploiement d'une véritable théorie linguistique, fondée dans les raisons des choses, c'est-à-dire, dans la structure rationnelle de ce monde présent : le langage est tout sauf un accident dans l'existence humaine, mais, parce qu'il a une structure de signification, il renvoie à l'ordre du monde créé (*rationes rerum*), lequel fonde la possibilité et la beauté (*pulchritudo*) d'une *doctrina* qui comprend les signes de toutes choses, la possibilité pour la société humaine d'être une *societas* humaine et non une collection d'individus voués à la *solitudo* (*ne sibi hominum cœtus deteriores sint quavis solitudine*), et enfin le désir d'accéder aux choses par les diverses économies de signes qui constituent les langues.

Il est difficile de déterminer si les *rationes rerum* sont envisagées ici dans leur fondement transcendant¹⁰² : il ne nous semble pas nécessaire de vouloir faire dire au texte plus qu'il ne faut. Le souci d'Augustin n'est pas encore de s'interroger sur cette question qui viendra en son temps. Il semble qu'ici son véritable souci soit de montrer comment la structure de la signification qui est au cœur de la pensée humaine est vraiment ce qui relie l'ordre interne du monde, la réalité qui s'y conforme, la structure de ce corpus de *doctrina* qu'est la capacité qu'a une société humaine de dire toutes choses par signes, et la manière concrète dont l'intelligence de chaque homme s'inscrit dans cet

¹⁰⁰ *De Trinitate*, X, 1, 2 : « Quid ergo amat, nisi quia novit atque intuetur in rationibus rerum quæ sit pulchritudo doctrinæ, qua continentur notitiæ signorum omnium ; et quæ sit utilitas in ea peritia, qua inter se humana societas sensa communicat, ne sibi hominum cœtus deteriores sint quavis solitudine, si cogitationes suas colloquendo non misceant ? »

¹⁰¹ Augustin le répète à la fin de ce paragraphe de façon insistante, *De Trinitate*, X, 1, 2 : « Son âme est touchée d'un genre de beauté qu'il connaît, à laquelle il pense, où il voit briller l'art glorieux d'unir les âmes par la communication du langage ; et cette beauté allume en lui le désir de chercher ce qu'il ignore, il est vrai, mais qui est un moyen connu, vu et goûté de lui, pour parvenir au but » (*Species namque illa tangit animum, quam novit et cogitat, in qua elucet decus consociandorum animorum in vocibus notis audiendis atque reddendis ; eaque accendit studio quærentem quidem quod ignorat, sed notam formam, quo id pertineat, intuentem et amantem*).

¹⁰² Il envisage le problème de façon analogue dans la suite du livre (*De Trinitate*, X, 1, 4) : « aut in specie sempiternæ rationis videmus aliquid et ibi amamus, quod cum expressum in aliqua rei temporalis effigie ... »

ensemble par le désir d'acquérir une connaissance qui ne se termine pas simplement à l'acquisition d'une langue, mais à la connaissance de la réalité qui est signifiée par elle¹⁰³.

« C'est donc cette forme si belle et si utile (*hanc ergo speciem decoram et utilem*) que l'âme voit (*cernit*), connaît (*novit*) et aime (*amat*). C'est elle que s'efforce de réaliser en soi (*eamque [= species] in se perfici studet*), autant qu'il se peut, quiconque s'informe du sens des mots (*significantium vocum*) qu'il ignore. Autre chose est la vue de cette forme dans la lumière de la vérité, autre chose le désir de la réaliser en soi. On voit, en effet, dans la lumière de la vérité, quel grand bien c'est de comprendre et de parler toutes les langues de tous les pays, de n'en entendre aucune et de n'en parler aucune à la manière d'un étranger. La beauté d'une telle connaissance (*cujus notitiæ decus*) est reconnue par la pensée, qui, en la reconnaissant, éprouve pour elle de l'amour. Elle est si bien vue, elle enflamme tellement l'ardeur de ceux qui l'étudient, que c'est vers elle qu'ils se meuvent, à elle qu'ils aspirent, lorsqu'ils se donnent tant de mal pour se rendre capables de l'atteindre, afin de maîtriser par l'usage ce qu'ils pressentent par la pensée (*ut etiam usu amplectantur quod notitia prænoscent*). D'où il résulte que plus se rapproche l'espoir de parler ces langues, plus s'accroît la ferveur de l'amour [...] »¹⁰⁴

B) LE SIGNE, LIEU DE PASSAGE DU CONNU À L'INCONNU (LIVRE X)

Il est intéressant de voir comment cette réflexion sur le langage et le signe introduit le livre X du traité, dont la thématique globale est celle de la possibilité pour l'âme de se connaître, et plus spécialement celle de savoir comment il se fait que l'âme puisse chercher à se connaître : à travers de multiples figures et d'interrogations, Augustin essaye en effet de résoudre un paradoxe qui conditionne toute la recherche de la fin du traité : « Qu'aime donc l'âme, lorsque s'ignorant elle-même, elle cherche à se connaître ? »¹⁰⁵ À l'évidence, elle ne peut se connaître par des représentations, car cela impliquerait qu'elle fasse une sorte de détour par la représentation et les images :

« Il y aurait présence intérieure, non pas représentée par l'imagination, mais réelle (car il n'est rien de plus présent à l'âme qu'elle-même), comme celle que l'âme éprouve lorsqu'elle pense qu'elle vit, qu'elle se souvient, qu'elle comprend, qu'elle veut. Elle connaît ces actes en elle-même (*novit enim hæc in se*) ; elle ne les représente pas par l'imagination, comme si elle les atteignait hors d'elle-même par les sens, à la manière dont elle atteint les objets corporels »¹⁰⁶

¹⁰³ Sans qu'il s'y réfère explicitement, il nous semble que, dans ce texte, Augustin assume de façon personnelle et synthétique ce qu'Aristote avait thématiqué en *Politique*, I, 2 (1253 a 2-18) ; le rapprochement du passage que nous venons de commenter avec celui d'Aristote que nous avons cité au chapitre IV est particulièrement saisissant, notamment cette phrase : « Mais la parole est faite pour exprimer et manifester (*dêloun*) l'utile et le nuisible, ainsi que le juste et l'injuste. En effet, le propre de l'homme par rapport aux autres animaux est d'être le seul qui a la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et des autres notions ». N'est-ce pas, dans un autre système noétique, la même visée des *rationes rerum* ?

¹⁰⁴ *De Trinitate*, X, I, 2 : « Hanc ergo speciem decoram et utilem cernit anima, et novit, et amat ; eamque in se perfici studet, quantum potest, quisquis vocum significantium quæcumque ignorat, inquirat. Aliud est enim quod eam in veritatis luce conspicit, aliud quod in sua facultate concupiscit. Conspicit namque in luce veritatis quam magnum et quam bonum sit omnes omnium gentium linguas intellegere ac loqui, nullamque ut alienigenam audire, et a nullo ita audiri. Cuius notitiæ decus cogitatione iam cernitur, amaturque res nota ; quæ ita conspicitur, atque inflammat studia discentium, ut circa eam moveantur, eique inhient in omni opera quam impendunt consequendæ tali facultati, ut etiam usu amplectantur quod ratione prænoscent ; atque ita quisque, cui facultati spe propinquat, ei ferventius amore inardescit. »

¹⁰⁵ *De Trinitate*, X, III, 5 : « Quid ergo amat mens, cum ardentem seipsam quærit ut noverit, dum incognita sibi est ? ». Et *ibidem*, fin du paragraphe : « Le fait de se chercher est donc la preuve qu'elle se connaît plus qu'elle ne s'ignore » (« eo ipso quo se quærit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur »).

¹⁰⁶ *De Trinitate*, X, X, 16 : « ... sed quadam interiore, non simulata, sed vera præsentia (non enim quidquam illi est se ipsa præsentius) ; sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intellegere, et velle se. Novit enim hæc in se, nec

Dans cette nécessaire “présence réelle à soi-même”, l’âme ne peut utiliser de médiations (images, *imaginale figmentum*) : c’est donc qu’elle vit à deux niveaux la connaissance de soi, celui du “se connaître” et celui du “se penser” : toute entière, elle connaît (*nosse*) sans pour autant se connaître toute entière (*cogitare*) : « ce qui fait défaut, c’est l’objet de la recherche, non le sujet qui cherche »¹⁰⁷. Ainsi donc, « autre chose est de ne pas se connaître, et autre chose de ne pas se penser (*cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare*) »¹⁰⁸. Ce qui va donner lieu à une explication “morale” des erreurs que l’âme commet dans son effort pour comprendre sa nature (au sens de *cogitare se*) : ayant conçu par les sens et l’imagination des images qui représentent des choses corporelles, et s’y complaisant, elle en est venue, « en s’identifiant à ces images avec un si grand amour, à se juger elle-même comme quelque chose de tel »¹⁰⁹. À travers cette explication qui n’est pas sans rapport avec les approches plus développées de la question du péché qui reviendront dans les livres suivants¹¹⁰, Augustin laisse entendre que l’erreur a sa source ontologique dans la possibilité d’une confusion de jugement qui ne voit plus la différence entre la réalité qu’elle est elle-même comme source de toute vie cognitive et ses propres produits intérieurs (*imagines*).

Nous ne sommes pas loin d’un problème de “perversion” de la structure de signification, car l’âme, en tant que productrice de représentations des corps, lesquelles devraient signifier précisément ces corps à l’extérieur d’elle-même, en vient à en retourner la structure de signification en les orientant vers elle et, finalement, contre elle : elle s’imagine elle-même comme étant l’objet non seulement possible mais réel de ces représentations, égarée par un trop grand amour (*tanto amore*), et finit par se concevoir elle-même sur le mode d’une réalité corporelle¹¹¹. Il est évidemment important de bien voir que, dans cette analyse, le processus n’est pas uniquement moral mais qu’il relève d’une problématique implicite de la signification qui court à travers tout le livre X, ce qui est d’ailleurs diagnostiqué de la façon suivante :

« Qu’y a-t-il qui soit plus dans l’âme que l’âme ? Mais comme elle est dans les choses auxquelles elle pense avec amour — les choses sensibles, les choses corporelles, avec lesquelles son amour l’a rendue familière — elle ne peut plus être en soi sans les images de ces corps. *L’origine de son humiliante erreur, c’est son impuissance à se séparer des images sensibles pour se voir seule.* »¹¹²

Par une telle affirmation, Augustin nous ramène donc à un problème majeur de sa noétique : apparemment toute la vie de la *mens* surgit de l’intérieur d’elle-même et se donne les moyens nécessaires de son rapport au monde (les *imagines* et tout le *corpus* des médiations de la vie intérieure). Mais tout se passe comme si, à la longue, une *mens* qui n’est pas soutenue par la grâce et qui se laisse

imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quæque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est. »

¹⁰⁷ *De Trinitate*, X, IV, 6 : « hoc enim deest quod quæritur, non illa quæ quærit ».

¹⁰⁸ *De Trinitate*, X, V, 7. Augustin reprendra cette distinction sous une autre forme dans le livre XIV, en parlant d’une “mémoire de soi” au présent, qui joue le rôle de connaissance implicite de soi, préalable à toute *cogitatio* : « quand il s’agit de cette présence de l’âme à elle-même, on peut sans absurdité appeler mémoire la faculté qui permet à l’âme d’être présente à elle-même (*in re presente quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est*), afin de pouvoir se comprendre par sa propre pensée » (*De Trinitate*, XIV, XI, 14). Il est donc important de comprendre que chez saint Augustin, *memoria* désigne tout l’aspect latent, virtuel de la *mens* qui sert de base pour toute son activité, qu’elle soit tournée vers le présent, le passé ou le futur.

¹⁰⁹ *De Trinitate*, X, VI, 8 : « cum se istis imaginibus tanto amore conjungit, ut etiam se esse aliquid hujusmodi existimet ».

¹¹⁰ Particulièrement *De Trinitate*, XIV, XII, 15 jusqu’à la fin du livre.

¹¹¹ Ce sera davantage développé dans *De Trinitate*, X, VII, 9, avec la critique réglée de toutes les manières dont les sages païens ont essayé de penser la nature de l’âme humaine. Dans tous les cas évoqués, on en revient à une erreur de signification, dynamisée par un trop grand amour des choses du monde et des corps.

¹¹² *De Trinitate*, X, VIII, 11 : « Sed quia in his est quæ cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum esse in semetipsa. Hinc ei oboritur erroris dedecus, dum rerum sensarum imagines discernere a se non potest, ut se solam videat. »

aller à la dérive d'un trop grand amour des choses d'ici-bas, en vient à ne plus pouvoir se séparer de ce monde de l'imaginaire et de la représentation par lequel elle s'est trop liée à ce monde. D'où le dilemme : d'une part, impossible de nier toute référence à ce monde intérieur des images et des représentations, malgré le danger qu'il représente¹¹³ : il y va de la constitution naturelle de l'âme et de ses puissances cognitives et des conditions incontournable de leur fonctionnement. Mais, en même temps, il faut sortir de cette humiliante erreur (*erroris dedecus*)¹¹⁴ qu'engendre la confusion que nous avons décrite. L'analyse se termine par une sorte de parénèse qui va introduire une interprétation assez radicale du précepte delphique : « connais-toi toi-même ». Cette interprétation est aussi exigeante que négative : pour l'âme, se connaître, c'est refuser de s'identifier elle-même à tout ce qui n'est pas elle :

« Que l'âme ne cherche pas à se connaître comme une absente, mais qu'elle s'applique à discerner sa présence ! Qu'elle ne cherche pas à se connaître comme si elle était une inconnue pour elle-même, mais qu'elle se distingue de ce qu'elle sait n'être pas elle (*ab eo quod alterum novit*) ! »¹¹⁵

Mais alors, on voit dans quelle impasse cette manière d'envisager la connaissance de l'âme par elle-même pourrait conduire : pour utiliser métaphoriquement un terme de la psychologie contemporaine, ne s'agirait-il pas d'une sorte d'« autisme » ontologique, l'âme étant devenue « forteresse pleine »¹¹⁶ ? Si l'âme doit vivre dans une totale présence à elle-même, si pour y parvenir elle doit se penser exclusivement dans son essence selon la triple dimension de la *memoria*, de l'intelligence et de la volonté et distincte de « ce qu'elle sait n'être pas elle », comment penser son rapport à l'altérité ? Et même si Augustin ne se formule pas explicitement la question, il ne s'agit pas simplement de l'altérité des choses corporelles, mais également de l'altérité des *rationes aeternae*, des idées divines qui sont censées pourtant constituer le principe et le but de son existence et de sa quête spirituelle. Enfin, on ne peut exclure que pour se connaître elle-même, l'âme ne doive d'une manière ou d'une autre passer par une certaine forme de l'altérité, ce qu'on pourrait nommer la réflexion.

Dans les méandres du livre X, la question de la connaissance de l'âme par elle-même fait surgir cette tension radicale : il y a bien désir pour l'âme de passer du connu vers ce qu'elle désire connaître, et cela vaut pour tous les domaines aussi bien la science que la sagesse, et donc *a fortiori* pour la connaissance de l'âme par elle-même. Dans ce dernier cas, à la différence de tous les autres, on est mis en présence d'un étonnant paradoxe : le connu est soi-même, c'est l'âme en acte de connaître et l'inconnu est également soi-même, l'âme en tant qu'objet à connaître. Y a-t-il mouvement de l'un à

¹¹³ Augustin reviendra longuement sur ce point dans la première partie du livre XII, pour justifier que la *ratio humana* est une ontologiquement, mais duelle fonctionnellement, puisque son activité se déploie selon deux registres : réalités intelligibles dans la quête de la *sapientia* et réalités corporelles et mondaine dans le registre de la *scientia* : « Quand nous parlons de la nature de l'âme humaine, nous parlons d'une seule réalité (*de una quadam re*) : le double aspect que je viens de distinguer n'est dû qu'au dédoublement des fonctions (*nec eam quae haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus*) » (*De Trinitate*, XII, IV, 4). Quant à la manière dont Augustin fonde scripturairement cette dualité à partir de la dualité homme/femme par laquelle il se permet de voir dans l'âme humaine une sorte de conjugalité entre les deux types de fonctionnement de la raison (*in mente uniuscujusque hominis quævivimus quoddam rationale conjugium contemplationis et actionis, officiis per quædam singula distributis*, XII, XII, 19), la répartition des tâches se faisant évidemment dans le sens qu'on peut imaginer ...), il est clair qu'elle relève d'une approche culturelle du rapport entre les deux sexes qui n'a plus cours aujourd'hui et qu'il serait assez maladroit de proposer comme référence pour la vie conjugale des chrétiens de ce temps. Mais indépendamment de cet aspect, il reste intéressant qu'Augustin insiste fortement sur l'unité de la *ratio* humaine et ne distingue en elle que des niveaux fonctionnels et non pas ontologiques.

¹¹⁴ Ici, Augustin utilise avec vigueur l'arsenal moral de l'humiliation : *dedecus* ; *glutino amoris* ; *immunditia* ... Il y reviendra avec la même appréciation morale à la fin de son étude des trinités extérieures (*De Trinitate*, XI, V, 8) : ces trinités ne sont pas images de Dieu, car elles mettent en jeu notre relation avec les créatures corporelles et sensibles. Voir également *De Trinitate*, XII, XI, 16.

¹¹⁵ *De Trinitate*, X, IX, 12 : « Non itaque velut absentem se quærat cernere, sed præsentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat. »

¹¹⁶ Le lecteur aura compris notre allusion à l'ouvrage célèbre du psychanalyste autrichien Bruno BETTELHEIM, *La forteresse vide*, Gallimard, Paris, 1969, dont les théories sur l'autisme sont d'ailleurs aujourd'hui fortement contestées.

l'autre, découverte de moi-même comme inconnu, cet aspect de moi qui pourrait être à la fois "l'autre" et "l'inconnu" ? Et si c'est le cas, par quels moyens, puisque, semble-t-il, l'âme ne doit s'appuyer sur rien d'autre qu'elle-même ? C'est en tout cas, ce qu'il affirme plus tard au livre XIV :

« L'âme (*mens*) n'est pas adventice à elle-même (*neque adventitia sibi ipsa est*), comme si à l'âme qui était déjà, se présentait, venant du dehors (*venerit aliunde*), cette même âme qui n'était pas encore ; ou, à supposer même qu'elle ne vienne pas du dehors, comme si dans l'âme qui était déjà, prenait naissance l'âme qui n'était pas encore (*in se ipsa quæ jam erat, nata sit ea ipsa quæ non erat*) [...] On ne peut pas dire non plus que, lorsqu'elle a pris connaissance de soi en se souvenant d'elle-même, elle se voit en quelque sorte placée dans sa propre mémoire, comme si elle n'y avait pas été avant de se connaître elle-même ; il n'en est pas ainsi, puisque dès le début de son existence, elle n'a jamais cessé de se souvenir d'elle-même, jamais de se comprendre, jamais de s'aimer »¹¹⁷

En fait, la question qui parcourt les derniers livres du traité est simple dans sa radicalité : comment l'âme peut-elle être *principe de connaissance* — et les données de l'expérience courante nous en fournissent l'évidence absolue — si elle n'a pas les moyens de se connaître elle-même¹¹⁸ ? Par où l'on voit qu'il s'agit pour Augustin, de traiter de la *structure ontologique de l'acte de connaissance*, et de chercher à le mettre en lumière par autre chose que le principe classique de la passivité réceptrice. Cette question a donc des conséquences à tous les niveaux : non seulement au plan *théologique*, puisqu'il s'agit de déchiffrer les différentes figures de la Trinité qui sont inscrites dans la *mens* humaine, mais plus simplement au niveau de la sagesse *philosophique*, car c'est la possibilité même de tout savoir qui est ici en cause : si l'âme ne se connaît pas elle-même, c'est tout l'ensemble du savoir comme terme de la connaissance qui perd sa possibilité, purement et simplement.

On notera d'ailleurs une certaine "réserve" de la part d'Augustin par rapport à cette acquisition des connaissances par réceptivité : c'est un des arguments qu'il utilise pour prouver l'insuffisance heuristique des premières trinités qui sont dites "extérieures"¹¹⁹ : « La vision n'est donc pas totalement engendrée par l'âme, puisqu'il faut que quelque chose d'autre s'ajoute à l'objet pour que la vision soit formée, à savoir le sens du sujet qui perçoit »¹²⁰. On voit que l'on est ici assez éloigné des *pathèmata tès psychès* d'Aristote. Pour Augustin, ce caractère de réceptivité est tellement inhérent à la connaissance sensible qu'il limite radicalement une autre faculté qui pourrait cependant manifester des tendances à la créativité, l'imagination : or, selon lui, l'imagination peut déformer et transformer des données mémorielles issues de sensation, mais elle ne peut créer des sensations qu'on n'aurait jamais éprouvées : « Une couleur, une forme matérielle qu'on n'a jamais vues, un son qu'on n'a jamais entendu, une saveur qu'on n'a jamais goûtée, une odeur qu'on n'a jamais sentie, un contact qu'on n'a jamais éprouvé, sont choses qu'il est absolument impossible de se représenter. La représentation d'un

¹¹⁷ *De Trinitate*, XIV, x, 13 : « neque enim adventicia sibi ipsa est, quasi ad se ipsam quæ iam erat, venerit aliunde eadem ipsa quæ non erat ; aut non aliunde venerit, sed in se ipsa quæ iam erat, nata sit ea ipsa quæ non erat [...] ; aut post cognitionem sui recordando se ipsam velut in memoria sua constitutam videt, quasi non ibi fuerit antequam se ipsam cognosceret ; cum profecto ex quo esse cœpit, numquam sui meminisse, numquam se intellegere, numquam se amare destiterit, sicut iam ostendimus. »

¹¹⁸ Augustin revient à plusieurs reprises sur ce problème : d'abord en *De Trinitate*, VIII, vi, 9 : « Est-il chose plus intimement connue, qui perçoive mieux sa propre existence que ce par quoi nous percevons aussi tout le reste, je veux dire l'âme elle-même ? » (*quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est, ipse animus ?*) ; et plus tard, dans le dernier livre, *De Trinitate*, XIV, v, 8 : « Que savons-nous en effet, si nous ne savons pas ce qui est dans notre âme, étant donné que ce que nous savons, nous ne pouvons le savoir que par l'âme ? » (*Quid enim scimus, si quod est in mente nostra nescimus ; cum omnia quæ scimus, non nisi mente scire possimus ?*)

¹¹⁹ *De Trinitate*, XI, iii, 6 ; v, 8 ; vii, 12 ; vii, 11 ; viii, 12, etc.

¹²⁰ *De Trinitate*, XI, v, 9. Il y revient encore en *ibidem*, XII, vii, 10 (*in fine*), en faisant allusion à une telle passivité d'ordre spirituel également chez les anges.

objet suppose la perception »¹²¹. Une telle position de principe suggère de façon assez nette, à notre avis, que le domaine du langage et de la signification relèvera désormais pour Augustin d'une vision profondément métaphysique et d'un niveau supra sensible et non plus uniquement de la considération de *verba* comme des signes vocaux qui frappent l'air (*verberare*). Vu les développements qu'il accorde aux données de l'imagination et de la sensibilité, il avait vraiment tout loisir, s'il l'avait voulu, d'établir un rapprochement entre la sensation, les images et les constructions imaginaires et la notion de verbe : or, on ne trouve aucune allusion qui aille dans ce sens dans le livre XI, ce qui montre à l'évidence que les mots ne sont pas des "petites images" ou des "copies" des choses réelles : il est sûr que l'on s'achemine ici vers une théorie du langage (*verbum*) qui ne relève en rien d'une quelconque forme de réceptivité de l'âme : la production du *verbum mentis* sera *le sommet de la création et de la fécondité de la vie de l'âme*.

Sur la base de ce constat, notre hypothèse de relecture de cette finale du *De Trinitate* est donc la suivante : il va falloir qu'Augustin inscrive au cœur même de l'acte de connaissance de l'âme par elle-même une certaine forme d'*altérité*, mais une forme qui obéisse à des critères précis : une *altérité* qui ne soit pas un "corps étranger" dans la vie de l'âme, lequel amoindrirait son identité comme nous l'avons vu à propos des données imaginaires ou des souvenirs d'émotions sensibles liées aux corps, mais aussi une altérité qui puisse jouer un rôle dynamique dans tout mouvement de la connaissance — aussi bien connaissance des choses, des idées éternelles que connaissance de soi —, qui suppose que ce niveau d'altérité soit totalement intime et homogène à la vie et aux actes de l'âme : cette altérité sera précisément celle du *verbum mentis*.

C) LE PROBLÈME DE L'*IMAGO DEI* COMME LIEU DE "PASSAGE" (LIVRE XIV)

a) *L'homme capax Dei*

Dans la démarche augustinienne de la fin du traité sur le mystère trinitaire, la question centrale est celle de la détermination de l'image : toutes les figures ternaires dont nous venons d'évoquer brièvement les enchaînements dans le livre X particulièrement, et que l'on pourrait analyser en détail dans les livres suivants, aboutissent toujours à la même conclusions : ces figures trinitaires que l'on peut trouver dans les différentes activités de l'âme — y compris la foi elle-même — ne peuvent être considérées comme des *images* au sens propre du terme. En effet, leurs caractéristiques ontologiques liées à la temporalité et à l'histoire ici-bas ne leur permettent pas de refléter l'éternité de Dieu. Pour qu'il y ait image du Dieu éternel, il faut que l'image elle-même soit éternelle :

« Ce n'est donc pas cette trinité [=la foi] qui n'existera plus qui sera image de Dieu, mais c'est *dans l'âme de l'homme, âme raisonnable et intelligente*, qu'il faut trouver l'image du Créateur, immortellement greffée sur son immortalité (*immortaliter immortalitati ejus insita*). De même que c'est en un certain sens que l'on parle de l'immortalité de l'âme [...], on dit néanmoins qu'elle est immortelle, parce qu'en quelque vie que ce soit, si misérable soit-elle, elle ne cesse jamais de vivre. De même bien que la raison ou l'intelligence en elle tantôt soit assoupie, tantôt paraisse petite et tantôt grande, jamais l'âme humaine ne cesse d'être raisonnable et intelligente. Dès lors, si elle a été faite à l'image de Dieu en ce sens qu'elle peut, à l'aide de la raison et de l'intelligence, comprendre et voir Dieu (*ad conspiciendum et intelligendum Deum potest*), il est évident que, du jour où commence une si grande et si merveilleuse

¹²¹ *De Trinitate*, XI, VIII, 14 *in fine* : « *nemo aliquid corporale cogitat nisi quod sensit* ». Voir également *ibidem*, XI, X, 17 qui propose une conception assez réductrice sur le mode combinatoire de ce que le traducteur appelle l'imagination créatrice : cette créativité est somme toute assez réduite puisqu'elle se réduit à un assemblage de données disparates. Il nous semble qu'une telle théorie de l'imagination laisse peu de place à la créativité telle qu'on l'entend dans les recherches esthétiques au sens moderne du terme : ce n'est pas chez Augustin qu'il faudrait aller chercher une théorie de l'art non figuratif. Bien que, — et ce n'est sans doute pas un hasard, s'ils sont tous des méditerranéens de cœur et d'esprit — Cézanne, père de l'art moderne, ait toujours considéré que la seule chose importante en peinture, c'était « les petites sensations ».

nature, l'image ne peut être usée au point de n'apparaître presque plus, elle peut être enténébrée et défigurée, elle peut être claire et belle, elle ne cesse pas d'être. »¹²²

On retrouve donc ici au niveau ontologique de la nature de la *mens* humaine, le même problème que celui que nous avons rencontré précédemment à propos des activités de l'âme et qu'Augustin formule tout au long du livre XIV : comment l'image peut-elle être *toujours* image, alors qu'elle réalise cette similitude selon des modes et des degrés si variés, non seulement dans la diversité des individus mais aussi dans l'histoire et la temporalité de chaque âme ? Ici, ce n'est plus simplement le passage *noétique* du connu à l'inconnu qui est en cause, mais la question de la relation *ontologique* d'image qui constitue l'âme dans son être même : pour faire face à ce mystérieux statut de l'âme humaine comme image dans ce qu'elle a de plus déterminant au niveau de son essence, Augustin développera le thème de l'âme humaine *capax Dei* :

« Plus elle tend à ce qui est éternel, plus elle reçoit sa forme (*formatur*) d'image de Dieu »¹²³

« Parce qu'elle [=la nature humaine] est capable (*capax*) de la nature souveraine, et qu'elle peut la posséder par participation, elle est une grande nature. »¹²⁴

« Lors même que l'âme se trouve souillée et défigurée par la perte de la participation divine, elle reste néanmoins image de Dieu : car ce qui fait qu'elle est image de Dieu, c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu. Un si grand bien n'est possible que parce qu'elle est image de Dieu »¹²⁵

Ici donc on se retrouve encore devant ce passage d'un statut à un autre : l'âme deviendra infiniment plus image lorsqu'elle sera dans la vision divine qu'elle ne l'est dans les conditions présentes, surtout lorsqu'elle est soumise à l'esclavage du péché. Ce n'est donc pas vraiment une perspective de type platonicien ou néoplatonicien, selon laquelle l'âme devrait être divine au départ et qu'elle devrait découvrir sa vraie nature divine cachée au fond d'elle-même¹²⁶. On devrait plutôt voir ici une espèce de renversement du platonisme, car *le divin est à venir* et tout le mouvement de recherche de Dieu est l'accomplissement de ce qui n'est au départ qu'une possibilité¹²⁷.

¹²² *De Trinitate*, XIV, IV, 6 : « ... nec ista imago Dei est, quæ tunc non erit : sed ea est inveniendā in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quæ immortaliter immortalitati eius est insita. Nam sicut ipsa immortalitas animæ secundum quemdam modum dicitur ; habet quippe et anima mortem suam, cum vita beata caret, quæ vera animæ vita dicenda est ; sed immortalis ideo nuncupatur, quoniam qualicumque vita, etiam cum miserima est, numquam desinit vivere : ita quamvis ratio vel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc parvus, nunc magnus appareat, numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana ; ac per hoc si secundum hoc facta est *ad imaginem Dei* quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, sive ita obsoleta sit hæc imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est ». On souligne en général dans les commentaires que « nul texte n'affirme avec plus de force le caractère ontologique de l'image L'image ne se surajoute pas à une âme déjà créée, mais elle est constitutive de la *mens*, et comme telle inamissible » (Joseph MOINGT, B. A. 16, p. 630, « L'image inamissible », note technique n° 45).

¹²³ *De Trinitate*, XII, VII, 10 : « quantumcumque se extenderit in id quod æternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei. »

¹²⁴ *De Trinitate*, XIV, IV, 6 : « quia summæ naturæ capax est, et esse particeps potest, magna natura est. »

¹²⁵ *De Trinitate*, XIV, VIII, 11 : « Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest ; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest ». Voir *ibidem* : « colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest ». À la base de cette compréhension de l'âme humaine, on retrouve l'expérience spirituelle personnelle d'Augustin dans le premier paragraphe des *Confessions* : « fecisti nos ad te, Deus ».

¹²⁶ Une telle hypothèse ramènerait immédiatement la réflexion augustinienne à une forme (géniale !) de gnose ...

¹²⁷ C'est le sens de la citation de *De Trinitate*, XII, VII, 10 : plus l'âme est en tension (*extenderit*), plus elle est formée (*formatur*, au sens le plus originel du terme) à l'image. Cette similitude avec les intuitions d'anthropologie spirituelle de Grégoire de Nysse est ici assez frappante.

b) Les trinités de l'image dans l'histoire de l'âme humaine

Tout au long du livre XIV, Augustin va donc essayer de décrire les “figures trinitaires” que prend l'âme comme image dans l'actualisation de cette capacité de Dieu, inscrite dans sa nature même. Quand l'âme est souillée par le désir des réalités charnelles et mondaines, elle ne perdra jamais son identité en préférant par exemple les biens matériels à sa propre existence, car elle « n'a pu perdre la mémoire, l'intelligence, l'amour d'elle-même qui sont inscrits dans sa nature »¹²⁸. Elle se préfère à tout autre bien et cette attitude montre « à quel point l'âme s'aime elle-même jusque dans sa faiblesse et ses égarements, lorsqu'elle aime à tort et poursuit les biens qui lui sont inférieurs »¹²⁹. D'où le paradoxe : les pécheurs sont capables d'avoir un jugement moral juste :

« De là vient que les méchants eux-mêmes pensent à l'éternité, qu'ils reprennent justement, louent justement maintes choses dans la conduite des hommes. À quelles règles se réfèrent-ils pour porter ces jugements, sinon à celles où ils voient comment chacun doit vivre, quand bien même eux ne vivent pas ainsi ? Où les voient-ils ? Ce n'est pas dans leur propre nature, puisque sans nul doute, c'est par l'âme qu'on voit de telles choses (*mente ista videatur*) et puisqu'il est évident que leur âme est changeante, alors que ces règles apparaissent immuables à quiconque a pu voir en elles une règle de vie ; ce n'est pas non plus dans une manière d'être de leur âme, puisque ces règles sont règles de justice, alors que de toute évidence leur âme est injuste. Où donc ces règles sont-elles inscrites ? où l'âme, même injuste reconnaît ce qui est juste ? où voit-elle qu'il faut avoir ce qu'elle-même n'a pas ? Où donc sont-elles inscrites sinon dans le livre de cette lumière qu'on appelle la Vérité (*in libro lucis illius quæ dicitur veritas*) ? c'est là qu'est écrite toute loi juste, c'est de là qu'elle passe dans le cœur de l'homme qui accomplit la justice, non qu'elle émigre en lui, mais elle y pose son empreinte (*non emigrando, sed transferendo*) à la manière d'un sceau qui, d'une bague passe dans la cire, mais sans quitter la bague (*sicut imago ex annulo et in ceram transit et annulum non relinquit*). Par contre, celui qui ne fait pas ce qu'il voit pourtant qu'il devrait faire, c'est un homme qui se détourne d'une lumière qui pourtant le touche (*ab illa luce avertitur, qua tamen tangitur*) ... »¹³⁰

Il est important de constater que l'image de Dieu reste image dans les pires conditions et c'est finalement l'amour de soi qui reste l'ultime “bouée de sauvetage” pour le pécheur, indépendamment de toute perspective de retour à Dieu. Notons aussi, que dans cette manière de voir, le pécheur n'est pas privé d'une certaine illumination dont il se détourne aussitôt qu'il a été touché par les principes moraux qui sont « inscrits dans le livre de cette lumière qu'on appelle la Vérité », même s'il s'en détourne aussitôt qu'il en a été « touché ». Nous serions tenté de lire ici une conception de l'illumination qui n'a rien de mystique, mais qui accompagne nécessairement toute la vie la plus “ordinaire” de l'âme humaine, quand elle se saisit dans son être. De ce point de vue, comme l'écrit Joseph Moingt : cette « première trinité est celle du péché et de la mort, celle de l'âme païenne, ce qui reste inscrit dans la nature de l'homme, “après qu'il a perdu par le péché la justice et la sainteté de la

¹²⁸ *De Trinitate*, XIV, XIV, 19 : « Non tamen ... amittere potuit naturalem memoriam, intellectum et amorem sui. »

¹²⁹ *De Trinitate*, XIV, XIV, 20 : « quantum mens diligat se ipsam etiam infirma et errans, male diligendo atque sectando quæ sunt infra ipsam. »

¹³⁰ *De Trinitate*, XIV, XV, 21 : « Nam hinc est quod etiam impii cogitant æternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant ? Ubi eas vident ? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit ; nec in habitu suæ mentis, cum illæ regulæ sint iustitiæ, mentes vero eorum constet esse iniustas. Ubinam sunt istæ regulæ scriptæ, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet ? Ubi ergo scriptæ sunt, nisi in libro lucis illius quæ veritas dicitur ? unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur ; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et anulum non relinquit ? Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur. »

vérité” »¹³¹ ». Il n’empêche que l’homme ainsi détourné de Dieu ne l’a pas oublié : « Les nations n’ont pas oublié Dieu au point de ne pas se souvenir de lui, du moins quand on le leur rappelle »¹³²

Quand le pécheur se convertit, c’est sa *memoria* de Dieu qui n’a jamais été perdue qui est ainsi réveillée et réactualisée par la grâce, car « l’image commence à être réformée par celui qui l’a formée ; elle ne peut en effet se réformer elle-même, si elle a pu se déformer elle-même »¹³³ :

« Qu’elle se souvienne donc de son Dieu, à l’image de qui elle a été faite, qu’elle le comprenne et qu’elle l’aime. Pour le dire en bref, qu’elle honore et le Dieu incréé qui l’a créée capable de lui (*colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta*) et qu’elle peut posséder par participation. »¹³⁴

Enfin la dernière étape de cet accomplissement de l’image est évoquée à la fin du livre XIV :

« L’image qui, non pas extérieurement mais intérieurement, se renouvelle de jour en jour dans l’esprit de l’âme¹³⁵, par la connaissance de Dieu, c’est elle qui trouvera sa perfection dans la vision (*ipsa perficietur in visione*), vision qui, après le jugement sera la vision face à face, alors que maintenant, elle progresse à travers un miroir par énigme. C’est de la perfection de cette image qu’il faut entendre cette parole : “*Nous lui serons semblables quand nous le verrons tel qu’il est*” »¹³⁶

Il s’agit bien du terme de la quête de l’image de Dieu, comme le répétera Augustin au début du livre suivant, au moment où il synthétise la démarche qu’il a proposée à ses lecteurs tout au long du traité :

« Dans le quatorzième livre, c’est bien la vraie sagesse de l’homme, autrement dit ce don que Dieu lui a fait de participer à sa propre nature divine, c’est cette sagesse distincte de la science qui a fait l’objet de mon analyse : parvenue à ce point, cette analyse découvre une trinité dans l’image de Dieu (*ut trinitas appareat in imagine Dei*), l’homme considéré dans son âme spirituelle (*homo secundum mentem*) qui se renouvelle dans la connaissance de Dieu, selon l’image de celui qui a créé l’homme à son image : ainsi perçoit-on que la sagesse se trouve là où il y a contemplation des réalités éternelles. »¹³⁷

En fait, pour Augustin, la forme la plus haute de l’histoire du salut c’est cet enchaînement des trinités qui aboutit à la « contemplation des réalités éternelles ». Il nous reste maintenant à voir, dans la dernière étape, ce qui rend vraiment possible cette histoire de l’image vers celui dont elle est l’image.

¹³¹ Joseph MOINGT, B. A. 16, p. 636, « la trinité de la sagesse », note technique n° 48. Nous nous sommes beaucoup inspiré de cette note pour ce paragraphe b).

¹³² *De Trinitate*, XIV, XIII, 17 : « Non igitur sic erant oblitæ istæ gentes Deum, ut ejus nec commemoratæ recordarentur. »

¹³³ *De Trinitate*, XIV, XVI, 22 : « Incipiat illa imago ab illo reformati, a quo formata est. Non enim reformare seipsam potest, sicut potuit deformare. »

¹³⁴ *De Trinitate*, XIV, XII, 15 : « Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intellegat atque diligat. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest. »

¹³⁵ Il s’agit ici d’une allusion à *Éph.* 4, 23 (*renovamini spiritu mentis vestræ*), que l’auteur a commenté longuement en *De Trinitate*, XIV, XVI, 22, pour montrer qu’il s’agit de la seule réalité spirituelle de la *mens* de l’homme.

¹³⁶ *De Trinitate*, XIV, XIX, 25 : « Imago vero quæ renovatur in spiritu mentis in agnitione Dei, non exterius, sed interius de *die in diem*, ipsa perficietur visione, quæ tunc erit post iudicium *facie ad faciem*, nunc autem proficit per *speculum in enigmate*. »

¹³⁷ *De Trinitate*, XV, III, 5 : « In quarto decimo autem de sapientia hominis vera, id est, Dei munere in eius ipsius Dei participatione donata, quæ ab scientia distincta est, disputatur : et eo pervenit disputatio, ut trinitas appareat in imagine Dei, quod est homo secundum mentem, quæ *renovatur in agnitione Dei secundum imaginem eius qui creavit hominem ad imaginem suam*, et sic percipit sapientiam ubi contemplatio est æternorum. »

VI

Signification et “présence à —” (*De Trinitate*, livre XV)

Dans la perspective d'ensemble que nous venons d'étudier, quelles sont les conditions qui rendent possibles ce mouvement de l'image vers Dieu ? Quelles sont les conditions de possibilité pour que l'âme se connaisse, connaisse les réalités invisibles et éternelles qui la dépassent et connaisse Dieu dans l'expérience de la sagesse ? Pour le dire en un mot, qu'est-ce qui rend possible et légitime la théologie comme sagesse ? Évidemment, dans le contexte théologique contemporain, on a envie de répondre presque naturellement : la seule condition réelle et fondamentale, c'est l'histoire du salut, la manière concrète dont Dieu s'est manifesté à l'humanité, a agi en elle et pour elle, et la conduit par sa grâce « de la région de dissemblance »¹³⁸ jusqu'à la gloire du Royaume. Mais cela ne répond pas exactement à la manière dont Augustin posait le problème : pour lui, l'expérience de la sagesse consiste à mieux comprendre ce qui, en Dieu et dans son projet créateur et sauveur, a rendu possibles une telle expérience et une telle relation de l'homme avec lui

Si saint Augustin, au livre XV du *De Trinitate*, en vient à montrer comment l'âme humaine, manifeste plus qu'une simple homothétie de structure avec le mystère de Dieu, comme le suggère spontanément une approche réductrice du terme *imago*, c'est parce qu'il faut répondre à la question de savoir ce qui fonde et légitime une telle quête dynamique dans la vie de l'âme humaine : il ne suffit pas de citer *Genèse* 1, 26, il s'agit d'élucider comment et pourquoi l'âme humaine et Dieu sont “sur la même longueur d'ondes” ... Il faut que toute réalité que Dieu a créée par son Verbe — et l'âme humaine en premier lieu, elle qui est cette *magna natura*¹³⁹ — et qu'il a chargée de telle ou telle signification par son amour créateur et la connaissance qu'il a de chaque réalité, il faut donc que toute réalité puisse être découverte par l'esprit humain comme investie de la vérité qui lui a été ainsi donnée par Dieu. Or l'acte par lequel s'accomplit cette découverte, c'est la pensée. Et la pensée n'est pas simplement envisagée par Augustin comme la réceptivité à la présence de la chose connue dans le sujet connaissant, mais plutôt comme *un acte de l'esprit qui se rend présent à la réalité*, dans une dimension spécifique. Cet acte est inséparablement un *voir* et un *dire* :

« L'homme parle en lui dans le fond de son cœur, autrement dit, parle lorsqu'il pense (*cogitando dicere*) [...] Certaines pensées sont donc le langage du cœur : le cœur aussi a une bouche [...] Toutefois, lorsque nous disons que les pensées sont les paroles du cœur, nous ne nions pas qu'elles puissent être pour autant des visions issues de la vision de la connaissance implicite (*visiones exorta de notitiæ visionibus*), du moins quand elles sont vraies. En effet, lorsqu'elles se produisent au dehors, par l'entremise du corps, parole et vision sont choses différentes ; mais au-dedans, lorsque nous pensons, parole et vision ne font qu'un. De même, la vue et l'ouïe, en tant que sens corporels, sont deux sens distincts, mais dans l'âme, voir et entendre sont choses identiques (*in animo autem non est aliud atque aliud videre et audire*). »¹⁴⁰

¹³⁸ C'est la célèbre expression « in regione dissimilitudinis » employée par Augustin en *Confessions*, VII, x, 16.

¹³⁹ *De Trinitate*, XIV, iv, 6.

¹⁴⁰ *De Trinitate*, XV, x, 17-18 : « intra se atque in corde suo dicere, id est, cogitando dicere. [...] Quædam ergo cogitationes locutiones sunt cordis [...] Nec tamen quia dicimus locutiones cordis esse cogitationes, ideo non sunt etiam visiones exorta de notitiæ visionibus, quando veræ sunt. Foris enim cum per corpus hæc fiunt, aliud est

Outre le fait vraiment remarquable par lequel Augustin suggère les possibilités d'équivalences sémiologiques entre des registres différents¹⁴¹, nous devons prendre en compte le fait qu'Augustin tend à subordonner deux registres de signes liés aux sens (vision et audition) à une instance de signification qui est « la parole du cœur » capable de les unifier, puisque « dans l'âme, voir et entendre sont choses identiques »¹⁴². C'est donc que la pensée humaine est essentiellement liée à une composante de signification, puisqu'elle s'accomplit comme acte de proférer intérieurement une parole intérieure, capable d'assumer et d'unifier d'autres registres de significations qui sont liés à l'extériorité, à la sensibilité et au corps. Un commentateur récent, W. Beierwaltes, donne de ce texte une lecture qui nous paraît éclairante :

« Il n'est pas pertinent de demander ce qui est antérieur : parler ou penser. Car parler et penser sont plutôt un acte simultané : la parole est le mode dans lequel s'accomplit la pensée ; et d'autre part, la pensée est le fondement de la possibilité de la parole et son principe, puisque aucun mot ne correspond à ce qui n'est pas pensé, lequel ne peut pour cette raison être dit (*ausgesprochen*)¹⁴³ [...] L'articulation de la pensée dans la parole qui saisit est donc avant tout ce qui rend possible la communication intersubjective. »¹⁴⁴

Or, c'est cette donnée du verbe intérieur, de la *locutio cordis* qui constitue le lien structurel de l'âme humaine à Dieu : l'*imago* et son Dieu sont, pourrait-on dire, « faits pour se parler ». L'achèvement de la pensée comme *verbum* ou comme *dictio verbi* et le renvoi mutuel du *verbum mentis* au *Verbum Dei* manifestent deux choses :

— d'une part, le caractère le plus profond de l'image, car ici il ne s'agit plus simplement d'image au sens de « copie » mais de l'image au sens d'une capacité fondamentale de signifier et de s'entendre ;

locutio, aliud visio : intus autem cum cogitamus, utrumque unum est. Sicut auditio et visio duo quædam sunt inter se distantia in sensibus corporis, in animo autem non est aliud atque aliud videre et audire : ac per hoc cum locutio foris non videatur, sed potius audiatur, locutiones tamen interiores, hoc est, cogitationes visas dixit a Domino sanctum Evangelio, non auditas : "dixerunt, inquit, intra se, Hic blasphemat" ; deinde subjunxit : "et cum vidisset Jesus cogitationes eorum". Vidit ergo quæ dixerunt. Vidit enim cogitatione sua cogitationes eorum, quas illi soli se putabant videre. »

¹⁴¹ Celui de l'audition à laquelle s'adressent les sons, celui de la vision à laquelle s'adressent les gestes (XV, X, 19) : « Ce signe, la plupart du temps, c'est un son, parfois c'est un geste : le premier s'adresse aux oreilles, le second au regard, afin que des signes corporels transmettent à des sens également corporels ce que nous avons dans l'esprit » (Et plerumque sonus, aliquando etiam nutus, ille auribus, ille oculis exhibetur, ut per signa corporalia etiam corporis sensibus verbum quod mente gerimus innotescat).

¹⁴² Il vaut la peine de rapprocher cette intuition augustinienne de ce principe que É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* II, formule dans le cadre de la recherche sémiologique postsaussurienne : « La langue est l'interprétant de tous les autres systèmes linguistiques et non linguistiques [...] La langue est l'interprétant de tous les systèmes sémiotiques. Aucun autre système ne dispose d'une "langue" dans laquelle il puisse se catégoriser et s'interpréter selon ses distinctions sémiotiques, tandis que la langue peut, en principe, tout catégoriser et interpréter, y compris elle-même » (*Ibidem*, pp. 60-61). En général, les auteurs modernes sont persuadés que cette découverte est due à Ferdinand de Saussure ... Il vaut également la peine de noter que l'approche augustinienne ici dément l'opposition qu'une simplification un peu exagérée établit entre la pensée philosophique grecque antique qui serait centrée sur la vue et la pensée biblique qui serait centrée sur la parole et l'ouïe. Manifestement, dans ce passage important, Augustin transcende cette opposition pour acquérir un vrai point de vue sémiologique.

¹⁴³ L'auteur renvoie au passage de *De Trinitate*, XV, X, 17 : « si ea (= quæ nota sunt nobis) dicere velimus, nisi cogitata non possumus. Nam etsi verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat ». On se souvient de la phrase de É. BENVENISTE que nous avons citée en exergue : « Rien ne peut être compris, il faut s'en convaincre, qui n'ait été réduit à la langue » (*Plg II*, p. 97). Nous tenons toutefois à préciser que le point de vue métaphysique d'Augustin est fondateur tandis que le point de vue "descriptif" du linguiste ne l'est pas.

¹⁴⁴ W. BEIERWALTES, « Zu Augustins Metaphysik der Sprache », (p. 186) : « Die Artikulation des Denkens im begreifenden Wort macht also intersubjektive Kommunikation allererst möglich ».

— d'autre part, le fait que le problème de la signification et du langage, loin de réduire ce dernier à une simple doublure extérieure de la pensée, manifeste qu'il est l'attestation la plus haute de cette capacité de "s'entendre".

Pour justifier cette interprétation, nous nous référons d'abord à un commentateur moderne, A. Warnach, qui a écrit sur ce sujet :

« Si l'illumination repose essentiellement sur une action du Verbe divin, alors nous ne serons pas surpris qu'Augustin établisse un rapprochement très étroit entre le processus d'illumination par la lumière de la vérité et la parole intérieure de Dieu (*inspiratio, intus loqui*) à l'intérieur de l'esprit, d'autant que [...] le jugement, la parole intérieure et la lumière ne sont qu'une seule et même chose. La conception de l'illumination comme parole intérieure se situe donc comme une conséquence de la théorie augustinienne de la connaissance et elle sera rapprochée de sa vision du monde selon laquelle les idées, normatives pour la connaissance de la vérité, ont leur "lieu" métaphysique¹⁴⁵ dans le Verbe qui est identique à la Vérité¹⁴⁶, vision du monde où la création a eu lieu par le Verbe, plus exactement par le fait de proférer les *rationes* contenues dans le Verbe ... »¹⁴⁷

Ainsi, ce recours à l'illumination divine n'explique pas simplement le fait que l'homme voit *dans* la lumière divine, mais explique aussi que tout acte humain de connaissance d'une réalité ne peut avoir quelque vérité que parce qu'il s'inscrit *dans l'acte divin par lequel Dieu connaît cette réalité*. Il ne faut donc pas réduire trop vite l'illumination à une simple manière pour Dieu d'éclairer spécialement l'intelligence humaine dans certaines circonstances. Mais il s'agit de voir aussi que la vérité des actes humains de connaissance dans l'image qu'est l'âme humaine dépend du fait que ces actes sont structurés selon la manière dont Dieu se connaît, qu'ils s'y conforment et y trouvent leur vérité. Par mode de comparaison, un acte de connaissance fondé sur l'enseignement ou le témoignage d'autrui n'est pas simplement une participation formelle dégradée de la connaissance de celui qui enseigne, mais cela suppose en outre que les deux actes de connaissance — de celui qui apprend et de celui qui enseigne — sont structurellement orientés de la même façon vers une signification de la réalité qu'ils sont ainsi capables de recevoir et de se communiquer mutuellement : c'est parce que l'un et l'autre accomplissent la même démarche qu'ils se comprennent. Et donc, pour en revenir à la doctrine de l'illumination, cela implique que notre manière de connaître porte en elle structurellement des traits comparables à la connaissance divine, ce qu'Augustin développera à plusieurs reprises dans le *De Trinitate* :

« Toutes ces connaissances que l'âme humaine acquiert aussi bien par elle-même que par ses propres sens corporels ou par le témoignage d'autrui, elle les tient enfouies dans le trésor de sa mémoire ; ce sont elles qui engendrent un verbe vrai, quand nous disons ce que nous savons : *verbe qui précède tout mot, toute pensée de mot (verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni)*. Alors le verbe est parfaitement semblable à la réalité connue (*simillimum rei notæ*) dont il naît et dont il est l'image : car c'est de la vision de ce que je sais que procède la vision de ce que je pense (*de visione scientiæ visio cogitationis exoritur*), verbe qui dépasse tout langage, verbe vrai

¹⁴⁵ L'auteur renvoie à *De Genesi ad litt.* IV, 32 et II, 6.

¹⁴⁶ L'auteur renvoie à *De vera religione*, 36, 66.

¹⁴⁷ A. WARNACH, « Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, in *Augustinus Magister* », I, Paris, 1954, pp. 429-449, ici, p. 439. Voir le compte-rendu élogieux de R. JOLIVET, « L'homme et la connaissance », in *Augustinus Magister* III, pp. 177-179 : il manifeste son accord avec A. WARNACH contre É. GILSON pour dire que le vocabulaire métaphorique n'est pas purement métaphorique et il conclut : « On admettra aussi que le mystère de l'illumination ne peut s'éclairer et se saisir dans sa profondeur que par la connexion avec l'inspiration divine exprimable en verbes. Illumination et inspiration ne font réellement qu'un dans la "transcendance immanente de l'esprit". » (p. 179). Nous avons quelques réserves toutefois sur la traduction de *Einsprechung* par *inspiration*. Ce terme français risque d'atténuer l'aspect proprement verbal au profit d'un comportement "instinctif" et non "verbalisable". C'est pourquoi dans notre propre traduction de certains passages de cette communication nous avons préféré la périphrase "parole intérieure".

d'une réalité vraie (*verbum verum de re vera*) ¹⁴⁸, qui ne tient rien de lui-même (*nihil de suo habens*), mais tout de la science dont il naît. Peu importe le moment où celui qui dit ce qu'il sait l'a appris ; parfois sitôt qu'il l'apprend, il le dit : l'important est que le verbe soit vrai, c'est-à-dire qu'il ait tiré son origine de choses connues. »¹⁴⁹

Il est difficile d'aller plus loin dans l'identification du verbe et de la pensée : le verbe intérieur est ici précisément pensé dans le passage de la *visio scientiæ* à la *visio cogitationis* : cette dualité nous renvoie précisément à ce qu'Augustin avait posé comme problème fondamental de la connaissance de l'âme par elle-même, en l'analysant comme passage du *nosse* au *cogitare*¹⁵⁰ ; c'est donc que le verbe est le moment même du passage dans la vie même de la pensée : lorsque les connaissances qui sont contenues dans la *memoria*, sont appelées à devenir "objets de pensée" (*quod scimus*), elles deviennent alors *verbum verum*. Plus loin, Augustin se demande :

« Si donc l'âme peut avoir en elle-même une connaissance qui dure toujours, mais si la pensée de cette connaissance peut ne pas durer toujours, *et si notre verbe intérieur, le verbe vrai, ne peut être dit que par la pensée (verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur) ...* »¹⁵¹

La connaissance contenue dans la *memoria* est une potentialité, c'est de la connaissance à l'état latent. Le verbe est si peu "quelque chose" qui viendrait doubler la pensée qu'il est ici tout simplement vu comme la pensée ou comme la connaissance *dans l'acte même de se tourner vers ce qu'elle pense*, ou même tout simplement de se tourner vers elle-même comme pensée possible. C'est ce qui explique pourquoi, dans le texte ci-dessus Augustin disait que le verbe était *simillimum rei notæ* ¹⁵² ou encore *nihil de suo habens* : la pensée est verbe ou se manifeste comme *verbe*, comme *dire*, par le seul fait d'être en acte de penser ce qu'elle pense. *Le verbe n'est donc rien d'autre que la pensée comme présence*. Cela explique d'ailleurs pourquoi Augustin se sent comme obligé de réfuter comme une quasi *contradictio in terminis* la notion d'un verbe potentiel, car le verbe est nécessairement un acte plutôt qu'un contenu, même si Augustin semble préférer nettement le substantif à un infinitif exprimant le processus :

« Mais comment est verbe ce qui n'a pas pris forme dans la vision de la pensée ? Comment sera-t-il semblable à la connaissance dont il naît, s'il n'en reproduit pas la forme et s'il mérite déjà ce nom de verbe par cela seul qu'il peut la reproduire ? C'est comme si l'on disait qu'il faut déjà le nommer verbe parce qu'il peut être verbe. Mais quel est ce quelque chose qui peut être verbe et qui pour cette raison mérite déjà le nom de verbe ? Quel est, dis-je, ce quelque chose de formable et de non encore formé, sinon un je ne sais quoi de notre esprit que, par une espèce de mouvement incessant, nous portons de-ci, de-là, lorsque nous pensons tantôt à une chose, tantôt à une autre, au gré de nos découvertes ou du hasard ? Il y a verbe vrai lorsque ce quelque chose que, comme je l'ai dit, nous portons de ci de là, par un mouvement incessant, se fixe sur ce que nous savons, en tire sa forme, en prend la parfaite ressemblance (*fit verum*

¹⁴⁸ On aura noté au passage le décalque certainement voulu de la formule du symbole de Nicée :

verbum verum de re vera
Deum verum de Deo vero.

¹⁴⁹ *De Trinitate*, XV, XII, 22. Trad. B.A. 16, p. 485 : « Hæc igitur omnia, et quæ per se ipsum, et quæ per sensus sui corporis, et quæ testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesaurus memoriæ condita tenet, ex quibus gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simillimum rei notæ, de qua gignitur et imago eius, quoniam de visione scientiæ visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguæ nullius; verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur. Nec interest quando id didicerit ; qui quod scit loquitur ; aliquando enim statim ut discit, hoc dicit ; dum tamen verbum sit verum, id est, de notis rebus exortum. ».

¹⁵⁰ Voir dans la partie précédente V, B) et la citation de *De Trinitate*, X, V, 7.

¹⁵¹ *De Trinitate*, XV, XV, 25 : « Ex quo fit, si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest ejusdem scientiæ cogitatio, et *verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur ...* »

¹⁵² On notera que dans ce contexte, la *res nota* est la *scientia* elle-même, l'acte de connaître quelque chose.

verbum, quando illud quod nos dixi volubili motione iactare, ad id quod scimus pervenit, atque inde formatur, eius omnimodam similitudinem capiens) : et ainsi, telle est la chose connue, telle est la pensée, c'est-à-dire, telle elle est dite au fond du cœur, sans qu'on prononce un mot, sans qu'on pense à un mot (lequel est évidemment un mot d'une langue déterminée) (*sic etiam cogitetur, id est, sine voce, sine vocis cogitatione, quæ profecto alicuius linguae est, sic in corde dicatur*). Si donc, pour ne pas tomber dans une querelle de vocabulaire, nous concédons qu'il faille déjà appeler verbe ce je ne sais quoi de notre esprit (*iam vocandum esse verbum quiddam illud mentis nostræ*) qui peut recevoir sa forme de notre savoir implicite, et cela avant même qu'il ait reçu une forme, alors qu'il n'est encore pour ainsi dire que formable, qui ne verrait alors combien grande est ici la dissemblance avec le Verbe de Dieu? Car ce Verbe est dans la forme de Dieu, de telle manière qu'il n'a pas été formable avant d'avoir été formé et qu'il ne peut jamais être sans forme; mais il est forme pure, purement égale à celui dont elle procède et auquel elle est merveilleusement coéternelle. »¹⁵³

Dans ce passage qui décrit la génération du verbe dans notre propre vie mentale, si Augustin concède que l'on puisse utiliser le mot de verbe pour désigner ce va-et-vient de la pensée qui ne s'est pas encore fixée sur son objet, c'est pour montrer à quel point notre verbe mental est éloigné du Verbe de Dieu, lequel « est forme pure, purement égale à celui dont elle procède et auquel elle est merveilleusement coéternelle »¹⁵⁴. Si le *verbum mentis* n'est pas autre chose que la pensée dans l'acte même de sa plénitude formelle, dans sa présence à ce qui est pensé — et peu importe pour l'heure que cela relève de la *scientia* ou de la *sapientia* —, alors le verbum équivaut à ce qu'est vraiment la pensée s'ouvrant à la présence de ce qui est. Il n'y a plus d'autre "différence" entre l'être et la pensée que celle-ci : l'être c'est ce à quoi nous est donné accès par le verbe, et la pensée est ce dont l'être accomplit, l'être "en acte", s'accomplit comme être "en présence" et trouve sa forme plénière dans un *dire*.

Pour notre *mens* humain, le verbe n'est pas un produit que la métaphore du concept ferait équivaloir à un autre soi-même : le *verbum mentis* augustinien *n'est pas un objet*. Ce langage intérieur, le fait que notre esprit puise être en acte de signifier, loin de constituer cette espèce d' "*estrangement*" à soi-même, fait de notre esprit le lieu même de manifestation de la vérité.

¹⁵³ *De Trinitate*, XV, xv, 25 : « Sed quomodo est verbum, quod nondum in cogitationis visione formatum est ? Quomodo erit simile scientiæ de qua nascitur, si eius non habet formam, et ideo iam vocatur verbum quia potest habere ? Tale est enim ac si dicatur, ideo iam vocandum esse verbum quia potest esse verbum. Sed quid est quod potest esse verbum, et ideo iam dignum est verbi nomine ? Quid est, inquam, hoc formabile nondumque formatum, nisi *quiddam mentis nostræ*, quod hac atque hac volubili quadam motione iactamus, cum a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur ? Et tunc fit verum verbum, quando illud quod nos dixi volubili motione iactare, ad id quod scimus pervenit, atque inde formatur, eius omnimodam similitudinem capiens ; ut quomodo res quæque scitur, sic etiam cogitetur, id est, sine voce, sine vocis cogitatione, quæ profecto alicuius linguae est, sic in corde dicatur. Ac per hoc etiam si concedamus, ne de controversia vocabuli laborare videamur, *iam vocandum esse verbum quiddam illud mentis nostræ* quod de nostra scientia formari potest, etiam priusquam formatum sit, quia iam, ut ita dicam, formabile est ; quis non videat, quanta hic sit dissimilitudo ab illo Dei Verbo, quod in forma Dei sic est, ut non antea fuerit formabile postque formatum, nec aliquando esse possit informe, sed sit forma simplex et simpliciter æqualis ei de quo est, et cui mirabiliter coæterna est. » La traduction est tirée de. *B.A.* 16, pp. 495-497.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 497 .

VII

Vérité et signification : *verbum / verum*

A) UN AUTRE REGISTRE POUR PENSER LE VERBE : *VERUM*

De là sans doute le changement radical dans l'étymologie de *verbum* : il ne s'agit plus de "frapper l'air" (*verberare*), mais de *verum dicere*

« Sans doute ne devrait-on pas appeler verbe ce qui n'est pas vrai. Qu'il en doive être ainsi, j'en conviens volontiers. Mais voilà : lorsque notre verbe (*verbum*) est vrai (*verum*) et mérite donc le nom de verbe, on peut bien dire qu'il est vision de vision, connaissance de connaissance ... »¹⁵⁵

Il serait injuste de conclure à un changement d'étymologie : ce serait confondre Augustin et ... Isidore de Séville ! Mais il est de fait qu'Augustin n'avait pas fait auparavant un tel rapprochement et il a donc fallu qu'il change radicalement d'avis sur ce que pouvait inclure de profondeur philosophique et sapientielle le thème du *verbum* : nous espérons en tout cas que ces deux chapitres de notre étude l'auront montré de façon suffisamment convaincante. Si Augustin en vient à reconnaître ce lien fondamental entre *verbe* et *vérité*, ce n'est pas qu'il ignore la possibilité de la parole fausse :

« Ne disons-nous pas bon nombre de choses que nous ne savons pas ? Et lorsque nous les disons, nous n'avons aucun doute à leur sujet, mais nous sommes persuadés qu'elles sont vraies. Supposons que par hasard elles soient vraies : elles sont vraies dans les choses mêmes dont nous parlons, elles ne le sont pas dans notre verbe. Car *le verbe n'est vrai que s'il naît de ce que l'on sait*. Dans ce cas, notre verbe est donc faux, non qu'il y ait mensonge, mais erreur. »¹⁵⁶

Ainsi, dans sa quête de sagesse, la connaissance de la vérité est le sommet ultime, l'état d'actualisation plénière de la "présence à la réalité connue" dans cette rencontre de l'esprit avec ce qui est, et que la signification par le verbe mental en est la manifestation : pour ma part, je dirais volontiers en reprenant le mot célèbre de l'éthique à Nicomaque que, pour Augustin, le *verbum* est à la *veritas* ce que le plaisir est à l'acte, « comme à la jeunesse sa fleur »¹⁵⁷. Et c'est ainsi d'ailleurs qu'il décrit ce lien originaire de la vérité et du verbe mental :

¹⁵⁵ *Ibidem*, XV, XV, 24 : « At enim nec verbum dicendum est, quod verum non est. Si ita, libens assentior. Quid, cum verum est verbum nostrum, et ideo recte verbum vocatur, numquid sicut dici potest vel visio de visione, vel scientia de scientia ... » (trad. B.A. 16, p. 493).

¹⁵⁶ Il en parle en *De Trinitate*, XV, XV, 24 : « Nonne multa dicimus etiam quæ nescimus? Nec dubitantes ea dicimus, sed vera esse arbitantes ; quæ forte si vera sunt, in ipsis rebus de quibus loquimur, non in verbo nostro vera sunt ; quia verbum verum non est nisi quod de re quæ scitur, gignitur. Falsum est ergo isto modo verbum nostrum, non cum mentimur, sed cum fallimur ». Nous citons la traduction B.A. 16, p. 493.

¹⁵⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 4, 1174 b 31-33 : « Le plaisir perfectionne donc l'activité, non comme la perfectionne l'état habituel immanent d'où elle procède, mais comme une sorte de fin, qui vient s'y ajouter par surcroît, comme vient s'ajouter par surcroît, à la force de l'âge sa beauté. » (Traduction R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, *op. cit.* Tome I, p. 258. Il nous semble que le parallélisme mériterait d'être approfondi : au plan de l'observation, les psychologues et les psychanalystes ont souvent observé chez l'enfant qui babille ou qui utilise le langage durant les premières années ce qu'ils appellent "la fonction jubilatoire" du langage (cf. la scène de "Hier ... Da ..." analysée par Freud). Cette gratuité se retrouve très certainement dans l'œuvre proprement littéraire (poésie ou roman). Toutefois, il ne faudrait pas que ce parallélisme fasse perdre de vue une profonde différence. Comme l'ont souligné GAUTHIER et JOLIF dans leur commentaire (volume II, pp. 839 *ssq.*), Aristote ici affirme « qu'il [le plaisir] la

« Il nous faut parvenir jusqu'à ce verbe de l'homme, à ce verbe d'un être doué d'une âme raisonnable, à ce verbe de l'image de Dieu — non l'image née de Dieu, mais l'image créée par lui — verbe qui n'est ni proféré dans un son, ni pensé à la manière d'un son, qui est nécessairement impliqué dans tout langage, mais qui, antérieur à tous les signes dans lesquels il se traduit (*quod omnia quibus significatur signa præcedit*), naît d'un savoir immanent à l'âme (*gignitur de scientia quæ manet in animo*), quand ce savoir s'exprime dans une parole intérieure, tel quel (*quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est*). La vision de la pensée est alors tout à fait semblable à la vision du savoir. Ce savoir, quand il se traduit par un son ou par un signe corporel, ne se traduit pas tel qu'il est, mais tel qu'il peut être vu ou entendu par le corps. Mais quand ce qui est dans le verbe reproduit exactement ce qui est dans la connaissance, c'est alors qu'il y a verbe vrai, vérité, telle que l'homme la souhaite (*quando ergo quod in notitia est, hoc est in verbo, tunc est verum verbum et veritas*), à savoir que ce qui est dans la connaissance soit aussi dans le verbe, que ce qui n'est pas dans la connaissance ne soit pas non plus dans le verbe ; on reconnaît là le "Cela est, cela n'est pas" (*Matth. 5, 37*). C'est ainsi que l'image créée se rapproche, autant que faire se peut, de la ressemblance de l'image engendrée, celle en vertu de laquelle on affirme que Dieu le Fils est substantiellement semblable à son Père en toutes choses. »¹⁵⁸

Ici, la reconnaissance de la vérité comme vérité est liée au verbe intérieur. C'est ce verbe intérieur qui est l'acte par lequel se manifeste la vérité de la pensée, sa présence à ce qui est. Le verbe semble, dans le présent contexte, se réduire aux jugements : "cela est", "cela n'est pas". Le verbe en tant que tel n'est donc pas envisagé ici d'abord comme un contenu (il faut noter que les expressions qui reviennent le plus souvent le désignent explicitement comme un "contenant" : *in verbo*) mais il est

[l'activité] perfectionne à titre de cause *finale* » (leur interprétation de la référence à la santé en 1174 b 23-26 est très éclairante, p. 840). D'où leur conclusion : « Ce qui fait, essentiellement qu'une activité est parfaite, c'est le *bon état*, en d'autres termes, c'est la *vertu*, de la faculté d'où elle procède (unie à son objet le meilleur) [...] Mais une telle activité parfaite est, par surcroît, plaisante par elle-même, comme un homme en pleine force [...] est beau ; on peut donc rechercher, par-dessus le marché, ce plaisir, et cette recherche même du plaisir favorise l'activité, l'augmente, la rend plus parfaite [...] Si donc le plaisir exerce une causalité sur l'activité, ce n'est pas à la manière d'une réalité préexistante à l'activité et qui la produirait (ce qui est une causalité efficiente), ceci est réservé à la vertu ; c'est à la manière d'une réalité consécutive à l'activité, mais dont l'attrait en favorise le développement (ce qui est la définition même de la causalité finale) ». (p. 842. La phrase est soulignée par nous). Or, cette causalité finale constituée par le plaisir n'est pas *externe* à l'action, et c'est sans doute la raison pour laquelle un certain nombre de commentateurs ont cherché une explication du plaisir du côté de la causalité formelle, car le plaisir est *immanent* à l'action achevée : c'est la grande caractéristique de l'action (*praxis*) pour Aristote de trouver en soi son achèvement, à la différence de la *poièsis* (1140 b 6-7 : « la production a une fin différente d'elle-même, l'action n'en a pas, car c'est l'action heureuse elle-même qui est fin ». C'est peut-être, par le biais de cette analogie avec la question du plaisir que l'on perçoit le mieux la différence entre Aristote et Augustin : Aristote faisait de la *rhétorique* une *technè* : pour lui le langage est une production, le dire relève donc nécessairement de la *poièsis*. Pour Augustin, le *dicere verbum* est un acte immanent, il peut donc être assimilé à cette dynamique du dépassement de l'action dans l'action que constitue le plaisir, car le *verbum* est vraiment cette dynamique du dépassement de la pensée dans son avènement à elle-même par la *cogitatio*. Mais Augustin sait bien (et c'est essentiel) que la causalité finale qui provoque ce dynamisme du *verbum* dans la *scientia* ou la *cogitatio* n'est pas vraiment immanente : la vraie fin de la pensée, surtout lorsqu'elle se déploie comme sagesse, c'est une *réalité pensée et dite*, une réalité *extérieure* au verbe humain, puisque c'est l'idée divine qui est le fondement ontologique ultime de toute réalité créée et le fondement épistémologique de tout jugement de vérité.

¹⁵⁸ *De Trinitate*, XV, XI, 20 : « Pervenendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de Deo natæ, sed a Deo factæ imaginis Dei, quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, quod alicuius linguæ esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa præcedit, et gignitur de scientia quæ manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est. Simillima est enim visio cogitationis, visioni scientiæ. Nam quando per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicuti est, sed sicut potest videri audiri per corpus. Quando ergo quod in notitia est, hoc est in verbo, tunc est verum verbum, et veritas, qualis exspectatur ab homine, ut quod est in ista, hoc sit et in illo ; quod non est in ista, non sit et in illo ; hic agnoscitur : *Est, est; Non, non*. Sic accedit, quantum potest, ista similitudo imaginis factæ ad illam similitudinem imaginis natæ, qua Deus Filius Patri per omnia substantialiter similis prædicatur » (trad. B.A. 16, p. 475 légèrement modifiée).

ce “en quoi” se trouve la réalité qui, auparavant *connue* (*in notitia*) est maintenant *dite*. Le verbe est simplement la vérité (vérité participée quand il s’agit du verbe humain, Vérité identique au Verbe quand il s’agit de Dieu) : la vérité comme présence la plus totale de l’âme (*mens*) à ce qui est et qui se trouve présent *en* elle sous différents modes : *in sensu*, *in memoria*, lorsqu’il veut souligner le côté latent de la connaissance ; *in notitia*, *in cogitatione*, lorsqu’il souligne le côté explicite dans l’acte de présence ; et finalement *in verbo*, lorsque l’acte cognitif est arrivé à son achèvement. S’il y a métaphore, comme le veut É. Gilson, c’est dans l’adverbe *in* qu’il faut en rechercher la valeur : les approches diverses que sont les actes de l’esprit humain sont les diverses manières dont ce qui est *est en* nous, et la forme la plus haute, la plus vraie est celle par laquelle ce qui est *est in verbo*¹⁵⁹.

On peut soupçonner ici des possibilités nouvelles pour aborder la question de la vérité : si le *verbum* est vrai dans la mesure où « ce qui est dans le verbe reproduit exactement ce qui est dans la connaissance », cela semble bien impliquer que ce processus du dire intérieur est le mouvement même de l’intelligence qui se rend présente à son objet : le dire est totalement intégré à l’acte de reconnaissance du *verum*, de ce qui est vrai, tout simplement de ce qui est sous la lumière de l’intelligence.

Augustin reprend le même thème, lorsqu’il met en parallèle la diction du Verbe éternel en Dieu avec notre propre *dictio verbi* dont il souligne qu’elle n’est qu’une énigme par rapport à la réalité qu’elle figure¹⁶⁰. Il décrit en ces termes la relation de l’une à l’autre :

« Cette relation, j’ai essayé de la faire pressentir comme j’ai pu [...], par conjecture, dans cette ressemblance en énigme, si faible soit-elle, qui se trouve à l’intime de l’esprit, dans la relation de la mémoire et de l’intelligence : le partage de la mémoire étant tout ce que nous savons, même si de ces connaissances ne naît aucune pensée, le partage de l’intelligence étant l’information de la pensée selon le mode qui lui appartient en propre. Lorsque nous pensons en effet une chose dont nous découvrons la vérité, nous disons que nous en avons une parfaite intelligence, puis nous la laissons de nouveau dans la mémoire. Mais il y a une profondeur plus secrète de la mémoire, lorsque l’acte de pensée va jusqu’à nous en faire découvrir ce qui en est l’élément primitif (*illa est abstrusior profunditas nostræ memoriæ, ubi hoc etiam primum cum cogitaremus invenimus*), et qu’est engendré ce verbe intime (*et gignitur intimum verbum*) qui n’appartient à aucune langue, comme un savoir qui vient d’un savoir, une vision qui vient d’une vision (*scientia de scientia, et visio de visione*), une intelligence manifestée dans la pensée qui vient de l’intelligence déjà présente, mais encore cachée dans la mémoire (*intellegentia quæ in memoria iam fuerat, sed latebat*). »¹⁶¹

¹⁵⁹ Cf. A. WARNACH, « Erleuchtung ... », p. 434 : « Indessen ist der Erkenntnisgegenstand nicht unmittelbar in seiner Wesensklarheit (= Wahrheit als *a-lêtheia*) dem schauenden Geiste gegeben. Auch wenn er körperlich oder (als Bewusstseinsfaktum) seelisch gegenwärtig ist, verbleibt er doch noch in der Dunkelheit der *memoria* und muss erst belichtet werden oder genauer, sein wahres Wesen bzw. seine ontische Wahrheit muss in einem ontischen Lichte aufstrahlen, damit sie von uns erkannt und geschaut werden kann. »

¹⁶⁰ Il a expliqué au début du livre XV, en s’appuyant sur *1 Cor.* 13, 12, que le terme employé par saint Paul signifie une « allégorie obscure (*allegoria obscura*) » (*De Trinitate*, XV, IX, 15).

¹⁶¹ *De Trinitate*, XV, XXI, 40 : « quemadmodum potui, [...] per hanc similitudinem *in enigmate* quantulumcumque coniciendo videretur in memoria et intellegentia mentis nostræ, significare curavi : memoriæ tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus, intellegentiæ vero proprio modo quodam cogitationis informationem. Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur, et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostræ memoriæ, ubi hoc etiam primum cum cogitaremus invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguæ sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intellegentia quæ apparet in cogitatione, de intellegentia quæ in memoria iam fuerat, sed latebat : quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quæ in memoria reliquerat, cum alia cogitaret.

Et lorsque, toujours dans le souci de préciser le parallélisme et les différences avec la Trinité divine (« Autre est la Trinité dans sa réalité même, autre l'image de la Trinité dans une autre réalité »¹⁶²). Augustin précise encore cette nouvelle dimension du verbe mental dans l'âme humaine :

« Lorsque ces trois puissances se trouvent réunies en une seule personne, comme c'est le cas de l'homme, on pourrait nous dire : ces trois puissances, mémoire, intelligence et amour, m'appartiennent, elles ne s'appartiennent pas ; ce n'est pas pour elles mais pour moi qu'elles agissent, comme elles agissent (*non sibi, sed mihi agunt quod agunt*), ou plutôt c'est moi qui agis par elles (*ego per illa*). C'est moi qui me souviens par la mémoire, qui comprends par l'intelligence, qui aime par l'amour : et quand je tourne vers la mémoire le regard de la pensée (*quando ad memoriam meam aciem cogitationis adverto*), qu'ainsi je me dis au fond de moi-même ce que je sais (*ego dico in meo corde quod scio*) et que ma connaissance engendre un verbe vrai, l'un et l'autre sont miens, ma connaissance et mon verbe (*utrumque meum est, et scientia utique et verbum*). C'est moi qui connais, c'est moi qui me dis au fond de moi-même ce que je connais (*ego dico in meo corde quod scio*) [...] De même, quand la pensée évoque un souvenir et veut revenir sur ce qu'elle a laissé dans la mémoire, le voir par l'intelligence, se le dire intérieurement (*intus dicere*), c'est par ma mémoire qu'elle se souvient, par ma volonté qu'elle veut, non par sa mémoire ou sa volonté [...] En bref, on peut dire : par ces trois puissances, c'est moi qui me souviens, moi qui comprends, moi qui aime, moi qui ne suis ni mémoire, ni intelligence ni amour, mais qui les possède. Tout cela peut donc être dit par une seule personne, qui possède ces trois puissances mais qui n'est pas ces trois puissances. »¹⁶³

On devine pourquoi Augustin entreprend cette analyse : pour montrer que dans la Trinité, il ne s'agit pas de trois puissances appartenant à une seule personne mais de trois personnes dans l'unité d'une nature. Mais la manière dont il souligne cette différence est intéressante pour notre recherche : Augustin souligne ici le *caractère personnel du dire*, de l'acte de proférer le verbe : le dire est mien. Voilà qui prouve à quel point Augustin, par de toutes autres voies d'approche qu'Aristote, en vient pourtant à considérer la dimension ontologique dans la réalité personnelle de celui qui parle : le *verbum* n'est pas d'abord envisagé comme objet, mais comme enraciné dans la réalité ontologique du sujet : de ce point de vue, il est important de remarquer que ce dire est aussi intimement lié à la personne que la mémoire, l'intelligence et la volonté. Augustin ne dit pas explicitement que le *dicere* est une puissance de l'âme, mais cela paraît aller de soi dans ce contexte.

B) TROIS CARACTÉRISTIQUES ESSENTIELLES DU *VERBUM MENTIS*

On ne doit pas sous-estimer une telle approche de la *dictio verbi* : le fait de lui reconnaître ce fondement personnel va à l'encontre de l'approche spontanée de la notion de langage : le *verbum* ne se

¹⁶² *De Trinitate*, XV, XXIII, 43.

¹⁶³ *De Trinitate*, XV, XXII, 42 : « Verum hæc quando in una sunt persona, sicut est homo, potest nobis quispiam dicere : Tria ista, memoria, intellectus, et amor, mea sunt, non sua ; nec sibi, sed mihi agunt quod agunt, imo ego per illa. Ego enim memini per memoriam, intellego per intellegentiam, amo per amorem : et quando ad memoriam meam aciem cogitationis adverto, ac sic in corde meo dico quod scio, verbumque verum de scientia mea gignitur, utrumque meum est, et scientia utique et verbum. Ego enim scio, ego dico in meo corde quod scio. [...] Item quando cogitatio memor est, et vult redire ad ea quæ in memoria reliquerat, eaque intellecta conspiciere atque intus dicere, mea memoria memor est, et mea vult voluntate, non sua. Ipse quoque amor meus cum meminit atque intellegit quid appetere debeat, quid vitare, per meam, non per suam memoriam meminit ; et per intellegentiam meam, non per suam, quidquid intellegenter amat, intellegit". Quod breviter dici potest : "Ego per omnia illa tria memini, ego intellego, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intellegentia, nec dilectio, sed hæc habeo". Ista ergo dici possunt ab una persona, quæ habet hæc tria, non ipsa est hæc tria ». Nous avons corrigé la traduction de B. A. 16, pp. 535-537, pour la traduction de *utrumque* : le traducteur propose « ces deux choses » ce qui semble dire que le verbe comme la connaissance sont des « choses », alors que l'intention du texte est de montrer qu'on n'a pas affaire à des choses mais à des actes posés par des puissances de l'âme. Par ailleurs, pour abrégé la citation, nous avons omis les passages qui concernent la volonté et l'amour.

réfère pas simplement à l'intelligence comme faculté de connaître les essences ou les *rationes rerum*, mais il se réfère tout autant à la personne : dans le dire, il y a inséparablement ce triple registre :

- “dire *quelque chose qui est*”,
- “dire *par mon intelligence* quelque chose qui est”
- “*je dis* comme personne quelque chose qui est par mon intelligence”.

On peut regretter qu'Augustin, sans doute trop préoccupé par le souci de marquer la distinction radicale entre la Trinité et son image, n'ait pas approfondi cette dernière dimension qui l'aurait peut-être amené à thématiser ce que, près de quinze siècles plus tard, Ferdinand de Saussure expliquera au sujet de la distinction fondamentale chez lui entre langue et parole, faisant de la parole l'exécution individuelle et libre de la langue. À ceci près qu'Augustin ne pense pas du tout définir le *verbum* par rapport à la langue, laquelle est si diverse, à cause de la multiplicité des sociétés qui ont chacune leur langue, mais plutôt les langues comme la diversification du *verbum mentis*, lequel est censé être leur substrat. On mesure ici la distance entre les deux approches : pour Augustin, plus l'expérience est individuelle-spirituelle, plus elle est fondatrice ; dans la réflexion contemporaine, c'est l'inverse.

Il n'en reste pas moins qu'ici, Augustin nous amène à envisager trois critères fondamentaux de l'essence du *verbum mentis* : celui de l'altérité que nous avons rencontré depuis le début, et que l'on pourrait formuler de la façon suivante : “tout *verbum* est *verbum* de quelque chose” et même plus précisément dans la terminologie qu'il utilise dans ce traité : “tout *verbum* est *verbum* de *aliquid verum*”. Le second critère est celui du rôle du *verbum* qui *accomplit la rencontre* de l'intelligence avec la réalité spirituelle contenue à l'état latent dans la mémoire : ce serait précisément la dimension de l'*imago* ; étant antérieur à toutes les formes de *verbum exterius*, c'est-à-dire les conventions qui vont signifier le *verbum mentis* dans le jeu de communication dans telle société humaine, le *verbum* est *imago* de la réalité qu'il nomme, ce qui explique d'ailleurs que, plus la réalité visée est spirituelle, plus le *verbum* qui est comme l'acte de l'intellect s'ouvrant à sa présence, est capable d'être authentiquement *imago* de cette réalité¹⁶⁴. Enfin, la troisième dimension du *verbum* est celle que nous évoquons du lien avec l'ego parlant, en la rapprochant de la distinction saussurienne langue/parole. Pour Augustin, — à la différence de Saussure qui considérerait comme non pertinente l'étude la parole, puisqu'elle se réduisait à des variations individuelles de la norme linguistique¹⁶⁵ — c'est évidemment l'enracinement ontologique du *verbum mentis* dans le sujet humain, envisagé dans sa dimension absolument personnelle. Pour des raisons à la fois théologiques, mais aussi anthropologiques, il est probable que cette dimension est la plus décisive du point de vue de la *sapientia*, car c'est dans l'acte même de rencontre avec la réalité spirituelle contemplée que le sujet humain trouve lui aussi sa plénitude : une telle conviction ne saurait nous surprendre de la part de l'auteur des *Confessions* et du croyant qui, plus que tous les autres grands écrivains chrétiens de son époque sut rendre compte de sa recherche de Dieu en parlant de lui-même et de son ego, avec la certitude que c'était le meilleur moyen de rejoindre tous ses frères en humanité¹⁶⁶.

¹⁶⁴ D'une manière, c'est assez commode pour Augustin, car cela évite de se poser la question typiquement platonicienne de la qualité des noms ou des mots : que le *verbum mentis* soit lié à telle forme sensible (linguistique, gestuelle, ou autre) est purement accidentel : s'il est un cas où on peut parler de « l'arbitraire du signe », c'est bien la théorie augustinienne du verbe intérieur ...

¹⁶⁵ On pourra lire une critique intéressante (et toujours actuelle) de la distinction saussurienne par Louis HJELMSLEV, « Langue et parole », *Cahiers Ferdinand de Saussure* (1942/2), pp. 29-44, notamment le fait qu'il propose de remplacer la distinction saussurienne par « la distinction entre *schéma* et *usage*, comme la seule subdivision essentielle qui s'impose à la sémiologie ». Pour lui, la notion de *schéma* remplace la notion de *langue* que Saussure avait définie de façon discutable par la normativité, tandis que la notion d'*usage* répond mieux à la question des variations dans la mise en œuvre de la langue.

¹⁶⁶ Ce que l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) de son œuvre n'a jamais démenti ...

C) LA STRUCTURE DU *VERBUM* ET LE *SPECULUM*

Peut-être que l'un des moments où la démarche atteint à son maximum d'intensité pour mettre en valeur la structure de la signification du verbe dans l'âme humaine, est celui où Augustin développe la métaphore du miroir :

« Ceux qui voient à travers ce miroir et dans cette énigme, comme il nous est donné de voir en cette vie, ce ne sont pas ceux qui perçoivent dans leur âme ces trois puissances que j'ai signalées dans mes analyses ; *ce sont ceux qui voient leur âme en tant qu'image (qui eam tamquam imaginem vident)*, c'est-à-dire ceux qui peuvent rapporter ce qu'ils voient, de quelque manière que ce soit, à celui dont leur âme est l'image (*ut possint ad eum cuius imago est, quomodocumque referre quod vident*) : de sorte que par le moyen de l'image qu'ils voient en la contemplant, ils puissent aussi voir Dieu en le pressentant, puisqu'ils ne peuvent pas encore le voir face à face »¹⁶⁷

En clair : ceux qui ne perçoivent pas leur âme comme un signe de la Trinité, ne pourront pas avancer dans la démarche qu'Augustin leur propose. Si l'âme ne se considère pas elle-même comme un *verbum* qui dit — très insuffisamment et très maladroitement — le mystère trinitaire —, c'est toute la démarche du traité qui risque de perdre son sens, mettant en échec un démarche dont Augustin mesure la fragilité :

« Ceux-là donc qui voient leur âme, autant qu'il se peut faire, et qui en elle voient cette trinité que j'ai essayé de saisir par de multiples analyses, mais qui ne croient pas et qui ne comprennent pas qu'elle est l'image de Dieu, ceux-là voient bien un miroir, mais ils s'arrêtent là : ils ne voient pas à travers le miroir celui qui dès maintenant doit être vu à travers ce miroir ; par le fait, il ne voient pas que ce miroir même qu'ils voient est un miroir, autrement dit une image (*nec ipsum speculum quod vident sciant esse speculum, id est, imaginem*). S'ils le savaient, peut-être comprendraient-ils que ce Dieu dont l'âme est le miroir doit être cherché à travers ce miroir, doit être vu de façon imparfaite et provisoire à travers ce miroir ... »¹⁶⁸

Nous sommes ici au cœur de cette compréhension dynamique de la signification telle que saint Augustin l'entend à propos du *verbum mentis* et de l'image : si toute la vie de l'esprit qui ne cesse de s'accomplir dans la *dictio verbi* en arrive à se saisir elle-même dans la présence à soi, il est alors indispensable que ce moment de la trinité immanente passe de soi-même à Dieu, que le mouvement du verbe aille jusqu'au bout de la saisie de l'âme comme image et conduise à la contemplation de celui dont elle est l'image. Ici d'ailleurs, on peut dire que la métaphore du miroir est tout sauf orientée vers le narcissisme et la complaisance : l'âme est miroir de Dieu et l'acte par lequel elle se dit est comme la réponse par laquelle cette âme se porte vers l'altérité de son modèle. Le fait que, comme nous l'avons vu, le *verbum* soit mien, n'est pas une raison pour qu'il s'arrête dans la saisie de soi-même : c'est au contraire l'impératif le plus exigeant et le plus indispensable, celui de se comprendre et de s'accepter soi-même comme signe et comme image. C'est pourquoi Augustin insiste sur le fait que le texte de Paul parle de voir *per speculum*, non pas le miroir, ni même dans le miroir, mais à travers le miroir, pour mieux souligner le caractère de médiation de l'âme qui fait voir cet Autre qu'est Dieu.

¹⁶⁷ *De Trinitate*, XV, XXIII, 44 : « *per quod tamen speculum et in quo enigmatè qui vident, sicut in hac vita videre concessum est, non illi sunt qui ea quæ digessimus et commendavimus in sua mente conspiciunt ; sed illi qui eam tamquam imaginem vident, ut possint ad eum cuius imago est, quomodocumque referre quod vident, et per imaginem quam conspiciendo vident, etiam illud videre coniciendo, quoniam nondum possunt facie ad faciem.* »

¹⁶⁸ *De Trinitate*, XV, XXIV, 44 : « *Qui ergo vident suam mentem, quomodo videri potest, et in ea trinitatem istam de qua multis modis ut potui disputavi, nec tamen eam credunt vel intellegunt esse imaginem Dei ; speculum quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum qui est per speculum nunc videndus, ut nec ipsum speculum quod vident sciant esse speculum, id est, imaginem. Quod si scirent, fortassis et eum cuius est hoc speculum, per hoc quærendum et per hoc utcumque interim videndum esse sentirent,*

C'est enfin le moment où, Augustin, considérant qu'il est allé au maximum de l'analyse de l'image de la Trinité la plus haute qui soit dans notre expérience humaine, c'est-à-dire, la structure de mens se saisissant elle-même et se disant dans son verbe, achève le traité par une prière. Or, dans cette prière, on trouve deux allusions à qu'est le *dicere*. La première est comme la signature de la limite de son projet :

« Délivre-moi, Seigneur de l'abondance de paroles, dont je souffre à l'intérieur de mon âme, qui n'est que misère devant ton regard, mais qui se réfugie dans ta miséricorde. Car ma pensée ne se tait point lors même que ma bouche se tait (*non enim cogitationibus taceo, etiam tacens vocibus*). Si du moins, je ne pensais qu'à ce qui t'agré, je ne te demanderais pas de me délivrer de cette abondance de paroles. »¹⁶⁹

Cet ultime constat pourrait être considéré comme désespérant : en tout cas, il est la preuve que pour Augustin, l'activité de langage et de signification est l'équivalent de l'acte de pensée elle-même, et que le verbe mental est lié d'une façon plus étroite encore à l'âme humaine que le langage des mots ne l'est à la bouche¹⁷⁰. On pourrait croire à une sorte de malédiction jetée sur la condition humaine. Et pourtant ce que l'on peut considérer comme la dernière phrase du traité, le « dernier mot » renverse totalement la situation :

« Parlant de toi, l'Ecclésiastique, un sage, a dit : “Nous multiplions les paroles et nous ne l'atteignons pas, et la somme parfaite de tous nos discours, c'est lui-même”¹⁷¹. Quand nous t'aurons atteint, nous cesserons de dire des *multa* que nous disons sans t'atteindre : tu demeureras *unus* “tout en tous”¹⁷² : nous dirons sans fin “un seul” (*et sine fine dicemus unum*), adressant nos louanges à toi seul (*laudantes te in unum*), nous-mêmes étant constitués un seul en toi (*in te facti etiam nos unum*). »¹⁷³

La pensée de l'âme ne peut jamais cesser d'être un dire, ce qui provoque chez Augustin une sorte de lassitude et de sentiment d'indignité. Mais, ce dire est si essentiel à la vie de l'âme que ce qui est critiquable, c'est la dispersion de ce dire dans la multiplicité du temps et de l'espace. Mais, lorsque nous serons en présence de Dieu, l'âme humaine continuera de “dire” : mais alors elle ne dira qu'un Seul (et non pas une seule chose comme le suggèrent la plupart des traductions) : notre âme sera parvenue au sommet de sa vie et à l'accomplissement total de ce pourquoi elle a été créée : dire Dieu, louer Dieu.

¹⁶⁹ *De Trinitate*, XV, XXVIII, 51 : « Libera me, Deus meus, a multiloquio quod patior intus in anima mea, misera in conspectu tuo, et confugiente ad misericordiam tuam. Non enim cogitationibus taceo, etiam tacens vocibus. Et si quidem non cogitarem nisi quod placeret tibi, non utique rogarem ut me ab hoc multiloquio liberares. »

¹⁷⁰ C'est peut-être une manière de dire que plus une réalité est parfaite du point de vue ontologique, plus elle est douée de cette capacité de s'exprimer : dans l'homme, le corps est moins parole que l'âme ...

¹⁷¹ *Siracide* 43, 29.

¹⁷² *I Cor.* 15, 28.

¹⁷³ *De Trinitate*, XV, XXVIII, 51 : « Sapiens quidam cum de te loqueretur in libro suo, qui Ecclesiasticus proprio nomine iam vocatur : *Multa*, inquit, *dicimus*, et non *pervenimus*, et *consummatio sermonum universa est ipse*. Cum ergo pervenerimus ad te, cessabunt *multa* ista quæ *dicimus*, et non *pervenimus* ; et manebis *unus omnia in omnibus* : et sine fine dicemus unum laudantes te in unum, et in te facti etiam nos unum. » Nous avons intentionnellement proposé une traduction “mal dégrossie” pour mieux laisser entendre les allusions qu'Augustin veut suggérer à son lecteur.

VII

Complexité de la signification : vie spirituelle et vie sociale

Au risque de décourager le lecteur, nous avons délibérément voulu nous attarder sur ce grand traité augustinien, parce qu'il nous paraît livrer un certain nombre de clés d'interprétation majeures concernant le problème de la signification et, par voie de conséquence, celui de la sacramentalité. Nous voudrions dès maintenant souligner les points suivants :

A) UNE INCIDENCE DIRECTE DE LA FOI SUR LA MANIÈRE DE PENSER LE LANGAGE

Comme l'a remarqué Beierwaltes dans l'étude que nous avons déjà citée :

« On peut dire à juste titre que la pensée chrétienne, dans son effort pour penser la Trinité et l'incarnation, a ouvert, face à la pensée grecque, une nouvelle dimension, quand bien même ce sont des moyens de penser provenant de la Grèce dont elle s'est servi pour résoudre sa tâche théologique. C'est précisément par la réflexion au sujet de l'incarnation et de la Trinité que la relation de la parole aux structures ontologiques idéales fut modifiée, de sorte que le lien essentiel de la parole dans la pensée et de la pensée dans la parole (*die wesenhafte Gebundenheit des Denkens im Sprechen und des Sprechens im Denken*) put être développé d'une manière conséquente, c'est-à-dire en considérant la parole comme acte de la conscience. »¹⁷⁴

Cette approche augustinienne du verbe mental découle de la manière dont il a cherché à rendre compte du mystère trinitaire. Il est assez clair que la pensée préchrétienne n'a pas vraiment cherché à approfondir dans la direction d'une quelconque implication de la signification à l'intérieur de l'acte de penser. D'après ce que nous avons dit dans le chapitre II, on peut considérer Aristote comme le plus proche de cette intuition, mais force est de reconnaître qu'il s'agit davantage d'une intuition implicite qu'il n'a jamais vraiment pensé à thématiser. L'effort qui nous paraît sous-jacent à la recherche de saint Augustin au sujet du *verbum*/parole consiste à retrouver dès le surgissement de toute activité de l'esprit dans ses diverses facultés (*memoria, notitia, amor, etc.*), une dimension de signification : *l'esprit humain est fait pour dire*, et ce n'est que dans l'accomplissement de ce *dire* qu'il trouve la présence la plus pleine et la plus vraie à son objet. Et cette dimension est mise en évidence à la lumière d'un autre *dire*, celui de Dieu qui par son Verbe éternel appelle toute chose à l'existence. Face au silence des néoplatoniciens quand ils sont en contemplation devant l'Un, on peut dire que la perspective est totalement inversée. Il a donc bien fallu que saint Augustin se dégage d'une ontologie néoplatonicienne qui faisait des réalités idéales des "choses", et il est certain qu'il ne s'est jamais pleinement dégagé de cette perspective. Mais il a découvert que l'accomplissement de toute activité de l'esprit prenait la forme d'un *verbum*, que cela était vrai aussi bien en Dieu qu'en l'homme bien que selon des modalités différentes. Dès lors, le problème de la signification et du langage n'était plus un domaine "annexe" de la recherche philosophique, mais il acquérait une véritable portée ontologique.

¹⁷⁴ W. BEIERWALTES, *Zu Augustins Metaphysik der Sprache*, p. 190. Nous avons quelques réserves quant à l'expression "Akt des Bewusstseins" qui sonne de façon très postcartésienne dans cet article consacré à Augustin. Comme l'a dit malicieusement J. MARITAIN, *Les degrés du savoir, Œuvres complètes* IV, Paris / Fribourg, 1983, p. 801-802 : « Les *Méditations touchant la Philosophie première* ressemblent au *De Trinitate* comme une chambre noire à l'œil d'un poète. Le spiritualisme "engageant et hardi" de Descartes, le *cogito* cartésien [...] loin d'être des formes le moins du monde authentiques du spiritualisme augustinien, ne sont que des résidus de sa désagrégation rationnelle ». Le langage qu'est le *verbum interius* n'est pas un acte de conscience, mais un acte de l'esprit (*mens*).

Bien entendu, Augustin, continuerait d'opposer radicalement les *verba* qui relèvent des divers systèmes linguistiques et qui, de nature sensible et liés à la matière, suscitaient d'emblée un jugement négatif de sa part, au *verbum cordis* ou *verbum mentis* qui est lui, purement spirituel. Mais il importe surtout de voir qu'à partir du moment où la parole devient un acte de l'esprit, son acte par excellence, cela change radicalement la manière d'envisager le problème du langage et des signes.

Ainsi, le *De Trinitate* est le premier grand ouvrage chrétien qui parvient à fonder réellement et à expliciter les conditions de possibilité de la relation de l'homme avec Dieu. On est parfois trop tenté de majorer l'aspect apologétique de ce traité, avec le souci de déchiffrer dans les diverses activités de l'âme humaine une image qui nous donne accès au mystère trinitaire. Cette préoccupation est indéniable ; mais le problème est de comprendre pourquoi Augustin s'y est pris de cette manière et pourquoi les images traditionnelles de ses prédécesseurs ne lui paraissaient pas pleinement satisfaisantes. Dès que l'on interroge le texte dans cette direction, on voit qu'Augustin cherche à comprendre et exprimer ce fait que Dieu porte en lui la capacité de se dire dans et à travers un verbe et que la spécificité spirituelle de l'homme comme *mens* est d'être douée d'une capacité analogue et radicalement dépendante de la première, ce qui met Dieu et l'homme en situation de dialogue et de capacité de "se comprendre". C'est donc tout autant un traité sur le contenu de la Révélation (Dieu dans sa vie trinitaire) que sur les conditions de possibilité et le mode de la Révélation (que Dieu puisse se dire et que l'homme puisse accueillir cette parole). Par rapport aux conceptions philosophiques issues de la tradition grecque principalement platonicienne, il s'agissait donc de transformer les données de la pensée philosophique élaborées dans un contexte différent, pour les appliquer à une donnée radicalement nouvelle.

B) QUESTION OUVERTE

Vivre ensemble signifie d'abord s'entendre, et s'entendre signifie *parler le même langage*. Le second aspect qu'il nous paraît essentiel de souligner dans la réflexion d'Augustin, est précisément celui-ci : la théologie du *verbum mentis* cherche à fonder la réalité même du langage, non plus dans le constat empirique de l'utilisation de signes sensibles, mais *de signes qui sont en dernière analyse invisibles*. La théologie augustiniennne n'est pas exactement centrée sur ce qu'on pourrait appeler l'intériorité mais l'intimité¹⁷⁵. Alors que l'intériorité fait de la subjectivité un monde de représentations et d'idées-objets, comparable à un arrière monde platonicien, l'intimité désigne cette même réalité mais comme lieu d'une entente et d'une communion possibles, puisqu'il s'agit de paroles invisibles, de paroles et de signes intellectuels qui sont aussi spirituels que l'âme dont ils sont les fruits les plus achevés dans sa quête de la vérité. Ainsi que nous l'avons noté à plusieurs reprises, le verbe mental n'est pas une prise de possession de l'objet connu, mais il a d'abord pour fonction de faire que la pensée humaine soit un *dire*, avec tout ce que cela comporte de présence à la réalité et de mouvement actualisé pour la dire et la signifier. Si l'on reprend le thème de la vision *per speculum* qui clôt le traité, on pourrait dire que l'intériorité est le résultat d'une idolâtrie de l'âme par elle-même, la chosification des actes mentaux et du *dicere* dans lesquels l'âme risque de s'enfermer sur elle-même. L'intimité désigne au contraire une "présence à" — c'est le vocabulaire de l'amitié et de l'intersubjectivité —, c'est le mouvement même de l'âme qui ne se regarde pas, fascinée, dans l'image du miroir, mais qui, à travers elle, se projette à la rencontre de la réalité : l'intimité est la dimension la plus secrète et la plus originaire de l'intentionnalité. Pas étonnant donc qu'Augustin lui accorde une telle place, quand il s'agit d'approcher le mystère de notre relation vivante et spirituelle avec Dieu.

Mais le fait d'affirmer cette instance de signification humainement la plus haute et la plus parfaite qu'est le *verbum mentis* pose un problème majeur : ce type langage dont Augustin ne cesse de dire à plusieurs reprises pour le définir qu'il précède toutes les langues humaines¹⁷⁶ et qu'il est

¹⁷⁵ Nous pensons à la célèbre formule augustiniennne : *Tu eras interior intimo meo et superior summo meo. Confessions*, III, VI, 11 (C.S.E.L. 33, 53). Voir encore : *intimus cordi est sed cor eradicavit ab eo. Confessions*, IV, XII, 18 (C.S.E.L. 33, 78).

¹⁷⁶ Nous avons cité des textes de *Sermo* 288, 3 et *De Trinitate*, XV, XII, 22, mais il y a beaucoup d'autres allusions à cette distinction entre *locutio cordis* et les formes sensibles du langage.

infiniment plus parfait que toutes les formes de langage liées aux signes sensibles, présente toutefois une caractéristique irréductible : à première vue, il ne permet de communiquer qu'avec Dieu ... De par sa nature même, il ne me permet pas de parler avec mon prochain humain. Cette *locutio cordis* est infiniment plus adéquate, signifie des réalités infiniment plus hautes que celle qui font l'objet de conversations quotidiennes avec les mots de tous les jours, mais ce n'est pas par elle que j'essaierai de parler directement avec mes amis dans l'actuelle condition terrestre. Bien sûr, à la fin des temps, « sans fin, nous ne dirons qu'un Seul (*sine fine dicemus unum*) » par cette unique parole que sera notre cœur contemplant le Dieu Trinité, mais actuellement, tout ce que nous avons à dire pour manifester notre communion, doit nécessairement passer par des signes sensibles. Autrement dit, notre *verbum mentis* est uniquement accessible à Dieu, et ce n'est sans doute pas un hasard si ce même type de parole ne nous donne accès qu'à Dieu.

Voilà donc qui complexifie singulièrement notre question au sujet de la structure ontologique de la sacramentalité : ce que nous avons découvert en relisant Augustin dans des œuvres majeures comme le *De doctrina christiana*, c'est la possibilité pour toute chose d'être signe, ce qui aboutissait à une théorie généralisée du signe et à ce que l'on pourrait considérer comme la première ébauche d'une sémiologie au sens moderne du terme. Mais dans le *De Trinitate*, tout se passe comme si, voulant mener à ses ultimes conséquences cette approche de la signification, Augustin en venait logiquement à reconnaître des structures de signification dans la vie même de l'âme et à montrer à quel point, dans ce registre, la structure de la signification est opérante de façon encore plus pure et plus transparente que tout ce qui avait été perçu jusqu'à maintenant : il faut bien mesurer l'audace d'Augustin lorsqu'il fait de l'âme l'*imago* de la vie et des relations trinitaires ... C'est affirmer pratiquement que, dans l'ordre de cette sacramentalité générale de toute la création, l'âme est par excellence l'image et le signe de Dieu, le sacrement de Dieu, et peut-être de façon plus spécifique encore, le sacrement de la vérité de Dieu ... Et en même temps, l'âme humaine dans sa capacité de dire toutes choses est comme le fondement et la mesure de toutes les autres structures de signification. Paradoxe de la recherche augustinienne : au moment même où il parvient à ce qui peut mesurer toute possibilité de signification, et à le déterminer comme le *verbum mentis* qui est au principe de toute reconnaissance de la vérité, il s'aperçoit que ce principe de mesure qui reconnaît à toute chose sa valeur de signification, n'arrive pas lui-même à jouer son rôle plénier de signe dans le jeu habituel de la communication entre les hommes.

C'est dire la complexité de l'univers augustinien de la signification et de la sacramentalité. Spontanément, nous aurions tendance à interpréter sa position théologique concernant le *sacramentum/signum* comme une simple codification de réalités sensibles qui permettent aux membres d'une même communauté de s'entendre sur la signification des actes religieux qu'ils accomplissent : les sacrements de l'Église se réduiraient à cet ensemble de pratiques identifiables par des gestes et des réalités sensibles (pain, vin, eau, etc.) ou même par des paroles tirées de l'Écriture, car étant donné leur caractère sensible, elles permettent à tous de communier par le moyen de signes visuels et auditifs. Mais on doit se demander si une telle approche est suffisante et c'est sans doute le mérite d'Augustin d'en avoir exposé toute la complexité : les signes sensibles ne peuvent pas être signes par eux-mêmes, mais ils faut qu'ils soient institués ou reconnus dans leur capacité de signifier par l'esprit qui les lit et les interprète. Pour qu'il y ait un sacrement au sens fort du terme, il faut une double instance de signification : le *verbum mentis* par qui nous reconnaissons les données sensibles comme signes et ces données sensibles elles-mêmes, investies "socialement" de la signification qu'ils sont chargés de porter.

Nous terminerons ce long chapitre par une réflexion plus personnelle : la complexité du jeu de la signification qu'Augustin a mise en évidence à travers la double approche — celle qui met en jeu des signes sensibles et celle qui est issue de l'activité de l'esprit proférant le verbe intérieur, vont donner un cadre à toute la réflexion de la théologie occidentale postérieure. Celle-ci s'inscrira dans l'articulation des deux instances de signification que nous avons tenté d'analyser dans l'œuvre d'Augustin :

— la première instance est celle qui servira de référence spontanée à toute théologie sacramentelle : les *sacramenta* sont des *signa*. Il suffit d'en déterminer la nature, et de leur reconnaître telle signification donnée. Le signe joue alors le rôle de manifestation

visible ou plus exactement sensible d'une réalité ou d'une action divine. La structure de la sacramentalité est alors à penser sur le mode d'un parallélisme entre les choses sensibles et les réalités invisibles auxquelles elles renvoient. En dernière analyse, ce qui fonde la validité de ce système de signes, c'est la reconnaissance par la communauté de la valeur de signification des données sensibles : le corpus de gestes, de réalités physiques et sensibles comme le pain et le vin, les paroles prononcées, permettent d'identifier le mystère qui s'accomplit. On peut dire que c'est un peu la caricature d'une conception "minimaliste" de la sacramentalité qui a souvent servi de référence, hélas, à une certaine pastorale sacramentelle dans l'Église catholique.

— La seconde instance est celle qui serait davantage issue de la ligne de pensée du *De Trinitate* : il faut que le sacrement puise la plénitude de sa signification en y intégrant la vie et la relation de la *mens* avec Dieu. Le sacrement ne peut se réduire à une signification religieuse "plaquée" sur des données sensibles. Pour acquérir une véritable plénitude de signification, il faut qu'y soit intégrée toute la puissance de signification spirituelle qui constitue le fondement même de la signification de l'acte sacramentel. Si cette attitude est poussée à l'extrême, on risque effectivement de négliger la dimension précédente et ramener la vie sacramentelle chrétienne à une structure de signification purement spirituelle : c'est pour le dire de façon un peu abrupte la tentation de la sacramentalité dans les Églises issues de la Réforme.

C) LE DOUBLE FONDEMENT SACRAMENTEL DE L'ECCLÉSIOLOGIE

En fait, il s'agit là de deux orientations, de deux "tendances", dont on trouve les racines dans la pensée d'Augustin. Mais le plus important nous semble être plutôt le constat que, pour la première fois dans l'histoire de la théologie, nous voyons s'élaborer les fondements de ce qui lie ensemble la dimension ecclésiologique de la *communio entre les personnes* (une réalité invisible) et la dimension ecclésiologique du *culte et des actes publics visibles* qui manifestent cette communion invisible. Ce qui importe, c'est le lien entre les deux instances : la vérité de la communion ecclésiale n'est pas simplement pour Augustin dans le fait de poser ensemble des actes cultuels visibles ou de proférer visiblement des paroles qui permettent l'entente et l'unanimité dans la confession de la foi. Pour qu'il y ait confession unanime, célébration sacramentelle manifestation d'unité, il faut que les participants soient déjà en acte de communion invisible parce qu'ils signifient déjà *invisiblement*, par l'instance du verbe intérieur, la possibilité d'une communion avec Dieu et, par là, d'une communion possible avec les autres hommes : « Saint Augustin constate que *nous tenons en toute évidence des vérités, que ces vérités sont communicables aux autres esprits*. Sans doute l'esprit les voit en lui ; mais s'il les voyait en lui comme étant de lui et dans la mesure même où il les verrait comme étant de lui, de tels objets de vision ne pourraient être atteints par d'autres esprits ; les esprits ne sont pas translucides entre eux, ils ont leur secret que nul ne peut forcer »¹⁷⁷.

C'est ici que l'augustinisme peut indubitablement suggérer deux orientations différentes : soit celle d'un solipsisme (philosophique surtout) qui aboutira dans sa traduction religieuse à des formes diverses de piétisme et d'individualisme, ce qui rend pratiquement impossible un discours ecclésiologique consistant ; soit celle qui verra au contraire la possibilité de donner à l'Église comme communion une structuration ontologique réelle, en fondant cette communion sur le fait que tous les membres sont liés invisiblement entre eux par ce don qui actualise en chacun d'eux le fait qu'il soit *capax Dei*, signe de Dieu et manifestant au niveau le plus profond de son âme cette capacité comme signifiant la présence de Dieu. On sait à quel point l'émergence d'un discours théologique explicite sur l'Église fut lente dans la tradition occidentale, probablement parce qu'il était difficile de rendre compte de la convergence de ces deux niveaux de signification. En effet, quand on parle de l'Église-communion, il ne s'agit pas simplement d'affirmer un simple « être ensemble », équivalent au constat empirique de l'existence d'un groupe humain, mais de reconnaître et de discerner qu'il existe,

¹⁷⁷ A. SAGE, « La dialectique de l'illumination », *Recherches Augustiniennes*, II (*Hommage au R.P. Fulbert Cayré*), Paris, 1962, pp. 119.

immanent à ce groupe, un tissu de relations qui se fonde et se déploie sur le fait que ses membres sont capables de relations. Cette capacité relationnelle entre tous les membres n'est pas réductible à un ensemble de comportements, de gestes et de paroles échangées dans le registre des "choses sensibles", mais relève d'une disposition de l'âme comme réalité intelligible qui, par le *verbum mentis* a les moyens de communiquer et d'actualiser ces liens. Comme nous l'avons vu en détail, loin de s'enfermer en elle-même par l'exercice bien connu du *redite ad cor*, l'âme humaine est invitée dans cet acte même du retour sur soi au plus intime d'elle-même à découvrir cette présence qui lui parle et lui donne de parler à son tour en vérité. Si donc il est donné à l'âme humaine d'être constituée image de la Trinité, ce n'est pas pour isoler le mystère de la communion divine dans les replis intérieurs d'une âme enfermée sur elle-même, mais c'est au contraire pour fonder dans et par cette communion trinitaire l'existence ecclésiale et sacramentelle, pour s'ouvrir à elle par les puissances les plus profondes de la *mens*, et la mener pas à pas vers son accomplissement en chaque membre de cette communion humano-divine que nous appelons le Mystère.

Pour donner l'illustration concrète de cette convergence des deux langages qui constituent la sacramentalité de l'Église chez saint Augustin, nous ne connaissons rien de plus topique et de plus beau que le célèbre passage du livre X de la *Cité de Dieu* qui sera le point final du long parcours que nous avons fait pour interpréter le *De Trinitate* :

« Ainsi le vrai sacrifice, c'est toute œuvre accomplie pour s'unir à Dieu d'une sainte union, c'est-à-dire toute œuvre qui se rapporte à cette fin suprême et unique où est le bonheur. C'est pourquoi la miséricorde même envers le prochain n'est pas un sacrifice, si on ne l'exerce en vue de Dieu. Le sacrifice en effet, bien qu'offert par l'homme, est chose divine, comme l'indique le mot lui-même, qui signifie *action sacrée*. Aussi l'homme lui-même, consacré et voué à Dieu, est un sacrifice, en tant qu'il meurt au monde pour vivre en Dieu ; car cette consécration fait partie de la miséricorde que chacun exerce envers soi-même, et c'est pour cela qu'il est écrit : "Aie pitié de ton âme en te rendant agréable à Dieu". Notre corps est pareillement un sacrifice, quand nous le mortifions par la tempérance, si nous agissons de la sorte pour plaire à Dieu, comme nous y sommes tenus, et que loin de prêter nos membres au péché pour lui servir d'instrument d'iniquité, nous les consacrons à Dieu pour en faire des instruments de justice. C'est à quoi l'Apôtre nous exhorte en nous disant : "Je vous conjure, mes frères, par la miséricorde de Dieu, de lui offrir vos corps comme une victime vivante, sainte et agréable à ses yeux, et de lui rendre un culte raisonnable et spirituel". Or, si le corps, dont l'âme se sert comme d'un serviteur et d'un instrument, est un sacrifice, quand l'âme rapporte à Dieu le service qu'elle en tire, à combien plus forte raison *l'âme elle-même est-elle un sacrifice, quand elle s'offre à Dieu*, afin qu'embrasée du feu de son amour, elle se dépouille de toute concupiscence du siècle et soit comme renouvelée par sa soumission à cet être immuable qui aime en elle les grâces qu'elle a reçues de sa souveraine beauté ? C'est ce que le même apôtre insinue en disant : "Ne vous conformez point au siècle présent; mais transformez-vous par le renouvellement de l'esprit, afin que vous connaissiez ce que Dieu demande de vous, c'est-à-dire ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait". Puis donc que les œuvres de miséricorde rapportées à Dieu sont de vrais sacrifices, que nous les pratiquions envers nous-mêmes ou envers le prochain, et qu'elles n'ont d'autre fin que de nous délivrer de toute misère et de nous rendre bienheureux, ce qui ne peut se faire que par la possession de ce bien dont il est écrit : "M'attacher à Dieu c'est mon bien", il s'ensuit que toute la cité du Rédempteur, c'est-à-dire l'assemblée et la société des saints, est elle-même un sacrifice universel offert à Dieu par le suprême pontife, qui s'est offert pour nous dans sa passion, afin que nous fussions le corps de ce chef divin selon cette forme d'esclave dont il s'est revêtu. C'est cette forme, en effet, qu'il a offerte à Dieu, et c'est en elle qu'il a été offert, parce que c'est selon elle qu'il est le médiateur, le prêtre et le sacrifice. Voilà pourquoi l'Apôtre, après nous avoir exhortés à faire de nos corps une victime vivante, sainte et agréable à Dieu, à lui rendre un culte raisonnable et spirituel, à ne pas nous conformer au siècle, mais à nous

transformer par un renouvellement d'esprit, afin de connaître ce que Dieu demande de nous, ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait, c'est-à-dire le vrai sacrifice qui est celui de tout notre être, l'Apôtre, dis-je, ajoute ces paroles : "Il vous recommande à tous, selon le ministère qui m'a été donné par grâce, de ne pas aspirer à être plus sages qu'il ne faut, mais de l'être avec sobriété, selon la mesure de foi que Dieu a départie à chacun de vous. Car, comme dans un seul corps nous avons plusieurs membres, lesquels n'ont pas tous la même fonction, ainsi, quoique nous soyons plusieurs, nous n'avons qu'un seul corps en Jésus-Christ et nous sommes membres les uns des autres, ayant des dons différents, selon la grâce qui nous a été donnée". Tel est le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ, et c'est ce mystère que l'Église célèbre assidûment dans le sacrement de l'autel, connu des fidèles, où elle apprend qu'elle est offerte elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu. »¹⁷⁸

¹⁷⁸ *De civitate Dei*, X, VI: « Proinde verum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhæreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. Unde et ipsa misericordia, qua homini subvenitur, si non propter Deum fit, non est sacrificium. Etsi enim ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium res divina est, ita ut hoc quoque vocabulo id Latini veteres appellaverint. Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est. Nam et hoc ad misericordiam pertinet, quam quisque in se ipsum facit. Propterea scriptum est : Miserere animæ tuæ placens Deo. Corpus etiam nostrum cum temperantia castigamus, si hoc, quem ad modum debemus, propter Deum facimus, ut non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato, sed arma iustitiæ Deo, sacrificium est. Ad quod exhortans Apostolus ait : Obsecro itaque vos, fratres, per miserationem Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum. Si ergo corpus, quo inferiore tamquam famulo vel tamquam instrumento utitur anima, cum eius bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est : quanto magis anima ipsa cum se refert ad Deum, ut igne amoris eius accensa formam concupiscentiæ sæcularis amittat eique tamquam incommutabili formæ subdita reformetur, hinc ei placens, quod ex eius pulchritudine acceperit, fit sacrificium ! quod idem Apostolus consequenter adiungens : Et nolite, inquit, conformari huic sæculo ; sed reformamini in novitate mentis vestræ ad probandum vos quæ sit voluntas Dei, quod bonum et bene placitum et perfectum. Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiæ sive in nos ipsos sive in proximos, quæ referuntur ad Deum ; opera vero misericordiæ non ob aliud fiant, nisi ut a miseria liberemur ac per hoc ut beati simus (quod non fit nisi bono illo, de quo dictum est : Mihi autem adhærere Deo bonum est) : profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. Cum itaque nos hortatus esset Apostolus, ut exhibeamus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium nostrum, et non conformemur huic sæculo, sed reformemur in novitate mentis nostræ : ad probandum quæ sit voluntas Dei, quod bonum et bene placitum et perfectum, quod totum sacrificium nos ipsi sumus : Dico enim, inquit, per gratiam Dei, quæ data est mihi, omnibus, qui sunt in vobis, non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam ; sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei. Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent : ita multi unum corpus sumus in Christo ; singuli autem alter alterius membra, habentes dona diversa secundum gratiam, quæ data est nobis. Hoc est sacrificium Christianorum : Multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur. »

Chapitre VIII

Synthèse et perspectives : structure ontologique de la sacramentalité

I

Résumé de notre démarche : la “découverte” augustinienne

La première partie de cette étude nous a conduits à repérer les bases spécifiques de la tradition théologique occidentale, dans la mise en œuvre d’une interprétation de la vie sacramentelle et de la sacramentalité fondée sur la notion de signe. Nous avons voulu procéder à l’inventaire de ce que l’on pourrait appeler une “archéologie” de la sacramentalité, pour mieux déterminer comment les termes de *mystèrion/mysterium/sacramentum* avaient été progressivement déterminés à partir de la notion de signification. Il ne s’agit pas d’une enquête historique exhaustive et nous avons jalonné cet itinéraire, en tenant compte des antécédents terminologiques et philosophiques de l’antiquité gréco-romaine, et en partant du Nouveau Testament pour parcourir les premiers siècles de l’histoire de la pensée théologique. Ce parcours nous a permis de rendre compte d’une complexification sémantique progressive des termes *mystèrion/mysterium /sacramentum*, comme si on leur avait demandé de désigner tous les aspects de cette réalité globale que nous avons cernée à travers le terme de *convivialité* entre Dieu et les hommes. Mais face à une réalité aussi complexe que l’on n’arrivait pas à structurer d’une façon globale, on n’avait pas de clef herméneutique qui aurait permis de comprendre l’articulation mutuelle des diverses instances en jeu dans cette approche théologique : le chapitre I nous a permis d’aboutir à ce constat.

C'est, nous semble-t-il, saint Augustin qui, le premier parmi ces « génies du symbolisme ontologique » que sont les Pères de l'Église — pour faire référence au qualificatif que leur donne le Père Henri de Lubac¹ —, est parvenu à dégager d'une façon assez systématique, une compréhension articulée des fondements sémiologiques à quoi renvoient les termes *mysterium* et *sacramentum*. Bien entendu, il ne s'agit pas, pour saint Augustin, de développer un traité systématique et didactique concernant la notion de *sacramentum*. Il préféra toujours aborder les grandes questions théologiques dans une démarche heuristique plutôt que systématique, ce qui d'ailleurs rend la lecture de son œuvre si passionnante mais aussi tellement risquée, comme on a pu le constater en maints endroits. Malgré tout, nous avons pu dégager tout au long de son œuvre des constantes, non seulement au plan d'une simple définition (*sacramentum*, *id est signum sacrum*, etc.), mais au plan de problèmes qui ont préoccupé le jeune converti puis l'évêque d'Hippone, dans sa réflexion inséparablement doctrinale et pastorale : qu'il s'agisse de sa prédication sur les sacrements du baptême et de l'eucharistie, ou encore de son exégèse des rites et des événements de l'Ancien Testament qu'il qualifie de *sacramenta*, qu'il s'agisse aussi de difficultés ecclésiologiques soulevées par la crise donatiste, laquelle l'a amené à distinguer l'*Ecclesia sanctorum* et l'*Ecclesia sacramentorum*, l'ensemble de ses analyses et de ses intuitions est cohérent et se situe dans une ligne d'approfondissement qui n'a pas vraiment dévié. C'est ce que nous avons essayé d'établir dans le chapitre II. Cette étude nous a permis de tirer une conclusion essentielle, à notre avis : si l'on comprend le mystère chrétien non pas comme un « objet » mais d'abord comme la réalité ontologique de la convivialité entre Dieu et les hommes, réalité englobant toute l'économie du salut, depuis ce qui a été avant tous les siècles jusqu'à ce qui sera après la consommation des siècles, *cette réalité du mystère s'exprime dans un ordre spécifique, un ordre de signes, assimilable à un langage, dans un ordre de réalité qui constitue ce que nous pouvons appeler la sacramentalité*. Autrement dit, la détermination de la *sacramentalité* comme *signification*, loin de représenter un mouvement de « décadence » par rapport à la compréhension originaire (néo-testamentaire) de la sacramentalité, comme on a parfois tendance à le dire actuellement², cette détermination est au contraire ce qui permet de parvenir à une compréhension originale et approfondie du mystère chrétien. Le *mysterium/sacramentum* doit donc se lire à deux niveaux, celui de la *réalité*, c'est-à-dire *le fait de la convivialité de Dieu et de sa création* et celui des *signes* qui la permettent et qui l'expriment, signes qui forment pour ainsi dire le cadre *a priori* de cette convivialité.

Pour mettre en valeur l'originalité de cette découverte, il nous a fallu faire un parcours retraçant les origines de la sémiologie dans le monde grec antique, et voir comment aussi bien chez Platon que chez Aristote, la mise en place d'une compréhension du *logos* et son interprétation comme *sèmeion* ou comme *symbolon* partait de points de vue différents (la réflexion de Platon étant davantage liée à une crise globale mettant en cause la sagesse traditionnelle et la possibilité de la vie politique de la cité), mais elles aboutissaient l'une et l'autre à une lecture de la parole comme signe, en la liant à ce qui constitue la nature de l'homme : pour Aristote, le langage n'est pas un accessoire de la pensée humaine, une simple médiation quasi accidentelle de la vie de la communauté humaine : il se situe au cœur de l'une et de l'autre, à tel point qu'il est impossible de penser l'homme sans langage. Nous avons interprété cet acquis comme une des données les plus importantes de la *preparatio evangelica* : nous sommes en effet persuadé que sans cet acquis purement philosophique, il aurait été infiniment plus difficile pour la pensée chrétienne de proposer une compréhension d'elle-même et du *mysterion*. Nous avons développé cette histoire sommaire du langage et de la signification dans le monde antique comme une sorte de *præambula sacramenti*, en insistant sur le fait que le *logos* n'est pas à entendre comme une réalité abstraite, une « raison pure », mais une parole qui ne se dit qu'à travers un enracinement historique et contingent, à travers une culture et un langage particuliers. C'est ce que nous avons voulu mettre en évidence dans les chapitres III et IV.

¹ Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris, 1959², p. 253.

² Et nous avons pris intentionnellement à la fin du chapitre II l'exemple d'un auteur protestant, R. PRENTER, qui adoptait dès 1948 une attitude très critique vis-à-vis de la notion augustinienne de la sacramentalité. Mais cet auteur n'est pas le seul et c'est presque devenu aujourd'hui un lieu commun.

Les trois chapitres suivants ont cherché à montrer comment Augustin avait su reprendre et transformer cet héritage antique et lui donner une vitalité et une profondeur renouvelée à l'aide d'une vision théologique qui allait transformer radicalement cette sémiologie et poser les bases de la grande tradition théologique en Occident. Nous avons schématisé son itinéraire en privilégiant les premiers écrits, dans lesquels Augustin se montre assez hésitant sur l'importance du signe (chapitre V), puis le *De doctrina christiana* qui, à la faveur d'une réflexion sur l'herméneutique des textes bibliques, conçoit un premier traité de sémiologie qui dépasse la seule dimension de l'interprétation des Écritures (chapitre VI). Enfin, l'analyse de la deuxième partie du *De Trinitate* et de quelques textes contemporains très marquants nous montre un théologien qui n'hésite pas à intégrer la dimension de signe (*signum/verbum*) au cœur même de l'expérience de la pensée, et même dans ce que la pensée a de plus spécifique et de plus essentiel d'un point de vue ontologique : le fait qu'elle puisse penser ses propres actes et reconnaître dans le dynamisme de sa vie et de sa recherche sa nature même d'image qui dit Dieu (chapitre VII).

Il nous a semblé donc que, même si ce traité pouvait sembler dénué de toute préoccupation d'ordre sacramentel, en fait il en constitue le fondement : parce que l'âme ne peut se saisir comme image de la Trinité que dans l'acte de se dire dans un *verbum*, elle a pour ainsi dire la "signature" de sa propre dimension sémiologique comme constitutive d'elle-même et de son statut ontologique de relation à son Créateur et Sauveur. Si l'on nous permet un parallèle audacieux et totalement anachronique, il nous semble qu'on pourrait voir dans la démarche augustinienne, une première tentative de "critique de la raison sémiologique" : la nécessité de signifier n'est pas simplement une donnée empirique de l'existence humaine, mais elle repose sur la structure même de l'esprit (*mens*) dont l'activité s'accomplit dans un verbe intérieur (*verbum mentis*). Il faudrait même aller plus loin et affirmer que la signification n'est pas simplement un "transcendantal", une structure a priori qui permet ensuite d'analyser et d'envisager toutes les instances de signification que l'on découvre dans le déploiement des innombrables registres que la sémiologie moderne se plaît à recenser soit pour en analyser les structures, soit pour les "déconstruire" : cette structure ontologique de l'esprit comme intégrant la dimension de *verbum* est aussi "transcendante", car, étant image de Dieu, c'est par le biais de l'âme comme *signum* et *imago* que l'homme se découvre en relation de convivialité avec Dieu, qu'il se découvre pris dans le *mysterium* de sa vie et de son destin individuel et collectif.

II

Magnum sacramentum

Évidemment, cette sacramentalité demande elle-même à être bien comprise. Le langage tel que le comprend Augustin n'est pas une "doublure" d'une consistance ontologique infiniment moindre que celle de la réalité qu'il est censé décrire, puisqu'il est, par exemple dans une société, partie intégrante de la réalité ontologique de celle-ci dont il vient innover de façon diffuse toutes les activités et toutes les relations intersubjectives : de façon analogue, la sacramentalité comme système de signes n'est pas un *supplément* de gestes expressifs ou d'*instruments de communication* par rapport à la vie de communion qui existe entre Dieu et les hommes. La sacramentalité est donc le système de signification qui permet, entretient et promeut tout ce tissu de relations humano-divines et interhumaines. Elle n'est pas un *additif expressif* de la communion des saints ou de la vie ecclésiale, elle est plus simplement et plus essentiellement *la face signifiante du mystère*. Ainsi donc, si l'on se contentait de ce résultat qui, par la distinction entre le niveau de la réalité et le niveau des signes, apporte déjà indubitablement une très grande clarté dans la détermination de l'essence des sacrements et de la sacramentalité, et si l'on exploitait cette distinction pour faire de la sacramentalité une "doublure" symbolique du mystère comme convivialité, ou un ensemble "de choses et de gestes à

faire”, on risquerait tôt ou tard de perdre de vue ce qui constitue le problème spécifique de la sacramentalité et de transformer celle-ci en un système de pratiques rituelles et de codes de comportements.

Il est important de préciser ici que la *res* dont il est question n’est pas uniquement le Mystère de Dieu ou le Mystère de l’Incarnation, tels que par exemple, on peut les considérer comme objets de foi ou comme représentations. Le Mystère c’est indissociablement le Dieu sauveur et l’humanité sauvée, dans l’acte même de création et de salut par Dieu qui met l’homme en relation avec Dieu. À la différence de l’attitude contemplative³ selon laquelle Dieu est pour ainsi dire “objet” du regard et qui, de ce fait, est comparable au vis-à-vis qui existe entre l’idée platonicienne et l’intellect qui voit, le *sacramentum* / *signum* est signe d’une réalité dans laquelle l’homme est *déjà* pris et réellement impliqué dans la relation avec Dieu.

D’où, par exemple la différence avec un système de théologie naturelle qui suppose toujours plus ou moins que l’intelligence humaine se situe dans une certaine extériorité par rapport à Dieu et en fait l’objet de sa recherche (*questio*), au moins d’un point de vue méthodologique. Ici la relation et la présence mutuelles de Dieu et de l’homme dans le cadre d’une relation basée sur la signification suppose un certain *déjà là* de la présence mutuelle, et c’est cela seul qui rend possible un système de signes qui manifeste cette relation réelle. D’où le sens absolument nouveau et irréductible du mystère chrétien par rapport à son homonyme païen dont la fonction était d’établir une relation privilégiée entre la divinité et l’initié : dans la foi chrétienne, le *mysterium* / *signum* ne crée pas la relation ou la présence mutuelles, il les *présuppose* et dérive d’elles.

C’est, à notre avis le sens des commentaires très fréquents que l’on trouve dans l’œuvre de saint Augustin lorsqu’il commente le passage d’*Éphésiens*, 5, 31 sur le *magnum sacramentum*. Pour Augustin, l’intérêt de cette citation qui contient le mot *sacramentum* est visiblement le fait que l’auteur de l’épître ait pris soin de préciser : « Je veux parler du Christ *et* de l’Église. Commentant par exemple le *Psaume* 21 dans lequel certaines paroles ne peuvent être que le fait du Christ, et d’autres uniquement le fait d’un homme pécheur, il explique cependant “l’unité de locuteur” en montrant que le Christ peut parler en son propre nom et, de façon tout aussi propre, au nom de l’Église :

« Le Seigneur lui-même, suspendu à la Croix, a proféré de sa propre bouche le premier verset du psaume, disant : “ Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné ? ” Qu’a-t-il voulu que l’on comprenne, sinon que tout le psaume le concernait puisqu’il en a lui-même prononcé le début (*caput*) ? Mais quand par la suite, il dit : “ Les paroles qui proviennent de mes péchés ”, il ne fait pas de doute que c’est la voix du Christ. D’où viennent les péchés sinon du Corps qui est l’Église ? *Car celui qui parle c’est le Corps du Christ et la Tête*⁴. Et pourquoi parle-t-il comme un seul (locuteur) ? Parce qu’“ ils seront, est-il dit, deux en une seule chair. Ce mystère est grand, dit l’apôtre, je veux parler du Christ et de l’Église ”. C’est pourquoi, lorsque le Christ lui-même parle dans l’Évangile, répondant à ceux qui le questionnaient sur la possibilité du divorce, il dit : “ N’avez-vous pas lu qu’au commencement Dieu les fit homme et femme, que l’homme quitte son père et sa mère pour s’attacher à sa femme et qu’il seront deux en une seule chair ? Ainsi donc ils ne sont plus deux, mais une seule chair ”. Si donc lui-même a dit : “ Désormais, ils ne sont plus deux mais une seule chair ”, quoi d’étonnant si une seule chair, *une seule langue* disent les mêmes paroles (*eadem verba*), comme venant d’une seule chair qui est à la fois tête et corps (*quid mirum si una caro, una lingua, eadem verba, tamquam unius carnis, capitis et corporis?* ?) *Ainsi donc écoutons (le Christ) comme un seul, mais cependant la Tête comme Tête et le Corps comme Corps*. Que l’on ne divise pas les personnes mais que soit distinguée la dignité. C’est la Tête qui sauve et c’est le Corps qui est sauvé. Que la Tête fasse

³ Nous y avons déjà fait allusion dans le chapitre I en citant Jan Patočka.

⁴ le texte latin est difficile à traduire : « Quia loquitur corpus Christi et caput ». On pourrait de façon plus lâche proposer : « Celui qui parle c’est le Christ, Corps et Tête. »

miséricorde et que le Corps meure dans sa misère ! La tête doit purifier les péchés, le Corps doit les confesser. Cependant c'est une seule voix lorsqu'il n'est pas écrit que c'est la Tête ou le Corps qui parle [...] Mais lorsque vous entendez les paroles du Corps, n'en séparez pas la Tête et lorsque vous entendez les paroles de la Tête, n'en séparez point le Corps ! Car ils ne sont plus deux mais une seule chair. »⁵

Même sens de l'unité du Corps du Christ, même référence au *magnum sacramentum* d'*Éphésiens* 5, mais cette fois-ci, en apportant pour commenter *1 Corinthiens*, 12 :

« Si le Christ ne souffrait pas dans ses membres, c'est à dire dans ses fidèles, Saul n'aurait pas persécuté le Christ siégeant dans les cieux. C'est pourquoi il explique clairement quelque part : "Comme le corps est un et qu'il a plusieurs membres, et que cependant tous les membres du corps, même s'ils sont plusieurs, sont un seul corps : ainsi en va-t-il du Christ". Il ne dit pas : "ainsi en va-t-il du Christ et du corps", mais : "Le corps est un, les membres sont plusieurs : ainsi en va-t-il du Christ". Le Christ est donc un tout (*Totum ergo Christus*) ; et parce que le Christ est un tout, ainsi la Tête dit, du haut du ciel : "Saul, pourquoi me persécutes-tu ?" [...] Retenez bien ceci ... pour que vous reconnaissiez que le Christ est Tête et Corps, que le même Christ est le Verbe de Dieu, l'unique qu'il a engendré, égal au Père ; et que de là, vous voyiez par quelle grande grâce vous pouvez parvenir à Dieu, puisqu'il a voulu être un avec nous, lui qui est un avec le Père [...] Voilà donc le grand Mystère (*sacramentum*) : "ils seront deux en une seule chair". L'Apôtre dit : "Ce Mystère est grand : je veux parler du Christ et de l'Église". Le Christ et l'Église, deux en une seule chair. Mesure le rapport de l'un à l'autre en fonction de la différence de majesté (*distantiam majestatis*). C'est bien de deux qu'il s'agit. Car nous, nous ne sommes pas le Verbe, nous n'étions pas au commencement auprès de Dieu et nous ne sommes pas celui par qui tout a été fait. Il vient dans la chair, et là, c'est le Christ, lui et nous (*et ibi Christus, ille et nos*). »⁶

⁵ *Enarr. in Ps. XXXVII*, 6 (P.L. 36, 399-400) : « Quid quod ipse Dominus in cruce pendens, primum versum psalmi ipsius ore suo protulit, et dixit : Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti ? Quid voluit intellegi, nisi illum psalmum totum ad se pertinere, quia caput ipsius ipse pronuntiavit ? Ubi autem sequitur et dicit : Verba delictorum meorum, non est dubium quia vox Christi est. Unde ergo peccata, nisi de corpore quod est Ecclesia ? Quia loquitur corpus Christi et caput. Quare tamquam unus loquitur ? Quia erunt, inquit, duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est, ait Apostolus, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. Unde etiam cum ipse loqueretur in Evangelio, respondens eis qui quæstionem intulerant de uxore dimittenda, ait : Non legistis quod scriptum est, quod Deus ab initio masculinum et feminam fecit eos, et relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una ? Igitur iam non duo, sed una est caro. Si ergo ipse dixit : Iam non duo, sed una est caro ; quid mirum si una caro, una lingua, eadem verba, tamquam unius carnis, capitis et corporis ? Sic audiamus tamquam unum : sed tamen caput tamquam caput, et corpus tamquam corpus. Non dividuntur personæ, sed distinguitur dignitas : quia caput salvat, salvatur corpus. Caput exhibeat misericordiam, corpus defleat miseriam. Caput est ad purganda, corpus ad confitenda peccata : una tamen vox, ubi non scriptum est quando dicat corpus, quando caput ; sed nos in audiendo distinguimus ; ille autem tamquam unus loquitur ». On pourra citer également dans le même sens : *Enarr. in Ps. XLIV*, 3 (P.L. 36, 495) : « Conjunctio nuptialis, verbum et caro ; hujus conjunctionis thalamus, virginis uterus. Etenim caro ipsa Verbo est conjuncta ; unde etiam dicitur : *Jam non duo sed una caro*. Assumpta est ecclesia ex genere humano, ut caput esset ecclesiæ ipsa caro conjuncta, et ceteri credentes membra essent illius capitis » ; *Enarr. in Ps. LIV*, 3 (P.L. 36, 629) ; *Enarr. in Ps. LXXI*, 17 (P.L. 36, 911) ; *Enarr. in Ps. LXXIV*, 4 (P.L. 36, 949) : « Sponsus se dixit ex capite, sponsam ex corpore. *Loquitur ergo unus ; audiamus ergo eum et in eo nos quoque loquamur*. simus membra ejus ut hæc vox et nostra esse possit. *Enarrabo*, inquit, *omnia mirabilia tua*. Evangelizat Christus seipsum, evangelizat se in membris suis jam existentibus, ut et alios adducat, et accedant qui non erant ... et fiat unum corpus sub uno capite, in uno spiritu, in una vita. » ; *Enarr. in Ps. CXVIII*, 9 (P.L. 37, 1589) : ce passage précise de quelle Église il s'agit : « Ecclesia loquitur quæ non defuit ab initio generis humani, cujus primitiæ Abel sanctus est, immolatus et ipse in testimonium futuri sanguinis Mediatoris ab impio fratre fundendi. Nam et illud ab initio dictum est : *Erunt duo in carne una*. Quod magnum sacramentum apostolus Paulus exponens ... » ; *Tract. in Joh. IX*, 10 (P.L. 44, 1463) où saint Augustin reprend la même citation et ensuite conclut au sujet d'Adam et d'Ève : « Præfigurabantur omnia mystice ».

⁶ *Enarr. in Ps. CXLII*, 3 (P.L. 37, 1846-1847) : « Nisi enim Christus et in membris suis, hoc est fidelibus suis, pressuram ipse pateretur, Saulus in terra Christum in coelo sedentem non persequeretur. Denique aperte hoc

Cette vision augustinienne du Mystère comme union du Christ-Tête avec l'Église qui est son corps implique que le *sacramentum* n'est pas simplement un signe d'Alliance, mais qu'il est *d'abord la réalité de l'Alliance qui peut ensuite être signifiée*. C'est bien ce qu'Augustin développe dans un autre texte souvent cité :

« Recevez donc et mangez le corps du Christ, même si, étant vous-mêmes dans le Corps du Christ, vous avez été faits membres du Christ ; recevez et buvez le sang du Christ. Pour que vous ne soyez pas dispersés, mangez le lien qui vous unit et pour ne pas paraître sans valeur à vos yeux, buvez ce qui fait votre prix. De même qu'il se change en vous quand vous le mangez et le buvez, ainsi vous êtes changés en Corps du Christ quand vous vivez dans l'obéissance et la piété [...] Si vous recevez dignement ce qui relève de l'Alliance Nouvelle, par laquelle vous espérez la vie éternelle et gardez le commandement nouveau de vous aimer les uns les autres, vous aurez la vie en vous. [...] Ayant la vie en lui, vous serez une seule chair avec lui. En effet, ce sacrement ne vous donne pas le corps du Christ pour vous en séparer. C'est cela que l'Apôtre rappelle comme étant prédit dans la sainte Écriture : "Ils seront deux en une seule chair. Ce mystère est grand ; je veux parler du Christ et de l'Église". Et à un autre endroit, il dit de cette même eucharistie : "Il y a un seul pain, et à plusieurs, nous sommes un seul Corps". Commencez donc à recevoir ce que vous avez commencé à être ... »⁷

exponens quodam loco : Sicut enim corpus unum est, inquit, et membra multa habet ; omnia autem membra corporis cum sint multa, unum est corpus : ita et Christus. Non ait : Ita et Christus et corpus ; sed, corpus unum membra multa, ita et Christus. Totum ergo Christus : et quia totum Christus, ideo caput de cœlo : Saule, inquit : Saule, quid me persequeris ? Tenete hoc, et fixum omnino commendate memoriæ, tamquam filii ecclesiasticæ eruditionis et fidei catholicæ, ut agnoscatis Christum caput et corpus, eundemque Christum Verbum Dei unigenitum æqualem Patri ; et inde videatis quanta gratia pertingatis ad Deum, ut ipse voluerit esse nobiscum unus, qui est cum Patre unus. Quomodo cum Patre unus ? Ego et Pater unum sumus. Quomodo nobiscum unus ? Non dicit, inquit : Et seminibus, tamquam in multis ; sed tamquam in uno : Et semini tuo, quod est Christus. Sed ait aliquis : Si Christus semen Abrahæ, numquid et nos ? Mementote quia semen Abrahæ Christus ; ac per hoc si et nos semen Abrahæ, ergo et nos Christus. Quomodo unum corpus multa membra, ita et Christus : et Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. Nempe semen Abrahæ Christus ; nec contradici potest apostolicis apertissimis verbis : Et semini tuo, quod est Christus. Videte quid nobis dicat : Si autem vos Christi, ergo semen Abrahæ estis. Ideo magnum est illud sacramentum : erunt duo in carne una. Apostolus dicit : Sacramentum hoc magnum est ; ego autem dico in Christo et in Ecclesia. Christus et Ecclesia, duo in carne una. Refer ad distantiam maiestatis duo. Duo plane. Non enim et nos Verbum, non enim et nos in principio Deus apud Deum, non enim et nos ille per quem facta sunt omnia. Venitur ad carnem, et ibi Christus et ille et nos ». Voir aussi dans le même sens : *Enarr. in Ps. CXXVII, 3 (P.L. 37, 1679)* : « unus ergo homo, caput et corpus ... Intelligamus ergo vocem unius hominis, in cuius corpore sumus unus homo ». Voir également : *Tract. in Joh. XXVIII, 1 (P.L. 44, 1622)* : « ... Indicabat factura esse membra sua, in quibus utique membris suis ipse erat. Non enim Christus in capite et non in corpore, sed *Christus totus in capite et in corpore*. » ; *De peccatorum meritis et remissione*, I, xxxi, 60 (*P.L. 44, 144-145*) : « Homines sancti et fideles ejus fiunt cum homine Christo unus Christus, ut omnibus per ejus hanc gratiam societatemque ascendentibus, ipse unus Christus ascendat in cœlum, qui de cœlo descendit ? Sic et Apostolus ait : Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum est corpus ; ita et Christus (*I Cor. XII, 12*). Non dixit : Ita et Christi, id est, corpus Christi vel membra Christi : sed, *ita et Christus* ; unum Christum appellans caput et corpus. » ; *Sermo CCCXLI, x, 12 (P.L. 39, 1500)* : « Et quomodo sponsus et sponsa, sic caput et corpus : quia caput mulieris vir. Sive ergo dicam caput et corpus, sive dicam sponsus et sponsa ; unum intelligite ».

⁷ *Sermo* Denis III (*P.L.* = 228 B, 3-4), *Miscellanea Agostiniana*, I, ed. G. Morin, Rome, 1930, pp. 19-20 : « Accipite itaque et edite corpus Christi, etiam ipsi in corpore Christi facti iam membra Christi ; accipite et potate sanguinem Christi. Ne dissolvamini, manducate vinculum vestrum ; ne vobis viles videamini, bibite pretium vestrum. Sicut in vos hoc convertitur, cum id manducatis et bibitis, sic et vos in corpus Christi convertimini, cum obœdienter et pie vivitis. [...] Hoc enim si digne accipitis, quod pertinet ad Testamentum Novum, per quod æternam hereditatem speratis, tenentes mandatum novum ut vos invicem diligatis, habetis in vobis vitam. Habentes ergo vitam in illo, in carne una eritis cum illo. Neque enim hoc sacramentum Christi corpus ita commendat, ut vos inde seiungat. Hoc namque Apostolus in Scriptura sancta prædictum esse commemorat : "Erunt duo in carne una. Sacramentum hoc, inquit, magnum est ; ego autem dico in Christo et in Ecclesia". Et alio loco de hac ipsa Eucharistia dicit : "Unus panis, unum corpus multi sumus". Accipere ergo incipitis quod et esse coepistis. »

Cette présentation de l'Eucharistie repose ici sur l'articulation du signe sacramentel à la réalité du Mystère tel que nous l'avons analysée, c'est-à-dire la relation comme telle et ses deux termes réels, le Christ-Tête et l'Église-Corps du Christ.

C'est l'humanité du Christ, Verbe incarné qui fonde à la fois le lien puisque c'est par son corps qu'il nous fait Corps et sa capacité d'être signifié par les sacrements. Le vouloir divin par lequel Dieu veut nous faire membres du Corps du Christ et le vouloir par lequel ce mystère doit être signifié se réalisent effectivement par le moyen de la visibilité sensible et corporelle, d'où le rôle privilégié de la métaphore de l'époux et de l'épouse. On retrouve ici l'attention d'Augustin pour l'instance sensible et corporelle dans la structure de la signification sacramentelle. Cependant, comme nous l'avons souligné contre une certaine exégèse courante de la pensée d'Augustin⁸, la problématique augustinienne du signe ne se réduit pas à l'opposition entre le visible et l'invisible, mais plutôt au souci de conférer au signe un statut de moyen. En donnant à cette approche augustinienne une plus grande généralité, nous dirions qu'elle permettait de penser aussi bien l'Incarnation comme moyen de salut et non pas comme la constitution de cette réalité pour elle-même que serait l'humanité du Christ, que le statut historique de la sacramentalité, caractéristique de l'Église dans ce monde, les sacrements étant non pas des actions ou des choses qu'il faut accomplir ou élaborer pour elles-mêmes, mais des réalités dont tout l'être est dans le signifier, moyens très pauvres puisque transitoires, fragiles comme le temps qui passe, mais moyens privilégiés d'accès et de passage à la réalité totale qui est le corps du Christ⁹.

On saisit mieux l'urgence qu'il y a à revenir aux principes fondamentaux de cette élaboration de la sacramentalité comme signification. On peut évidemment considérer que la définition de la sacramentalité comme signe relève d'un destin métaphysique qui a montré par ailleurs les impasses dans lesquelles il engage la société occidentale fondée sur la maîtrise de la réalité par le signe et la logique du signe. Dans ce cas le signe entre dans une logique de pouvoir ou de violence dont on a pu voir historiquement l'issue tragique à plusieurs moments de notre histoire. Mais on peut aussi essayer de comprendre en quoi consiste la sacramentalité chrétienne : pour Augustin, la réalité et le signe *sont donnés ensemble*, de façon indissociable, et, dans ce lien difficile à définir, il faut affirmer à la fois :

- que le sacrement n'est jamais donné hors de toute référence à la réalité dont il est signe, et ce, même si le sacrement est célébré en dehors du contexte ecclésiologique "normal", car, dans ce cas encore, il signifie de façon tendancielle la réalité qu'il a pour fonction de dire : c'est ce que nous avons montré à propos du donatisme, et que l'on pourrait appliquer également au problème des sacrements qui ne sont pas fructueux au moment même où ils sont donnés mais qui sont vraiment des sacrements par rapport à la grâce qu'ils sont destinés à donner ;
- que la sacramentalité n'est pas réductible à un seul niveau ontologique "immanent", comme si, par exemple, un acte pouvait être sacramentel par le seul fait

⁸ Nous pensons à T. TODOROV pour le problème du signe en général et à R. PRENTER pour la notion de *sacramentum*.

⁹ Il serait intéressant de voir dans quelle mesure cette synthèse augustinienne n'a pas constitué un rempart en Occident contre le Nestorianisme. En effet, une des conséquences du Nestorianisme, s'il était pratiqué jusqu'au bout serait la disparition de toute sacramentalité : on assisterait à une mise en parallèle du divin et de l'humain, dans laquelle l'humain ne signifie pas *vraiment, ontologiquement* le divin, puisqu'ils se trouvent dans un rapport d'extériorité. L'humanité du Christ signifierait sa divinité *par pure convention*, on aurait là une théorie théologique de l'arbitraire du signe. On est à l'opposé de la pensée de saint Augustin. Enfin, il serait également intéressant de voir pourquoi, dans la tradition théologique orientale, la riposte anti-nestorienne a engendré le monophysisme : ne serait-ce pas pour la raison que, n'ayant pas spontanément, à cause de la très grande emprise du néoplatonisme, une référence au problème de la signification, on en vient facilement à négliger la médiation ontologique du signe comme signe. Dans ce cas, l'humanité du Verbe est pour ainsi dire noyée dans l'océan de la divinité. Certes la disproportion ontologique entre la divinité et l'humanité est considérable, Augustin la soulignait déjà dans les textes que nous avons cités dans les trois précédentes notes, mais le "cran d'arrêt" qui permet de ne pas tomber dans la dissolution de l'humanité dans la divinité c'est le fait que pour qu'il y ait révélation, il faut qu'il y ait signification, et si la signification a une dimension ontologique, alors, si minime soit-il, le signe existe et il existe d'autant plus qu'il est totalement et pleinement signe.

de se signifier soi-même : il ne s'agit pas d'*un pur acte d'automanifestation*, comme un phénomène peut être considéré comme l'automanifestation d'un noumène : la sacramentalité est par elle-même l'*indice d'une transcendance*¹⁰. C'est pour mieux établir cette approche que nous avons insisté fortement sur la dimension de signification dans l'économie des actes de l'âme humaine culminant dans le *verbum* qui l'oriente vers la présence.

III

Sacramentum-signum

D'où l'importance d'une théorie de la signification dont il nous paraît essentiel de souligner les points suivants :

A) SIGNIFICATION ET ALTÉRITÉ :

Même si, comme on l'a remarqué, beaucoup de commentateurs modernes ont soutenu que saint Augustin, pétri de néo-platonisme, aurait accusé fortement l'opposition entre le caractère sensible du signe (qu'on appellerait aujourd'hui le signifiant) et le caractère intelligible de ce qu'il signifie, nous avons vu qu'en fait, sa véritable préoccupation n'était pas d'appliquer des catégories de l'ontologie platonicienne à une théorie de la signification : la preuve la plus manifeste étant évidemment que le *verbum* qui est en fin de compte le *signum* par excellence n'est pas une réalité sensible mais vraiment intelligible. En fait, pour Augustin, le signe signifie l'*altérité*, ce qui est autre (*aliud*). Saint Augustin l'a formulé de façon lapidaire pour ce qui est pour lui le signe de façon privilégié, c'est-à-dire le *verbum mentis* : « *verbum eo ipso quod est verbum dicitur ad alterum* », « le verbe en ce par quoi il est verbe est dit par rapport à autre chose »¹¹ Cet aspect apparemment banal du signe s'inscrit à rebours d'une tradition philosophique dans laquelle le signe était fortement discrédité

¹⁰ C'est sans doute à partir de ces deux constats fondamentaux qu'il faudrait critiquer la "théologie des Mystères" de O. CASEL et de l'école de Maria Laach. Sentant bien la dérive purement formelle que le langage liturgique avait subi tant à cause de la conception juridico-disciplinaire du culte chrétien dans la pratique et la pastorale catholiques post-tridentines, qu'en vertu du nominalisme philosophique moderne, O. CASEL a cru sauver le réalisme de la signification en faisant du signe une réalité d'une consistance ontologique plus grande que — ou du moins, équivalente à — la réalité elle-même. L'intention était louable et a eu le mérite de faire apparaître le danger dans lequel la théologie de la liturgie était en train de sombrer doucement, mais le prix de cette tentative était précisément la faillite de la sacramentalité comme signe, tant les signes avaient fini par devenir signifiants d'eux-mêmes. Voir par exemple une critique brève mais très pertinente sur le problème par A.- M.. ROGUET, *Les Sacrements, III^a*, Questions 60-65, in « La Revue des jeunes », Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1945, page 259 : « Cette théorie ... met surtout l'accent, dans le mystère, sur la plénitude et l'actualité de la présence réalisée dans les sacrements. Mais sa faiblesse consiste peut-être précisément dans son oubli du signe. On voit mal dans cette théorie, pourquoi le baptême ne rendrait pas présente l'immolation sacrificielle du Christ aussi bien que l'Eucharistie. Or c'est celle-ci seule qui contient le sacrifice du Christ parce que seule elle en est le signe » (souligné par nous). Pour une présentation et une critique détaillée de la pensée de Dom Casel, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 611-616.

¹¹ *De Trinitate*, VII, II, 3. Cette formule aura un grand succès dans la théologie scolastique. Anselme la cite dans le *Monologion*, 38 et son rôle va être déterminant pour la théologie trinitaire plus que pour la théologie sacramentaire. On remarquera également que la dualité visible/invisible, même si elle est fréquemment utilisée par Augustin, ne doit pas pour autant induire une approche dualiste entre sensible et intelligible : en rigueur de termes, *l'invisible est l'autre du visible*.

parce qu'il faisait sortir la pensée de son acte d'*assimilation* à l'objet. Pour Aristote — et pour Platon, nous l'avons vu, la distance vis-à-vis du langage était encore plus fortement affirmée —, la vision contemplative de l'objet dans son être ne cède au discours que par la contrainte de la communication entre les hommes. Le fait que les mots renvoient aux choses est bien loin de susciter l'intérêt philosophique à leur égard et la contemplation des idées par le philosophe arraché de force à l'obscurité de la caverne se passe dans le silence. Aristote, tout en reconnaissant une proximité du langage à la pensée (aux *pathèmata tès psychès*), maintiendra toujours une extériorité fondamentale du langage humain¹².

À la mesure de ces réflexions philosophiques qu'il a assimilées de façon vraiment personnelle, on peut évaluer la nouveauté de la pensée d'Augustin sur le problème de la signification. On pourrait dire que la notion de signe deviendra un thème majeur pour rendre compte de la relation de l'homme à Dieu. Puisque le signe renvoie fondamentalement à l'altérité de ce qu'il signifie, il devient un point d'appui décisif pour la mise en œuvre de toute relation avec ce qui est autre, à plus forte raison de ce qui est autre sur le mode de la transcendance¹³ : car le signe permet qu'il y ait réellement relation et que cependant la transcendance du terme de cette relation soit parfaitement respectée. *Déjà au niveau humain, l'utilisation des signes et du langage ne relève pas de l'ordre de l'efficacité causale* : c'est indirectement, par la médiation de la volonté du récepteur, qu'un signe pratique est dit *efficace*¹⁴. La mise en œuvre de signes est en fait la reconnaissance implicite que l'on n'a pas de pouvoir immédiat d'efficacité sur celui à qui ils sont adressés : signifier c'est à la fois chercher à entrer en présence de la réalité signifiée et se rendre présent à celui à qui s'adressent les signes. Dans cette double dimension de la signification c'est bien la présence qui est visée, mais tant vis-à-vis de l'objet que du destinataire, l'usage des signes, quels qu'ils soient, révèle de lui-même une *distance*¹⁵. Cette distance au cœur même

¹² Quant au courant stoïcien, nous avons vu comment il était soucieux d'élaborer une théorie générale de la signification, mais aux dépens d'une ontologie. Ni le fait que la pensée signifie quelque chose qu'elle nomme, ni le fait que la chose ainsi nommée soit signifiée, ne relève de la réalité : dans ce nominalisme avant l'heure, le problème de la signification ne renvoie à aucune altérité, puisque ni le fait de signifier ni le fait d'être signifié ne sont "quelque chose de réel". Le langage peut se permettre d'être partout *puisque'il n'est rien*. Cela n'empêche pas le stoïcisme d'avoir exercé une influence profonde et réelle sur le développement de la théologie. À propos de la Loi Nouvelle chez saint Thomas d'Aquin, Jean TONNEAU explique comment l'héritage stoïcien concernant le *Logos* devint le moyen de penser la Loi éternelle : « Plus ou moins débarrassée du matérialisme et du panthéisme qu'elle tenait de ses origines, la loi éternelle obtint droit de cité dans la théologie chrétienne. Ce fut un acquis définitif. L'idée n'était ni nouvelle ni étrange, elle était dans l'air, confusément admise par tous, mais c'est à saint Augustin qu'elle dut désormais de jouer un rôle dans l'édification du traité de Dieu. On avait toujours su que Dieu est le maître des événements, mais désormais ce n'est plus dans une considération "économique" des étapes du salut que l'on adorera la Sagesse et la Toute-Puissance. À l'inverse, on cherchera plutôt la clef des événements au-delà du flux et des vicissitudes du temps ; on la considérera en "théologie", du point de vue de l'éternité, dans la Raison divine. » (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, La Loi Nouvelle (I-II)*, q. 106-108), Paris, éditions. du Cerf, 1981, pp. 189-190. Même si J. TONNEAU ne le dit pas explicitement, c'est le meilleur de la théorie stoïcienne de la signification qui est ainsi passé, car, pour la Stoa, la loi cosmique du Logos était essentiellement un principe physique de gestion du cosmos, tandis que, dans la réinterprétation qu'en donnent les auteurs chrétiens en vue de fonder dans la pensée divine transcendante de Dieu les événements de l'économie, c'est tout le problème de la signification qui est ainsi abordé en lien avec la question des idées divines. Bien entendu, on peut à partir de là deviner ce qui constituera le terreau sur lequel vont s'épanouir les différentes manières de rendre compte de l'éthique chrétienne : là où l'on s'intéressera uniquement à la Loi comme Loi au détriment de la signification, on aura une morale de la norme et du précepte ; là où l'on sera attentif à la Loi comme signifiant la relation mystérieuse de l'homme avec Dieu, on aura la morale du bonheur, de la vertu ou de l'excellence. Les sources du conflit actuel entre les deux grandes tendances dans le discours éthique moderne doivent sans doute être recherchées à ce niveau-là.

¹³ Dans le même sens, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 459-460.

¹⁴ Sur l'absence d'efficacité du signe pratique, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 511-516. Sur le lien de l'efficacité avec la *présence* du signifié, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 2, pp. 49-62.

¹⁵ C'est à notre avis ce qui est impliqué dans la dimension référentielle du langage pour laquelle nous utilisons spontanément le geste de "montrer du doigt". C'est clairement souligner le fait que la transcendance commence dans le simple éloignement spatial et que la transcendance sera toujours liée au "signe" de l'espace : on a beau envoyer des hommes dans le *cosmos*, on ne pourra jamais signifier la transcendance divine de façon plus *vraie* que par ces mots : « Notre Père *qui es aux cieux* ... »

de la présence n'est-elle pas ce qui est le plus propre à manifester la transcendance de ce qui s'ouvre dans et par notre parole ? Ou encore : lorsque nous affirmons, à la suite de saint Augustin, que le Mystère est *à la fois et inséparablement* réalité de la convivialité et de la présence *et* langage qui manifeste cette convivialité, nous disons tout simplement que dans la manière même dont Dieu fonde la relation avec sa création (relation réelle de la créature à Dieu), le langage est lui-même partie intégrante de la relation dans la mesure où il constitue *l'indice de la transcendance* du fondement qui est Dieu. Dès lors, la sacramentalité dans le mystère chrétien n'est pas un supplément à la réalité, un peu comme le document photographique est parfois considéré comme une réalité parallèle à l'événement dont il rend compte. Mais la sacramentalité comme structure de signification "fait corps" avec la relation réelle de convivialité entre Dieu et l'homme, tout en indiquant l'altérité, la transcendance de la réalité signifiée¹⁶.

Or, saint Augustin s'est avancé très loin dans cette voie de la détermination du signe. C'est ce que nous avons voulu montrer dans notre analyse des "trinités psychologiques" sous l'angle du problème de la signification. Dire que l'acte de pensée s'accomplit dans un verbe, c'est s'avancer bien au-delà de ce que la tradition philosophique antérieure avait pensé au sujet du langage. Si le *verbum* est l'achèvement de la pensée en tant qu'elle le profère, cela signifie que la pensée humaine n'est pas pure présence, présence assimilatrice de l'objet et qui pourrait se dispenser de signes, mais que cet acte de présence est toujours traversé par une distance, tourné vers un ailleurs. Ainsi, la pensée s'accomplit en un verbe intérieur parce qu'elle ne sera présence à la réalité qu'à travers une économie de la signification. Les réflexions de saint Augustin sur la *dictio verbi* dans le *De Trinitate* sont une méditation sur la finitude de l'âme humaine dans sa capacité d'atteindre l'être dans sa réalité.

Or, si Augustin établit une structure parallèle entre le verbe comme dimension constitutive de la pensée humaine et le Verbe divin comme Parole éternelle en qui tout fut créé, ce n'est pas pour projeter en Dieu les limites de notre condition d'intelligence créée¹⁷. S'il y a en Dieu un Verbe, ce

¹⁶ Cela suppose — et nous aurons l'occasion d'y revenir — que l'on distingue bien entre *l'altérité* et *l'extériorité*. C'est un peu l'équivoque que portent en elle certaines affirmations de la mystique (chrétienne ou non) : le langage est discrédité comme moyen d'accès à Dieu, parce que son usage est assimilé à une sortie de l'âme à *l'extérieur* d'elle-même (littéralement : une distraction), et dès lors, toute activité signifiante, *en tant précisément que signifiante*, passe pour une sortie hors de soi ou hors du site de la rencontre intérieure de l'âme avec Dieu. En réalité, la sacramentalité n'est pas la recherche d'une extériorité, comme si les actes cultuels de la vie sacramentelle de l'Église constituaient par eux-mêmes une sorte de pis-aller par rapport à la pure intériorité que représenterait la "pure" expérience mystique apophatique. La sacramentalité, comme signification, est simplement la dimension de la venue au langage d'une réalité qui peut être totalement intérieure et immanente. Les gestes sacramentels ne nous projettent pas vers un au-dehors d'une expérience présumée pure et intérieure. Le langage et la signification dans le registre de l'intériorité sont "*intérieurs à l'intériorité*". On pourrait faire les mêmes observations au plan philosophique, à propos de l'opposition entre l'espace et le temps, qui relèvent, l'un du sens *externe* et l'autre du sens *interne* : en fait, il y a autant sinon davantage de distance et d'extériorité entre l'instant présent que je vis et la minute précédente qu'entre l'espace occupé par mon corps et la table qui est devant moi. Ce qui caractérise le langage n'est pas le fait de faire passer de la pure immanence de l'expérience spirituelle à l'extériorité du langage symbolisée par la mise en œuvre d'éléments matériels comme les phonèmes ou signes écrits. Mais la caractéristique de la signification et du langage telle que nous l'avons analysée dans la pensée de saint Augustin, est bien davantage l'instauration d'une *altérité*, au cœur même de l'identité de la présence de l'esprit à l'être : le *verbum* augustinien n'est finalement rien d'autre que l'esprit en tant qu'il se découvre faisant face à la réalité comme altérité, cette réalité pouvant d'ailleurs être lui-même en tant qu'il se découvre comme ne se possédant pas totalement lui-même dans une pleine identité. Nous avons par ailleurs suggéré quelques indices qui permettent de voir comment, pour saint Augustin, l'expérience spirituelle du désir est liée fondamentalement à celle du langage comme révélateur de ce que l'esprit est déjà pour lui-même une énigme et qu'il se livre à lui-même dans une irréductible altérité. Ainsi le fait même de parler et de signifier est aussi révélateur de l'expérience du désir.

¹⁷ Voir par exemple des textes très précis sur la différence entre verbe humain et Verbe divin : « On voit combien grande est maintenant, en cette "énigme" qu'est notre verbe, notre dissemblance avec le Verbe de Dieu, encore que celui-ci, comme nous l'avons vu, n'exclue pas quelque ressemblance ; il nous faut donc reconnaître aussi que, même quand "*nous serons devenus semblables à Dieu*" et que "*nous le verrons tel qu'il est*" (*I Jean*, III, 2, paroles qui, à n'en pas douter, soulignent notre dissemblance présente), même alors, nous ne serons pas par nature égaux à Dieu. La nature créée est en effet toujours inférieure à la nature créatrice. » (*De Trinitate*, XV, XVI, 26). Par ailleurs, dans le passage précédent (XV, XV, 25), Augustin a souligné l'opposition radicale entre le verbe humain qui ne dure pas et le Verbe

n'est pas parce que Dieu serait contraint par une limite qui l'empêcherait d'avoir une présence à la réalité dont il est le créateur. Les idées divines dans le Verbe ne peuvent donc pas signifier le réel comme le fait notre verbe mental. En revanche, si l'on voit dans l'idée divine ce qui permet à la fois de fonder l'être de la réalité dans la pensée et le vouloir créateurs et d'affirmer leur transcendance par rapport à ce dont ils sont le principe d'être, alors on retrouve une structure inversée de signification : l'idée divine est le fondement transcendant de la créature dans son existence concrète, et la "signifie" : cette créature existe comme l' "objet" ou comme terme de cet acte divin de "signifier" le créé.

Dès lors, on comprend comment la relation fondamentale entre le Créateur et sa créature est ce que l'on peut appeler un "dialogue", au sens le plus classique du terme¹⁸. Ce qui implique, préalablement à tout échange de "messages" ou d' "idées", une structure ontologique propre à chaque partenaire et un lien ontologique entre eux dans lequel présence mutuelle et altérité permettent des actes de communication, selon une économie de signes. La sacramentalité que suggère l'œuvre de saint Augustin et que la tradition théologique occidentale, dans son sillage, essaiera de déployer, est donc bien un problème de signification : non plus simplement le fait que des choses/signes soient utilisées pour remplacer les choses signifiées dont on ne peut avoir la présence "immédiate", selon la suggestion d'Aristote qui voyait dans les signes le moyen commode de pallier l'absence des objets du discours¹⁹ ; mais, puisqu'il y a une *dictio verbi* liée à tout acte de connaissance, de science, ou de sagesse, le fait que l'acte de signifier soit partie intégrante de l'acte de l'esprit et manifeste au cœur de la relation avec la réalité, qu'il y a une *distance* dans tout *acte* de présence. Pour l'intelligence créée, c'est la distance entre la pensée qui ne peut parvenir à une véritable identité avec l'objet qu'elle contemple ; en Dieu, c'est la distance de la réalité créée qui est dépassée de toutes parts par le signe qui l'enveloppe et qui lui marque ainsi sa destinée transcendante.

B) INVERSION DU DISCOURS ET DE LA PENSÉE THÉOLOGIQUES DE L'ANTIQUITÉ

Une telle élaboration de la sacramentalité comme langage n'était possible qu'en fonction d'une mutation extrêmement radicale, l'irruption de la foi chrétienne dans un monde païen. Pour les philosophes de l'Antiquité, les traditions religieuses sont l'expression d'une convivialité entre les dieux et les hommes au sein d'une cité, et le discours religieux comme tel n'a pas une spécificité plus marquée que le discours politique puisqu'il s'agit de vivre ensemble dans le cadre d'une cité. Les poètes sont tout à la fois des éducateurs politiques et des formateurs religieux de cette communauté humaine qu'est la cité : il n'y a donc pas vraiment de problème spécifique au langage religieux et les enquêtes modernes concernant la vie religieuse des Grecs²⁰ ont su montrer de façon convaincante comment la vie religieuse et la vie politique sont en symbiose presque "naturelle" : le procès de Socrate pour impiété est un procès politique, et la réflexion de Platon sur l'être de la cité n'aboutit pas à une "séparation de la religion et de la cité", mais tout au plus, à un ajustement des deux discours : rationalisation et "domestication" politique du discours religieux et réévaluation du discours philosophique qui doit fonder la "vraie" politique en fonction de nouvelles valeurs "religieuses" (la vie philosophique est un apprentissage de la vie divine *homoiôsis theôî kata to dunaton*²¹). Même le monde des idées est un monde qui ressemble étonnamment au nôtre, dépourvu de valeur sacrale, à tel point qu'il joue un rôle d'idéal pour la cité platonicienne d'ici-bas. Ainsi donc, tout le problème de la signification et de la nomination du divin ne constitue pas un lieu de réflexion vraiment majeur de la pensée antique.

divin qui est sans changement : « Dieu seul possède un Verbe qui dure toujours et qui lui est coéternel ». (trad. B.A. 16, p. 495).

¹⁸ Nous prenons ce mot dans toute sa force de signification "métaphysique".

¹⁹ Cf. ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, 165 a 6-1, que nous citons au chapitre IV, I^{ère} partie.

²⁰ Nous pensons plus spécialement aux travaux de J. P. VERNANT et M. DETIENNE que nous avons déjà cités aux chapitres III et IV.

²¹ PLATON, *Théétète*, 176 b

La foi chrétienne, au contraire, posait le problème de façon infiniment plus radicale : croire en un Dieu créateur, en un Dieu qui se révèle et intervient personnellement dans l'histoire, exigeait de rompre avec une sorte de réserve et de méfiance au sujet de notre capacité de connaître Dieu : c'était d'autant plus impératif que ce Dieu avait entrepris lui-même de se faire connaître. Le rôle primordial de la parole divine dans l'acte créateur, le fait que l'*Évangile de Jean* ait repris le mystère de la Parole divine créatrice pour annoncer et faire entendre le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire Dieu qui parle en l'homme et par l'homme pour dire Dieu aux hommes, voilà qui mettait en œuvre une nouvelle compréhension du rapport entre Dieu et l'homme et plaçait au cœur de cette relation le problème du langage et des signes. À chacune des grandes articulations de la dogmatique chrétienne, le problème de la Parole allait surgir : problème de la création (Verbe créateur) et de l'Incarnation (« le Verbe s'est fait chair »), problème de la Trinité et finalement problème de notre relation avec Dieu (sacramentalité). Là où le paganisme gréco-romain « parlait » sa religion par ses traditions mythiques et par des gestes religieux, en maintenant instinctivement une distinction entre les vérités empiriques et les vérités mythiques de la religion²², les chrétiens se voyaient confrontés à la nécessité de rendre compte du fait

²² Nous renvoyons ici à l'ouvrage très suggestif de Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Le Seuil, 1983. Cet ouvrage a un arrière-fond philosophique fort précis, celui qui est décrit dans le dernier chapitre intitulé : « Entre la culture et la croyance en une vérité, il faut choisir ». Dans l'analyse proprement historique de l'ouvrage, il montre bien comment « les Grecs croyaient à leurs mythes » : dans le chapitre intitulé « Pluralité et analogie des mondes de vérité », il rappelle ce constat, à vrai dire assez banal mais décisif : « Ces mondes de légende étaient crus vrais, en ce sens qu'on n'en doutait pas, mais on n'y croyait pas comme on croit aux réalités qui nous entourent [...] Le temps et l'espace de la mythologie étaient secrètement hétérogènes aux nôtres » (p. 29). Et il donne à la note 33 (pp. 144-145) une liste impressionnante de témoignages anciens et modernes qui montrent « la pluralité des modalités de croyances ». Dans cette perspective effectivement, il est normal d'imaginer le mythe comme une sorte de discours sur les franges extrêmes de notre connaissance humaine, d'où l'importance du témoignage de ceux qui sont jugés compétents en la matière (les poètes et les mythographes, ceux que M. DETIENNE appelle les « Maîtres de vérité »). Et de fait, la religiosité grecque est largement fondée dans ces zones frontières du savoir humain. Le problème que pose l'analyse de P. VEYNE est au moins triple : 1) d'une part, faut-il, sous prétexte que les Grecs arrivaient à faire coexister dans leur compréhension du monde une certaine diversité d'approches, mettre radicalement en doute la question de la vérité et dissoudre toute affirmation dans une pure dispersion culturelle ? Est-ce vraiment un gain que de dresser la culture comme une infinie diversité de discours « contre » la vérité ? Pourquoi l'auteur semble-t-il refuser à la vérité du discours ce qu'il accorde si volontiers à la culture, à savoir l'analogie ? 2) Ensuite, il s'agit quand même de rendre compte de ce fait étonnant qu'est, dans l'esprit humain, la pluralité de fait de discours qui coexistent, sans que soient pensées leurs relations mutuelles : la question est donc de savoir pourquoi l'homme ne se contente pas d'une appréhension purement empirique du monde, pourquoi tous ces espaces de construction que sont les cultures humaines se recoupent et s'enchevêtrent dans une des expériences individuelles et collectives du monde, douées d'une certaine cohérence ? Il ne suffit pas de faire le constat de cette pluralité culturelle, il convient aussi de la prendre comme point de départ d'interrogations nouvelles. Et personne ne peut affirmer qu'une telle question est une manière d'imposer une vérité unique. 3) Enfin, troisième instance d'ordre spécifiquement religieux : si les Grecs s'accommodaient assez facilement d'une « pluralité de mondes de vérités », la foi chrétienne a posé de façon radicale et nouvelle la question de la vérité : quand le savoir sur les dieux est « à la frange » de notre expérience humaine, il n'y a pas de véritable confrontation entre les deux domaines, celui du mythe et celui de l'expérience. Mais lorsque le kérygme fondamental est centré sur la venue de Dieu parmi les hommes (thème qu'il est tout à fait possible de considérer comme un simple apport relativement original dans l'univers mythologique de nos traditions culturelles occidentales), alors se pose de façon aiguë la question de savoir comment le discours sur l'expérience humaine et celui sur la sphère du divin peuvent effectivement s'articuler l'un à l'autre. Il est relativement aisé de traiter le discours religieux comme un fait de culture tant que l'on ne parle pas d'une religion fondée sur une révélation, mais le jour où l'on reconnaît, dans la foi, la possibilité d'une telle interférence, alors on ne peut plus en rester à ce niveau d'une pluralité irréductible de cultures ou de discours. De façon analogue, la question s'est posée pour les premières générations chrétiennes au sujet du pouvoir politique : pour les chrétiens l'affirmation de la Seigneurie du Christ ressuscité les obligeait à nier toute prétention du pouvoir politique romain à exiger d'eux une attitude religieuse et culturelle ... Par ces simples remarques, on mesure à quel point le christianisme a obligé le vieil héritage de la pensée antique concernant la vérité à franchir un pas que de lui-même le monde gréco-romain n'éprouvait pas le besoin de franchir. Encore une fois, rien n'empêche de considérer le christianisme comme un avatar du vieux fonds religieux Proche oriental. Mais il faut au moins reconnaître que, lorsque le christianisme se refuse à traiter sur le même plan « vérité » et « culture », ce n'est pas par mépris des cultures, ou par souci de domination par une idéologie unitaire, ou encore par peur d'être soi-même assimilé à une simple tradition culturelle, mais par le fait d'éprouver soi-même le fait étrange qu'il n'est pas totalement immergé dans l'univers culturel dans lequel il s'enracine.

que le lien entre Dieu et la création impliquait de soi une dimension de signification qui venait fondamentalement de ce *que Dieu avait parlé et était intervenu personnellement dans l'histoire*²³. Même si l'on admet que la question du langage religieux a pu se poser dans le cadre d'une recherche philosophique du divin, il faut reconnaître que la tradition judéo-chrétienne inversait les données du problème : l'acte même par lequel est instaurée la relation entre Dieu et sa créature est une Parole, l'acte même par lequel Dieu vient sauver sa création et, plus encore, l'acte même (acte d'être) dans lequel Dieu est Père, Fils et Esprit relèvent d'une dimension de signification : par la création, Dieu "*dit*" et ce dire établit la créature, plus spécialement la créature spirituelle, dans une capacité de relation avec son Créateur ; par l'Incarnation, la réalité humaine du Fils de Dieu nous *dit* en personne l'Amour du Père pour cette création, ainsi cette humanité devient le langage par lequel la relation de convivialité entre l'homme et Dieu est rétablie ; plus profondément encore, si l'on remonte jusqu'à la source de la communion trinitaire, il y a le mystère du Père qui se dit éternellement dans son Fils, et les "trinités psychologiques" ne sont rien d'autre que la répercussion, l'image créée de ce mystère scellée dans la structure de l'esprit humain (*mens*). Vue dans cette perspective d'ensemble, la sacramentalité du mystère chrétien n'est donc pas réductible à l'appareillage technique qui permettrait de saisir et de formuler la relation entre Dieu et l'homme, elle n'est pas d'abord une instrumentation codifiée comme un logiciel et qui aurait pour fonction d'assurer la transmission de cette réalité ontologique qui s'appelle la grâce ou l'amitié divine. C'est la foi chrétienne qui a amené Augustin à poser le problème de la signification à travers la notion de *dictio verbi*, non seulement comme un problème central du *discours* religieux, mais encore comme un élément constitutif de la *réalité* de la relation entre Dieu et sa création.

C) SIGNIFICATION ET ONTOLOGIE : LE VERBE ET LA LUMIÈRE

Même si l'on peut critiquer saint Augustin — et on l'a souvent fait sur ce sujet — d'avoir privilégié indûment les signes d'ordre linguistique par rapport aux autres signes²⁴, il reste vrai qu'il n'a pas négligé les signes extralinguistiques et que s'il a eu tendance, conformément aux jugements axiologiques du néo-platonisme qui structurent sa pensée métaphysique, à dévaloriser les signes liés à la matière et à la sensibilité, jamais ce type de jugement n'a abouti à une remise en cause de la nécessité ou de la convenance des signes sacramentels. Au contraire, il semble que toute la démarche augustinienne s'attache à détecter la diversité des instances de signification : le verbe intérieur est conçu comme un signe, et toutes les choses qui nous entourent peuvent être des choses/signes. Ainsi, plutôt que de lire l'approche sémiologique d'Augustin dans la dualité sensible/intelligible, nous avons cherché à repérer la multiplicité et la convergence de signes variés, de niveaux et de valeurs différentes pour signifier telle ou telle réalité, tout en reconnaissant bien sûr que tous les signes ne conviennent pas pour toutes les choses ...

Ce qui donne un cadre fondateur d'intelligibilité pour toutes les formes de systèmes de signes : même si le plus souvent les signes apparaissent comme des choses (*res*), en fait, dans leur véritable nature, les signes se rapprochent plutôt des *actes*, et c'est pourquoi le signe verbal apparaît comme une référence quasi insurpassable aux yeux d'Augustin. Lorsque nous lisons avec quelle obstination Augustin répète à son auditoire que, pour saisir ce qu'il veut dire lorsqu'il parle du *verbum mentis*, il faut faire abstraction de toutes les langues concrètes pour revenir à ce qui constitue la possibilité même d'une langue, c'est même ce réflexe, apparemment si "anti-linguistique" pour un esprit contemporain, qu'il veut former dans l'intelligence de son lecteur, comme s'il lui disait : « Pour comprendre comment l'homme est un être parlant, comment Dieu est un être parlant, ne nous

²³ Pour une brève synthèse faite d'un point de vue philosophique, lire H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965², pp. 395-404.

²⁴ Cependant nous avons vu comment, dans le *De Doctrina christiana*, saint Augustin avait envisagé le problème des signes extralinguistiques. Il est certain que saint Augustin admet la supériorité des signes linguistiques sur les signes non linguistiques. Voir par exemple ce texte typique de la manière dont saint Augustin envisage le problème du sacrifice : « exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum sicut verba sonantia signa sunt rerum » (*De Civ. Dei*, X, 19, P.L. 42, 297). Pour Augustin, il est clair que les mots sont les signes par excellence.

arrêtons pas à l'étude de la langue comme "objet constitué" et comme "système de signes". Cherchons plutôt à la racine de tout langage, l'acte qui constitue le signe comme signe ! » Actuellement, on risque de protester : psychologisme ... Augustin est "anti-saussurien" ... Mais est-ce que l'on n'a pas largement dépassé le "psychologisme" lorsque le problème de la signification par l'analogie du *verbum mentis* se pose au cœur même de la relation ontologique de la créature à son Créateur ? Quant au fait de ne pas constituer le langage en objet d'étude, en système sémiotique, outre l'anachronisme qu'il y aurait à faire un tel reproche à Augustin, il n'est pas insensé de se demander si le "procédé" méthodologique qui constitue le langage en objet est vraiment le socle originaire de toute possibilité de le penser. En fait, à partir du moment où saint Augustin proposait, à partir du signe linguistique, un cadre de compréhension de toute structure de signification, il fondait la possibilité propre à toute pensée de ne plus considérer les signes, fussent-ils sensibles, comme une réalité accessoire et supplémentaire, mais comme les vecteurs indispensables et infiniment précieux du dynamisme de l'esprit vers ce qui est.

En tout état de cause, et dans le strict domaine théologique qui nous concerne ici, il nous semble possible d'affirmer fondamentalement ce qui suit : le Mystère dans sa *réalité* qui est la communion de l'homme et de Dieu, que cette communion soit de l'ordre du "dessein" divin (existant dans les idées divines, l'équivalent des expressions néo-testamentaires du style "avant la création du monde"²⁵), ou qu'elle soit dans l'ordre de l'histoire, dans le monde présent, ou encore qu'elle soit à venir dans la plénitude des temps, *ce Mystère porte en lui comme constitutive de son être* — et non pas simplement comme moyen accidentel d'expression — *une dimension immanente de signification*. Tout ce qui s'accomplit dans l'économie, ce jeu réel et mouvant de la relation entre Dieu et le monde créé, et dans le cœur même de la communion intra trinitaire, tout cela inclut une dimension de signification, un *dire*. Bien entendu, dans le cas de la relation entre l'homme et Dieu, il n'est pas question de faire équivaloir le mystère comme *dire* au mystère comme *être mutuellement en présence*, car le second dépasse infiniment le premier. Mais la sacramentalité repose en fin de compte sur cette structure ontologique qui lie le signe à ce qu'il signifie. Vue à ce niveau, la transposition pure et simple de ce que nous savons par l'expérience quotidienne du langage ne peut pas exactement rendre compte de ce fondement ontologique, car c'est une évidence incontestable dans la pensée d'Augustin, telle qu'elle parvient à sa maturité dans le *De Trinitate*, que le langage humain habituel ne serait pas possible sans l'acte de la *dictio verbi* dont il est totalement incapable d'épuiser la plénitude de sens. Traduit en termes augustiniens (et néo-platoniciens), cela veut dire trois choses :

— Un signe sensible et matériel est incapable de rendre compte de la plénitude de l'acte de signifier que l'âme accomplit par la *dictio verbi* : vu de cette façon, la question de l'arbitraire du signe serait encore plus radicale aux yeux d'Augustin qu'à ceux de Saussure.

— Mais en même temps, dans notre expérience humaine nous sommes liés à cette condition sensible pour accomplir notre *dictio verbi* et l'inscrire dans la diversité des actes sociaux de communion qui tissent la vie présente.

— En fait, plutôt que la rupture entre sensible et intelligible, c'est la convergence entre les deux ordres de signification qui semble donner à l'homme la capacité de combiner entre elles ces instances. Si notre lecture est exacte, cela donnerait une autre profondeur à la célèbre formule d'Augustin qui sert de fondement à la question de la forme et de la matière des sacrements : *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*²⁶. Plutôt que de suggérer simplement un ajout, un supplément, le mot *accedere* pourrait induire l'idée que ce sont deux éléments de signification qui se retrouvent et convergent dans le souci de donner à l'acte de signifier le maximum de sa vérité ... On pourrait en effet rapprocher cette formule d'une autre réflexion d'Augustin dans un contexte différent : « Ce verbe transitoire et temporel que nous

²⁵ Cf. *Éphésiens* 1.

²⁶ *Tract. In Johannem*, 80, 3. Peut-être cette formulation est-elle contemporaine de l'évolution dans l'usage par Augustin du mot *verbum*, passant de la *vox* au *verbum mentis* ?

proférons, à la fois se montre lui-même et montre ce dont nous parlons (*et se ipsum ostendit et illud de quo loquimur*). »²⁷

Cette troisième dimension du *verbum* telle que l'entend Augustin peut être rapprochée de ce qu'Augustin écrit au sujet de la lumière :

« La lumière montre les autres choses et elle se montre elle-même. Tu allumes une lampe, par exemple, pour chercher une tunique, et la lampe qui éclaire te fait trouver la tunique ; allumes-tu une autre lampe pour voir la lampe qui éclaire ? La lampe qui éclaire est évidemment capable de faire apparaître les objets qui étaient cachés dans les ténèbres et de se découvrir elle-même à tes yeux. »²⁸

Ce parallélisme est suggestif. Au lieu de réduire le langage à une fonctionnalité d'ordre indicatif (la désignation), il lui reconnaît également une dimension proprement ontologique. Déjà, dans la tradition philosophique platonicienne, la lumière du soleil, image de l'Un-Bien avait pour effet de faire connaître ce qui est, c'est-à-dire les idées²⁹ : il s'agissait donc de l'être en tant qu'il fait connaître, révèle et montre ce qui est. Ici, Augustin se réapproprie ce *philosophème* de la tradition pour le transposer au langage et à la signification. Le *verbum* (non seulement le Verbe éternel, mais aussi le verbe transitoire et temporel que nous proférons) est comparable à la lumière d'une lampe. Ainsi donc, l'importance du *verbum* lui vient de ce qu'il est lié à l'être. Comme la lumière du soleil platonicien est l'être en tant qu'il fait connaître ce qui est, ainsi le *verbum* reçoit de l'être cette capacité de manifester ce qui est. Ainsi qu'un commentateur moderne l'a souligné :

« Elle [*verbum* = la parole] ne le³⁰ peut que parce qu'appartient à l'étant une capacité originaire de manifestation et de monstration laquelle détermine la parole et fait d'elle un signe à la fois illuminateur et monstreur. L'analogie entre la lumière et la parole concerne alors la fonction de l'une et de l'autre : faire que l'étant soit visible et intelligible, puis montrer clairement et au grand jour ce qui est voilé ou caché et enfin introduire de l' "ordre" dans ce qui n'est visible qu'à l'état d'ébauche ... L'acte de la formation de la parole se manifeste ici comme une réalité dialectique : la lumière d'une chose saisie par le concept et devenue évidente ne peut se rendre compréhensible que dans la parole ; mais la parole s'éclaire elle-même par le fait qu'elle interprète l'évidence intérieure. »³¹

²⁷ *De Trinitate*, VII, III, 4 : « Si enim hoc verbum quod nos proferimus temporale et transitorium, et se ipsum ostendit et illud de quo loquimur, quanto magis verbum Dei, per quem facta sunt omnia ? »

²⁸ *Tract. in Joh.* XXXV, 4 : « Lumen et alia demonstrat et seipsum ... Lucerna quippe ardens idonea est et alia quæ tenebris operiebantur nudare et seipsam tuis oculis demonstrare. »

²⁹ Il s'agit du passage de *République*, VI, 507 e- 508 a et ce qui suit jusqu'à la fin du livre VI.

³⁰ C'est-à-dire accomplir cette double fonction.

³¹ W. BEIERWALTES, « Zu Augustins Metaphysik der Sprache », p. 187. Dans la suite de l'article, il montre comment cette analyse philosophique repose sur une compréhension théologique du Verbe éternel, *ibidem*, p. 188 : « Die illuminative oder apophantische Funktion des Wortes weist wiederum auf ein theologisches Prinzip und hilft es klären, umgekehrt besteht der Anspruch, das das endliche Wort allein durch das theologische Prinzip legitimiert sei. Das heisst : endliches Wort oder Wort in Zeit hat nur deshalb apophantisch-illuminative Funktion, weil das "Verbum ante tempora", das zeitlos-ewige Wort selbst, reines Licht ist, *Splendor Patris, lumen de lumine* ... "Splendor Patris" also ist die Selbstausslegung Gottes als Wort, Licht und Wahrheit ». Cf. A. WARNACH, « Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus », in *Augustinus Magister, Congrès international augustiniens, Paris 21-24 Septembre 1954, Communications*, Paris, Éditions Augustiniennes, pp. 432-434. Cet auteur insiste sur ce qui, pour Augustin, est l'aboutissement de sa réflexion sur la notion de *verbum*, lequel lie totalement l'esprit humain à l'expérience de la vérité. « Nec verbum dicendum est quod verum non est ... Quid, cum verum est verbum nostrum, et ideo recte verbum vocatur » (*De Trin.* XV, XV, 24). Pour Augustin, la structure signifiante du *verbum* est tellement liée à la vérité, et celle-ci si naturellement liée à la métaphore de la lumière, que le passage de la vérité/lumière au langage/lumière va pratiquement de soi, et qu'ainsi la structure de la signification est immédiatement liée à la question de la vérité et à celle de l'être.

Pour ce qui touche au mystère trinitaire lui-même, la *dictio verbi* et la dimension de signification ne peuvent évidemment pas être transposées telles quelles sans risquer de commettre de grossiers anthropomorphismes. Nous avons déjà souligné à la fin du chapitre précédent que la notion de *verbum* “appliquée” à la Trinité n’était pas interprétable exclusivement comme une réduction du mystère à une vision purement “intellectuelle” ou “rationnelle”. Lorsqu’Augustin décrit le verbe intérieur de l’âme, il ne songe pas d’abord à la puissance de raisonnement³², comme si le verbe était le mouvement de la raison qui se meut vers son objet pour le posséder : il présente plutôt le *verbum mentis* comme l’épanouissement de la contemplation en acte dans la *scientia* ou la *sapientia*, autrement dit, le *verbum* augustinien relève de “la grâce de la Parole”, par opposition au labeur mouvementé de la *cogitatio*. Si donc le verbe qui sert de point de départ à la spéculation d’Augustin relève davantage de la surabondance gracieuse de l’esprit qui contemple, on est donc fondé à voir dans le mystère trinitaire la même surabondance du Père engendrant le Verbe et la même grâce du Verbe, *verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur*³³.

D) FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA SIGNIFICATION ET VERITE

Comme nous l’avons indiqué à la suite de plusieurs interprètes contemporains, il paraît typique de la démarche intellectuelle de saint Augustin d’avoir extrapolé des principes théologiques dans tel ou tel domaine qui nous semblerait relever d’une investigation philosophique. Le fait d’accorder un statut métaphysique à la parole comme *verbum cordis* est un cas manifeste de cette extension d’une vérité théologique hors du domaine qui lui est propre. Cela dit, le résultat du point de vue métaphysique n’en demeure pas moins très intéressant.

En effet, si l’on essaye de généraliser les résultats de la pensée de saint Augustin concernant la *dictio verbi*, on pourrait avancer la thèse suivante, — tout en reconnaissant que cela n’a pas été explicitement développé par lui — à partir de la corrélation qu’il a établie entre *verbum* et *veritas* : de même que le vrai est la qualification de tout ce qui est en tant qu’il peut être connu, de même la capacité de *dire* et de signifier dans un verbe serait la *qualification spécifique de tout être spirituel*, doué d’intelligence (et de volonté). De même en effet que le vrai sera nommé plus tard un transcendantal, précisément pour rendre compte de ce fait que tout ce qui est porte en lui la capacité de se manifester à une intelligence, de même aussi, la signification serait — dans le champ limité des êtres spirituels — un “transcendantal” des êtres spirituels. Ceci n’exclut pas que l’esprit soit vrai en tant qu’il peut se manifester à lui-même comme vrai, mais ce qui caractérise de façon spécifique l’esprit comme esprit, c’est-à-dire comme cette réalité différente de la simple réalité minérale, végétale ou même vivante et douée de sensibilité, comme le sont les animaux, c’est le fait de se trouver présente à telle réalité qui se donne à lui comme vraie, capable de se manifester dans ce qu’elle est, et de répondre à cette automanifestation de ce qui est, non par une pure réceptivité, celle de la “tablette de cire”, mais par sa capacité de *dire* cette réalité, l’esprit humain manifestant à son tour la structure qui le détermine essentiellement : *être*, pour l’esprit, c’est *signifier l’être* dans sa vérité, c’est-à-dire dans sa capacité de se manifester. À ce titre, la métaphore de la génération que l’on trouve dans saint Augustin nous paraît intéressante :

« ... c’est par la connaissance qu’est enfin découvert (*inventum*) ce qui est enfanté (*partum*) et reproduit (*reptum*), découverte qui est souvent précédée d’une recherche qui ne s’apaise qu’en son terme. Car la recherche est désir de découvrir (*inveniendi*) ou ce qui revient au même, de reproduire (*reperiendi*). Les choses que l’on reproduit (*reperiuntur*), c’est comme si on les enfantait (*pariuntur*) : c’est donc quelque chose de semblable à une filiation ; où cela se vérifie-t-il sinon dans la connaissance ? Là en

³² Pourtant tout peut induire à penser que sa formation à la dialectique stoïcienne dans laquelle le raisonnement avait la plus grande place aurait pu l’y pousser ; de même le *logos* dans sa dimension cosmique caractéristique de la philosophie stoïcienne aurait pu l’engager sur une interprétation beaucoup plus rationalisante du mystère du Verbe.

³³ *De Trinitate*, XV, XII, 22.

effet, ce qui est formé, l'est comme par "expression" (*ibi enim quasi expressa formantur*). »³⁴

Et, quelques lignes plus loin, il poursuit :

« Il y a donc un désir qui précède ce que l'âme enfante : parce qu'il cherche et qu'il trouve ce que nous voulons connaître, naît ce produit qu'est la connaissance même : par conséquent ce désir qui conçoit et enfante la connaissance ne peut à proprement parler, être qualifié de produit engendré et enfanté ; et ce même désir qui aspire à la connaissance devient amour du connu, lorsqu'il tient, lorsqu'il étreint cet enfant dans lequel il met sa joie, je veux dire la connaissance et l'unit au principe qui l'engendre. Et voilà une image de la Trinité : l'âme elle-même, et *son acte de connaître qui est "son enfant"* et le verbe qui est né d'elle, et, en troisième lieu l'amour. »³⁵

Nous sommes en pleine métaphore, et pourtant, l'intention d'Augustin est bien de discerner une économie de la signification dans la vie de l'esprit : l'esprit et la réalité du monde des choses sont paradoxalement faits l'un pour l'autre comme l'homme et la femme sont faits l'un pour l'autre, mais obscurément par la force du désir et de l'amour vers ce moment où la femme enfante. Dans la rencontre de l'esprit et de la réalité, cet enfant s'appelle *notitia* et *verbum*. À travers cette métaphore, c'est l'enracinement ontologique de la signification qui est ainsi manifesté. Pour Augustin, le verbe intérieur n'est pas une "grille de lecture" qui réduirait le réel aux dimensions de l'esprit humain³⁶, il est l'attestation réelle d'une rencontre achevée de ce qui se donne à l'esprit dans la vérité et de l'esprit qui s'avance à la rencontre de cette réalité pour la dire et pour y trouver sa joie.

E) SACRAMENTALITÉ, SIGNIFICATION ET TOTALITÉ :

Un autre aspect qui nous semble important dans cette détermination globale de la sacramentalité comme signification dans la perspective théologique ouverte par saint Augustin est celui de la *totalité*³⁷. Du point de vue de l'histoire de la théologie des sacrements, nous sommes ici en amont de la question de l'efficacité des sacrements dans leur singularité. On a même parfois l'impression que la notion de *sacramentum* ou de *mysterium* est floue, désignant aussi bien les célébrations liturgiques que les signes sacramentels dans leur spécificité³⁸. En fait, les choses s'éclairent si l'on mesure que pour saint Augustin, la structure de la signification sacramentelle réfère les signes à

³⁴ *De Trinitate*, IX, XII, 18 : « Notitia iam inventum est, quod partum vel repertum dicitur, quod sæpe præcedit inquisitio eo fine quietura. Nam inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet si dicas, reperiendi. Quæ autem reperiuntur, quasi pariuntur, unde proli similia sunt ; ubi, nisi in ipsa notitia ? Ibi enim quasi expressa formantur. » (Trad. B.A. 16, p. 111).

³⁵ *De Trinitate, ibidem* : « Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quærendo et inveniando, nascitur proles ipsa notitia ; ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia, partus et proles recte dici non potest. Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendæ, fit amor cognitæ, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam, gignentique coniungit. Et est quædam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, *et hæc tria* unum atque una substantia. Nec minor proles dum tantam se novit mens quanta est ; nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est. » (trad. B.A. 16, pp. 111-112, légèrement modifiée).

³⁶ Le souci critique de la pensée moderne se présente comme une gestion ascétique de notre désir de connaissance et une attitude d'humilité, mais il repose aussi sur la méfiance et sur la peur de se tromper (Descartes, particulièrement). Le désir de la certitude dans la connaissance est louable mais ce désir exige aussi de vaincre ses peurs. Le point d'Archimède de la philosophie cartésienne a tout de même ceci d'étrange que l'esprit trouve sa certitude quand il s'est laissé complètement dominer par la peur de succomber à toutes les formes possibles d'illusions au sujet de la réalité dans son altérité et l'*ego* n'apparaît comme source de certitude que dans la mesure où il s'est ressaisi comme identité : l'être de l'*ego* est alors mesuré par le fait qu'il n'y plus de place pour aucune altérité. C'est pratiquement l'opposé de la conception augustinienne de la vie de l'esprit.

³⁷ Sur signification et totalité, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 456-459.

³⁸ Nous renvoyons aux réflexions de F. BERROUARD : « Pour une réflexion sur le *sacramentum* augustinien », in *Forma Futuri, Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, 1975, spécialement pp. 843-844.

la *totalité du mystère*. Comme l'écrit le Frère P-Th. Camelot à propos d'un autre problème, celui de la grâce sacramentelle :

« La *res* que perçoit l'*intellectus spiritualis* ce n'est pas tellement au regard d'Augustin, ce que nous appellerions la grâce sacramentelle, l'*invisibilis sanctificatio* [...] le don spirituel qui nous est suggéré et donné (*insinuatur*) par les gestes sensibles. Cela, Augustin l'appelle plutôt la *virtus sacramenti* [...] C'est moins à cette grâce que s'arrête le regard qu'à l'ultime réalité cachée et signifiée dans le sacrement, le Christ. Ainsi, tous les *sacramenta* ont pour objet le Christ : les signes peuvent varier, la signification est unique et, sous des symboles divers, la foi qui ne change pas perçoit la même *res*, le Christ. »³⁹

Pour Augustin, c'est notre existence avec et dans le Christ comme telle qui est sacramentelle, car tout signe sacramentel relie notre existence à la plénitude, à la totalité du mystère du Christ, dans une relation de signification. C'est ainsi que l'on peut interpréter le très beau passage du *Tractatus in Johannem*, XXVI, 13, dans lequel notre auteur joue sans cesse sur le double sens du mot "corps", tantôt le corps/signe, c'est-à-dire le Corps eucharistique, et tantôt le Corps signifié par le corps/signe, c'est-à-dire l'Église unie à son Chef :

« *C'est ma chair, dit Jésus, pour la vie du monde*. Les fidèles savent ce qu'est le *corps* du Christ, s'ils ne négligent pas d'être le *Corps* du Christ⁴⁰. Qu'ils deviennent le Corps du Christ s'ils veulent vivre de l'Esprit du Christ [...] « C'est pourquoi l'Apôtre nous explique quel est ce pain : *Nous sommes, dit-il, un seul pain, un seul Corps, nous qui sommes beaucoup*. O mystère de bonté, ô signe de l'unité, ô lien de la charité ! (*o sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis* !). Celui qui veut vivre a un lieu pour y vivre, il a de quoi vivre. Qu'il s'approche, qu'il croie, qu'il soit incorporé afin d'être vivifié ! »⁴¹

Le ton lyrique des trois exclamations n'enlève rien à la rigueur de la pensée : Augustin veut ici manifestement établir un lien organique entre trois "plans de réalité" :

³⁹ P. Th. CAMELOT, « *Sacramentum* ». Note de théologie sacramentaire augustinienne. *Revue Thomiste* 57(1957), pp. 429-449. Le texte cité ici se trouve aux pages 443-444. On pourrait citer de nombreuses formules qui suggèrent cette orientation de tout signe sacramentel vers le Christ comme mystère total. Dans la *Lettre 187* (P.L. 33, 845) : « Sicut autem illi (= les juifs de l'Ancien Testament), quando idem sacramentum occultum erat, credebant incarnationem Christi futuram, sic et nos credimus factam : et a nobis autem et ab illis futurum expectatur ad iudicium ejus adventus. *Non est autem aliud mysterium nisi Christus* ». Dans le même sens, *Sermo CCCXLI* (P.L. 40, 1495) : « Mediator et caput est Ecclesiae, per quem reconciliamur Deo, per sacramentum humilitatis (humanitatis ?) et passionis et resurrectionis et ascensionis ... » Voir encore *Contra Faustum*, XX, XXI (P.L. 42, 385) et les textes auxquels renvoie F. Berrouard dans *B.A.* 72, note 114, p. 514. Dans le même sens, Liam G. WALSH, *The sacraments of Initiation*, Geoffrey Chapman, London, 1988 : « Augustine has many ways of describing the reality that is signified by the Christian rites, but ultimately, they all come to saying that *the reality is Christ* » (p. 28). Ou encore, dans le même sens, à propos de l'eucharistie, voir F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, Antiquariat Th. Stenderhoff, Münster i.W. 1978², p. 391 : « Die Eucharistie ist für ihn (Augustinus) *das Sakrament nicht nur des historischen, sondern des totus Christus caput et corpus* ». Sur le rapport entre *res sacramenti* et *virtus sacramenti* chez saint Agustin, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 438-440.

⁴⁰ Nous adoptons le même procédé que F. BERROUARD (*ibidem*, note 125, p. 516) en opposant majuscule et minuscule pour parler du corps (= signe) et du Corps (= signifié).

⁴¹ *Tractatus in Johannem*, XXVI, 13 : « Caro mea est, inquit, pro mundi vita. Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi.[...] Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem: Unus panis, inquit, unum corpus multi sumus. O Sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur » (traduction F. BERROUARD, *B.A.* 72, pp. 517-519).

- a) la totalité du *mysterium* ou du *sacramentum* qu'est le Christ et le dessein de salut qu'il accomplit par l'appel de tous au Royaume, d'où le choix de la citation de *1 Tim.* 3,16⁴² ;
- b) le signe sacramentel de l'eucharistie⁴³, *sacramentum unitatis*, à condition de souligner que ce renvoi à l'unité du Corps de l'Église passe par la référence réelle au corps ressuscité du Christ⁴⁴, de telle sorte que le *sacramentum/signum* ne puisse être pleinement signe de l'unité du Corps que par le corps du Christ-Tête ;
- c) le *vinculum caritatis* qui est le lien ontologique qui tient ensemble tous les membres du Corps du Christ, qui leur donne à chacun leur cohésion et leur consistance personnelles et enfin qui les unit tous ensemble à la Tête⁴⁵.

Cette manière de voir nous semble donc importante pour saisir la structure de la signification en elle-même. La plupart du temps, lorsque nous pensons aux sacrements comme signes, nous les envisageons comme une pluralité d'actes conférant chacun — c'est d'ailleurs ce qui les constitue dans leur singularité — une grâce sacramentelle particulière, et nous n'envisageons leur unité que du point de vue de la causalité, la mort et la résurrection du Christ comme source de toute efficacité sacramentelle : autrement dit, nous risquons d'envisager les sacrements à la manière dont, lors d'une recherche lexicographique, nous envisageons les mots comme des rubriques successives, déterminées chacune par un sens propre ou par une référence particulière à un objet. C'est là une compréhension *sémiotique* des sacrements, approche légitime et féconde à condition qu'elle ne soit pas tenue pour exhaustive et suffisante. C'est une pareille approche qui, en théologie sacramentaire, a finalement abouti à la constitution du *septénaire sacramentel*, chaque sacrement étant spécifié par un signifiant sensible particulier (lequel était généralement décrit en termes de matière et de forme) et par un signifié particulier, la grâce sacramentelle propre à chaque sacrement. Le principe d'unité est alors envisagé dans son *ordre* principalement *causal*, c'est le Verbe incarné, mort et ressuscité pour nous.

Mais dans la pensée augustinienne, l'unité des sacrements est réelle *au plan même de leur structure signifiante* : tout sacrement est signe de la *totalité* du Mystère du Christ, Tête et Corps. Nous parlerions ici volontiers de la structure *sémantique* de l'ordre sacramentel. Tout en faisant les transpositions nécessaires, on pourrait dire ceci : l'utilisation d'un langage suppose toujours que tous

⁴² Voir dans F. BERROUARD, *B.A.* 72, note 60, p. 814. On remarquera comment la citation de *1 Tim.* 3, 16 (*pietatis sacramentum*) associe souvent les deux aspects du mystère, celui de l'événement du Verbe fait chair et celui de l'Église et du salut des hommes : dans *De Trin.* IV, XX, 27 : « ut ipsum Verbum caro fieret, id est homo fieret : in quo futuro revelato sacramento, etiam eorum sapientium atque sanctorum salus esset qui, priusquam ipse de virgine nasceretur, de mulieribus nati sunt, et in quo facto et prædicato salus sit omnium credentium, sperantium et diligentium. Hoc enim pietatis sacramentum, quod manifestum est in carne ... » Ou encore *De Gen. ad litt.* V, XIX, 39 (*P.L.* 34, 335) ; *Epistola* 157, IV, 25 (*P.L.* 33, 686) où il est question de l'appel des nations ; et, dans le même sens, *Sermo* 204 (*P.L.* 38, 1037).

⁴³ L'expression « *sacramentum unitatis* » est classique sous la plume d'Augustin pour signifier l'Eucharistie (voir les références indiquées par F. BERROUARD, *B.A.* 72, p. 815).

⁴⁴ F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff...* a très nettement précisé cela page 396 : « ... Pour Augustin, l'eucharistie n'est pas n'est pas de façon exclusive le symbole du Corps du Christ (au sens où il penserait celui-ci comme séparé de sa tête). Au contraire, elle ne peut avoir cette signification pour le corps mystique que par le fait qu'elle se situe dans une relation ontologique (*Seinsbeziehung*) au Christ historique, à l'homme qui désormais siège auprès du Père. De même que l'Église n'est Corps du Christ que parce qu'elle est dans une relation mystique et réelle avec l'humanité du Christ, de même que l'humanité du Christ est le fondement, la base ontologique, la cause de tout mérite, le commencement et la tête de l'Église et que l'Esprit du Christ ne peut donner vie à l'humanité sauvée que par le détour (*Umweg*) de la chair du Christ, de même donc que toute vie spirituelle dans l'Église passe par le chemin de l'humanité du Christ, ainsi l'Eucharistie ne peut être symbole réel du Corps mystique du Christ que si elle est en même temps le *signum* sacramentel (la parole au sens augustinien) de l'humanité historique du Christ. »

⁴⁵ Cf. ce passage à propos des Donatistes (*De div. quæst. ad Simpl.* 2, q.1, 10 ; *B.A.* 10, p. 543, trad. BOUTET : « Il leur faut nécessairement acquérir la société de l'unité qui se contracte par le lien de la charité, sans laquelle ils ne sauraient posséder quoi que ce soit ... Or, la charité supporte tout et, par suite, ne brise pas l'unité dont elle-même constitue le lien le plus fort. »

les mots ont ceci de commun qu'ils renvoient à quelque chose qui est⁴⁶, et en tant qu'il est de telle ou telle manière (positive ou négative), et qu'il s'insère dans la totalité de ce qui est ou peut être. Alors que la structure *sémiotique* renvoie soit à un signifié déterminé, soit à un réseau de connexions avec d'autres signifiants, dans un réseau lexicographique déterminé (par un jeu d'oppositions ou de complémentarités), et qu'il s'agit de déterminer toujours le signifiant dans sa singularité face aux autres signifiants ou "contre" ces derniers, la structure *sémantique* de la signification, au contraire, constitue la capacité d'un quelconque signifiant de *s'insérer dans l'infinie multiplicité de toutes les relations que le discours va mettre en œuvre* au sujet d'un signifié quelconque. Cela est possible parce qu'un signifié, en cela même qu'il *est*, se donne et se manifeste dans la *totalité de ce qui est* ; il est ce qu'il est de façon irréductible et singulière parce qu'il s'insère dans la totalité de ce qui est. Alors que la structure *sémiotique* relève de l'ordre de la détermination *logique* (genres et différences, répartition du champ sémantique en unités sémiotiques), la structure sémantique du langage relève de la *détermination ontologique* de la réalité dont il parle. Et c'est précisément par l'être de la réalité qu'ils visent que les mots disent plus que le sens qui leur est attribué par l'usage et qu'ils ont potentiellement la capacité de mettre le locuteur en "harmonie" avec la totalité de ce qui est. Le cas le plus simple et qui n'a jamais cessé d'intriguer la curiosité des philosophes est celui des universaux : lorsque je dis le mot "cheval", c'est d'abord pour désigner le cheval précis qui est là devant moi, mais jamais Platon n'aurait pu élaborer sa théorie des idées s'il n'avait pas perçu qu'à travers l'acte de viser la réalité concrète d'un cheval, ce mot avait aussi la capacité de viser une infinité d'autres animaux réels de la même espèce et même de permettre des transferts métaphoriques ou analogiques. Les caractéristiques du concept cheval, tout ce qui relève de la logique de l'attribution, signifie selon l'ordre *sémiotique*, tandis que la capacité de désignation "universelle" et ouverte à la métaphore qu'a ce même concept relève de l'ordre *sémantique*.

Si on applique ce schéma sans tomber dans une approche trop systématique, on dira que tout sacrement tel que l'envisage Augustin en faisant de lui un *signum*, ne doit pas être réduit à sa structure *sémiotique*, mais que cette dernière est solidaire dans et s'inscrit dans un niveau *sémantique* de la signification, le fait que *tout sacrement renvoie à la totalité du Mystère du Christ*, et ce, non pas simplement parce que le Christ est le principe de l'efficacité des sacrements, mais parce que *le Christ total, Tête et Corps est signifié réellement* par les actes sacramentels⁴⁷. Parce qu'il est signifié dans sa plénitude à travers le geste sacramentel, nous pouvons affirmer du Christ qu'il est la source de toute efficacité sacramentelle, et non pas l'inverse. Si cette perception n'avait pas été au cœur de la théologie de saint Augustin, jamais il n'aurait pu surmonter la crise instaurée par le donatisme. Or, précisément, c'est dans la mesure où il affirme sans cesse que c'est le signe comme signe qui constitue la vérité du *sacramentum*, et non pas des principes d'efficacité fondés sur la sainteté personnelle ou toute autre qualification des ministres ou de l'Église qui ne relèverait pas de la seule économie de la signification, qu'Augustin parvient à résoudre la question. Dans cette vision d'ensemble de la sacramentalité, Augustin nous présente l'ordre des signes comme l'ordre premier, fondamental (*quoad nos*) et fondateur.

La raison profonde de ce lien privilégié entre les signes et la totalité qu'ils signifient ne peut pas être simplement fondée sur une analogie empruntée à la linguistique, même si ce domaine est révélateur. La raison ultime nous paraît d'ordre ontologique : étant donné que la réalité signifiée, ce tissu complexe de relations personnelles que Dieu tisse avec les hommes, est une "région" de l'être qui est invisible, insaisissable directement par notre esprit, étant donné que le seul moyen d'accès à cette réalité ce sont les *signes*, les sacrements au sens le plus large du terme, dès qu'un signe est mis en œuvre pour signifier un élément quelconque ce cette région de l'être des relations entre Dieu et l'homme,

⁴⁶ Peu importe ici si les mots renvoient à des entités réelles ou à des êtres de raison, ou encore à des réalités qui n'existent pas ou ne peuvent exister, le point de référence constant — positif ou négatif — demeurant toujours le fait d'être.

⁴⁷ Cf. Liam G. WALSH, *Sacraments of initiation*, p. 29 : « The rites are what they are, are what the word "sacrament" says they are, because Christ is in them, because the Church is in them, because grace is in them. This is what is given by ministers of the sacraments and what is received by the members of the Church. »

c'est tout l'ensemble qui est immédiatement visé par l'acte de signifier un élément. C'est la raison pour laquelle saint Augustin voit dans une unité inséparable les trois niveaux que nous avons évoqués tout à l'heure : *mysterium pietatis*, *sacramentum unitatis*, *vinculum caritatis*. De ces trois éléments c'est manifestement le second qui, dans la situation actuelle où nous sommes que l'on pourrait appeler "le temps de l'Église", nous permet d'entrer dans la totalité du mystère du Christ, Tête et Corps, d'une part et, d'autre part, la réalité de la charité qui constitue les baptisés en membres en Corps ecclésial. La cohérence de la pensée augustinienne sur ce sujet empêche de traiter le problème des sacrements comme une annexe des grands traités dogmatiques, elle en constitue plutôt la méthodologie ou mieux encore, l'épistémologie, puisque *la sacramentalité est coextensive à la totalité du Mystère*, elle est le Mystère en son entier, en tant qu'il peut être cru, signifié, dit et célébré.

F) FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA SACRAMENTALITÉ

Mais ce qui est vrai au plan de l'être et de l'esprit l'est encore plus au plan du mystère, puisque c'est à partir de la méditation sur ce mystère qu'Augustin a élaboré sa manière de penser la relation entre la pensée et la parole. Si l'ultime réalité c'est le Mystère compris comme relation réelle entre d'une part la création, et plus particulièrement en elle les créatures spirituelles, et d'autre part le Créateur, si donc le Mystère comme *res* porte en lui la capacité d'être dit par ceux-là mêmes qui en sont les partenaires à titre de personnes spirituelles (divines, angéliques ou humaines), alors le *dire* et l'ensemble des signes auxquels les partenaires du Mystère ont recours n'est pas réductible à une "grille" qui filtrerait la réalité à la mesure des capacités de l'intelligence humaine par exemple, mais ce "dire" est au contraire *ce qui ouvre chacun des partenaires à la présence de l'autre* : la vie divine s'ouvrant aux créatures par le Verbe et les créatures spirituelles par le *verbum mentis*.

Tel est le constitutif formel de la sacramentalité chrétienne, du mystère comme signifiant (*signum*) la réalité de la relation Dieu-homme. Et tel est le fondement ontologique de la sacramentalité. Par delà le caractère très contingent des divers signes, rites, gestes, paroles et événements qui constituent comme les mots de chair et de sens du mystère considéré comme signifiant, au cœur même de tout cet ensemble de signes, la sacramentalité est comme le *verbum cordis* dont parle saint Augustin, mouvement qui part du plus intime de Dieu, dans le secret de la génération du Verbe, et qui, dans ce Verbe, dit et fait exister les créatures dans et par les idées divines : à travers les idées divines, ce mouvement nous rejoint dans l'amour qui nous fait exister et subsister ; et finalement ce mouvement suscite en nous la parole qui célèbre la vérité de l'œuvre créatrice et salvatrice de Dieu dans son Verbe.

Et de même qu'il serait discutable de vouloir contester la structure ontologique de la signification, à partir du seul argument de la contingence et de la diversité des systèmes de signes que sont les langues empiriques (Augustin dirait : sensibles), alors que chacune, dans sa contingence même, tient tout son pouvoir de signification du verbe intérieur qui passe par elle pour dire ce qui est, de même, il serait encore plus discutable de prendre argument de la contingence des signes qui jalonnent le déploiement de l'histoire réelle de Dieu avec les hommes pour méconnaître l'exigence radicale de signification que cette histoire appelle, puisque c'est Dieu qui, non seulement a parlé le premier, mais encore nous a rendus capables de l'entendre et de répondre : il nous a donné les signes dans lesquels nous pouvons dire ce qu'il *est* pour nous et ce qu'il a voulu que nous *soyons* pour lui.

Une telle compréhension devait marquer profondément la tradition théologique postérieure. L'Orient eut d'autres manières d'approcher le mystère : la tradition de l'apophatisme ne devait pas être facile à concilier avec la vision qu'avait donnée saint Augustin. Non pas que saint Augustin ait cherché à réduire la sacramentalité signifiant le lien entre Dieu et l'homme à un quelconque positivisme liturgique et sacramentel, mais il avait su déterminer avec une très grande profondeur ce que nous avons nommé la structure ontologique de la sacramentalité, à partir de la notion de *signum*. L'Orient ne fut jamais vraiment sensible à cet aspect des choses, reprochant aux Latins un certain "rationalisme", si tant est que le rationalisme soit dû au seul fait de distinguer entre le signe et la réalité : de fait, il est toujours plus aisé, surtout dans le domaine de l'expression de la foi, de rester

dans une sorte de *no man's land* où on laisse dans l'imprécision la frontière entre *res* et *signum*. Il se trouve même des esprits modernes, grands amateurs d'archaïsme et de retour aux sources, pour voir dans cette indistinction le vrai "sens du mystère"⁴⁸. Dans ce cas, la lecture d'Augustin ne sera pas d'un grand profit.

⁴⁸ À ce titre, il est très significatif de lire les quelques pages de R. ROQUES, *L'univers dionysien, structure hiérarchique du monde selon le Pseudo Denys*, Paris, Le Cerf, 1983², pp. 294-302, dans lesquelles l'auteur précise spontanément que dans la conception des sacrements chez le Pseudo Denys, « rien ... ne peut faire penser à la distinction augustinienne entre les *sacramenta* et la *res* ». Nous sommes tout à fait en dehors des perspectives et des élaborations rationnelles de l'Occident théologique médiéval. Bien entendu, tout l'exposé sur les caractères dionysiens du sacrement se ressent de ce principe fondamental d'interprétation, depuis le fait que le sacrement « exige la sainteté personnelle de l'intelligence qui l'administre et de celle qui le reçoit » (p. 298) jusqu'au fait que le langage symbolique est opposé de façon radicale au langage rationnel, le premier étant seul capable « de suggérer la transcendance sans la circonscrire. Ils restent valables et saintement significatifs, là où la pensée rationnelle deviendrait inadéquate et profanatrice » (p. 300). On sent la critique sévère du prétendu "rationalisme" de la théologie sacramentaire en Occident. À partir du moment où l'on a décidé que la rationalité n'est pas capable de signifier la transcendance par une parole, c'est-à-dire à partir du moment où l'on juge que le discours de la raison n'est pas un signifier d'une réalité *autre* ou que l'on cherche à enfermer le discours rationnel dans une pure "automanifestation de la raison", on en vient presque nécessairement à déclarer que seul le discours symbolique, que l'on va déclarer "non rationnel" est capable de signifier la transcendance sans la profaner. Dès lors tout est joué, et il est inutile de vouloir défendre le moindre effort de réflexion rationnelle sur l'essence des sacrements qui, pour être sauvegardés dans leur capacité de dire la transcendance, pourraient se comprendre comme une activité théurgique, au sens néoplatonicien tardif. Ce qui nous semble au contraire remarquable chez saint Augustin, c'est le fait que la signification comme mouvement de l'esprit vers le signifié reconnu comme transcendant n'est l'apanage ni d'un langage qui relèverait de la seule raison, ni d'un langage symbolique qui lui serait opposé pour mieux transformer en "mystère" ce qui n'est après tout que le revers de toute réalité sensible. Mais la structure de la signification relève de la nature même et des conditions d'exercice de l'intelligence humaine qui, à l'image de Dieu, trouve son accomplissement ontologique dans ce qu'Augustin a appelé la *dictio verbi*. Tout cela ne retire rien à la nécessité d'une dimension apophatique dans l'exercice même de l'acte de signifier.

DEUXIÈME PARTIE

LE “REVIREMENT” DE SAINT THOMAS D'AQUIN :

SACRAMENTUM/REMEDIIUM ET SACRAMENTUM/SIGNUM

« Jésus n'a pas fait du vin un
médicament, mais un sacrement. »

G. K. Chesterton,

Dans cette deuxième partie, nous nous efforcerons de montrer de quelle manière saint Thomas d'Aquin s'est réapproprié l'intuition que nous pensons être centrale dans la théologie augustinienne du *sacramentum* comme *signum*. Cette “reprise” fut sans doute assez originale par rapport au contexte théologique de l'époque et tardive dans son œuvre ; et nous essayerons de voir ce qu'elle implique pour saint Thomas, en la mettant en relation et en la resituant dans la vision théologique et métaphysique qui structure sa pensée.

Mais auparavant, nous devons brièvement évoquer les vicissitudes de l'héritage de la notion augustinienne de *mysterium/sacramentum*, car entre Augustin et Thomas, c'est plus de huit siècles de pensée théologique, de vie ecclésiale, de “pratique sacramentelle”, de débats intellectuels faisant apparaître des problèmes nouveaux dans une lumière nouvelle, bref, huit siècles de vie de l'Église qui ont fait subir à la pensée théologique d'Augustin des déplacements lexicographiques, des transformations de sens et même des déformations assez graves. Saint Thomas se trouvait devant un ensemble de données traditionnelles complexes dont nous verrons qu'il a su tirer profit pour ramener au centre même de la théologie sacramentaire ce qui le méritait effectivement. Il a accompli cette reprise de l'héritage augustinien au prix d'un recentrement et d'une prise de distance assez remarquables par rapport aux données considérées comme traditionnelles à l'époque : d'où le titre que

nous avons donné à cette seconde partie : “le *revirement* de saint Thomas d'Aquin”. Nous verrons en effet qu'il ne s'agit pas simplement d'une rigueur accrue dans la formulation d'une définition mais d'une redécouverte du sens même de la sacramentalité telle qu'Augustin l'avait thématisée.

Nous suivrons donc le plan que voici : tout d'abord, nous tenterons de dégager brièvement les principaux points sur lesquels l'héritage augustinien a subi des transformations lourdes de conséquences (chapitre I) ; ensuite, nous verrons comment saint Thomas en est venu à proposer ce “recentrage” de la notion de *sacramentum* comme *signum* (chapitre II) ; puis, nous verrons comment cette redécouverte de la sacramentalité comme signification permet de mieux apprécier certaines données de la théologie sacramentaire de saint Thomas, notamment en ce qui concerne la notion aujourd'hui contestée de *res et sacramentum* (chapitre III) ; enfin, élargissant la perspective, nous montrerons comment, dans l'œuvre de saint Thomas, la notion de sacramentalité qui n'est pas développée comme telle, ouvre cependant, — notamment par l'importance qu'il accorde à la vertu de religion —, une manière de remonter jusqu'aux fondements ontologiques de celle-ci, dans une double direction, la finalité, d'une part, et la question des idées divines, d'autre part (chapitre IV) ; il nous restera alors à conclure par une brève synthèse sur les éléments fondamentaux et nouveaux qu'apporte la pensée thomassienne dans l'approfondissement de l'héritage augustinien (chapitre V).

La ligne de fond de notre réflexion peut se résumer dans la boutade que G. K. Chesterton que nous avons citée en exergue : « Jésus n'a pas fait du vin un médicament, mais un sacrement »¹. Cette citation est tirée d'une méditation extrêmement profonde - comme le sont presque toujours les réflexions de Chesterton - sur le lien entre la religion et le bonheur et sur l'impossibilité de réduire l'essence du religieux au domaine du fonctionnel et de l'utilitaire auquel l'air du temps avait tendance à la limiter : d'où son interprétation globale de l'essence de la religion chrétienne dans sa dimension symbolique et sacramentelle. C'est, *mutatis mutandis*, ce que saint Thomas lui-même a voulu faire en dégageant la théologie sacramentaire qu'il avait reçue de la tradition de sa fonction “médicinale” (*sacramentum/remedium*) pour lui rendre sa vraie dimension de manifestation du mystère du salut (*sacramentum/signum*)².

¹ G. K. CHESTERTON, *Hérétiques*, Gallimard NRF, Paris 1979, p. 108.

² *IV Sent., d. 1, q. 1, art. 2, q. la. 1, ad 3* : « et quia sacramenta remedia sunt... » ; cf. *IV Sent., Prol.* : « ab hac universali medicina et prima [= le Verbe incarné], aliæ particulares medicinæ procedunt universali medicinæ conformes, quibus mediantibus virtus universalis medicinæ proveniat ad infirmos. et hæc sunt sacramenta ». Ces textes sont révélateurs de ce qui constitua le point de départ de la réflexion de saint Thomas. On remarquera comment d'emblée, dans le second texte, l'instance ecclésiale se trouve mise “hors-circuit” : parce que les sacrements sont uniquement envisagés sous l'angle de leur efficacité et donc dérivant de la seule efficacité du salut de Jésus-Christ, leur structure formelle de signification — le fait qu'ils soient des signifiants — laquelle provient de ce que *l'Église accomplit ces actes comme signes*, ne semble pas devoir intervenir dans la réflexion sur l'essence du *sacramentum*, si ce n'est au plan des conditions de validité ou de licéité de l'acte sacramentel.

Chapitre IX

Les vicissitudes de l'héritage augustinien

I

Une “rupture” dans la sacramentalité

Lorsqu'on parcourt attentivement les patientes analyses théologiques et lexicographiques que le Père Henri de Lubac a menées dans son ouvrage intitulé *Corpus mysticum*³, on ne peut manquer d'être frappé par un curieux paradoxe : il est admis que, dans la tradition théologique occidentale qui va de la “grande époque” des IV^e et V^e siècles jusqu'à la scolastique classique du XIII^e, c'est la synthèse augustinienne qui assure pour ainsi dire la “basse continue” en matière de théologie sacramentaire⁴, et pourtant tous les problèmes vont surgir à partir d'elle et à son sujet, le problème majeur étant celui de l'interprétation de la notion augustinienne de *sacramentum* comme *signum* par Bérenger de Tours. Or, tous les problèmes proviennent presque exclusivement de la manière dont on comprend ou croit comprendre la notion de signification et le mode concret dont le signe signifie réellement ou non.

³ Nous nous référons à la deuxième édition de ce grand classique de l'histoire de la théologie du sacrement de l'eucharistie : H. DE LUBAC, *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Église au Moyen âge*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959². Notre perspective, dans le cadre de ce travail, n'est pas de juger l'exactitude historique des thèses, mais de tirer quelques conclusions théologiques concernant le problème de la signification en théologie sacramentaire.

⁴ Nous sommes conscients de l'anachronisme qui consiste à parler de théologie sacramentaire pour cette époque. En réalité, l'idée même d'une théologie sacramentaire ou d'un traité *De Sacramentis*, tel que le conçoit Hugues de Saint Victor (et non pas saint Ambroise), n'est possible qu'à partir du moment où s'est produit le clivage dont la crise bérangarienne peut constituer le point de repère historique. En réalité, tant que la théologie augustinienne du *sacramentum/signum* a été comprise dans son intention profonde, il n'y avait pas “besoin” de théologie sacramentaire, car la théologie était, par tout elle-même, sacramentaire. Voir là-dessus le chapitre X, intitulé « Du symbole à la dialectique », *Corpus mysticum*, pp. 248 et ssq.

A) IDENTIFICATION D'UNE RUPTURE : *CORPUS MYSTICUM*

Le Père de Lubac s'est donc attaché à étudier dans le détail l'évolution du vocabulaire théologique avec lequel on cherchait à rendre compte du mystère de l'Eucharistie. Quand on relit son ouvrage avec le souci majeur de dégager les transformations qui ont pu se produire dans l'intelligence du *sacramentum* augustinien, on constate que l'enjeu décisif est pratiquement celui de *la structure de la signification*. Tout semble s'être passé comme si, à la faveur d'une interprétation instinctivement "nominaliste"⁵ du signe pour rendre compte du *sacramentum* tel que le comprenait saint Augustin, le signe était devenu un pur corrélat de l'activité de l'esprit, délesté de tout lien ontologique avec la réalité qu'il signifie : on voudrait pouvoir dire, anticipant ce qui deviendra sera plus tard la terminologie des modernes, forgée par le cartésianisme : le signe ou le symbole tendait à devenir un *cogitatum*, une représentation. Par contrecoup, et pour sauver le réalisme eucharistique principalement, les adversaires de Bérenger allaient concentrer leur effort apologétique sur le signe lui-même et *pour lui-même*, le *sacramentum*, et développer un hyperréalisme de la signification qui sera thématiqué en termes de présence réelle. Autrement dit, on a préféré dépouiller le *sacramentum* de sa capacité réelle de signifier ce qu'il avait toujours signifié, en l'occurrence le *mysterium* du Corps du Christ total, pour "sauver" sa réalité de corps eucharistique du Christ. Ou encore, selon l'antique usage linguistique et théologique des Pères, la réalité ontologique de *corps mystique*, c'est à dire la réalité ontologique *signifiant* sacramentellement le Mystère du Christ et de l'Église s'est progressivement déplacée du signifiant au signifié⁶. Ainsi donc, les théologiens orthodoxes "ont joué la carte" de la "présence" et de la réalité (*res*) contre la dimension de signification, en élaborant la notion qui aboutira à la formule *res et sacramentum*. Parce que Bérenger interprétait faussement l'augustinisme dans le sens d'une signification purement "noétique" ou "mentale", on a cru sauver la dimension ontologique des signes sacramentels en soulignant à l'intérieur d'un objet/signe (le pain et le vin consacrés) une structure de signification laquelle a fini par jouer uniquement à l'intérieur du *sacramentum* lui-même.

H. de Lubac exprime cela à plusieurs reprises : parlant du qualificatif *mysticus* qui, dans le vocabulaire patristique désigne *et* le signe dans sa capacité de signifier⁷ *et* la réalité qu'est le mystère (= union du Christ et de l'Église), il cite deux textes de Grégoire de Bergame⁸ qu'il commente en ces termes :

« L'adjectif *mysticus* commence à passer du signifiant au signifié, de l'Eucharistie à l'Église, empruntant pour ce passage la forme adverbiale ... »⁹

Ainsi donc, dans le sacrement de l'eucharistie, puisque c'est de lui qu'il est question dans cet ouvrage, le fait que le terme de *mysticus* habituellement réservé à ce qui constitue la dimension

⁵ Bien entendu, nous ne parlons pas ici d'un nominalisme philosophique et technique qui apparaîtra bien plus tard, avec Abélard.

⁶ Nous renvoyons le lecteur à la série des textes augustinien que nous avons cités au chapitre VII.

⁷ Outre ce que nous avons écrit sur la conception augustinienne du *sacramentum/signum* au chapitre précédent, voici les termes dans lesquels le Père DE LUBAC définit ce qualificatif ou l'adverbe qui en dérive : « ... "Le mystère c'est l'aptitude exercée à être révélée s'il s'agit de la chose, l'aptitude à révéler efficacement s'il s'agit du signe" [il s'agit d'une citation de H. D. SIMONIN, *R.S.P.T.* 1938, p. 266]. Nous ajouterons : c'est, fondant cette double aptitude, la *ratio mystica* par quoi la chose est dans le signe et par quoi le signe participe en quelque sorte — à des degrés bien différents selon les cas — à la réalité supérieure de la chose [...] C'est la *virtus occulta* par quoi la chose opère à travers le signe et par quoi le signe participe — là encore en des façons bien diverses — à l'efficacité supérieure de la chose. D'où l'emploi si fréquent de la forme adverbiale *mystice* (ou *in mysterio*), qui ne détermine exclusivement ni l'un ni l'autre des deux termes que le verbe met en rapport mais le rapport même que le verbe exprime » (*Corpus mysticum*, pp. 63-64).

⁸ « Istud unum corpus, quod nos multi, sancto nos vivificante spiritu, sumus, per hoc sacramentum *mystice designari* »... « In eucharistia... corpus Christi quod est Ecclesia, ... *mystice*, vel sacramentaliter intimatur » (cap. 18 et 19, ed. HUERTER, cité par DE LUBAC, p. 116).

⁹ *Ibidem*, pp. 116-117.

signifiante du *sacramentum*, soit progressivement transféré à l'Église comme telle va impliquer au moins deux changements profonds et aux conséquences durables :

— auparavant, c'était le corps sacramentel du Christ qui était dit mystique, puisqu'il avait pour raison d'être de signifier la réalité de l'union du Christ et de l'Église. C'est donc l'articulation du corps du Christ sacramentel au corps du Christ réel qui n'est plus explicitement thématisée.

— Si le corps du Christ réel et signifié par le corps sacramentel reçoit progressivement la qualification de *mysticum*, alors il faut que ce qui était normalement signifié par le *sacramentum* devienne paradoxalement lui même signifiant : c'est à partir de là que l'expression *corpus mysticum* appliqué à l'Église va être interprétée à contre sens à partir de l'analogie banale de *corpus naturale*¹⁰.

Cette double modification est en fait révélatrice d'une cassure de la structure de signification de la sacramentalité. En effet, l'articulation traditionnelle *corpus mysticum/corpus Christi* [= corps sacramentel du Christ/ corps du Christ qui est l'Église], articulation qui constitue le cœur de toute la sacramentalité et que le Père de Lubac appelle le "symbolisme ontologique" est progressivement relayée par deux entités entre lesquelles le rapport de signification disparaît, pour faire place à des rapports de signification intérieurs à chacune de ces deux entités : d'une part, rapport entre les espèces du pain et du vin et le corps du Christ qui va aboutir au problème de la transsubstantiation ; d'autre part, rapport entre le corps *mystique* ecclésial et son apparence visible, ce qui va engendrer tous les problèmes concernant l'Église visible et l'Église invisible. Cet excès de zèle en matière de réalisme sacramentel sera capable, on le pressent, de briser la vision d'ensemble de la sacramentalité instaurée par Augustin. Rien n'est plus dangereux pour la pensée d'un maître que le zèle de ses interprètes ...

À partir du moment où « le lien essentiel qui soudait le culte eucharistique à l'unité de l'Église a disparu »¹¹, c'est la manière même dont est structurée la signification sacramentelle qui disparaît aussi, et ce sont comme deux registres presque extérieurs l'un à l'autre qui vont se substituer à cette structure fondatrice de toute la sacramentalité : d'un côté, le registre des sacrements et du culte avec, pour principal souci, celui de déterminer le lien entre l'efficacité invisible et la visibilité des rites et, de l'autre côté, le registre du *droit* qui aura pour but de sauvegarder la structure de l'Église mystique dans le corps social ou naturel de l'Église¹². Mais ces deux ordres de signification ne se rejoignent pas et d'ailleurs ne peuvent pas se rejoindre, pour la bonne raison qu'ils se sont constitués l'un et l'autre, en vis-à-vis, sur les ruines de cela même qui pouvait assurer et fonder leur cohérence et leur cohésion¹³.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 129 et ssq. On remarquera d'ailleurs que ce que l'auteur considère comme une "analogie banale" est, en fait, une substitution de structure de significations : puisque la sacramentalité de l'Église n'est plus formellement perçue dans ce qu'elle a de spécifique, il se substitue à elle un autre niveau de signification, naturel celui-là, qui dérive de l'ordre de la création.

¹¹ *Ibidem*, p. 275. Inutile de souligner la sévérité du jugement contenu dans cette expression.

¹² On remarquera que ce double clivage est à l'origine de ce qui structurera durant des siècles la conception des sacrements dans l'Église d'Occident : du point de vue *dogmatique*, il s'agissait essentiellement de traiter de l'*efficacité* des sacrements (rapport visible/invisible) ; du point de vue *canonique*, il s'agissait de déterminer les conditions concrètes ("sociales") de *validité ou de licéité* de l'action sacramentelle. Dans une telle manière de voir les choses, tout l'aspect signifiant de la vie sacramentelle de l'Église devenait une affaire de rubriques et de normes juridiques. Comment peut-on encore s'étonner de la gravité de la crise liturgique qui a éclaté ces dernières décennies ? Ajoutons à ce propos que la véritable responsabilité de cette dichotomie ne relève en rien de la pensée augustinienne, mais de l'incompréhension de plus en plus marquée au fil des siècles du haut Moyen Âge. Mais le pli étant pris, il devint très difficile de revenir en arrière ...

¹³ On peut d'ailleurs se demander si la célèbre formule qu'a proposée le Père DE LUBAC, précisément dans *Corpus mysticum* [« C'est l'Église qui fait l'Eucharistie et c'est l'Eucharistie qui fait l'Église »] n'est pas elle-même lourde d'une certaine ambiguïté qui lui a valu tant de succès : alors que tout son travail visait à expliciter la relation de signification entre l'eucharistie sacrement signifiant l'Église et l'Église mystère signifié par l'eucharistie, la formulation "à l'emporte-pièce" qui a été le plus souvent retenue de cette étude très importante ramène brutalement au plan de l'efficacité sacramentelle, comme si cette dernière pouvait seule être garante du réalisme de la structure de

Cette perte progressive de la structure de signification originelle dans la sacramentalité eucharistique, se traduit par l'équivoque du vocabulaire : avant la crise bérangarienne, la terminologie mettait en relation de signification d'une part le *corpus mysticum* (appelé aussi *sacramentum corporis*)¹⁴, et d'autre part, le *corpus Christi* ou le *dominicum corpus* ou encore le *corpus scilicet Ecclesia*¹⁵, c'est-à-dire la réalité qui n'a pas besoin de détermination puisqu'elle est la *res* au sens augustinien. Or, vers le XI^e siècle, explique le Père de Lubac :

« ... voici que partout, "*sacramentum corporis*" recule devant "*corpus*" [...] Or, ce menu fait de langage est important pour notre histoire : car, en son acception eucharistique, "*corpus mysticum*" était à peu près l'équivalent [...] de "*sacramentum (mysterium) corporis*". L'abandon de l'un est aussi l'abandon de l'autre. Et nous le constatons en effet : à mesure que prévaut ainsi *corpus*, il se dépouille des épithètes qui le déterminaient naguère dans son usage eucharistique, notamment de l'épithète *mysticum*. En outre, les distinctions entre "*corps*" et "*corps*" [...] sont tombées. »¹⁶

C'est ainsi que vont s'instaurer les deux ordres de signification parallèles dont nous parlions plus haut. Le souci de défendre le caractère non symbolique (au sens quasi-moderne du terme) du *sacramentum corporis* aboutit logiquement à la constitution de deux "réalités" et la théologie sacramentaire, dans son effort pour défendre le sacrement, en viendra à considérer comme secondaire ce qu'il y a en lui de plus authentiquement et de plus nécessairement sacramentel (*mysticus*), sa capacité de signifier le *corpus verum* qui est l'Église. Symétriquement, l'Église n'est plus spontanément perçue comme ce *corpus* nécessairement et spécifiquement signifié par le *sacramentum corporis* ; elle va acquérir un ordre propre de signification, s'inspirant, comme le suggère le Père de Lubac, de l'"analogie banale" de l'organisme du corps biologique et non plus de la sacramentalité qui lui est propre, celle du *sacramentum* eucharistique qui la constitue corps en la manifestant comme tel¹⁷.

signification. Bien que la formule ne soit pas fausse, elle ne rend pas compte adéquatement de ce que cet ouvrage a précisément voulu mettre en évidence.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 89-90.

¹⁵ *Ibidem*, p. 94.

¹⁶ *Ibidem*, p. 95.

¹⁷ Serait-ce l'une des raisons pour lesquelles, le fondement sacramentel (eucharistique) de l'Église ayant été moins explicitement reconnu comme ce qui la constitue essentiellement, on a cherché à souligner de façon très marquée, en Occident, son fondement ministériel et hiérarchique ? Il est tout de même curieux que la théorie des deux glaives (pouvoir spirituel et pouvoir temporel) se soit élaborée approximativement dans le même temps. La mise en avant du pouvoir spirituel comme constitutif de l'autonomie de l'Église ne serait pas simplement, comme une vision des choses purement historicisante pourrait nous le suggérer, une justification "idéologique" de l'Église comme *societas* face au pouvoir temporel des princes (problème qui aurait culminé dans la querelle du Sacerdoce et de l'Empire). Mais cette mise en avant ne serait-elle pas venue à point nommé pour redonner un fondement cohérent à cette réalité de l'Église comme *corpus*, au moment même où la structure sacramentelle qui devait la signifier n'était plus explicitement perçue comme telle ... Après avoir été un rempart contre les incursions du pouvoir temporel dans la vie propre de l'Église, la structure hiérarchique et ministérielle s'est attribuée une place de choix comme *sacramentum* de l'Église, donc à l'intérieur même de l'Église. Mais c'est toujours le même problème : à partir du moment où la structure sacramentelle fondamentale disparaît (*sacramentum/corpus Christi*), il faut retrouver une structure de signification qui la remplace. La structure hiérarchique et ministérielle de l'Église deviendra le *sacramentum* de celle-ci, faisant basculer la sacramentalité spécifique de l'Église dans une structure d'*autosignification* : le *corpus ecclesia* s'autosignifie dans sa hiérarchie ministérielle comme le corps substantiel du Christ s'autosignifie dans les espèces eucharistiques. Cf. encore H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, pp. 131-132 : « Une assimilation excessive avait été tentée du "corps mystique" au "corps visible", tout au bénéfice de l'élément le plus extérieur de l'Église en ses formes les plus contingentes, le pouvoir revendiqué par la papauté sur les choses temporelles. Imprudence chèrement payée ». Ce réflexe d'autosignification du corps ecclésial hors de sa structure spécifique de signification est fréquemment aujourd'hui le fond commun de la théologie des ministères (toutes tendances confondues). D'où l'apparente impasse à laquelle on ne voit pas d'issue : au nom de quoi une fraction du *corpus Christi* serait-elle le sacrement du Corps entier ? Quant à la solution que prit historiquement le courant Réformateur, il se comprend aussi à la lumière de ce même problème de la sacramentalité : l'Écriture est devenue le principe de l'autosignification de l'Église, mais, à la différence du corps hiérarchique ministériel, l'Écriture comme *sacramentum* ne signifiait rien qui puisse renvoyer à la

B) LE VOCABULAIRE DE LA VÉRITÉ

On comprend encore mieux à quel point il s'agit là d'un véritable "déplacement" de toute la structure de la signification sacramentelle, lorsqu'on l'évalue à la mesure de l'emploi des termes comme *veritas*, *verus* ou *vere*. Dans le vocabulaire de la théologie patristique, est vrai ce qui est du côté du signifié. L'adjectif a une évidente connotation ontologique : « les mots *verum*, *veritas* évoquaient spontanément [...] tout autre chose que la simple "vérité" de notre langue courante : une plénitude, une perfection d'être, un accomplissement spirituel qui, lorsqu'il s'agissait de l'Eucharistie, ne pouvaient guère être le fait que du troisième et dernier des "corps" distingués par l'usage »¹⁸. Ainsi donc, moins une réalité renvoie à autre chose qu'elle-même plus elle est vraie. En ce sens, « le corps eucharistique du Christ est plus vrai que les pains de proposition ou que les animaux sacrifiés du culte vétérotestamentaire, mais moins "vrai" parce que "mystique", signe sacramentel par rapport à la *res* c'est-à-dire tout spécialement le corps ecclésial encore à venir dans sa plénitude »¹⁹ ; en effet, selon une telle compréhension de la dimension de la signification du *sacramentum*, « la vérité se situait en fin de compte au-delà du sacrement »²⁰. Or, le souci de "défendre la présence réelle" va étendre la *veritas* qui était jusqu'ici le qualificatif du *corpus Christi* comme signifié au *sacramentum* dont on va dire désormais qu'il est le *corpus verum*, ou encore, selon la formule synthétique du Père de Lubac, on va passer du *corpus veritatis* (corps du Christ qui est l'Église unie à son Seigneur) à la *veritas corporis* (corps eucharistique et sacramentel dont on cherchera désormais à manifester, sinon à prouver, qu'il est *vraiment* le corps du Christ²¹), affirmation de foi qui, avant la controverse béringarienne, était pour ainsi dire admise comme "allant de soi"²², puisque la vérité d'un signe ne peut, dans la pensée explicite de saint Augustin et implicite chez tous les écrivains patristiques, lui venir d'ailleurs que de la réalité même de l'acte de signifier.

Et l'on comprend que la vérité du signe en tant que signe, la vérité d'un *sacramentum* dont l'être consiste à manifester la vérité de la *res* qu'il signifie, soit d'un autre ordre que la vérité de ce que précisément il manifeste. Comme l'écrit encore le Père de Lubac :

« Il y a donc vérité et vérité. Ces deux sortes de vérités ne se contredisent certes pas l'une l'autre, mais *elles concernent chacune un objet bien différent*. Le souci d'établir avec plus de force celle qu'on a senti plus directement menacée et dont on a pris par

réalité d'un *corpus*, sinon par le biais d'une communauté d'idées : d'où l'émergence de plus en plus marquée de la conscience et de la subjectivité. Ici se vérifie au plus près l'intuition augustinienne selon laquelle tout *sacramentum* porte en lui une certaine *similitudo* de la *res* qu'il signifie (cf. saint AUGUSTIN, *Epistula* 98, 9 (ad Bonifatium), *P.L.* 33, 364 : « Si sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, sacramenta omnino non essent »). Selon que l'Eucharistie ou le corps hiérarchique ou l'Écriture constituent le *sacramentum* par excellence, la réalité qui est *en soi* la même (*corpus quod est ecclesia*) ne se manifeste sûrement pas de la même façon en tant qu'elle est *réalité signifiée*. Nous nous permettons de renvoyer ici à ce que nous avons écrit dans notre essai *L'un et l'autre sacerdoce*, Desclée, Paris, 1991, plus spécialement aux pages 64-65 et 84-85.

¹⁸ *Corpus mysticum*, p. 211, le troisième "corps" est l'Église, corps du Christ.

¹⁹ *Ibidem*, p. 229.

²⁰ *Ibidem*, p. 229.

²¹ On trouvera désormais des formules telles que : « *veritatem carnis et sanguinis* » (Durand de Troarn), « *vera dominici corporis substantia* » (Guillaume de Saint-Thierry) ou encore cette formule typique de saint Bernard (*P.L.* 182, 1105 C-D) : « *Quidam clericus presumpsit dicere, in eucharistia esse tantummodo sacramentum, et non rem sacramenti, id est solam sanctificationem, non corporis veritatem* ». Le Père DE LUBAC montre comment toutes ces formules se situent dans le prolongement de la formule qu'avait dû signer Bérenger de Tours : « *non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturæ et veritate substantiæ* », cité *ibidem*, p. 240, note 188.

²² *Ibidem*, pp. 234-238. C'est par le biais du rapport économique entre les deux Testaments tel que les Pères l'envisageaient que se sont élaborées des formules qui attribuaient la *veritas* au signe sacramentel par rapport aux figures ou aux types de la Loi ancienne qui étaient des ombres. Mais lorsque certaines expressions d'Ambroise ou d'Augustin sont reprises par les auteurs postérieurs au XI^e siècle pour affirmer la *veritas* du signe lui-même et en lui-même, il est clair que cela représente ou induit une méconnaissance de son être propre qui est précisément de signifier.

réaction une conscience plus distincte, tend à lui réserver de plus en plus strictement l'exclusivité du nom ».²³

La conséquence au plan de la structure de la signification de la sacramentalité a eu tôt fait de s'imposer ; elle se mesurera au nouveau rapport qui s'instaure entre les deux mots *species* et *veritas* :

« Dans l'oraison grégorienne²⁴, — *quod specie gerimus* ... — la *species* était à comprendre en un sens assez large. Elle embrassait toute l'action sainte, avec insistance sur son côté humain, sensible et temporel [...] mais sans rejet aucun de ce que cette action comportait ou supposait d'intérieur ou de "mystérieux" [...] Au rebours de la *theologia*, l'*oikonomia*²⁵ toute entière n'est-elle pas engagée, par essence même, dans la matière et dans le temps ? L'Église en son pèlerinage n'est-elle pas "Ecclesia temporalis", sans cesser pour autant d'être l'épouse et le corps même du Christ ? Cette *species* était donc l'équivalent approximatif, non certes [...] de ce que saint Augustin appelle en un sens restrictif auquel le contexte ne permet pas de se méprendre "visibile sacramentum" ou "sacramentum foris", mais de ce qu'il nomme "corporalia sacramenta" ou "corporalia mysteria", ou encore "sacramenta temporalia"²⁶ ... En elle, quoique sous un angle spécial, tout le mystère cultuel de l'Église se trouvait envisagé²⁷. Elle était cette "eucharistia visibilis" [...], figure et gage de l'union toute spirituelle au Christ en laquelle consiste le salut. L'action qu'elle définissait, c'était l'action "in mysterio" ou "in sacramento" de tant d'autres textes. Quant à la *veritas* qui lui correspondait, — *rerum veritate capiamus* — on en a vu [...] la signification également large et profonde, identique à celle de la *res sacramenti* : son concept était lié à celui de l'éternité, dans laquelle seule, ainsi que le Corps du Christ lui-même, elle s'achevait. »²⁸

On mesure l'ampleur d'une telle vue qui présuppose nécessairement le réalisme du signe en tant que signe d'une réalité qui est la totalité même de l'économie, lieu de la rencontre du mystère de Dieu dans la densité ontologique de l'histoire de l'humanité : ainsi donc, deux réalités aussi disproportionnées que le culte sacramentel, d'une part et la totalité du réel comme mystère, d'autre part, sont liées par cette structure de signification, la sacramentalité telle que nous l'avons étudiée dans la pensée augustinienne, au chapitre précédent. En fait, la sacramentalité n'est pas autre chose que cette capacité paradoxale de dire, à travers des réalités visibles aussi simples que les éléments constitutifs d'un culte, l'inouï de la présence de Dieu au cœur de sa création²⁹. Or, lorsque cette capacité manifestée dans la corrélation significative entre *sacramentum* (ou encore *species*, lorsque ce terme est utilisé dans le même sens) et *veritas* en vient progressivement à ne plus être perçue comme

²³ *Ibidem*, p. 241 (souligné par nous). Il donne en exemple la manière dont Hugues de Saint-Victor spécifie les trois niveaux de réalité : 1) *sacramentum* 2) *veritas* qui est déjà la *res sacramenti* ; 3) *res sacramenti* qui est *res veritatis*. (*De sacramento corporis Christi*, ed. Wilmart, p. 243).

²⁴ L'auteur fait ici allusion à une oraison du sacramentaire grégorien dont le membre de phrase : « *quod specie gerimus, rerum veritate capiamus* » posa beaucoup de problèmes aux défenseurs du réalisme eucharistique face au symbolisme béringarien.

²⁵ Les deux mots sont cités en grec dans le texte. L'auteur veut par là renvoyer aux origines de la tradition concernant la notion de *mysterium/sacramentum* et fait donc référence à ce qui est le bien commun de l'Orient et de l'Occident. Nous avons vu, dans le premier chapitre, comment, par Ambroise surtout, l'apport de la théologie orientale s'était effectué à ce sujet.

²⁶ Pour toutes ces expressions, l'auteur renvoie à : *Epistula* 98, 2 (P.L. 33, 360) ; *De Civ. Dei*, XXI, xxv, 2 (P.L. 41, 741) ; *Contra Faustum*, XII, 20 (P.L. 42, 265) ; *Confessions*, XIII, xx, 28 ; *De peccato originali*, 35 (P.L. 44, 402) ; *De mendacio*, 40 (P.L. 40, 514).

²⁷ C'est nous qui soulignons.

²⁸ *Corpus mysticum*, pp. 242-243.

²⁹ Nous pensons ici précisément à la proclamation de saint Paul citant Jérémie pour l'appliquer à la sagesse de Dieu demeurée cachée *en mustèriô* : « Nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme ... » (*1 Cor.* 2, 9).

telle et à être réduite — avec de louables intentions apologétiques —, à « l'antithèse banale »³⁰ entre ces « apparences trompeuses, "spécieuses" »³¹ du pain et du vin, « par opposition à la "vérité", c'est-à-dire à la réalité du corps et du sang dont la substance est là, sur l'autel, réellement présente »³², cette transposition introduit une division et fait perdre son unité à la structure sacramentelle pour aboutir de façon logique et presque inéluctable à deux structures parallèles de signification "internes" : d'un côté, les "espèces" du pain et du vin signifiant le corps sacramentel du Christ ; de l'autre, la *res* du sacrement devenant elle aussi, progressivement, une sorte de sacrement, dans la mesure où les structures ministérielles de l'Église dans sa visibilité en viennent à signifier l'Église invisible, devenue mystique mais dans un sens spiritualiste ou intellectualiste qui n'a plus grand chose à voir avec le sens originaire du mot mystique dans son usage chrétien³³. On en arrive à ce double paradoxe, du point de vue de la signification :

1) *Du côté du signe* : par peur et en réaction vis-à-vis d'une caricature du symbolisme augustinien, on a préféré perdre tout ce qui constituait une dimension ontologique du signe sacramentel, à savoir qu'il *soit* signe et que *son être de signe soit de signifier*, pour s'assurer d'une *veritas* qui fait du *sacramentum* une *res* qui s'"autosignifie" dans la visibilité de la matière du pain et du vin, les "espèces" ³⁴. Tout le culte eucharistique s'est progressivement organisé autour de la "célébration du signe" pour lui donner le statut d'une *quasi-res*, perdant de vue sa structure et sa réalité ontologique de *signe*. « On pense alors avoir presque tout fait lorsqu'on a dûment établi le *corpus verum*, et c'est une raison de plus pour ne point parler du *corpus mysticum* [...] sans plus se rappeler que ce "vrai corps" est lui même à son tour "sacrement" »³⁵. Ainsi donc, « concentrée sur la vérité de la présence, il était sans doute fatal que l'attention théologique négligeât quelque peu la signification "mystique" du corps sacramentel »³⁶.

2) *Du côté de la réalité signifiée* : à partir du moment où l'Église n'est plus perçue de façon première à travers le signe le plus apte à la signifier, avec tout le poids ontologique de signification que le *sacramentum* pouvait avoir aux yeux de saint Augustin par exemple, l'Église donc se verra signifiée par des signes différents mais qui, pour cette raison, la signifieront différemment. Or, c'est bien dans les signes que réside pour nous toute possibilité d'accès au mystère de l'Église et l'idée même d'un tel accès à cette réalité indépendamment des signes qui la signifient serait comparable à la prétention de vouloir connaître la Vie trinitaire sans passer par l'économie des

³⁰ *Corpus mysticum*, p. 243.

³¹ *Ibidem*, p. 244.

³² *Ibidem*, p. 244.

³³ " Il est donc vrai de dire que les anciens textes ne sont plus compris, *parce que l'esprit dans lequel ils ont été rédigés s'est en partie perdu*. C'est que la théologie de l'Eucharistie devient de plus en plus une apologétique et s'organise de plus en plus autour d'une défense de la " présence réelle ". L'apologie du dogme succède à l'intelligence de la foi. Cette évolution, ce contraste, les malentendus et les problèmes en porte-à-faux qui en résultent, les incompréhensions qui sont la rançon des nouvelles lumières, tout cela trouve son résumé symbolique dans les deux sens successifs de *veritas* ". (*Corpus mysticum*, p. 247)

³⁴ La position la plus extrême qui ait été formulée dans ce sens, est sans doute celle de Pierre le Vénérable qui écrit clairement : « Ea de causa signum hoc a Christo propositum est ; quod *ita signum est ut sit tamen idem quod signat*. Hoc autem contra veteris sacrificii multiplicatatem, quæ in nullo erat idem quod signabat, præter hoc quod illud sacrificium erat et istud sacrificium est ... Idcirco non erat idem quod signabat. Sed istud nostri sacrificii signum non aliud sed ipsum est quod signat » (*P.L.* 189, 812 C-D). On peut évidemment trouver la formule sublime au sens où elle manifeste que c'est le Corps tout entier, Tête et membres qui s'offre au Père dans le Fils. Mais la formulation reste dangereuse car si le signe est identique à ce qu'il signifie, à quoi bon les signes, et donc, à quoi bon la sacramentalité comme marque spécifique du rapport de l'Église et de nous-mêmes au Royaume ?

³⁵ *Corpus mysticum*, p. 250.

³⁶ *Ibidem*, p. 248.

signes que constituent l'humanité, les actes et les paroles du Verbe incarné, ce serait la négation même de l'Incarnation. L'Église comme corps du Christ va donc se replier sur des registres symboliques empruntés à la vie sociale naturelle dont elle sera la transposition "mystique", dans un sens assez éloigné du sens originel qui était naturel et spontané dans l'ecclésiologie des Pères. La communion ecclésiale ne sera plus signifiée de façon première à partir du symbolisme de la convivialité, de la commensalité, de l'intégration progressive de notre être au *corpus verum* par la manducation du *corpus mysticum*, mais elle le sera par la transposition spirituelle des liens de communauté entre les membres de l'espèce humaine, quand ce ne sera pas par la pure cohésion "disciplinaire" d'une société hiérarchisée. À partir du moment où la réflexion théologique ne perçoit plus spontanément et explicitement comme signifiant le *sacramentum* qui donne fondamentalement accès au mystère de l'être de l'Église, elle est comme obligée d'élaborer d'autres signes plus ou moins signifiants, plus ou moins dérivés et de moins en moins "mystiques", au sens authentique et originel du terme³⁷.

Les conséquences de cette mise en parallèle des deux ordres de la sacramentalité d'une part et de l'ecclésialité d'autre part, chaque ordre ayant sa structure autonome d'auto signification, sont évidemment décisives pour l'évolution future de la compréhension de la sacramentalité comme telle. Ce que nous pressentons d'originale et d'inimitable dans les grands textes patristiques pourrait bien provenir en grande partie de leur conception implicite de la sacramentalité : tout le discours des Pères manifeste de façon immédiate cette articulation entre les signes sacramentels et la réalité ecclésiale vue comme le mystère de la rencontre entre Dieu et l'humanité et qui est la réalité tant que signifiée. C'est ce que le Père de Lubac suggère en parlant de « ces génies du symbolisme ontologique que furent les Pères de l'Église »³⁸. D'où le jugement incisif qu'il porte sur les conséquences de la crise provoquée par Bérenger et qui a provoqué un changement d'orientation si profond et un décentrement par rapport aux bases posées dans l'intuition augustinienne de la sacramentalité :

« Entre les mains de Bérenger, la synthèse sacramentaire se désagrège, comme jadis entre les mains des Ariens et de leurs successeurs la synthèse trinitaire et christologique. D'un côté, un corps réel — terrestre ou céleste — qui ne saurait être compris que *sensualiter* ; de l'autre, un corps spirituel qui n'a plus ni réelle corporéité, ni, à franchement parler, aucune existence objective. D'un côté, l'idée d'une présence substantielle, qui a cessé pour nous depuis que le Christ est remonté aux cieux ; de l'autre, une "vertu" dépouillée du sens prégnant qu'elle avait encore chez les théologiens de l'âge précédent. D'un côté, enfin, le Christ lui-même en sa réalité personnelle, ou, au sacrement, sa vertu ; de l'autre, l'Église que nous sommes ... Si d'autres furent tentés de confondre à l'excès le Christ et son Église, la Tête et les membres du Corps, Bérenger, lui, tout au contraire, n'a même plus le sentiment de leur mutuelle immanence [...] Nul plus que ce copiste des formules augustinienes n'est étranger au mystère du "caput in corpore et corpus in capite". Toutes les inclusions symboliques se muent dans son intelligence, en antithèses dialectiques. Constamment, il sépare ainsi ce que la tradition unissait ».³⁹

³⁷ Il n'entre pas dans le cadre de ce travail de recenser toutes les "déviances" et tous les succédanés de ces signes par excellence que sont les *sacramenta*. Nous laissons au lecteur le soin de les constater. Il en va de la structure de la signification dans les *sacramenta* comme pour tout registre de signification dans l'expérience humaine, et de façon plus rigoureuse encore, selon le constat d'Aristote : « Un signe signifie une seule chose, car s'il en signifie plusieurs, il n'est plus un signe ». À partir du moment où, dans un système sémiotique donné, une réalité n'est pas signifiée par son signe, on risque de remplacer ce signe par n'importe quel autre signe.

³⁸ *Corpus mysticum*, p. 253.

³⁹ *Ibidem*, pp. 253-254.

C) PLAIDOYER POUR UNE "RAISON SYMBOLIQUE"

Toutefois, et c'est là peut-être que notre interprétation s'écartera quelque peu de celle du Père de Lubac, nous ne pensons pas qu'il faille lier d'une part la pensée symbolique avec les « sous-sols obscurs de l'esprit, dans cette zone mystérieuse de l'esprit où tout se noue d'avance avant de paraître au grand jour »⁴⁰ et, d'autre part, la perte de ce sens symbolique avec le développement du rationalisme dialectique cultivé par Béranger. Nous ne pensons pas en effet qu'en matière de théologie, la promotion de la *ratio*, fût-elle dialectique, signifie nécessairement le recul de la pensée symbolique telle que l'avaient pratiquée les Pères de l'Église. Poussée à ses extrêmes conséquences, une telle antinomie impliquerait que l'ordre de la sacramentalité et la structure de signification tels que nous les avons découverts et analysés chez saint Augustin, sont incompatibles avec une analyse rationnelle. C'est encore faire trop de concessions à l'attitude intellectuelle représentée par Béranger que de lui répondre en se fondant sur une telle dichotomie.

En effet, la raison peut se mettre "hors-jeu" par rapport au champ symbolique⁴¹, mais il ne lui est pas indispensable de le faire pour qu'elle soit ou qu'elle reste vraiment "raison", et ce n'est sûrement pas ainsi qu'elle devient davantage "raison". Si, en effet, tout ce que nous avons dit au sujet du *verbum mentis* augustinien est vrai, si toute la vie de l'intelligence trouve sa forme la plus haute dans l'acte de signifier toute réalité qu'elle rencontre, on doit alors reconnaître que, loin d'être "hors-jeu" par rapport à ces « sous-sols obscurs de l'esprit », l'intelligence, en cherchant dans la foi la lumière au sujet du mystère qui s'offre à son regard, peut très bien épouser et explorer le champ du symbolique, puisque l'intelligence comme raison humaine⁴² inclut toujours, dans son acte même de comprendre le réel, un *verbum*, un dire, un signifier. C'est probablement ce qui explique que, durant la période dite scolastique, il y ait de grandes œuvres théologiques "symbolistes", comme celles de Hugues de Saint Victor ou de saint Bonaventure. À notre avis, il n'est pas exact d'affirmer de façon aussi générale :

« L'idée même du "comprendre" a changé. La foi n'ouvre plus la carrière à l'intelligence contemplative : elle est un obstacle, posé par Dieu même, en travers des appétits de la spéculation rationnelle. Il n'est donc plus question de s'élever de la foi à l'intelligence : d'un *intellectus* qui est devenu une *dialectica*, il est clair qu'on doit dire au contraire : "*intellectum fides transcendit*". Si malgré tout, l'on parle encore de "comprendre", on n'entend plus par là qu'une chose : se faire une idée correcte de l'objet à croire. »⁴³

Si cette affirmation devait être pleinement justifiée, il faudrait conclure à une impossibilité *de droit* pour la théologie scolastique d'élaborer une véritable théologie sacramentaire. Mais le problème pourrait bien être d'un autre ordre et si, comme le Père de Lubac le souligne dans presque tous les chapitres de son ouvrage, la conception béngarienne du *sacramentum* est une falsification de l'héritage augustinien, c'est peut-être parce qu'Augustin, le premier, avait osé introduire en même temps une approche de la sacramentalité à partir de la notion "rationnelle" de signification (*sacramentum/signum*) et une vision nouvelle de la rationalité et de la vie de l'intelligence comme capacité de présence à la réalité : or, nous l'avons vu, en lui reconnaissant cette capacité, on en venait à appréhender la totalité de la relation entre Dieu et les hommes comme mystère, c'est-à-dire manifesté

⁴⁰ *Ibidem*, p. 253. Cette déclaration d' "irrationalisme" est surprenante mais aussi intéressante et suggestive sous la plume d'un si éminent interprète de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin.

⁴¹ Il est curieux de constater à quel point, le "symbolique" est spontanément associé à un mode irrationnel d'aborder le réel (imaginaire, inconscient, etc.) : c'est un peu comme si la rationalité humaine était a priori incapable de gérer des relations de significations plurivoques et qu'elle devait tendre nécessairement à l'univocité. Un tel principe n'est pas démontrable et la raison peut parfaitement mettre en œuvre des relations de signification multiples à propos d'une même réalité.

⁴² Et aussi, comme nous l'avons vu, l'intelligence divine dans la mesure où, chez saint Augustin, les idées divines font apparaître une structure de signification dans le rapport entre Dieu et ses créatures.

⁴³ *Corpus mysticum*, p. 269.

dans une économie de la signification⁴⁴. Or, c'est précisément cette immanence mutuelle des deux registres (*res et signa*) qui devait se fissurer : d'un côté, une analyse de la signification dans laquelle le signe est vidé de la réalité ontologique qui le constitue dans son être de signe, et l'on aurait envie de dire qu'avant d'avoir été pratiqué sur le registre épistémologique, le nominalisme le fut d'abord sur le registre sacramentel ; de l'autre, une défense, orthodoxe dans son intention, du réalisme du signe (en l'occurrence le *sacramentum* eucharistique) mais qui, par peur, ignore de plus en plus la dimension de signification des signes.

De la synthèse géniale élaborée par saint Augustin, dans laquelle être et signification ne sont pas opposés mais, au contraire, vont de pair, puisque le signe *est* dans la mesure où il accomplit pleinement son être et sa fonction de signe par laquelle il signifie ce qui *est* vraiment, - intuition fondamentale qui portait en elle les prémices d'une théologie de la sacramentalité -, de cette synthèse donc, on s'éloigne progressivement, pour réduire le signe à une sorte de pure représentation, prémices de ce que deviendra la symbolique moderne. On comprend alors cette réaction de "sauve-qui-peut" pour empêcher cette "dissolution ontologique" du signe, en considérant de moins en moins sa capacité de signifier et en le réduisant à une *res* qui se signifie elle-même. Les théologiens peuvent toujours continuer à se réclamer de saint Augustin, ils peuvent sans relâche faire référence à la formule *sacrum signum* ; pourtant, la réalité ontologique du signe comme signe est changée : le pain et le vin sont devenus le signe du corps du Christ qui est *présent dans le signe*⁴⁵. Et donc, quand toute la capacité de signification s'est pour ainsi dire focalisée sur le signe lui-même, la référence au *mysterium/res* apparaît de moins en moins clairement. Pour les Pères en revanche, c'est parce que le signe est signe du *mysterium* total (l'union du Christ et de son Église) et de l'immanence réciproque de la Tête et du Corps qu'il lui est donné par Dieu d'être *mystice*, réellement, corps du Christ : il est donc donné au signe d'être corps par toute la réalité de signe que Dieu lui donne d'être pour signifier réellement (et non pas mentalement) le *corpus verum* qui, sans cela, ne serait pas signifié adéquatement⁴⁶. Autrement dit, si, conformément à ce que croyait saint Augustin, le signe a une

⁴⁴ C'est, nous l'avons vu, ce qui est sous-jacent au *De Trinitate*, et sans doute ce qui explique son allure si novatrice et son influence philosophique si décisive pour toute la tradition qui a suivi (pour le meilleur et pour le pire !).

⁴⁵ De ce point de vue strictement littéraire, il faut bien avouer que les expressions bibliques traduites en latin par *in mysterio* ou *in sacramento* n'allaient pas arranger les choses ...

⁴⁶ Bien que cela sorte du cadre précis de notre analyse, il nous semble que le problème de la vérité du corps du Christ "sous" les espèces du pain et du vin peut et doit être abordé dans cette perspective de la signification. L'enjeu est le suivant : comment signifier adéquatement la réalité en cause, lorsque l'Église doit exister et être manifestée dans la plénitude même de son existence dans les conditions présentes ? La réponse est, d'une certaine manière, marquée par une certaine "convenance" : le seul signe adéquat ne peut être que ce qui, durant les jours terrestres du Verbe parmi nous, a constitué le signe même de la plénitude du mystère, c'est-à-dire son corps. Mais, tandis qu'« aux jours de sa chair », le corps du Christ accomplissait cette fonction de signe sur le mode propre et non transposable *ut sic* d'un corps humain comme signe de présence immédiate personnelle et interpersonnelle, après la résurrection, Dieu a permis que cette fonction signifiante du corps réel du Christ ressuscité ne soit pas interrompue dans l'histoire qui sépare l'Incarnation de la Parousie. On a vu au chapitre VIII (II^{ème} partie, section E), comment Augustin avait déjà orienté la théologie de l'Eucharistie dans cette direction (rappelons-nous la citation de F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff*: p. 391 : « Die Eucharistie ist für ihn (Augustinus) das Sakrament nicht nur des historischen, sondern des totus Christus caput et corpus »). Mais il est bien "évident", dans cette perspective, que la fonction de signification du corps sacramentel est première : parce que l'Eucharistie signifie le Mystère, c'est à dire la totalité du Corps, Tête et membres, il faut que le signe "soit à la hauteur" de ce qu'il signifie (ce que saint Augustin exprime quant il parle de *quemdam similitudinem*). À partir du moment où le problème de la signification est remplacé par celui de la "production" (ce qui deviendra la question de l'efficacité), il est évident que ce déplacement de problématique dévalorise en quelque sorte l'analyse du problème en termes de signification sacramentelle. La terminologie même de "présence réelle" est révélatrice de cette accentuation : n'est-il pas pour le moins paradoxal de vouloir qualifier de "présence" ce dont tout l'être est d'*ouvrir à la présence*. À ce titre, et dans une authentique perspective de signification sacramentelle, la notion de transsubstantiation est infiniment plus pertinente et ceux qui s'offusquent de l'emploi de la notion de substance devraient avoir l'honnêteté de reconnaître que la polysémie du mot *substantia* permet d'inclure (et éventuellement de façon prioritaire) le sens de "être signe" pour le signe. Dans ce cas, on remarquera également que la notion de transsignification que l'on a parfois proposée pour relayer celle de transsubstantiation reste précisément solidaire de ce que nous venons de critiquer. Parler du pain qui reçoit sa véritable signification, la signification eschatologique qu'il recevra dans le Royaume est précisément une manière de créer une tension qui, une

réalité ontologique de signe, son être de signe exige qu'il porte en lui-même la capacité de signifier cette réalité humano-divine du Corps du Christ dont la Tête est le Verbe et dont les membres de l'Église constituent le corps dès ici-bas. Dans une telle hypothèse, comment imaginer que le signe de cette réalité qui représente la totalité du mystère *in fieri* soit un signe purement "humain" (symbolique au sens faible du terme) ? "Il faut bien" que cette réalité nouvelle et plénière du Corps puisse être signifiée avec cela même qui signifiait sur le mode réel historique la présence personnelle de la Nouvelle Alliance, l'humanité de Jésus assumée personnellement par le Verbe de Dieu⁴⁷.

II

De la signification à l'efficience

De cette analyse succincte et systématique qui ne rend pas suffisamment compte de toutes les nuances qui font la richesse de l'histoire de la théologie⁴⁸, il nous semble que l'on peut, malgré tout, tirer trois conséquences :

A) LA "CHOSIFICATION" DES RÉALITÉS SACRAMENTELLES :

C'est un fait bien connu que l'on a souvent souligné. Pour Hugues de saint Victor, par exemple, la notion de *sacramentum* reprend la terminologie augustinienne du *signum*, mais ce *signum* est conçu essentiellement comme une *chose*. Dans sa longue analyse des définitions du *sacramentum* proposées durant la période qui s'étend de 1050 à 1235⁴⁹, le Père Van den Eynde, écrit ceci à propos de cet auteur :

« Les nouvelles formules soulignaient fortement l'aspect de signe externe et sensible du sacrement, au détriment de son aspect liturgique. Si, dans les termes, elles faisaient abstraction des réalités auxquelles elles s'appliquaient, elles favorisaient néanmoins en

fois de plus, risque de fausser l'intelligence de la structure même de la signification. En effet, si, pour devenir signifiant, le *sacramentum/signum* a besoin de recevoir une signification qui n'est pas de ce temps-ci, le temps de notre condition actuelle et historique, mais au contraire une signification eschatologique, alors on a affaire à la destruction de l'intérieur de la sacramentalité, puisqu'il ne peut y avoir un ordre propre de signification du mystère lié au temps de l'Église. En outre, on cherche à donner une signification eschatologique à une réalité qui précisément dans le Royaume n'en aura plus vraiment, dans la mesure où l'on n'y célébrera plus l'eucharistie. On le voit, il ne suffit pas de créer des mots nouveaux ou même des idées nouvelles pour mieux rendre compte du *sacramentum* de l'Eucharistie. Car le simple fait de parler de transsignification aboutit en fait à "scier la branche sur laquelle on est (mal) assis" !

⁴⁷ C'est probablement ce qui fait l'originalité de la *res et sacramentum* du sacrement de l'Eucharistie, par rapport aux autres sacrements. Les autres sacrements signifient la grâce en tant qu'elle agrège un croyant au Corps, ou qu'elle réconcilie le pécheur dans le Corps, ou qu'elle transfigure l'amour humain naturel d'un couple en charité théologique, etc. L'Eucharistie, elle, dans sa structure de signification, ne signifie pas premièrement un processus d'intégration ou de réintégration d'un homme au Corps, mais *elle signifie le Corps lui-même*. Dans ce cas, le signe est, dans son être même de signe, d'une structure particulière.

⁴⁸ Une présentation différente de ce problème, plus chronologique et centrée sur le couple signification/efficience, a été donnée par J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 460-477 : l'auteur montre comment, à partir des "définitions" augustinienne, on perd progressivement l'essentiel de l'intuition de saint Augustin sur le primat de la signification, pour mieux valoriser la dimension d'efficience.

⁴⁹ D. VAN DEN EYNDE, « Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1235) », *Antonianum*, 24 (1949), pp. 183-228 et pp. 439-488 ; 25 (1950), pp. 5-78.

pratique, à cause de leurs attaches d'origine, la conception eucharistique qui voit dans le sacrement un objet sanctifié plutôt qu'une action rituelle.

« Il n'y a dès lors rien d'étonnant que les premières tentatives pour les ajuster aux sacrements principaux aboutirent à la définition de Hugues de Saint-Victor, pour qui tout sacrement proprement dit est un élément matériel et un récipient de la grâce. »⁵⁰

Ce résultat se comprend aisément si on juge cette évolution en fonction de la manière dont est comprise la signification sacramentelle. Plus on veut défendre la "vérité" du signe en lui donnant une consistance ontologique pour lui-même et non par le fait qu'il est signe et donc en rapport avec ce dont il est signe, plus ce signe prend valeur de "chose" ; il devient une réalité en soi, d'une manière analogue à tous ces systèmes de signes qui constituent des univers religieux et qui finissent par être pratiqués pour eux-mêmes, alors que s'émousse et se perd leur dimension de signification. La théologie du "sacrement/vase" est donc l'aboutissement logique d'une substantialisation du signe pour lui-même par méconnaissance de sa structure ontologique de signe, et il n'est pas certain que la réaction que l'on signale de la part d'auteurs comme Pierre Lombard qui critiquent la conception du "sacrement/vase" pour adopter celle du "sacrement-acte liturgique" constitue véritablement un retour à la pensée authentique de saint Augustin, dans la mesure où un acte ou un rite peuvent eux aussi être traités comme des entités qui ont valeur en elles-mêmes, c'est-à-dire dont toute la capacité de signification s'épuiserait dans le fait de ne renvoyer qu'à elles-mêmes.

B) LE REGAIN D'INTÉRÊT POUR LA NOTION DE *SACRUM SECRETUM*

Isidore de Séville avait donné une définition de *sacramentum* dans l'ouvrage qui devait avoir beaucoup d'influence sur toute la terminologie théologique médiévale, les *Etymologiarum sive originum Libri XX*⁵¹. Elle était partiellement inspirée d'une formule augustinienne⁵², mais ajoutait un autre élément pour fonder étymologiquement le sens du terme :

« Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est [...] Quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur ; unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur. »⁵³

Cette étymologie insiste sur le fait que *sacramentum* s'explique par *secretum*. Outre le caractère fantaisiste du rapprochement au plan linguistique⁵⁴, cette "définition" inaugurerait une conception discutable de la notion de *sacramentum*, dans la mesure où le signe lui-même était caractérisé par les termes *secretum* ou *secretius*. Le tout était fortement souligné par une formulation assez maladroite concernant les réalités corporelles considérées comme un *tegumentum* (on pourrait traduire par le mot "cache" au sens photographique du terme). Il n'y avait pas de moyen plus sûr de faire disparaître la

⁵⁰ VAN DEN EYNDE, *Antonianum* 25 (1950), p. 44. C'est nous qui soulignons. Voir dans le même sens, lors de la précédente livraison du même article (*Antonianum*, 24, 1949, p. 216) cette réflexion à propos de la conception du *sacramentum* chez Hugues de Saint-Victor : « Il déclare expressément que le sacrement proprement dit n'est pas l'agent de la grâce mais son récipient qui la "contient" à la manière d'un vase, en vertu de la bénédiction du ministre. Cette première déclaration entraîne une autre ; si, en effet, le sacrement est réellement un vase, il doit en posséder la consistance : il ne tiendra donc pas dans une action transitoire, comme l'ablution ou l'onction mais uniquement dans un objet matériel, soit l'eau, le chrême ou les espèces du pain et du vin ».

⁵¹ Nous citons le texte de l'édition critique de W. M. LINDSAY, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, Oxford, 2 vol. 1957².

⁵² Un passage de la *Lettre LV* à Januarius (*P.L.* 33, 205 A).

⁵³ ISIDORE DE SEVILLE, *Etym.* VI, XIX, 39-40.

⁵⁴ Nous renvoyons à ce qui a été dit plus haut dans le premier chapitre, notamment en ce qui concerne l'introduction de ce mot dans le vocabulaire liturgique latin (chapitre I, et les références aux articles de CH. MOHRMANN).

structure de signification, telle qu'Augustin l'avait pensée. En effet, s'il y a *secretum*, c'est du côté du signifié et non pas du côté du signifiant, à moins d'admettre que les actes sacramentels et liturgiques doivent par eux-mêmes être incompréhensibles et que toute la mystagogie chrétienne est une initiation *ad obscurum per obscurius*. C'était donc favoriser une compréhension de la liturgie et des sacrements chrétiens telle que la signification, au demeurant explicitement mentionnée par la citation de saint Augustin, soit en fait dépouillée de sa vérité et de sa capacité de signifier puisque le signe y devenait quelque chose de codé et de secret. En effet, s'il y a quelque chose de caché et de secret dans le *mysterium / sacramentum*, c'est en tant qu'il est *res* signifiée, devant précisément être dévoilé par des signes. Or, le fait d'introduire l'image du *tegumentum* comme un élément constitutif essentiel du *sacramentum* rendit possible tous les déplacements qui n'ont pas manqué de se produire dans les siècles qui suivirent. Là encore, la métaphore de l'enveloppe des réalités sensibles qui cachent l'invisible à l'intérieur d'elles-mêmes favorisait un schéma de compréhension d'ordre purement imaginaire et contraire à la notion même de signification. Dès lors, la structure signifiante du Corps sacramentel renvoyant au *Corpus Christi* (lequel aurait mérité la qualification de caché au sens où il ne peut se révéler que par le signe par excellence qu'est l'Eucharistie) allait s'effacer progressivement, ainsi que nous venons de le voir.

C) LA MISE EN RELIEF DE L'EFFICACITÉ

H. de Lubac a signalé comment le fait que la pensée théologique médiévale avait de moins en moins bien compris les implications ontologiques du symbolisme augustinien avait provoqué un "déplacement" du "centre de gravité en matière sacramentaire, amenant au premier plan la question de l'efficace"⁵⁵. Comme nous l'avons vu, dans le cadre de la pensée augustinienne, le problème de l'efficace ne se posait pas de la façon dont il sera envisagé plus tard, puisque c'est dans la corrélation de signification entre l'ensemble des *signa* et le mystère signifié dans sa totalité que la question de l'efficace des sacrements était, pour ainsi dire, reconnue et crue comme une "évidence". On pourrait presque dire qu'il s'agissait d'un "présupposé" sans lequel toute l'activité sacramentelle aurait été tautologique, voire absurde, faisant un peu l'effet de "parler pour ne rien dire". Au fur et à mesure que se distend la structure de signification et que l'intérêt se concentre sur le *sacramentum* considéré en lui-même et pour lui-même, de nouvelles questions surgissent avec, au premier plan, celle de l'efficace. Alors que dans la perspective patristique, l'Eucharistie fait l'Église dans l'acte même de la signifier (y a-t-il manière d'être plus efficace pour un signe que l'acte même de signifier ?) et qu'ainsi, l'Église *est vraiment* par le fait qu'il lui est donné d'être signifiée par le sacrement qui la manifeste comme Église⁵⁶, dans la perspective qui s'imposera progressivement par la suite, le problème de l'efficace va être pour ainsi dire "parcellisé".

Un exemple *a contrario* assez suggestif peut être pris de la distinction entre les *sacramenta* de l'Ancienne Alliance et ceux de la Nouvelle Alliance. La plupart des grandes solutions médiévales vont s'orienter vers une distinction entre eux en fonction de leur efficacité, cette dernière étant "réservée" aux sacrements de la Nouvelle Alliance. Dans une telle perspective, il n'y a plus d'échappatoire : à partir du moment où l'on distingue entre *sacramenta* qui ne font que signifier (sacrifices de l'Ancienne

⁵⁵ *Corpus mysticum*, p. 275.

⁵⁶ Nous touchons sans doute ici au mystère le plus intime de la signification sacramentelle qui pourrait s'enraciner dans la tradition biblique du "Mystère du Nom" : apparemment, être nommé, recevoir un nom, ne représente pas un accroissement ontologique, un "supplément d'être", et pourtant, être nommée, pour un humain, c'est accéder à un registre ontologique nouveau qui dépasse infiniment celui de ce que l'on pourrait désigner comme rentabilité ou efficacité affectives. Dire "toi" à quelqu'un ou se l'entendre dire, *c'est faire accéder telle personne par un signe* (ici, le langage et le *verbum mentis*) à un *nouvel être*. Cet exemple très simple a l'avantage de montrer comment la qualité même du signe (car il y a une infinité de manières de dire "toi" dans le registre de l'expérience humaine) est pour ainsi dire déterminante pour le degré d'être qu'en reçoit celui qui est ainsi désigné. Il est sans doute important de constater que, dans le domaine sacramentel, lequel dépasse infiniment le registre de la psychologie, la vérité des signes est sans doute encore plus décisive et que c'est probablement l'indice d'une déperdition regrettable du sens authentique du Mystère que d'avoir évalué la signification sacramentelle à la mesure minimale de sa capacité de "dire" et de "signifier", mesure généralement fixée par la codification des rubriques dans les textes canoniques.

loi) et ceux qui, selon la formule consacrée, *efficiunt quod figurant*, force est de reconnaître que le Peuple d'Israël n'était pas vraiment un peuple puisque les signes cultuels qu'il posait ne le signifiaient pas efficacement comme tel, mais seulement comme peuple qui ne sera tel que par le Christ. Tout en maintenant fermement qu'Israël ne pouvait atteindre sa plénitude que dans le mystère plénier du Corps du Christ, c'est-à-dire en accueillant Celui qui lui était donné comme Tête et Principe définitif d'unité et qui, seul, pouvait faire des Israélites les membres premiers-nés de ce Corps, et donc, tout en reconnaissant clairement que la vie cultuelle et sacramentelle d'Israël signifiait prophétiquement, de façon réelle et inchoative, la constitution de l'Église, rien cependant n'empêchait que l'on reconnaisse à ces signes une véritable efficence dans leur ordre propre, c'est-à-dire mesurée par la réalité de communion et de liens privilégiés qui attachaient déjà réellement Israël à son Dieu⁵⁷. C'était fondamentalement la position de saint Augustin telle que nous l'avons développée au précédent chapitre : pour lui, il y a multiplicité de signes en fonction de la multiplicité des types de relations entre Dieu et l'homme et le fait que les *sacramenta* de l'Église du Verbe incarné soient pléniers et vrais (*vera*) par rapport à ceux de l'Ancienne Alliance qui n'en étaient que la *figura*, n'empêchait absolument pas les sacrifices prescrits par Moïse ou plus encore la manne d'avoir une efficence proportionnée à la réalité encore imparfaite de la communion entre Dieu et son Peuple⁵⁸. Mais ce n'est plus la position de Pierre Lombard lorsqu'il écrit :

« Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Quæ enim *significandi gratia tantum* instituta sunt, *solum signa sunt et non sacramenta* ; sicut fuerunt sacrificia carnalia et observantiæ cæremoniales veteris legis, quæ numquam poterant justos facere offerentes. »⁵⁹

Ainsi donc, les théologiens perdaient de vue progressivement la manière même dont le *sacramentum* devait être signe du Mystère, et ce vide au plan de la signification était compensé par une détermination du sacrement par sa place et sa fonctionnalité dans l'extension de la causalité de l'action salvifique de Dieu en faveur de son Peuple. Dès lors, toute l'économie cultuelle et cérémonielle de l'Ancienne Alliance était pour ainsi dire réduite à une sorte de "cours préparatoire" dans lequel Dieu, d'une manière très complexe et obscure, avait enseigné à travers un langage codé (les observances cultuelles précisément) ce qui devait s'accomplir de façon désormais simple et efficace au moment où son Fils viendrait instaurer de façon effective et efficace une relation réelle entre les créatures et lui. Dans une telle vision des choses, les *sacramenta*, même s'ils sont encore définis comme des signes, n'ont plus vraiment besoin d'être perçus dans leur relation ontologique à la *res* qu'ils signifient. On insiste unilatéralement sur leur valeur d'efficence pour compenser la perte de signification ontologique. Et comme ces *sacramenta* existaient aussi bien avant la venue du Christ qu'après, on s'accorde à leur reconnaître une détermination commune et générique, la signification, dans le sillage de la pensée d'Augustin qui la leur avait déjà reconnue, mais la caractéristique décisive sera désormais de savoir s'ils sont efficaces ou non⁶⁰. La valeur de signification passe donc au second plan.

⁵⁷ Petite question théologique impertinente directement liée à cette vision des choses : pourquoi a-t-on si facilement accepté comme explication théologique du dogme de l'Immaculée Conception une efficence anticipée des mérites salvateurs de la Pâque du Christ, et n'a-t-on jamais imaginé qu'il pouvait y avoir une explication analogue pour expliquer l'efficence anticipée des mêmes mérites pour le peuple de l'Ancienne Alliance ?

⁵⁸ On peut ici renvoyer une fois encore à l'article de F.BERROUARD, « Pour une réflexion sur le "*sacramentum*" augustinien. La manne et l'Eucharistie dans le *Tractatus XXVI*, 11-12 in *Johannis Evangelium* », dans *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 1975, pp. 830-844 et plus récemment, les notes de l'édition de ce même traité dans *B.A.* 72, notes 58, 59, 60 et 61 aux pages 810-817.

⁵⁹ Pierre LOMBARD, *IV Sent., distinctio I*, § 7. On ne peut opposer plus résolument la signification et la causalité dans la définition du *sacramentum*. Or, tout le développement de cette distinction du Lombard commence par le rappel de la distinction entre *res* et *signa*, telle qu'on la trouve dans le *De doctrina christiana*.

⁶⁰ On peut s'appuyer sur une comparaison tirée de la vie moderne : la différence entre l'artisanat et le travail à la chaîne. Pourquoi le travail artisanal est-il si différent du travail systématisé et rationalisé dont le symbole est la chaîne de production ? Le problème est analogue, car ici aussi, il s'agit d'une mutation de société par laquelle la signification de l'œuvre (artisanat) est évincée au profit de l'efficacité (travail standardisé et productif avant tout). La véritable différence est donc au niveau de la *perte de signification*, car le travail artisanal est souvent plus pénible en raison de

Pour conclure cette analyse très schématique de la transformation et de l'appauvrissement de l'héritage augustinien, nous pourrions dire ceci : il était probablement fort difficile, au XIII^e siècle, de percevoir ce qu'Augustin avait élaboré au sujet de la sacramentalité, en partant de la notion de signe. Même si la formulation qu'il avait proposée constituait une référence à cause de l'autorité qu'on lui reconnaissait, l'approche théologique de la signification sacramentelle dans cette première moitié du XIII^e siècle était peut-être respectueuse des formules mais bien en deçà de la pensée qui les avait fait naître. Sans souscrire totalement aux explications du Père de Lubac qui renvoie aux « obscurs sous-sols de l'esprit » pour rendre compte de cette évolution, nous pensons avec lui, mais pour d'autres raisons, que « le symbolisme dans lequel cette foi (celle des Pères de l'Église) s'exprimait et s'épanouissait était blessé à mort »⁶¹. Dans ce contexte, reprendre de façon stricte la définition de *sacramentum* comme *signum*, en ne faisant pas intervenir, au titre de la définition essentielle, la causalité comme c'était habituellement le cas à l'époque, relevait d'une lucidité théologique géniale et décisive. Et c'est, de fait, ce que fit saint Thomas d'Aquin.

l'effort physique qui n'est pas relayé par la mécanisation ; quant à la précision et à la qualité, certaines machines sont capables de performances étonnantes. Mais ce qui fait réellement la différence, c'est *la signification du travail en lui-même*, car dans son travail artisanal, l'artisan intègre au niveau des gestes, du savoir-faire et de sa place dans la société (considération, admiration, rapports souvent directs avec le client, etc.) toutes les capacités de signification incluses dans son ouvrage. Il n'en va pas de même de l'ouvrier qui est parfois aussi habile qu'un artisan mais dont le travail est de façon prioritaire organisé et déterminé en fonction de la production et donc de la seule efficacité. Vu du côté de l'objet fini, les résultats peuvent être parfois semblables à s'y méprendre. Vu du côté de la signification (l'acte de fabriquer un objet, en tant que processus significatif), il existe un véritable abîme. On remarquera d'ailleurs que, dans l'exemple que nous avons choisi, le travail peut être dit "signe" d'une même réalité (la société) à deux stades différents de son évolution sociale (ancienne ou moderne), et que le signe est très "différent" selon l'être de la société auquel il se réfère. Il y a là un parallélisme qui vaut la peine d'être remarqué avec celui des *sacramenta* dans l'Ancienne ou la Nouvelle Alliance. Paradoxalement, la mise en valeur de la seule efficacité n'est sûrement pas le gage d'une reconnaissance véritable de la signification. La "banalisation" moderne de la vie sacramentelle (n'en est-on pas venu à parler des prêtres comme de "distributeurs automatiques de sacrements" ?) n'est peut-être pas sans lien avec cet oubli progressif de la sacramentalité dans sa dimension de signe, tout comme la banalisation de "la vie moderne" n'est sûrement pas sans lien avec la division du travail.

⁶¹ *Corpus mysticum*, p. 256.

Chapitre X

La définition du sacrement comme signe chez saint Thomas d'Aquin

I

Une œuvre de jeunesse : la sacramentalité comme “remède” dans le *Scriptum super Sententiis liber IV*

A) LE PROLOGUE DU QUATRIÈME LIVRE DES SENTENCES

Lorsqu'on lit le prologue de saint Thomas dans son *Commentaire sur le IV^e Livre des Sentences* de Pierre Lombard, on sent à quel point le commentateur a le souci de s'inscrire dans la tradition théologique dont il est l'héritier et l'interprète, sans chercher vraiment à la mettre en question¹ : les sacrements y sont envisagés dans la perspective première de la causalité efficiente et c'est pourquoi, avec son génie de la synthèse, saint Thomas aborde la question à la lumière de l'allégorie classique du péché comme maladie ; les sacrements agissent comme des remèdes et apportent aux pécheurs la guérison en donnant une extension universelle dans l'ordre de l'efficace à la source unique de guérison qu'est le Verbe incarné :

¹ Pour ce chapitre, nous nous sommes surtout servi de Hyacinthe-François DONDAINE, « La définition des sacrements dans la *Somme Théologique* », *R.S.P.T.* XXXI (1947), pp. 213-228 ; A.-M. ROGUET, *Les Sacrements*, dans la *Somme Théologique*, édition de la Revue des Jeunes, Paris, 1945, surtout pp. 257-269 ; A. M. HOFFMANN, « Der Begriff des Mysteriums bei Thomas von Aquin », *Divus Thomas*, 17. Band (1939) pp. 30-60 ; J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 477-493. Nous nous sommes référés également à quelques grands commentateurs classiques de saint Thomas : Fr. SUAREZ, *Opera Omnia*, tome XX de l'éd. de C. BERTON, Paris, Vivès ; JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus Theologicus*, Tome IX, (éd. Vivès, Paris, 1886).

« À cause du péché du premier homme, le genre humain encourait deux dangers : la mort et la maladie. La mort, par le fait d'être séparé du principe de vie dont le *Psaume XXXV* dit : "Auprès de toi est la source de la vie". C'est pourquoi il est dit en *Romains V* : "Par un seul homme, le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort". La maladie, par le fait d'être déchu de la grâce, laquelle est la santé de l'homme, ainsi qu'elle est demandée en *Jérémie XVII* : "Guéris-moi, Seigneur, et je serai guéri !" Et c'est pourquoi il est dit dans le *Psaume VI* : "Aie pitié de moi, Seigneur, car je suis malade !" ... »

« Pour faire face à cette situation, il n'y aurait pas eu de remède suffisant (*sufficiens remedium*), s'il n'était provenu du Verbe de Dieu qui est la source de la sagesse dans les hauteurs des cieux, (*Ecclésiaste I*) et, par conséquent, source de la vie puisque "la sagesse donne la vie à celui qui la possède" (*Ecclésiaste VII*). C'est pourquoi il est dit en *Jean V* : "Comme le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il veut". »

« Il est aussi le Verbe de Dieu par qui toutes choses sont portées : "Portant toutes choses par la parole de sa force" (*Hébreux I*) et c'est pourquoi il est capable d'enlever toute infirmité (*efficax ad infirmitatem tollendam*). C'est pourquoi il est dit au *Psaume XXXII* : "Par la parole du Seigneur, les cieux ont été affermis" et en *Sagesse XVI* : "Ce n'est ni plante ni onguent qui les a guéris, mais ta parole, Seigneur, qui guérit toutes choses". Mais puisque "la parole de Dieu est vivante et efficace (*efficax*) et plus pénétrante qu'un glaive à deux tranchants" (*Hébreux IV*), il a été nécessaire, pour qu'un remède aussi violent (*medicina tam violenta*) nous soit profitable, que lui soit adjointe la faiblesse (*infirmitas*) de notre propre chair, afin que ce remède nous convienne mieux. Comme il est dit en *Hébreux II* : "Il a fallu qu'il soit en tout semblable à ses frères, pour qu'il devienne miséricordieux". Et c'est pourquoi "le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous" (*Jean I*). Mais puisque ce remède est d'une telle efficience (*tanta est efficacitas*) qu'elle est capable de guérir tout le monde - "il sortait de lui une force qui les guérissait tous" comme il est dit en *Luc VI* -, pour ce motif, à partir de ce premier remède universel² (*ab hac universali medicina et prima*), proviennent tous les autres remèdes particuliers et conformes au remède universel et, par le moyen des remèdes particuliers, la puissance de guérir du remède universel parvient jusqu'aux malades. Et tels sont les sacrements dans lesquels, sous le couvert de choses visibles (*sub tegumento rerum visibilium*) la puissance divine opère en secret (*secretius*) le salut, comme le dit saint Augustin. »³

À travers l'allégorie du remède, saint Thomas nous propose une vision de la sacramentalité très classique pour son époque : le nombre impressionnant de termes relevant strictement du vocabulaire de l'efficience, des moyens d'action et de la causalité (*remedium / efficax / sanare / medicina violenta / efficacitas / medicina universalis / medicina particulares / virtus / operare salutem*) montre bien que, dans ce texte qui donne la direction fondamentale du traité sur les sacrements tel que le commentateur va le développer, on ne voit apparaître à aucun moment la dimension de *signification* des sacrements. On remarquera évidemment que la vision d'ensemble proposée ici ne manque pas d'ampleur : Thomas cherche à situer la place de la vie sacramentelle dans la totalité du dessein de salut, d'où le "retour aux origines", le péché du premier homme, et même le retour au "commencement", par les multiples références aux livres de la *Sagesse*, de l'*Ecclésiaste*, des *Psaumes*, de l'*Évangile selon saint Jean*, tous ces renvois ayant pour but de situer l'économie sacramentaire à la source même du vouloir, de la puissance et de la sagesse de Dieu.

² Comment comprendre ici cette "panacée" ? L'universalité du médicament semble devoir être interprétée dans un double sens : à la fois destinée à tous et capable de guérir tous les maux.

³ Prologue du IV^e livre des *Sentences*. La citation attribuée à Augustin, à la fin du passage, est en fait d'Isidore de Séville. Pour citer les textes, nous utilisons l'édition manuelle de M. F. MOOS, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, Tome IV, Paris, Lethielleux, 1947.

Il vaut la peine de remarquer aussi une dimension sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir et qui n'est pas sans importance : *la dialectique de l'universel et du particulier*. Saint Thomas révèle ici un des thèmes majeurs de sa réflexion théologique, celui de la continuité ontologique entre l'événement sauveur unique et son application personnelle à tous les des croyants, c'est-à-dire potentiellement à l'universalité du genre humain : l'Incarnation du Verbe est une *medicina universalis* au sens où elle contient en elle toute la puissance du salut de Dieu pour le monde entier. Dans ce *Prologue*, saint Thomas met en œuvre la notion de sacrement comme *medicina particularis* pour que soit bien perçu le statut spécifique de la vie sacramentelle dans sa fonctionnalité : les sacrements sont les moyens voulus par Dieu, moyens par lesquels nous nous laissons *personnellement* rencontrer et guérir par cette unique puissance salvifique et thérapeutique de Dieu, manifestée de façon unique dans un acte unique de l'histoire humaine⁴.

Pourtant, si l'on étudie plus attentivement ce texte très construit dans le genre allégorique, on comprend clairement que, s'il n'y avait pas eu le péché, les sacrements n'auraient jamais existé. Les situer comme remèdes à l'infirmité ou à la maladie induites en l'homme par « le fait de se séparer du principe de la vie »⁵, ne permet de voir en eux que la seule dimension d'efficace et la seule fonction de restauration de l'humanité déchue. Autrement dit, *la vie sacramentelle vue dans cette perspective n'a pas pour rôle premier de signifier notre relation de créatures sauvées avec Dieu*, notre Créateur et Sauveur : de tout cela, rien ne semble transparaître dans le propos de saint Thomas, à ce stade de sa pensée. Au mieux, les sacrements/remèdes constituent la pharmacopée qui rétablit l'homme dans une relation vivante avec Dieu. Il n'est nulle part suggéré que la vie sacramentelle puisse être ce niveau propre de l'existence humaine par lequel la réalité de l'existence humaine réconciliée avec Dieu dans le Christ serait *signifiée* par des actes qui la manifesteraient comme telle. En nous en tenant au plan allégorique que Thomas d'Aquin développe ici, ce texte ne nous parle que de soins, d'hôpital, de traitements et de médicaments. La vie sacramentelle de l'Église (qui n'est pas nommée dans ce texte) serait comme un immense service d'urgence pour ce grand blessé qu'est le genre humain. Il n'est donc pas question, semble-t-il, d'introduire la vie sacramentelle dans l'existence de l'homme guéri, sauvé, vivant et heureux de manifester par le langage de son corps, de son esprit, de son imagination et de sa poésie, la joie d'être sauvé et de vivre dans l'amitié divine. Puisque saint Thomas utilise ici l'allégorie de la vie, il n'envisage celle-ci qu'au plan fonctionnel de la conservation, de la guérison et de la restauration de la vie (on se trouve donc bien dans le registre de l'*efficacité*). Mais il n'envisage pas du tout la vie - il serait pourtant loisible de le faire à un lecteur aussi perspicace d'Aristote⁶ - comme cette capacité de poser des actes de vivant, dans la gratuité, l'autonomie et la liberté du mouvement, dans le fait que la vie, à travers tous les actes par lesquels elle s'extériorise, devient mouvement, communication, langage et manifestation de soi, ce qui nous amènerait directement au registre de la signification. Or, il est clair qu'on ne rencontre ni suggestion, ni allusion dans ce sens.

⁴ C'est une intuition fondamentale de la pensée de saint Thomas, cf. J.-H. NICOLAS, « Réactualisation des mystères rédempteurs par et dans les sacrements », *R. T. LVIII* (1958), pp. 20-54.

⁵ « propter separationem a vitæ principio ».

⁶ Nous pensons plus spécialement à tous ces passages du *Peri psychès* dans lesquels Aristote, pour définir l'âme humaine comme forme et donc comme entéléchie, précise : « et cela en deux sens : soit comme la science, soit comme l'exercice actuel de la science » (ARISTOTE, *De l'âme*, II, 412 a 10, traduction de l'édition A. JANNONE et E. BARBOTIN, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1966, p. 29). Ce thème revient fréquemment dans le Livre II (412 a 22 - 412 b 5 ; 412 b 25 - 413 a 2 ; 417 a 21 - 417 b 2). Cette analyse d'ordre purement philosophique de ce qu'est l'âme et donc de ce qu'est la vie aurait pu être d'un grand secours pour développer le fait théologal de la sacramentalité : quand Dieu redonne vie à l'homme qui s'était séparé de lui, il en fait un vivant au sens second du mot entéléchie, capable de poser les actes qui signifient et manifestent l'entéléchie au sens premier. On retrouve d'ailleurs fréquemment ce thème à propos d'autres sujets dans l'œuvre de saint Thomas : lorsqu'on lit *I^a*, 18, 3, *corpus*, par exemple, on voit bien que la détermination ontologique des degrés de vie se fait à partir des degrés de perfection que l'on peut observer en chaque vivant.

B) DÉFINITION FORMELLE DU SACREMENT EN *IV SENT., DIST. I, Q. I, ART., 1*

a) *Étude des textes :*

Cette orientation fondamentale que nous avons mise en évidence dans le prologue va se confirmer dans l'élaboration formelle de la définition des sacrements : saint Thomas y accuse fortement le primat de la fonctionnalité sur la signification. En effet, suivant dans l'ordre les quatre définitions du mot *sacramentum* proposées par le Lombard, il procède de la façon que voici :

Pour la première, "*sacramentum est sacræ rei signum*", dont il sait l'origine augustinienne⁷, il part d'un constat philologique qui l'oriente directement dans une perspective fonctionnelle :

« Selon la propriété du terme, *sacramentum* inclut en lui la notion de sainteté dans un sens actif, de sorte qu'est dit *sacramentum* ce par quoi une chose est sanctifiée, comme un *ornamentum* est ce par quoi une chose est ornée. Mais, puisque les actions de ceux qui les accomplissent doivent être proportionnées aux conditions de ceux qui les subissent, ainsi dans la sanctification par laquelle l'homme est sanctifié, la manière (*modus*) de sanctifier doit être telle qu'elle convienne à l'homme, selon qu'il est doué de raison, puisque c'est par elle qu'il est homme. En tant qu'il est doué de raison, l'homme a une connaissance qui provient des données sensibles. Ainsi donc il importe qu'il soit sanctifié de telle sorte que cette sanctification lui soit connue (*quod sua sanctificatio sibi innotescat*) par des images provenant des choses sensibles. Et c'est de cette façon que le mot *sacramentum* est pris en plusieurs acceptions. »⁸

À partir de là, saint Thomas définit quatre acceptions :

- 1) Lorsque ce mot désigne « *rem qua fit consecratio* »⁹. Il s'agit ici du sens de mystère, tel que nous l'avons rencontré dans la littérature chrétienne primitive, mais ici vu comme cause efficiente de salut et non comme manifestation de l'être de Dieu dans le Fils incarné.
- 2) Lorsque ce mot désigne le « *modum consecrationis qui homini competit* »¹⁰ : il s'agit alors des sacrements de la Loi nouvelle qui « *et consecrant et sanctitatem significant* »¹¹.
- 3) lorsque ce mot n'inclut que la « *significationem prædictarum consecrationum* »¹², il s'agit alors des sacrements de la Loi ancienne¹³.
- 4) Lorsque ce mot doit désigner de façon générique les sens 2) et 3) qui désignent l'un et l'autre l'ordre des signes par opposition au sens 1) qui relève de l'ordre du réel, il faut alors utiliser le mot dans le sens de la définition augustinienne classique (*sacramentum est sacræ rei signum*).

Dans cette première approche de la notion de sacrement, saint Thomas, en s'appuyant sur la signification du suffixe *-mentum*, comme moyen d'action, approche l'essence des sacrements à partir

⁷ SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, X, v, P.L. 41, 282.

⁸ *IV Sent., d. I, art. 1, q.la. 1a, resp.* : « *sacramentum secundum proprietatem vocabuli videtur importare sanctitatem active, ut dicatur sacramentum quo aliquid sacratur, sicut ornamentum quo aliquid ornatur. Sed quia actiones activorum dicuntur esse proportionatæ conditionibus passivorum, ideo in sanctificatione qua homo sanctificatur, debet esse talis sanctificandi modus qui homini competat secundum quod rationalis est, quia ex hoc est homo. Inquantum autem est rationalis, habet cognitionem a sensibilibus ortam ; unde oportet quod sanctificetur hoc modo quod sua sanctificatio sibi innotescat per similitudines sensibilibus rerum ; et secundum hoc invenitur diversa acceptio sacramenti. »*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ On retrouve donc bien ici l'héritage classique que nous avons décrit plus haut, pour lequel la signification est une caractéristique seconde du *sacramentum*.

de leur fonctionnalité : *les sacrements sont des moyens de sanctifier*. Et, compte tenu de la structure de la nature humaine, douée de raison (*rationalis*) qui exerce sa faculté de connaissance à partir des données sensibles, il importe que la nature de ces moyens de sanctification soit telle que l'homme puisse en avoir connaissance (*quod sua sanctificatio sibi innotescat*)¹⁴ : ainsi, la dimension de signification est totalement subordonnée à la fonctionnalité des sacrements. C'est donc le fait d'être causes de sanctification qui constitue les sacrements dans leur essence et le fait d'être des signes n'est qu'une détermination secondaire, à tel point que le mot *sacramentum* au sens 1) est pour ainsi dire le sens premier dans la mesure où il ne désigne que la cause universelle de sanctification (donc uniquement la *res*) et que le sens 2) (sacrements de la Loi nouvelle) est un sens plus vrai que le sens 3) (sacrements de la Loi ancienne) parce que, tout en étant réduits au statut de *signum*, les sacrements de la Loi nouvelle sont des signes qui sont efficaces, tandis que ceux de la Loi ancienne ne le sont pas, puisqu'ils *ne* sont que signes¹⁵. Cette synthèse, du point de vue ontologique, établit une hiérarchie rigoureuse¹⁶ entre :

- ce qui, en tout son être, agit comme source de sanctification, sans signifier : *sacramentum* au sens 1) ;
- ce qui agit comme moyen de sanctification et signifie ce qu'il accomplit : *sacramentum* au sens 2) ;
- ce qui n'agit pas comme moyen de sanctification mais signifie seulement : *sacramentum* au sens 3).

Dans une telle perspective, la *res* est comprise comme principe ou moyen d'efficacité et le *signum* comme un niveau ontologique déficient par rapport à ce qui est efficace¹⁷. Les deux niveaux *res* et *signum* sont en fait mesurés à l'étalon de l'efficacité. On voit donc bien comment, dans cette perspective, tout l'héritage augustinien sur la structure ontologique de la signification semble, sinon perdu, du moins considéré comme une donnée mineure par rapport à la préoccupation centrale de saint Thomas. Rien d'étonnant dans ce cas, si la définition classique donnée par Augustin, "*signum rei sacrae*", n'est plus citée que comme un moyen de rendre compte de la détermination commune aux *sacramenta* dans les sens 2) et 3) : la dimension de signification est une donnée logique qui inclut en elle les deux espèces de *sacramenta* (non efficaces dans l'Ancienne Alliance, efficaces dans la Nouvelle)..

Dans la suite de la question, saint Thomas va donc privilégier la définition de Pierre Lombard : « *sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat et causa existat* ». Ce qu'il justifie de la façon suivante :

« La définition du Maître des Sentences rend compte de façon très complète de la *ratio* du sacrement. En effet, il y affirme l'efficacité pour sanctifier (*efficientia sanctitatis*) lorsqu'il dit : *ut causa existat* ; et le mode de connaissance qui convient à l'homme, lorsqu'il écrit : *invisibilis gratiae visibilis forma* ; et le mode de signification

¹⁴ Thème repris dans l'*ad 5^{um}, gla 1a* : « *signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quoad nos, quo manuducimur in cognitionem alicujus occulti.* »

¹⁵ Ici donc, Thomas d'Aquin s'en tient à la stricte interprétation traditionnelle à l'époque sur la question des sacrifices de l'Ancienne Alliance (voir chapitre précédent).

¹⁶ On retrouve ici l'emprise du schéma platonicien, tel qu'il est développé par exemple dans la Lettre VII (342 a - 344 d).

¹⁷ Cf. H.-Fr. DONDAINE, « La Définition ... », p. 218 : « il s'agit ici bel et bien de poser l'idée majeure et décisive des réalités sacramentelles, l'idée de *consécration active*, par rapport à quoi l'on veut situer des réalisations partielles ou des aspects plus généraux, mais moins profonds, du *sacramentum* : en particulier l'aspect de "signe", mis en avant dans la définition qui ouvre l'exposé du Lombard, *sacrae rei signum* ». Alors que Pierre Lombard, dans son texte, rapporte matériellement les données traditionnelles de la compréhension augustinienne du *sacramentum*, dans les limites que nous avons dites au début de ce chapitre, son commentateur part dans une perspective ontologique de type platonicien dans laquelle le niveau des signes est simplement un degré d'être inférieur par rapport au degré d'être de ce à quoi ces signes renvoient.

connaturel à l'homme, à savoir partir des similitudes sensibles, lorsqu'il écrit : *ut imaginem gerat.* »¹⁸

En expliquant ainsi sa préférence, saint Thomas met en avant, de façon plus systématique encore que ne le faisait le Lombard, l'aspect d'efficience¹⁹ : la dimension de signification n'est qu'un problème d'*adaptation à notre propre pouvoir de connaissance* lié aux données sensibles et elle n'est donc qu'un élément secondaire dans la définition formelle du sacrement : aussi met-il au premier plan le dernier élément de la définition du Lombard « *ut causa existat.* »

On retrouve le même souci dans la *quæstiuncula 4a* : la définition que saint Thomas attribue à saint Augustin mais qui est d'Isidore de Séville, lui paraît "sauvable" dans une certaine mesure :

« si toutefois il s'agit vraiment d'une définition, elle est donné au sujet du sacrement en ce qui constitue l'*aspect principal (quantum ad id quod est principale)* dans son essence (*ratio*), à savoir être cause de sainteté (*causare sanctitatem*). Et puisque les sacrements ne sont pas causes premières de sainteté, mais comme des causes secondes et instrumentales, les sacrements sont définis comme des instruments de sanctification (*sanctificationis instrumenta*). Or, l'action n'est pas attribuée à l'instrument mais à l'agent principal par la vertu de qui les instruments sont appliqués à l'œuvre, pour autant que ces instruments sont mus par cet agent. Et c'est pourquoi [dans cette définition] les sacrements ne sont pas dits être ce qui sanctifie (*sanctificantia*) mais il est dit qu'il existe en eux une force divine cachée qui sanctifie (*in eis divina virtus occulta existens sanctificat*). »²⁰

On le voit ici encore, c'est toujours l'efficience qui sert de fil conducteur au commentaire de saint Thomas : là où le *tegumentum* - assez maladroit, il faut le dire - de la formule d'Isidore aurait pu orienter son analyse vers le fait de signifier une réalité cachée, saint Thomas met en œuvre le rapport qui peut exister entre la causalité de l'agent principal et celle l'instrument : il précise même que la dimension de signification a pour but de manifester qu'il y a une cause principale cachée dans la cause instrumentale²¹. Il orientera dans le même sens le commentaire de la quatrième définition, donnée par Hugues de Saint Victor²².

¹⁸ *IV Sent., d. I, art. 1, q1a. 3, resp.* : « ... illa definitio Magistri completissime rationem sacramenti designat, prout nunc de sacramentis loquimur. Ponitur enim efficientia sanctitatis in hoc quod dicitur : *ut causa existat* ; et modus competens homini quantum ad cognitionem, in hoc quod dicitur : *invisibilis gratiæ visibilis forma* ; et modus significationis homini connaturalis, scilicet ex similitudine sensibilium, in hoc quod dicitur : *ut imaginem gerat* ». Sur la définition par signe et cause chez Pierre Lombard et saint Thomas, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 475-484.

¹⁹ Nous ne nous attarderons pas sur le problème logique de savoir s'il convient de donner une définition d'une réalité quelle qu'elle soit par son efficience, par le fait qu'elle est cause. En bonne logique, il est évidemment très insuffisant de définir l'eau, par exemple, comme ce qui calme la soif ou ce qui sert à se laver. Ici, en fait, dans la mesure où il s'en tient à une description fonctionnelle du *sacramentum* comme cause de sainteté, saint Thomas - et nombre de ses successeurs - ne se donne pas vraiment les moyens d'élaborer une définition rigoureuse et vraie. Mais, plus que le manque de rigueur logique, c'est la compréhension spontanée de la vie sacramentelle de l'Église qui nous semble faire problème.

²⁰ *IV Sent., d. I, art. 1, q1a. 4a, resp.* : « ... definitio illa Augustini, si tamen in verbis illis sacramentum definire intendit, datur de sacramento quantum ad id quod est principale in ratione ipsius, scilicet causare sanctitatem. Et quia sacramenta non sunt primæ causæ sanctitatis, sed quasi causæ secundariæ et instrumentales ; ideo definiuntur sacramenta, sanctificationis instrumenta. Actio autem non attribuitur instrumento, sed principali agenti, cujus virtute instrumenta ad opus applicantur, prout sunt mota ab ipso ; et ideo sacramenta non dicit esse sanctificantia, sed quod in eis divina virtus occulta existens sanctificat ».

²¹ *Ibidem, ad 1^{um}* : « ad manifestandum hujusmodi occultationem. »

²² *IV Sent., d. I, art. 1, q1a. 5a, resp.* : « definitio Hugonis de sancto Victore eadem est cum definitione quam Magister in littera ponit, hoc excepto quod addit causam significationis, quæ est institutio, et causam efficientiæ, quæ est sanctificatio ... »

C'est ainsi que H.-Fr. Dondaine propose au sujet de ces textes, une conclusion que nous reprenons entièrement à notre compte :

« On voit comment se construisent les deux fonctions de signe et de cause : *la causalité prime la signification et en rend raison. La fonction de signe vient se surajouter* à celle de cause (*adjungatur significatio*), *comme un mode* survient à l'essence. Voilà quel rapport s'établit entre elles dans l'idée divine qui préside à tout l'ordre des *sacramenta*, dans cette économie de la divine Sagesse inventant les remèdes salutaires qui appliquent aux hommes le Remède universel du Verbe Incarné. Signifier la sanctification et le spirituel par du sensible, c'est le mode approprié pour réaliser l'intention divine du salut. Si Dieu veut sanctifier l'homme de manière adaptée à la condition humaine, il lui faut recourir à des signes, car il convient à l'être raisonnable d'être sanctifié en le sachant ; à des signes sensibles, car l'homme s'élève au spirituel à partir du sensible. »
« Ici donc, finalement, c'est l'idée de remède qui fournit la synthèse entre signe et cause mais en subordonnant le signe à la causalité²³. [...] En tout cela, la causalité prime la signification : "*significando causant*". »²⁴

b) Efficience causale et signification : les enjeux d'un problème toujours actuel

Le fait que saint Thomas ressaisisse dans une sorte de *continuum* ontologique homogène les divers niveaux d'être des réalités qui peuvent, à des titres divers, être nommées des *sacramenta* pose donc la question de savoir si l'on peut traiter les signes comme une réalité du même ordre, mais inférieure du point de vue ontologique à la réalité existante et efficiente qu'ils signifient. Or, Le problème est de savoir si l'on peut établir cette échelle homogène entre ces degrés et si le fait de ne pas envisager la spécificité de la structure ontologique des signes, en se contentant de les caractériser comme des réalités non efficientes, ne constituerait pas l'obstacle majeur qui empêche de penser leur être de signe.

Prenons un exemple très schématique mais plus parlant à notre sensibilité moderne : appelons *res* une histoire d'amour qui se produit réellement dans un endroit donné avec deux personnes réelles données ; appelons *signum* une histoire d'amour analogue (et pourquoi pas la même, dans la mesure où l'on dit souvent qu'elles se ressemblent toutes ?) écrite par un romancier. Dans la perspective où se place saint Thomas pour déterminer l'essence du *sacramentum*, il est évident que le roman/*signum* est ontologiquement infiniment inférieur à l'histoire d'amour/*res* à laquelle on peut le comparer : n'ayant ni réalité existentielle, ni causalité efficiente, le roman-*signum* n'a qu'un être de raison : d'où sa place inférieure (voire la dernière, si l'on en croit Platon²⁵, par exemple) dans l'échelle des degrés d'être : celui de la fiction. On peut légitimement se demander si les critères de classement que se donne saint Thomas pour rendre compte de la polysémie du terme *sacramentum* ne relèvent pas de cette appréciation ontologique. Or, si l'on estimait de cette façon tout ce qui est signe d'une manière ou d'une autre (non seulement les romans, mais aussi les œuvres d'art, les codes d'expression de la vie affective, sociale et politique, les rites et les symboles religieux), l'humanité serait bien vite réduite au silence et au vide "ontologique" le plus radical.

Reprenons en effet, notre exemple : le paralysisme consiste à estimer selon la même mesure ce qui est histoire d'amour réelle et roman d'amour : mais déjà d'un simple point de vue psychologique,

²³ On remarquera au passage que la manière dont un médicament est signe est infiniment moins importante que la manière dont il est cause, à moins qu'il ne s'agisse précisément d'un *placebo* ! À notre avis, dans toute l'allégorie médicale pour rendre compte de l'essence du *sacramentum*, saint Thomas - à la différence de ses disciples - ne se préoccupe pas de concilier deux réalités aussi hétérogènes que l'efficience et la signification : il ne semble pas avoir cherché à forger cette chimère du "signe efficace" qui, logiquement, est au mieux un lien accidentel entre deux aspects d'une réalité.

²⁴ H.-Fr. DONDAINE, « La Définition ... », pp. 221-222 (souligné par nous).

²⁵ C'est, nous l'avons vu (chapitre II), l'intuition de fond qui oriente toute la polémique de Platon contre les poètes dans la *République*, soit aux Livres II et III, soit au livre X.

une telle confusion qui établit une continuité entre le réel et l'imaginaire comme deux ordres comparables n'est-elle pas l'indice classique d'une erreur de jugement portant sur la confusion des genres (paralogisme) ? En effet, *les deux ordres ne sont pas homogènes* et toute la tradition d'inspiration qui se recommande de la pensée de Platon et qui veut voir dans le discours, dans tout système de signes ou encore dans tout langage, une *mimèsis* de la réalité, une copie d'un degré ontologique inférieur, méconnaît ce qui constitue l'originalité irréductible de l'ordre du *signifier* : tout ce que nous avons vu à propos de la réflexion augustinienne sur le *verbum* comme *signum* par excellence nous a progressivement fait découvrir comment la structure ontologique de la signification était, finalement, la manière même dont l'intelligence parvenait à rencontrer l'être qui s'offre à son regard et à se tenir en sa présence²⁶.

C'est donc tout le schéma de la connaissance qu'il faut pour ainsi dire "inverser" quand on veut rendre compte de l'être des signes : les signes (au sens le plus large du terme) ne sont pas ces réalités amoindries, pâles fantômes de la réalité à laquelle ils sont censés renvoyer par nature ou par convention, mais *ils sont ce par quoi ce qui est, est connu comme ce qui est et dans ce qu'il est*. Ainsi donc, pour reprendre l'exemple du roman/signe et de l'histoire d'amour/réalité, le roman/signe est ce par et en quoi il nous est possible de comprendre ce qu'est en vérité une histoire d'amour réelle. Il y a fort à parier que ce qui fait la richesse ontologique d'une histoire d'amour/réalité est cette "enveloppe romanesque" insaisissable et pourtant nécessaire²⁷, le poids des signes, des gestes et des mots par lequel et dans lequel les deux partenaires se disent leur amour ; c'est par et dans cette manifestation par signes — "dites-le avec des fleurs !" — que la relation amoureuse prend tout son poids existentiel. Autrement dit, s'il existe des hommes et des femmes qui écrivent des romans d'amour, ce n'est pas, comme l'a suggéré la psychanalyse et nombre d'approches contemporaines par les sciences humaines, parce qu'il y aurait dans cette activité quelque mécanisme "compensatoire" par rapport au réel²⁸, mais c'est tout simplement parce qu'en écrivant, ils cherchent à s'approcher de la réalité par ce moyen que l'on peut considérer comme le seul moyen humain d'approcher cette réalité que dévoile et cache à la fois le verbe "aimer" : il s'agit là de tout autre chose que de se fabriquer ces copies dévaluées du réel auxquelles on attribuerait le coefficient ontologique mineur d'"êtres de raison".

Ainsi donc, si l'on revient à la question des sacrements, on peut dire qu'en réduisant ou en subordonnant le problème de la signification à celui de la réalité ou de l'efficacité des "remèdes" qui apportent la réalité du salut, on se laisse entraîner sur un terrain dans lequel la dimension de signification finit par perdre tout intérêt : l'être du signe est en quelque sorte un complément ou un dérivé de ce qui seul *est* vraiment, c'est-à-dire ce qui existe et agit comme cause : ainsi, les sacrements de la Loi nouvelle se justifient par leur efficacité, mais ceux de la Loi ancienne qui ne se justifient par rien d'autre que de signifier prophétiquement le salut des hommes par le Verbe incarné, ressemblent à une sorte de grande mise en scène qui mimerait par avance ce qui va se passer ou encore à une vaste opération pédagogique de mise en condition du peuple d'Israël pour accueillir le Messie. Quant à la dimension de signification des sacrements de la Loi nouvelle, il faudrait, en fin de compte, l'assimiler elle aussi à un processus de "conscientisation", d'éveil pédagogique par lequel chaque bénéficiaire du

²⁶ C'est d'ailleurs ce qui permet d'apprécier le génie d'Augustin, qui avait été formé philosophiquement par la tradition platonicienne et qui, néanmoins a été capable de prendre suffisamment de recul pour échapper au paralogisme que nous dénonçons.

²⁷ Cela n'implique pas que les amoureux doivent lire des romans d'amour pour que s'épanouissent entre eux une véritable relation amoureuse : mais cela implique que toute relation amoureuse génère et porte en elle un langage qui, explicité à divers degrés, constitue le langage et le système de signes à l'intérieur duquel une histoire d'amour est perçue, reconnue pour ce qu'elle est. C'est par ailleurs une erreur fréquente de classer l'ordre des signes du côté de la conscience *explicite* : tout ce dont nous faisons l'expérience est porté par un système de signes que l'on pourrait dire donné *a priori*. C'est sans doute sur ce sujet que la psychanalyse est d'une réelle utilité.

²⁸ La compensation est d'ailleurs encore une forme de l'efficacité ... Par ailleurs on ne doit pas méconnaître que, dans certains cas, il y ait une confusion entre le registre des signes et celui du réel, mais précisément, c'est le symptôme le plus manifeste d'une pathologie qui peut aller jusqu'à la perversion.

remède particulier qu'est tel sacrement apprend ou se souvient du remède universel dont dérive le sacrement particulier qu'il reçoit et de l'effet réel que ce dernier produit en lui²⁹.

Comme on le pressent déjà, la mise "hors-jeu" de la dimension de signification, telle que ces textes la font apparaître risquerait de nous entraîner dans une conception de la vie sacramentelle de l'Église réduite à un "faire"³⁰. On aurait ici, de façon paradoxale, une ébauche qui rendrait compte de la vie sacramentelle de l'Église, de la manière défailante qui pèse aujourd'hui lourdement sur la vie de nos sociétés modernes : une société où l'on "agit", où l'action (même si cette action est symbolique) prime sur l'intelligence et la contemplation de la vie humaine en ce qu'elle signifie. Mais il y a une différence radicale entre, d'une part, nos sociétés modernes qui ont pris leur parti de faire l'impasse sur la dimension de signification, en laissant tous ses mécanismes se réduire au seul souci de l'efficacité et, d'autre part, l'Église dans sa dimension sacramentelle : les sociétés modernes n'ont pas à "dire Dieu", tandis que *l'Église n'a pas d'autre raison d'être*. Or, la vie sacramentelle, en même temps qu'elle est communication efficace du salut, est essentiellement signification du mystère de Dieu (en tant qu'il communique ce salut).

Autrement dit, ce qui constitue l'originalité de l'Église — le fait qu'elle soit le lieu de surgissement du salut réel et efficace de Dieu en faveur de l'humanité — est en même temps ce qui donne cette ambivalence à l'approche de la théologie sacramentaire : parce que le salut est donné de façon réelle on peut envisager les sacrements dans leur seule dimension d'efficacité, mais parce que le salut est une réalité qui s'adresse à l'homme tout entier — y compris la dimension intellectuelle de sa vie de relation avec Dieu —, ce salut se manifeste réellement dans tout acte de l'existence humaine et dans cette vision des choses, toute réalité effective de salut donné porte en elle la capacité de se manifester à l'intelligence et à la sensibilité humaine et, dans ce cas, c'est la dimension spécifique de signification qui est fondamentale. Il n'est pas vraiment étonnant qu'un théologien comme saint Thomas, si préoccupé de manifester la dimension profondément intelligible du salut et de la vie des chrétiens, ait redécouvert à la fin de son œuvre cette dimension de signification telle que l'avait thématisée saint Augustin. C'est pourquoi la dimension de signification sacramentelle jouera un rôle décisif et constitutif dans la synthèse théologique (inachevée) qu'il écrivit à la fin de sa vie.

II

La définition du sacrement dans la *Somme théologique III^a qu. 60*

La simple lecture du plan du traité des sacrements en général dans la *Somme Théologique* (III^a, q. 60-65) suffit à mesurer le changement de regard de saint Thomas sur ce sujet par rapport au *Commentaire sur les Sentences* : la question 60 traite de la définition du sacrement et commence par

²⁹ Une telle vision des choses, on l'aura remarqué, n'est pas tellement éloignée des pratiques courantes de la pastorale sacramentelle dans l'Église contemporaines. La différence majeure consisterait en ceci : aujourd'hui, lorsqu'on essaye de redonner aux actes liturgiques et sacramentels une dimension de signification (effort en soi tout à fait louable et qui mérite d'être encouragé), il semblerait que l'on aille, avec un instinct presque infaillible, chercher des éléments de signification qui n'appartiennent pas à la tradition, c'est-à-dire au langage et au système des signifiants qui constitue pourtant le "lexique de base" du discours liturgique de l'Église.

³⁰ Et si l'on devait filer jusqu'au bout la métaphore de la guérison et de la médecine, la théologie sacramentelle serait un art et relèverait donc de la *technè* et de la *poièsis* et non d'une *praxis* ...

l'article intitulé *utrum sacramentum sit in genere signi* ; la question 61 traite de la nécessité des sacrements ; c'est à la question 62 seulement que saint Thomas traite de *principali effectu sacramentorum qui est gratia*, c'est-à-dire la question de l'efficacité des sacrements ; puis à la question 63 il traite de *effectu sacramentorum qui est character*. Tout se passe comme si l'auteur de la *Somme Théologique* voulait reprendre à nouveaux frais le traité des sacrements et cherchait à déterminer leur essence en les définissant comme signes, alors qu'auparavant, il mêlait dans la définition les deux éléments (efficacité et signification) en subordonnant de façon assez radicale le second au premier. Ici, au contraire, le sacrement dans son essence, dans son être même, sera défini comme signe et l'efficacité n'entrera pas à titre d'élément constitutif dans l'essence du sacrement. Inutile de souligner que cela ne veut pas dire que saint Thomas refuserait aux sacrements de la Loi nouvelle une quelconque efficacité : le problème n'est pas là et, d'ailleurs, saint Thomas y consacre tous les développements nécessaires dans les questions suivantes. Mais l'intérêt de cette nouvelle manière d'aborder la question de la définition et de l'essence des sacrements vient de ce qu'elle constitue une reprise délibérée de l'héritage augustinien assorti de précisions importantes, reprise révélatrice de la manière personnelle dont saint Thomas assume et interprète cet héritage.

Il ne s'agit pas simplement d'un "retour en arrière", comme s'il fallait exorciser on ne sait quel danger en matière de théologie sacramentaire ; la liberté théologique de notre auteur était peu soucieuse de ce genre de repli, d'autant plus qu'en l'occurrence, ce revirement de saint Thomas passa pour ainsi dire inaperçu et de ses contemporains et même de la plupart de ses disciples³¹ ; et de plus, la tendance majoritaire de l'époque, comme nous l'avons vu, se préoccupait surtout de définir l'essence des sacrements par leur efficacité. Par ailleurs, H.-Fr. Dondaine a peut-être cherché à minimiser la différence entre les deux traités lorsqu'il l'explique par le souci pédagogique de la *Somme Théologique* qui permettait à l'auteur de faire un exposé plus systématique et plus clair³². En fait, saint Thomas a perçu les insuffisances des définitions "traditionnelles" parce qu'il a voulu mettre en évidence, dans le droit fil de la tradition augustinienne, une compréhension plus profonde et plus vraie de la sacramentalité chrétienne. Commençons par lire les textes pour en dégager ensuite la portée.

A) LECTURE DE LA SOMME THÉOLOGIQUE III^e, Q. 60, ART. 1-3 :

La démarche de pensée qui, de façon continue, sous-tend ces trois articles et leur confère une réelle unité vise à élaborer la définition de ce que saint Thomas va étudier sous le terme de *sacramentum*. Dans le premier article, il assigne le genre et précise qu'un *sacramentum* tel qu'il l'entend est dans le genre *signum*. Le second article précise la différence qui caractérise ce type de signe qu'est le *sacramentum*, par rapport aux autres signes : il s'agit de signe d'une réalité qui sanctifie l'homme. Enfin, le troisième article détermine le champ de réalité visé par ce signe, c'est-à-dire pratiquement tout le mystère du salut. On voit qu'ici, par une démarche de pensée beaucoup plus

³¹ À ce propos, on peut se reporter à la note (2) de H.-Fr. DONDAINE, « La Définition ... », p. 228 : « En fait, il paraît bien que le redressement très mesuré de saint Thomas est passé inaperçu. On a surtout retenu sa vigoureuse affirmation de la causalité, délivrée de scrupules par la notion de la vertu instrumentale. Les thomistes eux-mêmes n'y ont pas pris garde tout d'abord ; sur ce point le *Commentaire des Sentences* a longtemps masqué la *Somme*. »

³² H.-Fr. DONDAINE, « La Définition ... », p. 228 : « Parler ici de rétractation serait majorer une décision qui porte directement sur l'organisation logique du traité, plus que sur son contenu. Ce qui apparaît, c'est un progrès dans l'exposition, un progrès dans l'organisation intime des éléments de la notion. Mais cela suffit à déplacer le centre de perspective, à donner aux différentes thèses une valeur nouvelle et à ouvrir des voies plus profondes d'intelligibilité. Ici comme ailleurs, on reconnaît l'incalculable prix de la *Somme* : l'organisation scientifique du traité tend à s'ajuster le plus possible aux articulations essentielles de l'objet ». Tout cela est dit en termes prudents et révérencieux mais il reste difficile à croire que la manière dont saint Thomas aborde la question de l'essence des sacrements dans la *Somme* n'implique pas un réel revirement que DONDAINE souligne d'ailleurs avec beaucoup de force. On voit clairement que, dans le *Commentaire des Sentences*, saint Thomas reste sur la lancée de la tradition théologique qui définit le sacrement en répondant simplement à la question "à quoi ça sert ?", alors que dans la *Somme*, il pose une véritable question sur l'essence des sacrements, ce qui l'oblige à réfléchir à un autre plan.

formelle et logique que celle d'Augustin, saint Thomas retrouve les articulations essentielles de sa théologie sacramentaire et envisage le problème avec autant d'ampleur.

a) Article 1 : le sacrement entre-t-il dans le genre des signes ?

Saint Thomas connaît bien l'amplitude sémantique du mot *sacramentum*, puisque, nous l'avons vu, il en avait fait une analyse détaillée dans le *Commentaire des Sentences*. Or, dans la *Somme Théologique*, non seulement il va restreindre la polysémie de ce terme, mais encore il va "jouer serré" pour ne pas avoir à recourir à la signification instrumentale (du point de vue philologique) du suffixe *-mentum*, comme il l'avait fait précédemment dans le *Commentaire des Sentences*. Ici donc, en s'appuyant sur la définition augustinienne classique dans le *sed contra*, saint Thomas va d'emblée situer le *sacramentum* comme signe : dans la *responsio*, il rappelle d'abord le principe de l'analogie selon lequel :

« Tous les êtres ordonnés, même sous des rapports divers, à une seule et même réalité, peuvent lui emprunter leur nom. C'est ainsi que la santé, qui se trouve dans l'animal, permet d'appeler sain non seulement l'animal qui la possède, mais le remède qui la produit, le régime qui la conserve et l'urine qui en présente les signes. »³³

Saint Thomas ne se laissera donc pas guider par l'étymologie mais, prétextant de la souplesse d'application d'un terme identique à "des réalités qui sont ordonnées entre elles sous des rapports divers", constat de base de l'analogie métaphysique, il va privilégier un certain registre de ces réalités pour lui accorder le sens référentiel³⁴. Dans l'exemple pris par saint Thomas, l'*analogie sanum* peut s'appliquer à divers *analogués* comme par exemple à l'animal en tant que *sujet* sain, à la médecine en tant qu'*art qui cause* la santé, au régime alimentaire en tant qu'il *favorise* une vie saine, à l'urine en tant qu'elle est *signe* de santé : les rapports de ces *analogués* au terme commun qui est la santé sont tous différents, mais l'emploi du même mot (l'*analogie sain*) manifeste non seulement un fait de langage (il est important de le noter) mais une *donnée ontologique unique* que l'on appelle le terme commun et qui fonde et permet la multiplicité des rapports : en l'occurrence ici, la santé³⁵. Saint Thomas va donc appliquer le même procédé d'analyse pour déterminer le genre dans lequel se situe ce ordre de réalité qu'est le *sacramentum*.

« On peut d'abord appeler sacrement une chose ayant en soi une sainteté cachée, et alors sacrement équivaut à secret caché (*sacrum secretum*) ; mais on peut encore appeler sacrement ce qui est ordonné à cette sainteté, comme cause, comme signe ou sous tout autre rapport. Or, en ce moment, nous parlons des sacrements à ce point de vue particulier : comme impliquant le rapport de signe (*secundum quod important*

³³ *III^a, q. 60, art. 1, resp.* : « ... omnia quæ habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt, sicut a sanitate quæ est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subiectum, sed dicitur medicina sana inquantum est sanitatis effectiva, diætæ vero inquantum est conservativa eiusdem, et urina inquantum est significativa ipsius » (traduction française de A.-M. ROGUET, *Les Sacrements*, dans la *Somme Théologique*, édition de la Revue des Jeunes, Paris, 1945 ; ici p. 14).

³⁴ H.-Fr. DONDAINE, « La Définition ... » p. 216, note (1), précise davantage : « La difficulté joue sur un double registre : logique et réel. Sémantiquement, le mot *sacramentum* se présente comme polyvalent ; il porte des sens disparates qui semblent réclamer chacun sa définition propre, voire un genre différent : cause, secret, engagement, signe. Et de plus, le sujet de notre étude, c'est-à-dire la chose que nous désignons ici par le mot *sacramentum* et que nous cherchons à définir : nos sacrements chrétiens, cette chose, dis-je, présente plusieurs aspects intelligibles, à savoir ceux-là mêmes qu'on vient d'évoquer. Moyen consécatoire, mystère, serment, signe de sanctification : nos sacrements sont tout cela à quelque titre. Et c'est cette richesse et cette complexité qui va donner au choix du genre signe toute sa portée. »

³⁵ Nous renvoyons ici au tableau établi par H.-Fr. DONDAINE, *La Définition ...*, p. 217, en signalant toutefois une erreur typographique : en effet, en ce qui concerne le rapport de l'analogué au terme commun, il y a inversion entre celui de l'animal (*ut subiectum*) et celui du remède (*ut ars causativa*).

habitudinem signi). À ce point de vue, le sacrement se classe donc dans le genre signe. »³⁶

L'application est simple : l'analogue *sacramentum* peut se dire d'analogués différents, tels que la réalité du Mystère de Dieu (compris comme *sacrum secretum*) en tant qu'il est en lui même plénitude et source de sainteté, ou encore les mystères de la présence du Verbe Incarné sur la terre, principalement sa mort et sa résurrection, en tant qu'ils sont causes de salut, ou encore les réalités du culte chrétien en tant qu'elles sont signes de salut. Dans la diversité des cas envisagés, la même notion (ou encore le même analogue) exprimé par le même mot (*sacramentum*) désigne des réalités diverses, non par une simple convention de langage (ce serait de l'homonymie ou de la pure équivocité) mais par le fait que chacune de ces réalités, selon un rapport chaque fois différent, se rapporte à une réalité commune ou terme commun (ici le terme *sacrum* interprété comme *sanctitas*) à partir duquel se fonde réellement l'emploi d'un terme unique, car chaque réalité (cause, signe etc.) a un rapport réel à la réalité *sanctitas/sacrum*, tout en sauvegardant une irréductible diversité ontologique³⁷.

³⁶ *III^a, q. 60, art. 1, resp.* : « Sic igitur sacramentum potest aliquid dici vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum, vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causæ vel signi vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis secundum quod important habitudinem signi. Et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi. » ; (trad. fr. A.-M. ROGUET, p. 14).

³⁷ On sait les difficultés que soulève ce chapitre très technique de la logique classique qu'est l'analogie - et plus compliqué encore quand on aborde les questions d'interprétation dans la tradition de l'École -, mais il est cependant permis de proposer quelques réflexions à ce sujet. Il faudrait d'abord se demander dans quelle mesure l'analogie (tant en logique qu'en métaphysique) n'est pas destinée fondamentalement à jouer *le rôle d'un métalangage en métaphysique*. Quand l'analogie *sain* (= signe linguistique) est dit de plusieurs réalités ou analogués, il indique que par le seul biais du langage se manifeste une certaine unité d'ordre ontologique entre plusieurs choses réelles qui ont trait à la santé (animal, remèdes, symptômes, etc.). Dans ce cas, le langage peut être considéré comme un révélateur "spontané" de ce qui fait l'unité et la diversité dans l'être : si l'on envisage alors le problème jusqu'au niveau des "catégories" où le mot être est l'analogie qui convient à chacun des analogués que sont les catégories, mais de façon irréductible dans chaque catégorie, on peut dire que le langage, par le biais de l'analogie, est purement et simplement, le révélateur spontané de la "question de l'être", c'est-à-dire non pas la question de Leibniz : "Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ?", mais plutôt la question "post-parménidienne", celle de Platon et d'Aristote : "Comment l'être est-il à la fois un et multiple ?". Or, l'analogie peut être donnée comme réponse à cette question : par le biais soit de l'analogie de *proportion*, soit de l'analogie de *proportionnalité*, on répond en établissant une certaine continuité ontologique, soit d'ordre "quantitatif" (proportion : *a* est à *b* ce que *b* est à *c* ; dans ce double rapport, tous les éléments sont supposés être ontologiquement *homogènes* : on reste dans le même genre) ; soit d'ordre comparatif (proportionnalité : la bonté de Dieu est à son essence ce que la bonté de l'homme est à son essence : ici, on affirme une identité de rapports à l'intérieur de deux réalités, Dieu et l'homme, par exemple, qui n'ont pas de rapport entre elles). Or, le fait que, dans le second cas plus particulièrement, l'analogie puisse exister alors qu'il n'y a pas de continuité homogène entre l'homme et Dieu, puisque ce sont deux sujets qui diffèrent infiniment l'un de l'autre, implique qu'*au niveau du langage et du jugement*, puisse être cependant reconnue une certaine unité dans l'ordre du réel, au cœur même de la diversité ontologique aussi radicale que celle qui existe entre l'homme et Dieu. Autrement dit, le premier indice que nous puissions avoir de l'unité de l'être, nous est donné par le langage ; et, du même coup, le seul indice que nous ayons de son irréductible diversité, c'est encore le langage, dans sa plasticité métaphorique ou dans sa capacité de signifier chaque fois pour des réalités différentes (= le fait que de multiples analogués puissent, dans l'ordre de la signification, être référés au même analogue). On comprend alors la tentation (presque irrésistible, quand on veut trouver des solutions métaphysiques) de succomber à une ontologisation des relations qui relèvent, en fait, de l'ordre de la *signification* : au lieu de reconnaître simplement le niveau propre de structure ontologique de la signification, on interprète, en leur donnant une valeur ontologique de participation par exemple, toutes les relations des analogués au terme commun qui devient pour ainsi dire une hypostase (ce que nous avons nommé le terme commun = la santé ou le sacré etc.) de laquelle participeraient réellement, selon une grande diversité de modalités, les analogués. En procédant de la sorte, on a simplement eu recours au procédé platonicien (au sens banal et démonétisé de ce qualificatif !) de substantialisation des mots en idées ou en relations ontologiques, *procédé qui fait l'économie du niveau propre de la structure ontologique de l'acte de signifier*. Dès lors, on est pris dans l'alternative suivante : ou bien l'analogie devient une théorie *métaphysique* (elle aboutit généralement à une métaphysique de la participation) qui devient la base d'une philosophie réaliste ; ou bien, par refus d'entrer dans cette perspective, on la considère comme une pure théorie logique (à la limite, comme une sémantique de l'équivocité pure) et l'on aboutit inévitablement à un discours philosophique de type nominaliste. Or, l'une et l'autre solutions s'écartent de ce que voudrait primitivement et légitimement signifier une réflexion sur l'analogie : une théorie au second degré sur les conditions d'exercice du

La réponse aux objections poursuit l'orientation fondamentale que nous avons discernée dans la *responsio*. La première objection rappelait la signification étymologique du terme *sacramentum*, en rappelant la valeur instrumentale du suffixe *-mentum* et en concluait : « *ergo magis est sacramentum in genere causæ quam in genere signi* », affirmation qui sous-tendait le développement que nous avons lu dans le *Commentaire des Sentences*. Voici maintenant ce qu'écrit saint Thomas :

« La médecine est cause efficiente de la santé : tous les dérivés du mot “médecine” impliquent donc référence à ce même et unique agent premier, et c'est pourquoi le mot “médicament” exprime la causalité. Tandis que la sainteté [...] d'où le sacrement tire son nom n'est pas d'abord signifiée sur le mode de la cause efficiente, mais plutôt sur le mode de la cause formelle ou finale. Le mot de sacrement n'impose donc pas toujours à l'esprit l'idée d'une causalité efficiente. »³⁸

Dans cette réponse, deux choses méritent d'être remarquées : tout d'abord le refus de définir l'essence du sacrement par la causalité, puisque le parallèle linguistique avec le médicament est récusé. Mais le raisonnement qui fonde ce refus est lui aussi très révélateur : la sainteté qui est donnée par les sacrements ne peut pas être envisagée exclusivement sous l'angle, finalement réducteur, de la pure causalité efficiente (ce qui était, on s'en souvient, l'orientation fondamentale du *Commentaire des Sentences*) mais d'abord *sous l'angle de la causalité formelle et de la causalité finale*, ce qui élargit considérablement la perspective et permet de situer d'une manière renouvelée ce que sont les sacrements au sens restreint qui sera déterminé dans cet article. Saint Thomas explique donc que notre relation avec Dieu dans la vie sacramentelle se comprend d'abord en fonction de la cause finale (la sainteté comme ce à quoi nous sommes destinés) et de la cause formelle (la sainteté comme ce qui nous constitue essentiellement - formellement -, comme “partenaires” de Dieu) et non plus, exclusivement, comme auparavant, en fonction de la sainteté comme cause efficiente³⁹, c'est-à-dire

langage métaphysique. Le langage (ici il faut pratiquement entendre le *verbum mentis*), comme tel, manifeste sur le mode du signifier que l'être est à la fois et irréductiblement un et divers. Cette manifestation des liens d'unité et des différences irréductibles entre diverses réalités est une affirmation ontologique (réalisme de l'esprit qui signifie), mais on ne saurait la transposer telle quelle dans le réel, pour la seule raison que l'ordre ontologique de la signification n'est pas identifiable *simpliciter* avec celui de la réalité. Dans ce cas, la théorie de l'analogie, loin de jouer un rôle dans l'extension de notre savoir sur Dieu par exemple (extension d'ailleurs bien relative et souvent passablement tautologique) jouerait davantage un rôle critique : l'analogie montrerait simplement comment, pour une intelligence qui ne peut avoir accès à ce qui est que par l'économie du langage et de la signification, cet accès lui révèle que tout ce qui est, se donne dans un tissu de relations de signification, irréductiblement un et multiple. Autrement dit, l'analogie pourrait être envisagée comme une “métaphysique du langage” et de tous les systèmes de signes dans la structure ontologique de leur “être signe” et nous devrions nous garder d'en faire une métaphysique de la réalité : il n'y a pas d'accident de type “santé” qui passe du corps humain dans les médicaments ou dans l'urine. En revanche, il y a bien un lien *réel* dans l'esprit qui pense le rapport de l'une à l'autre et ce lien est un lien de signification au sens fort que nous avons défini. C'est en ce sens que la théorie de l'analogie pourrait être considérée comme le “métalangage de la métaphysique”. Ce que nous suggérons ici au sujet de l'analogie ne va pas “contre” le réalisme métaphysique, mais a pour but d'en tempérer les excès d'une transposition ontologique dans la réalité même : il n'a jamais été de grande utilité métaphysique de transposer telles quelles les structures ontologiques de la signification dans la structure métaphysique du réel, car il est aussi inutile de traiter les mots comme des choses que les choses comme des mots. En revanche, le véritable but de la pensée du réel métaphysique, but pour l'obtention duquel l'analogie constitue une aide précieuse, consiste précisément à distinguer dans l'ordre de l'être ce qui est d'abord premier et irréductible, le fait que l'ordre du réel et l'ordre de la signification sont irréductibles l'un et à l'autre. En fait, l'analogie est la manière critique (essentiellement négative) dont l'intelligence humaine mesure les limites de sa capacité d'être présente à ce qui est : *elle ne le peut que par la médiation de la signification*. Comme nous l'avons vu en conclusion de notre étude sur le *verbum* chez saint Augustin, le signifier est la manière spécifique dont l'intelligence est réellement présente à la réalité qui s'offre à elle.

³⁸ *III^a, q. 60, art. 1, ad 1^{um}* : « quia medicina se habet ut causa effectiva sanitatis, inde est quod omnia denominata a medicina dicuntur per ordinem ad unum primum agens, et per hoc, medicamentum importat causalitatem quandam. Sed sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causæ efficientis, sed magis per modum causæ formalis vel finalis. Et ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem. » (trad. fr. A.-M. ROGUET, pp. 14-15, légèrement modifiée).

³⁹ D'où l'importance que saint Thomas accordait à la détermination exacte de cette efficacité causale dans son *Commentaire des Sentences* : c'est le problème de la causalité instrumentale dispositive analysée en *IV Sent., d. I, art. 4*,

comme l'économie des moyens qui nous confèrent la sainteté. Cette nouvelle manière d'envisager la question est évidemment d'une importance capitale, nous aurons l'occasion d'y revenir.

On notera également cette autre conséquence : dans la mesure où le sacrement n'est plus défini dans le seul enchaînement des causes efficientes, ce qui obligeait, nous l'avons vu, à envisager le sacrement dans un *continuum* ontologique avec l'être de Dieu comme cause universelle et première de sainteté, puis avec l'Incarnation comme cause historique, instrumentale et universelle de sainteté, il peut donc retrouver son véritable statut de signe : c'est dans la mesure où il est resitué par rapport à la *réalité du salut comme cause formelle et finale*, c'est-à-dire le salut non pas simplement comme *agir* historique découlant de l'être du Verbe Incarné mais du salut comme le fait pour l'homme d'être *participant* (cause formelle), ou *destiné à être* rendu participant (cause finale), de la sainteté de Dieu, que le *sacramentum* peut retrouver son statut ontologique de signe⁴⁰. Ici encore, est implicitement supposée une distinction entre le salut comme *acte* de celui qui sauve (acte divin) et le salut comme *résultat* (terme de l'acte) dans la personne de celui qui est sauvé. Ceci est lourd de conséquences pour la théologie sacramentaire⁴¹.

Nous pressentons l'ampleur de ce changement de perspective et comme le souligne H.-Fr. Dondaine, « on a peine à se défendre de l'impression que S. Thomas veut sauver une thèse : il défend la cohérence sémantique du sacrement/signe malgré ses anomalies. C'est donc qu'il tient à cette notion, qu'il y tient *a priori*. »⁴²

b) Article 2 : tout signe d'une réalité sacrée est-il un sacrement ?

On ne peut pas dire que le second article se situe par rapport au premier comme la tentative de déterminer la différence spécifique à l'intérieur du genre "signe". Plutôt donc qu'une différence spécifique, cet article vise à déterminer une "région" du réel à l'intérieur de laquelle ces signes signifient : en fait, le texte de la *responsio* est surtout, pour saint Thomas, l'occasion de forger une nouvelle définition, enracinée explicitement dans la tradition augustinienne, mais en lui donnant un contour formel plus net. Voici ce texte :

« On ne donne des signes proprement dits qu'aux hommes, car c'est leur condition de parvenir à ce qu'ils ignorent au moyen de ce qu'ils connaissent. Aussi appelle-t-on sacrement à proprement parler, ce qui est le signe d'une réalité sacrée intéressant les hommes : de telle sorte qu'à proprement parler on appelle sacrement, dans le sens où nous traitons ici des sacrements, ce qui est "*le signe d'une réalité sacrée en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes*". »⁴³

sol. 1 et qui sera reprise en *De Ver. q. 27, art. 4, ad 3^m et ad 9^m*. Par ailleurs, il y aurait sans doute un parallélisme à établir entre cette question de la sacramentalité et la question de la théologie naturelle : en effet, la théologie naturelle envisage le mystère de Dieu d'abord sous l'angle de la cause efficiente (*prima via* dans la question *De Deo an sit*). Si on n'envisageait la sacramentalité que sous l'angle de cette causalité, elle nous présenterait Dieu comme cause. Mais précisément la théologie fondée sur la Révélation aborde la connaissance de Dieu sous d'autres angles que le seul problème de la causalité efficiente.

⁴⁰ Ceci sera précisé plus loin, à l'article 3 de la même question.

⁴¹ Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus Theologicus*, Tome IX, commentaire *ad locum, dubium primum*, § XIV, (éd. Vivès, Paris, 1886, p.8). Cet auteur en a tout de suite explicité les conséquences pour ce qui touche au problème de la causalité des sacrements, lorsqu'il écrit : « Causare pure et absolute non contrahit rationem sacramenti, nec pro ejus differentia ponitur ; sed *causare sacramentali modo*, scilicet, ut *subordinatum significationi*, seu ut *causativum modo manifestativo et significativo*, et sic est differentia sacramentorum novæ legis. »

⁴² H.-Fr. DONDAINE, « La Définition ... », p. 218.

⁴³ *III^a, q. 60, art. 2, resp.* : « Signa dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacræ ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacræ inquantum est sanctificans homines. » (trad. fr. A.-M. ROGUET, pp. 17-18). On notera que, déjà dans les *Sentences*, saint Thomas avait entrevu cette spécification des sacrements de la nouvelle Alliance par l'efficacité du signifié : « sacramentum est signum rei

La précision porte sur deux aspects de la signification : premièrement, on revient au problème de la “nécessité des signes” qui, dans le *Commentaire des Sentences*, justifiait la dimension de signification comme complément de l’efficace des sacrements. Ici, la démarche est sensiblement modifiée : *les signes font partie intégrante de la condition humaine*, ils manifestent le fonctionnement propre de l’intelligence humaine qui est raison, discursivité, c’est-à-dire mouvement vers ce qui constitue l’objet et donc découverte progressive du réel en partant de ce qui est connu vers ce qui est à connaître⁴⁴. On peut voir ici une reconnaissance implicite de la convergence qui existe entre, d’une part, le fait que l’intellect humain est *ratio*, c’est-à-dire exerçant son activité dans le temps et dans le déploiement du mouvement comme passage de la puissance à l’acte, et, d’autre part, le fait que ce mouvement s’effectue par le moyen privilégié des signes et du langage. Par rapport au *Commentaire des Sentences*, le statut du signe n’a plus à être situé dans l’orbite de l’efficace : le signe n’est plus un indice, ni un “voyant lumineux” qui signale “qu’il se passe quelque chose”, mais il est signe en tant que fondé ontologiquement sur le mouvement même de l’intellect humain comme *ratio*, comme approche progressive du réel dont il est signe : pour reprendre un terme de la théologie des Pères, la signification retrouve ici - en droit tout au moins - sa valeur mystagogique : comme signe et parce que signe, il introduit l’homme dans la compréhension du salut qui s’accomplit pour lui.

En ce qui concerne le second aspect, nous voyons se préciser l’être du signifié : « *rei sacræ inquantum est sanctificans homines* ». Tout signe est signe de quelque chose. Puisque le sacrement est signe, il signifie une *res* : cette *res* est l’acte par lequel Dieu sanctifie les hommes. Il importe ici de ne pas chercher à réintroduire subrepticement, à la faveur de l’équivoque de la formulation en latin, la dimension d’efficacité dans la détermination de l’essence du sacrement : le sujet auquel doit être attribué la qualification *sanctificans homines* n’est pas le *signum* mais la *res sacræ*, la réalité signifiée : celle-ci est d’abord l’acte particulier par lequel Dieu sanctifie des hommes. C’est ici que saint Thomas veut, dans un souci de clarté, délimiter l’essence des sacrements tels qu’il va en traiter dans les questions qui vont suivre ; pour ce faire, il veut restreindre l’amplitude que saint Augustin accordait à la *res* signifiée : la totalité du Mystère, à la fois Dieu en lui-même et l’économie du salut. Saint Thomas sait que, dans la structure théologique de son traité, la *res* comme *mysterium/sacramentum* a fait l’objet de tout ce qu’il avait écrit jusqu’ici et il prend donc soin de préciser ici ce qui lui reste à traiter formellement. Saint Thomas entend donc bien rester *in genere signi*.

On remarquera encore à quel point le fait de bien dégager pour elle-même l’essence du sacrement comme signe est en fait “libérateur” : même si saint Thomas focalise sa définition sur le signe *en tant* qu’il signifie l’action de Dieu qui sanctifie, cette définition n’a désormais plus rien de limitatif : le principe fondamental qui permet de situer la structure ontologique du signe comme constitutif de l’essence des sacrements étant authentiquement retrouvé, il peut répondre aux objections qu’il a lui-même formulées en tête de cet article.

La première consistait à dire que « toutes les créatures sensibles sont des signes des réalités sacrées » (citation de *Rom.* 1, 20) ; et pourtant on ne peut pas dire que toutes les choses sensibles sont des sacrements »⁴⁵. Face à une telle objection, si saint Thomas en était resté à sa seule compréhension des sacrements à partir de l’efficace, la réponse aurait été négative. Maintenant que le genre “signe” est fixé de façon claire, la réponse est très révélatrice :

« Les créatures sensibles signifient quelque chose de sacré, c’est-à-dire la sagesse et la bonté divine : mais elles les signifient en tant qu’elles sont sacrées en elles-mêmes et

sacræ ut est sacrans » (*IV Sent. dist. I, q. 1, art. 1, q1a 1, resp. ad 2^{am}*), ce qui correspond exactement au texte de la *Somme* que nous venons de citer. Il ajoute même une précision qui ne sera pas retenue par la suite : « [sacramentum est signum rei sacræ] inquantum sacrans est actu » (*ibidem, ad 3^{am}*). Sur ce point voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 484-485.

⁴⁴ Cette remarque n’est peut-être pas étrangère aux réflexions de saint Augustin dans le *De Trinitate* X concernant le langage, que nous avons commentées dans le chapitre VII.

⁴⁵ *III^a, q. 60, art. 2, obj. 1* : « Omnes enim creaturæ sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundum illud *Rom.* I, *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Nec tamen omnes res sensibiles possunt dici sacramenta. »

non en tant que par elles, nous serions sanctifiés. Et donc elles ne peuvent être dites sacrements au sens où nous en parlons maintenant. »⁴⁶

Vue sous cet angle de la signification, la sacramentalité chrétienne n'apparaît plus comme un système arbitraire institué par le Christ, comme une sorte de gigantesque code administratif de la communication de la grâce divine aux hommes. Car la création tout entière, même si elle ne peut être appelée *sacramentum* au sens strict, peut cependant être envisagée comme sacrement au sens large du terme, comme une réalité qui dans ce qu'elle est signifie et "dit" Dieu, puisque lui est reconnu le fait d'être sacrée⁴⁷. Du point de vue de ce que l'on connaissait déjà en théologie, cette affirmation peut sembler ne rien apporter de nouveau par rapport au traité des Noms divins ; mais ce qui est neuf, c'est la possibilité qui est offerte désormais de reconnaître un lien entre l'ordre du créé et la possibilité pour la création d'être signe. Ce que nous suggérons là et qui pourrait s'appeler une théorie de la sacramentalité "généralisée", n'a pas pour raison d'être de dissoudre la sacramentalité cultuelle dans une vision du monde sécularisée. Au contraire, il s'agit de montrer comment une théologie de la création n'est pas une théologie de l'autonomie de l'existence créée comprise comme indépendance absolue par rapport au Créateur, mais qu'elle peut et doit trouver un principe régulateur dans le fait que toute créature est signe de Dieu : cette dimension de signification qui met en relation l'intelligibilité de la créature avec son Créateur mérite à juste titre le nom de sacramentalité⁴⁸.

De la même façon, la seconde objection, fondée sur la mise en parallèle de certaines données de l'Ancien Testament qui signifiaient le Christ par avance (avec citations de *1 Cor.* 10, 11 et *Col.* 2, 17), aboutit à une considération analogue : « Tous les faits de l'Ancienne Loi figuraient le Christ qui est bien une réalité sacrée ... et cependant ni toutes les actions des Pères de l'Ancien Testament, ni toutes les cérémonies de la Loi ne sont, sauf exceptions, des sacrements »⁴⁹. Dans son *Commentaire des Sentences*, saint Thomas répondait à ce type d'objection en traitant d'un seul bloc les données de la Loi Ancienne comme des sacrements qui signifient sans être efficaces. Ici, il répond de façon plus précise en disant, comme le faisait déjà saint Augustin, que ce sont vraiment des sacrements *parce qu'ils signifient*. Mais il ajoute que ces signes le sont de façons diverses, *parce qu'ils signifient diversement*.

« Certains faits de l'Ancien Testament signifiaient la sainteté du Christ, en tant qu'il est saint en lui-même. Mais d'autres signifiaient sa sainteté *en tant que sanctifiante*

⁴⁶ *III^a, q. 60, art. 2, ad 1^{um}* : « Creaturæ sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur. Et ideo non possunt dici sacramenta secundum quod nunc loquimur de sacramentis. »

⁴⁷ C'est dans cette perspective également qu'il faut considérer les "sacramentaux" : dès lors que ces signes ne signifient pas l'acte de sanctifier mais celui de préparer l'homme à être sanctifié (*ea quæ significant dispositionem ad sanctitatem*), ils entrent dans l'ordre général de la sacramentalité.

⁴⁸ À ce titre, on peut noter que, dans son *Commentaire de la Somme*, Fr. SUAREZ, *ad loc., disp. I, §§ 2-3* (tome XX de l'éd. de C. BERTON, Paris, Vivès, p. 8), en juge autrement. Sa manière d'envisager le problème est révélatrice d'une époque : il faut, explique-t-il, des signes saints pour signifier des choses saintes. C'est précisément ce genre de sensibilité théologique et liturgique qui a subi les assauts de la mentalité moderne très critique vis-à-vis des motivations du comportement religieux de l'homme. Or, il est difficile de réduire la dimension de signification des sacrements (même au sens restreint de *sacramenta novæ legis*) à la seule dimension cultuelle, même si celle-ci peut sembler préférable par rapport aux autres registres de la symbolique. Le fait d'enfermer la signification sacramentelle dans une sphère exclusivement cultuelle a eu pour conséquence de réduire sa portée signifiante à un domaine réservé, et de reconstituer un domaine du sacré par rapport au profane. Ce qui est tout de même un paradoxe quand on pense à l'enracinement très profane de la plupart des gestes sacramentels chrétiens (repas ; bain ; onctions d'huile ou de parfum ; imposition des mains comme acte d'investiture ou de délégation de pouvoir ...) et à la contingence historique marquée de leur contexte d'origine.

⁴⁹ *III^a, q. 60, art. 2, obj. 2* : « omnia quæ in veteri lege fiebant, Christum figurabant, qui est sanctus sanctorum, secundum illud *1 Cor.* X, *omnia in figura contingebant illis*, et *Coloss.* II, *quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*. Nec tamen omnia gesta patrum veteris testamenti, vel etiam omnes cæremoniæ legis, sunt sacramenta, sed quædam specialiter. » (trad. fr. A.-M. ROGUET, p. 16).

*pour nous ... Ce sont ceux-là seuls que l'on appelle proprement les sacrements de l'Ancienne Loi. »*⁵⁰

Désormais, le fait d'avoir clarifié le problème de l'essence du sacrement comme signe permet, là encore, de mieux cerner la sacramentalité de l'Ancien Testament : nous reviendrons plus en détail sur cette question. Qu'il suffise maintenant de voir comment le fait de déterminer les sacrements comme signes, sans inclure dans leur définition la notion d'efficace, permet à saint Thomas de reconnaître ici encore un ordre propre de sacramentalité à tout ce qui relève du domaine cultuel dans l'Ancien Testament : l'analyse se situe dans la même ligne et montre que, dans l'Ancien Testament, méritent seuls le nom de sacrements les actes cultuels ou cérémoniels qui signifiaient « la sainteté du Christ en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes ». C'est donc bien dans la mesure où le sacrement est défini comme signe que saint Thomas peut distinguer divers niveaux de sacramentalité dans l'Ancien Testament, selon la diversité des réalités qu'ils signifient. C'est là une base fondamentale pour l'interprétation de l'Ancien Testament, dans la mesure où l'on distingue ce qui est de l'ordre des réalités significées, lesquelles peuvent être envisagées comme des *figure* du Christ à venir, et ce qui est de l'ordre des signes, lesquels signifient diversement le Mystère du Christ selon les *figure* dont ils sont signes.

c) Article 3 : le sacrement est-il le signe d'une seule réalité ?

Ici, en définissant le signifié des signes sacramentels, saint Thomas va redonner sa véritable ampleur à la sacramentalité chrétienne. Relisons d'abord le corps de l'article :

« On appelle sacrement ce qui est ordonné à signifier notre sanctification. En celle-ci, nous pouvons distinguer trois aspects : la cause elle-même de notre sanctification qui est la Passion du Christ ; la forme de notre sanctification qui consiste dans la grâce et les vertus ; sa fin ultime qui est la vie éternelle. *Les sacrements signifient tout cela (et hæc omnia)*. Ainsi donc, un sacrement est un signe qui, tout à la fois, remémore la cause passée, à savoir la Passion du Christ (*signum rememorativum ejus quod præcessit, scilicet passionis Christi*), manifeste l'effet de cette Passion en nous, c'est-à-dire la grâce (*demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratia*), et qui annonce la gloire future (*prognosticum, id est prænuntiativum futuræ gloriæ*). »⁵¹

Ici, se manifeste tout l'équilibre thomasiens dans la réhabilitation de la vision augustinienne : à partir du moment où le sacrement est reconnu formellement comme signe, l'ampleur de la réalité qu'il signifie n'est plus liée au fait d'inscrire les actes sacramentels dans la hiérarchie d'une causalité efficace : les sacrements, avant d'être envisagés dans leur efficace, comme c'était le cas dans la perspective du *Commentaire des Sentences*, sont maintenant directement considérés dans l'ampleur de la dimension de signification réelle ou possible, passée, présente et future. Est-il besoin de préciser qu'ainsi nous touchons à l'une des données les plus fondamentales de l'existence humaine, celle par laquelle la signification d'un acte, quel qu'il soit, est presque toujours infiniment plus riche et plus importante d'un point de vue existentiel que son efficacité ? La plupart de nos actes quotidiens sont lourds d'une signification que l'on peut analyser « à l'infini » : or, la plupart de ces actes quotidiens n'ont qu'une efficacité très limitée. Par exemple, l'ensemble des codes qui président à la manière de

⁵⁰ *III^a, q. 60, art. 2, ad 2^{um}* : « Quædam ad vetus testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi secundum quod in se sanctus est. Quædam vero significabant sanctitatem eius inquantum per eam nos sanctificamur, sicut immolatio agni paschalis significabat immolationem Christi, qua sanctificati sumus. Et talia dicuntur proprie veteris legis sacramenta. » (trad. fr. A.-M. ROGUET, pp. 18-19).

⁵¹ *III^a, q. 60, art. 3, resp.* : « Sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari, videlicet ipsa causa sanctificationis nostræ, quæ est passio Christi ; et forma nostræ sanctificationis, quæ consistit in gratia et virtutibus ; et ultimus finis nostræ sanctificationis, qui est vita æterna. Et hæc omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum ejus quod præcessit, scilicet passionis Christi ; et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiæ ; et prognosticum, id est prænuntiativum, futuræ gloriæ. » (trad. fr. A.-M. ROGUET, p. 21, remaniée).

prendre un repas peuvent faire l'objet d'analyses très détaillées⁵² et renvoyer à tout un ensemble de croyances, d'événements historiques ou de légendes mythologiques, de traditions claniques et culturelles, de conditionnements techniques, climatiques et sociologiques, etc., alors que l'efficacité pratique d'un repas est peu de chose (au moins du point de vue de ce que l'on peut en dire) par rapport à la richesse de signification que ce geste de partager la même nourriture porte en lui.

Or, tel est bien le constat pratique auquel nous amène la lecture de ce troisième article et qui nous paraît si important : *le seul lieu où peut se manifester dans toute sa plénitude la totalité du mystère de notre salut c'est la célébration sacramentelle*. C'est ce que nous appelons la réhabilitation de l'héritage augustinien, même si la formulation qu'en donne saint Thomas est purement formelle (*semper formaliter loquitur* ...) et que la mise en œuvre concrète, ecclésiologique et pastorale, n'apparaît pas avec le même brio que dans la prédication de l'évêque d'Hippone. En fait, tout geste sacramentel porte en lui la richesse de signification qui renvoie à la totalité du Mystère du salut. Ce que la tradition théologique essaye maladroitement de dire en des milliers de livres, une seule célébration eucharistique le signifie et le dit dans toute sa plénitude : célébrer le sacrement de l'eucharistie c'est, *en toute vérité*, signifier

- la cause première par laquelle je suis sauvé, historiquement, la Passion (et la Résurrection du Christ),
- le fait qu'actuellement je reçoive ce salut
- le fait que ce salut s'accomplira en plénitude dans la béatitude que me donnera la vision de Dieu face à face.

C'est donc la totalité même de l'histoire du Salut, la totalité du *Mystère* qui est ainsi visée par la capacité de signification du geste sacramentel.

La réponse à la première objection vient donner une précision intéressante. Saint Thomas se faisait l'objection suivante :

« Un signe qui signifie plusieurs choses est un signe ambigu qui prête à l'erreur : tels sont les noms équivoques ... Et donc, un sacrement ne doit pas être signe de plusieurs réalités. »⁵³

La réponse est la suivante :

⁵² Plus largement, on peut dire que la vie contemporaine est devenue plus attentive à cette présence diffuse du sens dans la vie quotidienne. Tous les grands courants qui ont traversé la recherche esthétique depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle et qui continuent encore aujourd'hui dans cette direction, peuvent être considérés comme des investigations du sens dans la quotidienneté de la vie humaine. C'est, par exemple, la révolution en peinture introduite par les Impressionnistes, quand ils se libèrent du carcan de l'histoire mythologique et des portraits officiels, pour peindre des danseuses qui répètent au Foyer de l'Opéra, des lavandières, des godillots au pied d'une chaise, des scènes d'intimité familiales ; c'est, plus proche de nous et avec l'aide de moyens techniques extrêmement sophistiqués, la grandeur du cinéma (et de la photographie) comme authentique "Septième art" qui s'aventure dans la vie la plus intime des humains pour dire le sens de ce qui n'est pas toujours considéré comme digne d'être dit. Comment ne pas penser à tous ces grands cinéastes comme Bresson, Kieslowsky, Wenders, Hitchcock, Truffaut, Eastwood, et tant d'autres qui se sont passionnés pour ce surgissement du sens de la réalité quotidienne ? Même dans les sciences classiques, ce souci de faire apparaître le sens là où, deux siècles plus tôt, on n'y aurait jamais fait attention, a fait naître des disciplines comme la "nouvelle histoire" (Braudel, Vovelle, Le Goff, Veyne) dans laquelle le regard historien s'attache à dégager non plus les faits qui ont une causalité historique de grande envergure, mais la manière dont on vivait et la cohérence de sens qui structurait la vie de ces oubliés de la grande Histoire. À la base de ce gigantesque effort, il y a, croyons-nous, une conviction qui est héritée du christianisme et de sa conception de la sacramentalité : le monde le plus proche et le plus humble regorge d'un sens inépuisable et sans cesse en renouvellement.

⁵³ *III^a, q. 60, art. 3, obj. 1* : « Videtur quod sacramentum non sit signum nisi unius rei. Id enim quo multa significantur, est signum ambiguum, et per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus æquivocis [...] Ergo videtur quod sacramentum non sit signum plurium rerum. » (trad. fr. modifiée de A.-M. ROGUET, pp. 20-21).

« Un signe est ambigu et prête à l'erreur quand il signifie plusieurs choses qui ne sont pas ordonnées entre elles. Mais quand il signifie plusieurs choses unifiées par un certain ordre de rapports, il est un signe parfaitement déterminé. »⁵⁴

Cette réponse peut sembler banale. On peut la lire comme si saint Thomas voulait dire : il est légitime que l'on utilise un même signe ou un même mot pour désigner des réalités différentes, à condition qu'il existe entre elles un certain rapport. Mais en fait, il y a peut-être autre chose à y découvrir. Saint Thomas justifie le fait que le signe puisse nommer plusieurs choses non pas à partir d'un ordre qui proviendrait du signifiant lui-même : quand on voit comment, aujourd'hui, une méthode comme l'analyse structurale essaye de chercher une cohérence ou un ordre (une structure) à l'intérieur même d'un ensemble de signifiants, l'indication donnée par ce texte doit être précieusement recueillie et mise en œuvre : vouloir établir une sémantique sacramentelle uniquement à partir des signes eux-mêmes, c'est s'empêcher de trouver le principe unificateur de la sacramentalité. Le fait de tirer parti autant qu'il est possible de la structure ontologique de la signification n'implique pas que nous devions rester à l'intérieur de la grammaire ou de la syntaxe des signes. Ainsi donc, la richesse du déploiement de la signification dans la vie sacramentelle ne vient pas simplement d'une sorte de combinatoire des signes.

Un bel exemple de l'impasse où conduit une telle perspective est l'application sans restrictions de la méthode allégorique en exégèse scripturaire : le seul fait de rapprocher à l'infini des signes entre eux finit par donner l'impression que l'intelligence "tourne à vide" dans son interprétation du texte ; loin de se déployer en offrant à l'intelligence la possibilité d'un regard de plus en plus lumineux sur la réalité du Mystère, l'allégorie restreint le champ visuel à des clichés, des procédés et des schémas (opposition systématique entre réalité sensible et réalité intelligible, rapprochement de termes identiques, etc.). Dans tous ces cas, la cause réelle de la lassitude et de l'usure qu'engendre une telle lecture est le présupposé erroné par lequel on admet implicitement que les signifiants pourraient être *par eux-mêmes et par eux seuls* sources d'intelligibilité de l'objet qu'ils signifient. On peut dire que le culte chrétien n'a pas échappé à cette déviance stérilisante d'une allégorisation de la liturgie et des sacrements et qu'une telle inflation des signifiants cultivée pour elle-même n'a pas manqué de produire des phénomènes de dégénérescence analogues à ceux de l'exégèse allégorique.

Notre texte explique au contraire que le fondement de la vérité d'un signe (le fait qu'il ne soit pas ambigu), c'est-à-dire sa puissance de signifier le réel dont il est signe dans toute l'extension que peut avoir ce réel, relève d'abord de l'ordre ontologique qui lie les diverses réalités signifiées de sorte que, à elles toutes, elles forment un ensemble ayant une certaine unité (*secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum*). Puisque Dieu, en tant qu'il sanctifie l'homme, est le principe réel d'unification de tout ce qui est visé par le terme de *sacramentum*, c'est donc le déploiement de toute l'articulation du plan de Dieu dans sa réalisation concrète, la sanctification des hommes par la multitude des moyens mis en œuvre qui devient le fondement de la richesse de signification de l'ordre sacramentel. La structure ontologique de la signification qui donne au sacrement de signifier le Mystère tout entier s'enracine dans le Mystère de Dieu lui-même en tant qu'il est à l'œuvre pour réaliser son plan de salut.

Dès lors, si, en ce qui concerne la dimension de signification des sacrements, on applique cette intuition au problème classique de l'*institution des sacrements*, on est amené à dépasser radicalement le niveau quelque peu formel de l'institution "historique" : remontant à un moment précis de la vie du Christ, on voudrait trouver le moment qui devrait, pour mieux garantir la valeur de signification, être explicitement mentionné dans l'Écriture. Mais si c'est l'*ordre du salut tout entier* qui fonde la dimension de signification des sacrements, il faut alors la chercher dans une réalité plus large que le seul acte d'institution fût-il celui de l'eucharistie, tant il est vrai que, du point de vue de la signification, l'acte par lequel Jésus a institué l'Eucharistie s'enracine non seulement dans tous les actes

⁵⁴ *III^a, q. 60, art. 3, ad 1^{um}* : « tunc est signum ambiguum, præbens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud. Sed quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum, sicut hoc nomen homo significat animam et corpus prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria prædicta secundum quod quodam ordine sunt unum. » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, pp. 21-22)

de rencontre et de repas avec les hommes de son temps et plus spécialement les pécheurs, mais encore dans le registre de signification rituelle et historique de la Pâque juive et, plus largement encore, dans le registre religieux des cultes sacrificiels en-dehors de la tradition juive, et finalement - *last but not the least* - dans la plénitude de signification qu'aura la convivialité de l'homme et de la Trinité dans le "Banquet du Royaume".

Donc, s'il est vrai que l'institution d'un signe comprend d'abord la mise en œuvre et la manifestation de la signification de ce signe, plus importantes encore que la délimitation de ses composants au niveau des signifiants linguistiques, gestuels, visuels, etc ... qui en constituent la matière⁵⁵, alors il faut bien reconnaître que l'institution des signes sacramentels dans la plénitude de leur signification ne remonte pas simplement aux gestes historiques du Verbe Incarné, mais qu'à *travers ceux-ci*, et sans rien diminuer ni de leur importance ni de leur nécessité, malgré et à travers les circonstances très contingentes de leur surgissement, c'est *tout le pouvoir signifiant de l'Amour sauveur de Dieu* qui s'est pour ainsi dire attaché à tel geste et à telle parole⁵⁶ et concentré en eux. Ainsi donc, dans l'esprit du texte que nous commentons, il ne serait pas faux de dire que tout signe sacramentel est chargé de *toute la capacité de signification que Dieu porte en lui*, au plus intime de sa vie trinitaire, dans l'acte unique et éternel par lequel Il a voulu nous créer et nous sauver pour nous faire participer à sa béatitude. Et, dans cette hypothèse, ce qui finalement détermine la signification précise de tel sacrement particulier, provient uniquement de la situation concrète du destinataire : tout sacrement est toujours le don de la plénitude de salut du Christ ; la spécificité de chacun est déterminée par la particularité des situations et les besoins du ou des bénéficiaires de ce don.

⁵⁵ À strictement parler, il semble bien que, dans l'institution d'un signe, la détermination de sa portée signifiante soit même bien plus importante que la forme concrète de sa matérialité sensible : par exemple, ce qui constitue comme signe la flamme qui brûle de façon permanente sur le tombeau du soldat inconnu, sous l'Arc de Triomphe de l'Etoile, ce n'est pas le fait qu'il y a du feu, mais la signification nationaliste, guerrière et patriotique qui y est attachée.

⁵⁶ On pourrait trouver dans saint Thomas une manière plus formelle d'exprimer ce que nous suggérons ici, en faisant davantage appel à des notions modernes de communication et de sémiotique. Il s'agit de *III^a, q. 60, art. 5, ad 1^{um}* : « si idem possit per diversa significari, determinare quidem quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem. Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis, et per verba similitudinaria in Scripturis. Et ideo, sicut iudicio Spiritus Sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturæ locis res spirituales significantur, ita etiam debet esse divina institutione determinatum quæ res ad significandum assumantur in hoc vel in illo sacramento ». On remarquera le parallélisme qui est établi entre signes linguistiques de l'Écriture et les signes sacramentels (nous allons y revenir dans un instant). Pour ce qui est de l'acte instituant le signe, saint Thomas, met davantage en avant la détermination formelle du signifiant, ce qui est bien dans le sens de la compréhension du culte à cette époque, mais rien n'empêche d'y insérer, comme nous le proposons, le fait de constituer tel signe comme signe riche de la totalité du Mystère de notre sanctification par Dieu. Jean de SAINT THOMAS, *Cursus Theologicus*, Tome IX, (éd. Vivès, Paris, 1886), p. 2, va dans le même sens lorsqu'il interprète, d'une façon plus large, le sens de l'hylémorphisme sacramentel : « Consideratur autem dupliciter hæc physice compositio, primo ex parte ipsarum rerum, quæ assumuntur ad constituendum signum sacramentale, quæ sunt res et verba ; in quibus, quia verba magis expresse et determinate se habent ad significandum, rationem formæ sortiuntur respectu rerum quæ minus determinatam et expressam significationem habent : secundo, sumitur compositio ex parte significationis cadentis super totum illud constitutum ex rebus et verbis : ita quod extrema hujus compositionis sunt illud constitutum ex rebus et verbis, et ipsa significatio : sicut in homine dupliciter consideramus compositionem physicam, primo ex materia et forma, ex quibus resultet natura : secundo ex humanitate et supposito, ex quo resultat totus homo ... » (il reprend la même analyse ailleurs, dans la *Disputatio* XXII concernant *III^a, q. 60, art. 5, III*, éd. Vivès, p. 63). Cette subtilité n'est pas simplement d'ordre logique : le deuxième type de composition du signe sacramentel permet de dépasser la compréhension habituelle et banale de la formule augustinienne « *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* », formule dans laquelle le *verbum* avait fini par ne pas signifier grand chose de plus qu'un *elementum* supplémentaire : au lieu de penser la détermination du signe comme un amalgame de divers éléments (dont les paroles), JEAN DE SAINT THOMAS propose de voir le signe comme un geste concret et très circonstancié (le *suppositum*) qui devient pleinement signe par le fait qu'il est *suppositum* d'une essence déterminée et ne fait qu'un avec elle : cette métaphore très "métaphysique" restitue de façon plus juste et plus suggestive ce que nous croyons être la puissance de signification d'un sacrement et que le commentateur appelle ici la *significatio* : pour une analyse plus détaillée de la double composition (geste/parole et signifiant/signification) selon Jean de SAINT-THOMAS, voir J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements*, I, 1, pp. 595-596.

B) SIGNIFIER LA PLÉNITUDE DU SALUT

Une telle perspective pourrait offrir une raison de convenance assez suggestive pour justifier le fait que ce soit le *Verbe* qui se soit incarné : il est Celui qui, dans la vie Trinitaire, *dit* le Père ; il est celui qui pouvait au mieux signifier le dessein d'amour du Père sur la création : or, pour dire le Père aux hommes, il fallait que la totalité de la signification du dessein créateur et sauveur de Dieu soit révélée, en liant cette plénitude de signification que le Verbe est lui-même à la visibilité d'un signifiant qui soit le vecteur par excellence de cet Amour infini se signifiant lui-même. Or, ce signifiant visible pouvait-il être plus "parlant" pour les hommes qu'une humanité concrète « en toutes choses semblable à ses frères »⁵⁷ ? Et, pour qu'à travers les âges, cette plénitude de signification du Mystère soit authentiquement transmise et ne manque jamais aux disciples dans le temps de l'Église, le Verbe n'était-il pas le plus apte à "instituer" les gestes concrets qui ouvriraient le cœur des disciples à l'intelligence de ce mystère ?⁵⁸

Bien entendu, ce que nous venons de suggérer ici doit être mis en rapport avec ce que nous disions précédemment au sujet de la disproportion qui existe entre l'ampleur de signification (implicite ou explicite) que porte en lui tout acte sacramentel (ou même la plupart des actions humaines) et les limites relativement restreintes de son efficence (dans le cas des actes humains, surtout). Les sacrements sont infiniment riches de signification parce qu'ils sont *les gestes mêmes* du Christ, au sens le plus fort du terme. Il est fréquent que, dans la vie ordinaire, "un simple geste en dise beaucoup plus qu'un long discours", car un geste est généralement riche d'une signification que le discours peut se donner pour tâche de déployer et d'analyser et il est d'ailleurs notable (et fréquent) que la signification qui rend un geste signifiant soit plus riche que ce que le discours comme signifiant proprement linguistique pourra en saisir et en décrire⁵⁹. Or, c'est sans doute pourquoi les sacrements structurent la vie de l'Église et sa manière d'accueillir la plénitude de signification du Mystère de Dieu, telle qu'elle s'est manifestée dans l'Incarnation. Car, par un *geste*, on reçoit plus que par un *texte*. Et les gestes du Christ qui sont à la source de nos sacrements, par le mode d'institution que nous avons suggéré, portaient en eux, ordonnée à la personne du Christ Sauveur, la multitude des actes de l'économie divine du salut. On peut ici encore utiliser une comparaison : pour deux personnes qui s'aiment vraiment, un geste apparemment banal et insignifiant pour ceux qui ne sont pas de connivence, geste de reconnaissance mutuelle qui a pu prendre sens de manière tout à fait contingente, ce geste, dis-je, porte, ordonnée à leur amour, toute la signification d'une multitude

⁵⁷ Hébr. 2, 17 ; voir aussi Hébr. 4, 15 et Phil. 2, 7 ; Gal. 4, 4 et Rom. 8, 3.

⁵⁸ C'est peut-être là l'une des failles de la théologie réformée, quand elle se montre si réservée en ce qui concerne la question des sacrements : le motif profond de la tradition réformée n'est pas d'abord de reprocher à la théologie catholique le risque de tomber dans une conception magique des sacrements (on sait aujourd'hui que la formule *ex opere operato* ne signifie pas une sorte de fonctionnement automatique de l'efficence sacramentelle !), mais il viendrait plutôt d'une surestimation de l'Écriture comme passage obligé et exclusif d'autres médiations pour la communication de la plénitude du sens de la Révélation : le principe luthérien "*Scriptura sola*" est finalement la mise en œuvre de ce "rasoir d'Ockham" théologique et méthodologique en matière de communication de la signification. Or, une telle attitude est trop restrictive, dès lors qu'on prend toute la mesure de la dimension de signification de la sacramentalité chrétienne. Il est certain que l'Écriture est un des moyens privilégiés, un des sacrements privilégiés par lequel nous est transmise la plénitude de la signification du Mystère de Dieu. *Mais elle n'est pas le seul moyen de signifier et elle ne peut pas l'être*, pour la seule raison que l'on ne peut imaginer que l'acte par lequel la communication de la signification du Mystère puisse se faire par le seul moyen des signes linguistiques ; on sait en effet la part restreinte et dérivée que ceux-ci occupent dans les différents systèmes de signes au moyen desquels les hommes communiquent entre eux. Si l'axiome "*scriptura sola*" était vrai, cela impliquerait que Dieu a choisi un moyen finalement assez restreint pour communiquer aux hommes la plénitude de signification de son Mystère. Une telle tradition ne connaît plus d'autre lieu d'émergence de la signification du Mystère de Dieu que l'Écriture alors que c'est *tout ce qui constitue l'Église dans son être* qui est, à des degrés divers, sacramentel.

⁵⁹ Nous aurons l'occasion d'y revenir : il n'y a pas de proportion entre le niveau signifiant et le niveau signifié. Une réalité immense peut être dite par un signifiant très bref (le oui au moment du mariage) ; une chose futile peut nécessiter pour être dite une brochette de volumes de la Pléiade (la madeleine trempée dans le thé et *À la recherche du temps perdu*). Il en va exactement de même dans le domaine sacramentel.

d'actes qui constituent l'unité profonde de cet amour et de leur être⁶⁰. Or, c'est par ce geste apparemment tout simple et presque banal qu'ils se disent toute la signification de leur amour : toute la signification que ce geste porte dans le cœur et l'esprit de l'un "passe", pour ainsi dire, dans le cœur et l'esprit de l'autre, et réciproquement.

C'est, à notre avis, d'une façon analogue mais transposée à la hauteur des desseins de la Sagesse éternelle réalisée dans le Christ qu'il faut comprendre l'enjeu de la réalité sacramentelle de l'Église⁶¹ : le geste eucharistique accompli par Jésus à la veille de sa mort, dit la totalité de l'Amour

⁶⁰ On aura remarqué que nous essayons de transposer à l'exemple très profane que nous utilisons les termes que saint Thomas emploie dans le texte cité ci-dessus III^e, q. 60, art. 3, ad 1^{um} : « *quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum.* »

⁶¹ C'est dans la même ligne qu'il faudrait poursuivre cette réflexion en ce qui concerne la causalité sacramentelle, mais cela déborde le cadre de notre recherche. Le signe sacramentel est efficace, non pas parce qu'il est signe (il arrive toutefois que des signes soient efficaces ou même explicitement élaborés pour qu'ils soient efficaces : pensons par exemple à cette énorme entreprise de signification visant l'efficacité économique qu'est aujourd'hui la publicité !) mais parce que, dans le dessein bienveillant et éternel de Dieu, il lui a plu de nous faire participer personnellement à sa grâce par ce mode de la signification sacramentelle. Dès lors, on ne peut pas chercher ailleurs que dans cette Sagesse divine le lien (accidentel) qui existe entre signification et causalité dans les sacrements. Or, cet "agencement" ne peut être - *sit venia verbo* - qu'un "bricolage", "bricolage" divin et génial certes, mais un "bricolage" tout de même ! Le problème est fondamentalement le suivant : comment communiquer le salut (réalité eschatologique : la sainteté comme cause formelle et finale) à l'humanité *dans son statut actuel* ? C'est, d'une certaine manière, la "quadrature du cercle" : quand je reçois le Corps du Christ dans la célébration de l'Eucharistie, je suis réellement "invité au festin des Noces de l'Agneau" (et non pas simplement "au repas du Seigneur" comme le dit la traduction officielle française qui semble vouloir gommer le réalisme eschatologique !) : entre ce que je suis et ce que je serai alors, il faut bien trouver un lien. Si le lien était purement réel et efficient immédiatement, les chrétiens vivraient une sorte d'atmosphère de "science-fiction" spirituelle permanente. Il ne reste donc que le lien qui prend une réalité d'ici bas et lui confère la capacité de signifier l'accomplissement eschatologique. Cela permet au croyant, tout en étant ici-bas, dans l'espace et dans le temps de ce *sæculum*, d'être déjà *en toute réalité*, — par l'acte visible que l'Église pose et dont il est participant — *dans le monde à venir*. Ce paradoxe a été souligné dans la *Constitution dogmatique du Concile Vatican II De Ecclesia* I, 3 par la formule : « *Ecclesia seu regnum Christi jam præsens in mysterio* ». C'est seulement quand on réalise ce paradoxe que l'on peut mieux comprendre que :

1) Il existe une différence radicale entre le statut du Verbe incarné et celui de notre existence sacramentelle : en effet, pour le Christ, vivre dans le Royaume à venir lui est tout à fait connaturel, puisqu'il *est* de toute éternité *le Royaume*. Ainsi donc, dire que le Christ est le *Ursakrament*, c'est dire une chose tout à fait vraie du point de vue de la structure de signification. Mais du point de vue de la *causalité*, il n'y a rien de paradoxal - sinon l'amour inouï et bouleversant dont cet acte témoigne - à ce que le Seigneur de la Création vienne personnellement visiter sa création (c'est pourquoi il y aura toujours des théologiens scotistes pour dire que le dessein créateur impliquait de soi l'incarnation du Verbe : raisonnement théologique que je ne partage pas mais on ne peut nier qu'*en soi*, péché ou non, *le Verbe aurait* toujours pu s'incarner). Tandis que *pour nous, créatures*, pécheresses ou non, le problème de la participation anticipée à l'existence du Royaume reste un problème théologique infiniment plus complexe : même pour ce qui concerne la Vierge Marie, la dogmatique la plus catholicisante n'a jamais osé lui accorder un tel privilège avant qu'elle ne meure ! A fortiori pour nous, comment pouvons-nous participer réellement à la plénitude de la vie du Royaume, monde à venir, quand nous sommes encore complètement de ce monde présent ? Par où l'on voit que, même si le Christ, Verbe Incarné, est *Ursakrament*, la sacramentalité du Christ n'est pas la même que la sacramentalité de l'Église : dans le Christ, la sacramentalité est *naturellement* efficiente par tout ce qu'il est, dans l'Église, elle ne l'est pas naturellement, et ne peut donc l'être sacramentellement.

2) Il fallait que le Verbe de Dieu "trouve" un moyen adéquat de mettre en œuvre de façon réelle la communication de la sainteté eschatologique. Là encore, les "hypothèses" de théologie-fiction pourraient être multipliées (même si, dans l'ensemble, elles ont moins excité la sagacité des théologiens que la question des motifs de l'Incarnation, car, dans l'ensemble de la tradition théologique, les problèmes de théologie sacramentaire relèvent — trop souvent, hélas ! — d'un positivisme mortellement ennuyeux !) : depuis l'hypothèse qu le Christ aurait pu immédiatement, dans le mouvement même de sa Pâque, faire passer en lui et par lui toute la Création auprès du Père (dans ce cas, il n'y aurait jamais eu d'économie proprement sacramentaire) jusqu'à l'hypothèse de laisser toutes choses en l'état, en attendant que l'histoire du monde soit consommée (du style de la parabole de l'ivraie de *Mat.* 13, 24-30), sans autres éléments de référence que de purs souvenirs d'ordre humain (mémorial au sens subjectif du terme). Or, dans sa Sagesse, le Père a voulu autre chose : *il a voulu que l'Église soit au cœur du monde une anticipation réelle du Royaume*, ce que certains théologiens appellent la "prolepse de l'eschaton". Or, ce télescopage des temps historiques et de l'accomplissement eschatologique est précisément ce que l'on peut appeler un "bricolage", dans la mesure où le

éternel qu'il nous porte et qu'il veut voir s'accomplir en nous dans le Royaume. Et la plénitude de signification de tout le dessein divin que Jésus, Fils de Dieu, conférait à ce geste pour qu'il soit vraiment un signe, "passait" dans l'acte même d'accomplir ce geste dans le cœur et dans l'esprit des disciples. Ainsi, et la première communauté de Jérusalem, et les diverses communautés ecclésiales répandues dans le monde entier jusqu'à la fin des temps n'auront jamais plus désormais de signe plus fort et plus vrai que celui-là pour dire la plénitude de signification du Mystère dans lequel « nous avons été saisis »⁶².

C'est pourquoi il y a peut-être une propension normativiste "exagérée"⁶³ à vouloir "normaliser" l'institution des signes sacramentels par des références scripturaires, comme si l'Écriture devait jouer le rôle nécessaire de fondement et de régulateur de la signification de ces gestes et qu'il faille aller scrupuleusement chercher la validation de chaque geste sacramentel dans un passage du Nouveau Testament qui nous en fournirait les "rubriques". Par bonheur - mais au grand dam d'un

bricoleur est celui qui sait astucieusement tirer parti de plusieurs éléments qui *apparemment* n'ont pas grand-chose à voir entre eux. Il a plu à Dieu que l'Église soit tout aussi réellement le Royaume qu'elle n'est en vérité une réalité de ce monde : objectivement, c'est un défi. Or, semble-t-il, dans l'existence humaine, il existe un registre évident d'expérience qui permette à une personne de partager aussi réellement que possible ce que pense ou éprouve une autre, tout en gardant son identité personnelle, c'est le registre de la connaissance et de la signification : quand je vais au cinéma, le metteur en scène et les acteurs me font partager à travers un système de signes (des images, un langage cinématographique) l'histoire d'un personnage, histoire qui n'est pas la mienne (ni même celle des acteurs) et que pourtant, je fais mienne, en tant que spectateur, sans rien perdre de mon identité personnelle. Ainsi Dieu a-t-il voulu d'abord que la réalité sacramentelle soit de l'ordre du signe pour que l'humanité qui croit soit, *d'abord selon l'ordre des signes* (sacramentellement) mise en relation réelle (structure ontologique de signification) avec le monde à venir. Mais, Dieu n'a pas voulu que l'homme soit limité, dans sa participation anticipée à la vie du Royaume, au seul registre de l'intentionnalité des signes et de la connaissance ; il a voulu que ces signes soient comme "surchargés" ou "surdéterminés" d'efficience pour nous faire participer plus réellement encore à la vie de ce Royaume (par la grâce, comme participation anticipée à la vie et à la béatitude divines) ; et c'est pourquoi ces signes ont été voulus par lui "causes du salut". On doit donc distinguer dans l'institution des sacrements deux aspects différents et irréductibles l'un à l'autre : celui par lequel un signe (résultant généralement de plusieurs éléments) est voulu par le Christ comme signe sacramentel et celui par lequel ce signe est voulu comme cause efficiente de salut pour l'homme (voir par exemple des éléments intéressants sur la question dans Jean de SAINT THOMAS, *Cursus Theologicus*, Tome IX, commentaire *ad locum, dubium primum*, § XIV, éd. Vivès, Paris, 1886, p. 8).

3) Une telle manière de voir permettrait de mieux comprendre la faiblesse de la thèse occasionnaliste, dans la mesure où celle-ci ne donne aux signes qu'une sorte de valeur *abstraite* : parce que le signe renvoie abstraitement à ce dont il est le signe, il n'a pas d'autre fonction que de rappeler que, lorsque l'on accomplit ce signe, il se passe quelque chose, ainsi que Dieu l'a promis en liant à ce signe une certaine efficience de sanctification. Mais, dans ce cas, la signification n'a qu'un rôle abstrait, universel, indépendant de la situation dans laquelle se trouvent ceux qui célèbrent le sacrement : autrement dit, c'est non seulement la causalité instrumentale qui est niée, par élimination du problème, mais c'est finalement la nécessité de signifier le fait réel qu'ici et maintenant (et pas simplement en général) telle assemblée célébrant un sacrement en ce monde fait réellement partie du monde nouveau. L'occasionnalisme en théologie sacramentaire méconnaît le sacrement aussi bien dans son essence de signe que dans sa réalité de cause. Le point de vue de la causalité morale aboutit au même résultat : l'acte sacramentel renvoie finalement à la seule causalité des mystères du Verbe Incarné et donc se refuse à lui-même toute causalité dans l'acte concret de conférer la grâce, puisqu'il demande simplement que la causalité divine s'exerce, mais il se retire toute possibilité de signifier l'acte actuel de sanctification divine dans la mesure où il ne le signifie que par le biais de la Pâque du Christ : il se retire donc la visée première de la signification (ce que saint Thomas met sous le terme de *demonstrativum*) pour ne privilégier que l'aspect *rememorativum*. Reste donc la causalité dite *physique* du signe sacramentel selon laquelle, sans aller dans le détail, il est nécessaire de reconnaître au sacrement une authentique causalité instrumentale de grâce (et pas simplement du caractère ou de ce qui en tient lieu) et que cette causalité s'exerce par le *signe en tant que signe*, c'est-à-dire en tant qu'il est le seul moyen de renvoyer à la réalité transcendante qui s'accomplit, et ceci non par une dénomination conventionnelle (comme dans l'occasionnalisme), mais par le fait que le signe sacramentel a pour structure ontologique de signifier ce qui s'accomplit : tout l'être du sacrement de l'Eucharistie est de signifier que ceci (ce morceau de pain de la terre en ce qu'il est le plus essentiellement) *est* cette réalité du monde nouveau (le Corps du Christ ressuscité dont le pain consacré et l'assemblée que nous formons par le fait d'y prendre part sont le sacrement).

⁶² *Phil.* 3, 12.

⁶³ Paradoxalement, le souci d'une identification formelle des signes sacramentels par un retour à l'origine est moins prédominant chez les auteurs qui ont compris la dimension de signification que chez ceux qui ont une compréhension presque exclusivement contrée sur l'efficacité. Cela devrait donner à réfléchir.

certain conservatisme obtus -, l'étude critique des textes a montré qu'une telle approche du problème de l'institution des sacrements était vouée à l'échec ; mais on n'a pas pour autant essayé de rendre compte à un niveau ontologique de ce qu'une telle impossibilité faisait apparaître au grand jour : la signification des gestes sacramentels ne nous est pas donnée par l'Écriture, comme si cette dernière constituait le lexique autorisé de la sacramentalité de l'Église ; mais la plénitude de signification des gestes sacramentels leur est immanente et elle s'est communiquée de Jésus à l'Église dans la réciprocité et l'intelligence qui constituent généralement la force d'un geste et sa puissance de signification, l'Écriture ne représentant en fin de compte qu'une modalité infiniment précieuse et normative pour mieux entrer dans la plénitude de la signification des gestes sacramentels⁶⁴, mais n'en constituant pas le principe nécessairement fondateur, ni même le principe de légitimation.

C) LES ENJEUX THÉOLOGIQUES DE CETTE NOUVELLE DÉTERMINATION DU SACRAMENTUM COMME SIGNE

Il est temps de conclure cette enquête sur le "revirement" ou le retour de saint Thomas à la conception augustinienne du *sacramentum* comme *signum*. Comme nous l'avons déjà laissé entendre, le contexte sociologique, ecclésiologique, pastoral et liturgique du XIII^e siècle n'était pas spécialement propice à une telle redécouverte et au fait d'en percevoir la portée théologique⁶⁵, ni pour qu'on en tire des conclusions au plan de la mise en œuvre pastorale en accord avec une telle compréhension de la sacramentalité. Il n'empêche qu'une telle détermination de l'essence du sacrement est lourde de conséquences : nous voudrions présentement en développer l'une d'elles qui concerne la notion de sacrement pour elle-même, avant d'aborder, dans les chapitres qui vont suivre, une synthèse plus large qui nous permettra de resituer globalement l'importance de la sacramentalité dans la vision théologique de saint Thomas.

Pour ce qui est de la notion même de sacrement, il ressort des analyses de détail développées ci-dessus que saint Thomas est parvenu, dans la *Somme Théologique*, à thématiser et à reprendre ce qui constituait le cœur de la pensée augustinienne sur ce sujet : il a finalement perçu, avec la rigueur caractéristique de sa pensée, que le fait de déterminer l'essence et la structure ontologique du sacrement comme signe n'était pas un obstacle qui empêcherait de reconnaître l'autre aspect réel que

⁶⁴ En fait, le problème est finalement assez simple et pourrait être schématisé sommairement de la façon que voici : pour cautionner leurs divers projets de réformer l'Église, les différents Réformateurs ont adopté plus ou moins tacitement ou explicitement le principe suivant : il faut réformer l'Église en référence à l'Écriture. Du point de vue de la sacramentalité, cela signifiait (implicitement) qu'on n'accordait une valeur de signification authentique du Mystère qu'à l'Écriture seule, c'est-à-dire au seul registre des signes linguistiques, et on portait en même temps un soupçon radical sur la sacramentalité de l'Église elle-même, sacramentalité dont le type était constitué par la célébration de la "messe". C'était effectivement la manière la plus radicale d'assurer et d'instaurer, au-delà de toute contestation possible, la supériorité d'un registre de signification (le registre des signes linguistiques de l'Écriture) sur l'autre (le registre des signes extralinguistiques de l'existence et de la vie sacramentelles de l'Église) : l'entreprise paraissait d'autant plus séduisante et plus vraie qu'elle donnait l'impression de réaliser vraiment ce que l'on se proposait de faire. De fait, il n'était pas difficile de réduire la puissance de signification sacramentelle de l'Église en la mesurant à l'Écriture comme étalon de signification : on arrivait ainsi à déterminer ce qu'il y a de commun entre ces "deux sources de la signification sacramentelle". Dès lors, tout ce qui "dépassait" du contenu de signification explicite de l'Écriture était considéré comme inauthentique et donc à rejeter. Cela justifiait à ses propres yeux le projet "réformateur". Quand l'Église eut à faire face à ce projet, elle essaya de défendre ce "surplus" de signification essentiellement à travers le concept de "tradition", mais qu'elle interpréta comme un courant parallèle à l'Écriture et son complément. C'était trop accorder au principe herméneutique de base des Réformateurs et s'engager dans un débat qui n'avait pas lieu d'être. En effet ce qu'il aurait fallu viser d'emblée, c'est le fait que *l'Écriture est l'un des éléments de la sacramentalité globale de l'Église*, élément de premier ordre certes, mais sûrement pas le *fundamentum inconcussum* de sa structure sacramentelle. Cette erreur d'appréciation fut d'ailleurs chèrement payée : dans la mesure où, d'une part, la Réforme avait fait de l'Écriture un principe d'interprétation premier et exclusif par rapport à la sacramentalité globale de l'Église, dans la mesure où, d'autre part, la tradition catholique ne parvenait pas à situer l'Écriture dans la structure globale de sa propre existence sacramentelle, la coupure entre Écriture et sacramentalité de l'Église devait aboutir à deux positions irréductibles et sans aucun point commun pour une discussion sur le fond.

⁶⁵ Elle passera d'ailleurs inaperçue pendant longtemps, comme nous l'avons signalé plus haut. Il n'est d'ailleurs pas sûr que, dans les orientations pastorales et liturgiques à tous niveaux, elle soit davantage perçue aujourd'hui.

lui reconnaissent la foi et la tradition théologique dans lesquelles sa réflexion s'enracine : le fait que les sacrements de la Nouvelle Alliance sont aussi causes efficaces de grâce. Loin d'être un obstacle, c'est au contraire le plus sûr moyen de dire ce qu'est vraiment un sacrement, car lorsqu'il s'agit, en matière de théologie ou de métaphysique de déterminer l'essence d'une réalité, il n'est pas méthode plus ambiguë ni plus discutable que celle qui consiste à s'en tenir au seul aspect fonctionnel de cette réalité, à la question "à quoi cela sert-il ?" ⁶⁶. En fait plus on reconnaîtra dans les sacrements - dans le sens le plus large du terme ⁶⁷ - leur structure ontologique de signes, mieux on sera à même de reconnaître le fait qu'il sont également "causes de grâce". Comme l'écrit H.-Fr. Dondaine :

« La théorie thomiste de la cause instrumentale (des sacrements) suppose une structure et une activité propres de l'instrument : elle respecte à la fois la transcendance de l'efficace divine qui passe dans le sacrement, *et la structure propre de celui-ci* [...] Cette définition dégage un aspect fondamental et premier de l'institution sacramentelle ; j'entends celui par où *elle s'enracine dans la nature humaine*, et qui se trouve assumé dans l'économie divine du salut par la foi au Christ : l'aspect de signe, de profession publique de la foi religieuse : *sacramenta fidei* ... Du même coup, le sacrement se trouve situé dans son lieu propre, dans un plan vraiment humain : celui de la communauté religieuse et sociale. Au plan de la vie spirituelle, car un signe est

⁶⁶ Cette remarque de méthode vaut pour beaucoup de problèmes actuels en théologie, mais il n'y a pas de domaine plus "miné" actuellement que ceux de la théologie de l'Église et des sacrements : on dira sans doute d'ici quelques décennies que le plus grand échec de ce qu'il est convenu d'appeler "l'après-concile" est d'abord le fait que la plupart des orientations conciliaires aient été réinterprétées systématiquement dans un souci de "fonctionnalité" et fort peu dans celui d'une reconnaissance de l'essence des choses (réalités ecclésiales ou sacramentelles). Une telle attitude s'explique probablement parce que non seulement les "textes du Concile" mais la vie de l'Église elle-même (à tous niveaux) ont été spontanément "relus", interprétés dans les catégories existentielles d'une société moderne technique et industrielle qui ne se comprend plus elle-même autrement que dans sa fonctionnalité sociale. Ces sociétés civiles ne se comprennent plus elles-mêmes : tout est basé sur le fait que nos sociétés ne se comprennent que dans ce qu'elles *font*, peuvent *faire* ou voudraient *faire*, c'est-à-dire ultimement, en fonction d'analyses relevant de la seule efficacité économique. De la même façon, l'Église court actuellement le grand risque de ne se comprendre elle-même que dans la seule dimension de ce qu'elle fait, peut faire ou veut faire, bref, de sa *fonctionnalité*, ce qui l'empêche de prendre la mesure de ce qu'elle est, le sacrement du Royaume (cf. la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* I, 3 où l'on trouve la formule : « *Ecclesia seu regnum Christi jam præsens in mysterio* »), c'est-à-dire de la *sacramentalité qui la constitue dans son essence*. C'est ce qui faisait écrire à W. KASPER sur ce sujet : « Cette affirmation importante est tombée largement dans l'oubli après le Concile, voire même a été discréditée [...] La détermination sacramentelle de ce qu'est l'Église est restée très largement limitée au jargon technique de la théologie » (*La Théologie et l'Église*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 344). Il faut d'ailleurs avouer que cela n'est pas si simple à reconnaître et surtout à mettre en œuvre, car à la difficulté que nous éprouvons à parler de l'Église comme sacrement, c'est-à-dire dans sa structure ontologique de signe, s'ajoute immédiatement une autre difficulté, culturelle et conjoncturelle celle-là : dans la culture contemporaine, tout ce qui relève de la signification est généralement étudié sur la base de théories qui refusent *a priori* toute vérité ontologique aux signes, c'est-à-dire toute dimension référentielle (c'est, entre autres, un des axiomes de la linguistique structurale de refuser d'emblée la question de savoir si le langage a une dimension référentielle ou non : d'où le fait que le signifié, en méthode structuraliste, n'est pas de l'ordre du réel, de la *res*, au sens augustinien. On comprend que, dans ce cas, il paraisse difficile (et même dangereux pour certains) de privilégier la structure de signification dans les réalités ecclésiales ou sacramentaires et que l'on préfère s'en tenir au seul aspect de la fonctionnalité ou de l'efficacité.

⁶⁷ Il n'est pas inutile de signaler ici, que, *vues du point de vue de la signification*, les réalités constitutives de la vie ecclésiale doivent elles aussi être étudiées comme des signes. À ce titre-là (objet formel de la signification), on ne peut pas dire que le traité *De Ecclesia* manque dans la *Somme Théologique*. Car de deux choses l'une : ou bien l'Église est envisagée comme *res*, mais dans ce cas, y a-t-il meilleur traité *De Ecclesia* que le traité sur la charité ? Ou bien elle est envisagée comme *signum*, mais dans ce cas, la structure ontologique de l'Église comme Mystère ou *Sacramentum* entre toute entière dans le traité des sacrements. Il reste évidemment l'aspect juridique de la vie de l'Église c'est-à-dire la *législation et la régulation par le droit de son agir*, mais cela ne concerne plus directement l'Église dans son essence, et relève du droit canonique. Cela étant posé, rien n'empêche que, pour des raisons de pédagogie, l'on fasse un traité ou des cours d'ecclésiologie avant le traité des sacrements, mais il serait anormal que l'on en vienne par ce biais à déterminer l'essence de l'Église autrement que comme mystère, c'est-à-dire comme ayant une structure ontologique de signe : en fin de compte, dans son être même, l'Église n'est rien d'autre que le sacrement (*signum*), anticipé dans le siècle présent, du Mystère (*res*) de la Trinité.

médiateur de connaissance, moyen de communion à l'Objet, au Mystère. Il y aura ainsi moins de danger [...] de ravalier le sacrement à un rôle purement physique ou magique : le caractère avant tout spirituel du culte et de la sanctification est nettement affirmé [...] Ce qui est ici remarquable, c'est que saint Thomas ait choisi de nous introduire au mystère sacramentel par son aspect le plus humain, par celui qui tombe directement sous nos prises intelligibles, pour accéder ensuite au privilège des sacrements chrétiens. Symboles de sanctification, voilà nos sacrements ; mais parce qu'ils sont les sacrements du Christ mort et ressuscité, du Christ constitué par sa résurrection en puissance de Sanctificateur, ces sacrements-là produisent la sainteté comme instruments du Christ, lui-même organe conjoint de la divinité. »⁶⁸

Comme on le sent à travers cette interprétation, un des soucis de saint Thomas est, dans cette analyse, de faire entrer l'économie sacramentelle elle-même dans sa compréhension métaphysique et théologique de la réalité créée, parce que l'économie sacramentelle y a sa propre consistance : en reconnaissant comme première dans les sacrements leur dimension de signification, il veut les comprendre d'abord comme des réalités de notre monde avec toute la vérité et l'épaisseur ontologiques que peuvent avoir des réalités de ce monde, surtout lorsqu'elles sont transfigurées par la richesse symbolique qui les rend significatives⁶⁹. Alors que le fait de les envisager principalement dans leur être de causes, pouvait nous inviter à voir dans les gestes sacramentels les actes d'une puissance invisible de Dieu qu'ils auraient comme fonction de cacher ou de voiler, ici au contraire, le fait de les reconnaître dans leur être de signes ne diminue en rien le mystère de l'action divine, en ce qu'elle a d'insondable et de transcendant, mais fait des sacrements, par et dans leur structure ontologique de signes, *ce qui dévoile et révèle* le Mystère de Dieu à nos facultés humaines de connaissance et de volonté⁷⁰.

Saint Thomas met en œuvre ici un aspect fondamental de sa réflexion théologique sur la possibilité qu'ont les réalités de ce monde créé de dire et de signifier Dieu : la manière dont il définit les sacrements renvoie implicitement à ce que nous avons appelé une notion de la sacramentalité "généralisée", la capacité que porte en elle toute réalité, en tant qu'elle *est*, de *dire* Celui qui *est*. Or, cette capacité de dire Dieu ne se limite pas au seul cadre d'une théologie de la création, mais, dans le dessein divin de Sagesse réalisé dans le Verbe fait chair venu nous sauver, cette même création a reçu la possibilité de signifier son Créateur et Sauveur dans l'acte même par lequel il l'a sauvée. Le signifiant sacramentel reste par tout lui-même une réalité créée, mais sa capacité de signification a,

⁶⁸ H.-Fr. DONDAINE, « La Définition », pp. 226-228. Les soulignés sont de nous.

⁶⁹ Bien qu'apparemment ce ne soit pas une préoccupation explicite de saint Thomas ni de la réflexion théologique de ce temps, il nous semble que c'est dans cette consistance ontologique du signe, magnifié et transfiguré dans et par sa puissance de signifier que s'enracine tout le sens de *l'esthétique liturgique* : non pas un "emballage" soigné et gonflé de solennité, conception post-tridentine trop marquée par les "rituels" et l'étiquette des cours royales, impériales et ... pontificales !, mais une puissance de signifier qui jaillit de la réalité elle-même dans ce qu'elle peut avoir de signifiant : importance de l'architecture des lieux de culte, de la vraie rhétorique comme actualisation de la Parole de Dieu (« La véritable éloquence se moque de l'éloquence » PASCAL), un art musical qui soit vraiment ordonné à l'action liturgique, etc. Là encore, la manière dont a été mise en œuvre la réforme liturgique post-conciliaire n'a pas échappé à une réduction fonctionnaliste du symbole et de la puissance significative : le fait de réaménager le chœur ou le sanctuaire d'un lieu de culte en tenant compte des exigences fonctionnelles de la liturgie n'implique pas de soi que l'esthétique des objets ou du mobilier du culte soit une (mauvaise) copie de l'aménagement d'un plateau de télévision. Il ne s'agit pas simplement de fautes de goût, mais d'un manque de jugement sur ce qu'exigent la dimension de signification de la liturgie et sa mise en œuvre concrète.

⁷⁰ Inutile de détailler ici : c'est tout le problème de l'intégration des éléments sensibles dans la composition du signe sacramentel. Signalons toutefois - car il n'est pas fréquent de le mettre en valeur explicitement — que ce ne sont pas simplement des éléments sensibles d'ordre cognitif mais également d'ordre *affectif* qui doivent être intégrés dans les sacrements : le cas du sacrement de mariage est clair, mais dans les autres sacrements cette dimension doit exister, ne serait-ce que par cette donnée élémentaire, que les sacrements nous ordonnent à la charité ecclésiale et qu'il serait illusoire de croire que l'on peut être ordonné à une charité vraie et intégrale pour ses frères par des signes qui ne se préoccuperaient en aucune manière de manifester cette finalité : faut-il rappeler, par exemple, que le baiser de paix avant la communion a une signification spécifiquement sacramentelle et eucharistique ?

pour ainsi dire, “pris de l’extension”, englobant désormais la sanctification de la création par le salut en Jésus-Christ.

Comment une telle extension du pouvoir de signifier est-elle légitime ? Comment des réalités créées peuvent-elles signifier une réalité qui dépasse l’ordre du créé, « ce que l’œil n’a pas vu, ce que l’oreille n’a pas entendu, ce qui n’est pas monté au cœur de l’homme »⁷¹ ? Pour autant que nous ayons fréquenté des traités de théologie sacramentaire sur le problème de la signification, la question habituellement ne paraît pas devoir être posée : il semble qu’en général, on admette que Dieu a institué les signes sacramentels et dans leur délimitation matérielle et dans la portée bien définie de leur signification, et qu’ainsi, la question soit “réglée” dans un positivisme liturgique et canonique qui semble se rigidifier au fil de l’histoire de l’Église. C’est pourquoi, la question que nous posons permettrait de mieux cerner l’originalité de la sacramentalité chrétienne : comment se fait-il que des réalités de la création puissent dire non seulement le mystère de leur relation au Dieu Créateur, ce qui somme toute est “dans l’ordre (créé) des choses”, mais encore le mystère de Nouveauté de l’Alliance et du salut, mystère dans lequel et par lequel la création est comme appelée à aller au-delà d’elle même, vers un but qui dépasse radicalement les possibilités de la relation entre créature et Créateur ? Il nous semble que nous n’aurions pas suffisamment rendu compte de la vision que donne saint Thomas de l’essence de la sacramentalité comme signe, si nous laissions cette question sans réponse.

⁷¹ 1 *Cor* 2, 16, citant librement *Is.* 64, 3 et *Jér.* 3, 16.

Chapitre XI

Déploiement de la structure de signification de l'économie sacramentaire : *res et sacramentum*

I

Le culte chrétien

Dans le *Commentaire des Sentences*, saint Thomas pouvait traiter des sacrements comme d'un système de relais qui répartissent la puissance efficace et universelle de salut qu'est le Verbe Incarné à chaque personne particulière, et donc envisager de façon privilégiée les sacrements dans leur être de moyens et de causes, ce que nous avons nommé leur efficence, ce qui les fait apparaître d'abord dans la dimension de leur *fonctionnalité*. Dans la *Somme Théologique* en revanche, le fait de reconnaître que les sacrements sont, par essence, des signes a entraîné une compréhension théologique plus approfondie : l'approche du Mystère de Dieu en tant qu'il nous sauve et nous sanctifie est envisagée différemment, à partir de la structure de signification. La conséquence immédiate de ce changement d'optique se traduit d'abord par la *mise en relation de l'essence des sacrements comme signes avec le culte*. Ce qui était évident pour saint Augustin¹, l'était moins au temps de saint Thomas. Or, nous allons voir comment progressivement, dans les questions de la *Somme Théologique* qui nous intéressent, la notion de culte devient centrale pour rendre compte de la nécessité des sacrements, alors qu'auparavant c'était le problème du péché qui fondait la nécessité des sacrements comme remèdes. Relisons les principaux textes :

¹ Est-il nécessaire de rappeler que l'une des définitions sur les sacrements que nous a léguées saint Augustin est précisément incluse dans le très beau traité sur la liturgie que constitue la lettre à Januarius, *Epistula* 55, 2 (C.S.E.L. 34, 170, 11) ? Il s'agit du texte que nous avons cité dans le premier chapitre : « *Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gesta commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est* ».

« On peut considérer deux choses dans l'usage des sacrements : le culte divin et la sanctification de l'homme. Le premier point de vue regarde l'homme dans ses rapports avec Dieu. Le second, à l'inverse, regarde Dieu dans ses rapports avec l'homme. »²

Dans la question 62, traitant de l'effet principal des sacrements qui est la grâce, saint Thomas précise à quoi est ordonnée la grâce sacramentelle :

« La grâce sacramentelle paraît ordonnée surtout à deux fins : supprimer les défauts des péchés passés [...] et, en outre, perfectionner l'âme en ce qui regarde le culte de Dieu selon la religion chrétienne [...] C'est par sa Passion que le Christ a inauguré le régime cultuel de la religion chrétienne en "s'offrant lui-même en offrande et en victime à Dieu" (*Eph. 5*). »³

À la question 63, cherchant à définir plus précisément le caractère sacramentel comme second effet de la grâce, saint Thomas écrit :

« Les sacrements de la Loi nouvelle sont destinés à remédier au péché et à parfaire l'âme *en vue du culte de Dieu* tel qu'il convient au rite de la vie chrétienne (*secundum ritum Christianæ vitæ*). Or, tous ceux que l'on députe à quelque chose de déterminé, il est d'usage de leur imposer un signe approprié [...] Comme les sacrements députent les hommes *au service spirituel du culte de Dieu*, il en résulte que ces sacrements doivent marquer les fidèles d'un certain caractère spirituel. »⁴

« Chaque fidèle est député à recevoir ou à donner aux autres ce qui concerne le culte de Dieu : c'est là le rôle propre du caractère sacramentel. Or, tout le rite de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ. »⁵

Saint Thomas précise aussitôt après, dans la réponse à une objection, ce qu'est le caractère :

« Le caractère sacramentel est réalité par rapport au signe extérieur et il est signe par rapport à l'effet ultime. On peut donc attribuer quelque chose au caractère de deux façons : ou bien sous la raison de signe : en ce sens, il est le signe de la grâce invisible que confère le sacrement ; ou bien sous la raison propre de caractère : en ce sens, il est un signe configurant au chef qui possède autorité souveraine sur la tâche à laquelle on est député : par exemple, les soldats qui sont députés au combat, sont marqués de la marque du chef, et lui sont ainsi comme configurés. De même ceux qui sont députés

² *III^a, q. 60, art. 5, responsio* : « in usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus, et sanctificatio hominis, quorum primum pertinet ad hominem per comparisonem ad Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparisonem ad hominem. » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, pp. 28-29).

³ *III^a, q. 62, art. 5, responsio* : « Gratia autem sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur, videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu et remanent reatu ; et iterum ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem Christianae vitæ ... Per suam passionem initiavit ritum Christianæ religionis, *offerens seipsum oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur *Ephes. V.* » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, pp. 90-91).

⁴ *III^a, q. 63, art. 1, responsio* : « sacramenta novæ legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata ; et ad perficiendum animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum ritum Christianæ vitæ. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari, sicut milites qui adscribebantur ad militiam antiquitus solebant aliquibus characteribus corporalibus insigniri, [...] Et ideo, cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali caractere insigniantur. » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, pp. 102-103).

⁵ *III^a, q. 63, art. 3, responsio* : « Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quæ pertinent ad cultum Dei. Et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus Christianæ religionis derivatur a sacerdotio Christi. » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, p. 113).

au culte chrétien dont le souverain est le Christ, reçoivent un caractère qui les configure au Christ : il est donc bien le caractère du Christ. »⁶

Dans les articles suivants, toujours à propos du caractère, saint Thomas écrit encore ceci :

« Le caractère est un certain sceau par lequel l'âme est marquée (*insignitur*) pour recevoir ou transmettre aux autres ce qui concerne le culte divin. Or le culte divin consiste en certains actes, etc. »⁷

« Le caractère sacramentel est une certaine participation du sacerdoce du Christ dans ses fidèles (*quedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus*) ; par là, de même que le Christ a le pouvoir plénier du sacerdoce spirituel, ses fidèles lui sont configurés en ce qu'ils participent à un certain pouvoir spirituel vis-à-vis des sacrements et de ce qui relève du culte divin (*participant aliqualem spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quæ pertinent ad divinum cultum*) ; c'est pour cela qu'il ne convient pas au Christ d'avoir un caractère : son pouvoir sacerdotal est au caractère ce que l'être plénier et parfait est à l'être participé. »⁸

Enfin, dans l'article 6 de la même question, après avoir noté que « tous les sacrements ne sont pas ordonnés *directement* au culte divin ; il est évident que le sacrement de pénitence qui délivre l'homme du péché ne manifeste à l'homme rien de nouveau concernant le culte divin, mais le rétablit dans son état premier »⁹, il ajoute cette précision :

« Les sacrements peuvent se rapporter au culte divin de trois façons différentes : premièrement, dans l'action sacramentelle elle-même (*per modum actionis*) ; deuxièmement, en lui fournissant des ministres (*per modum agentis*) ; troisièmement, en lui fournissant des sujets (*per modum recipientis*). »

« Le sacrement qui concerne le culte divin *dans l'action sacramentelle*, c'est l'eucharistie en quoi consiste comme en son principe le culte divin en tant qu'elle est le sacrifice de l'Église ; Et donc, par elle aucun caractère n'est conféré à l'homme, puisque, par ce sacrement, l'homme n'est pas ordonné à un acte ultérieur, ni à un autre sacrement, puisque l'eucharistie est la fin et l'accomplissement de tous les sacrements (*Denys, Hiérarch. Ecclésiast., III*). Ce sacrement contient en lui-même le Christ en qui il n'y a pas de caractère, mais la plénitude du sacerdoce. »

⁶ *III^a, q. 63, art. 3, ad 2^{um}* : « Character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui. Uno modo, secundum rationem sacramenti. Et hoc modo est signum invisibilis gratiæ, quæ in sacramento confertur. Alio modo, secundum characteris rationem. Et hoc modo signum est configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas eius ad quod aliquis deputatur, sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum Christianum, cuius auctor est Christus, characterem accipiunt quo Christo configurantur. Unde proprie est character Christi. » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, p. 114).

⁷ *III^a, q. 63, art. 4, responsio* : « character est quoddam signaculum quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quæ sunt divini cultus. » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, p. 117, légèrement modifiée). Voir aussi l'*ad 2^{um}*.

⁸ *III^a, q. 63, art. 5, responsio* : « character sacramentalis est quædam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius, ut scilicet, sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles eius ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii eius comparatur ad characterem sicut id quod est plenum et perfectum ad aliquam sui participationem. » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, p. 117, modifiée).

⁹ *III^a, q. 63, art. 6, responsio* : « Non autem omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum, sicut patet de poenitentia, per quam homo liberatur a peccato, non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum. » trad. fr. de A.-M. ROGUET, p. 126, légèrement modifiée. On remarquera que saint Thomas précise *non ordinantur directe*, car si l'on y regarde de plus près, quelle pourrait être la finalité ultime du sacrement de pénitence, sinon de restituer l'homme dans sa participation effective au sacerdoce du Christ par l'exercice véritable de son sacerdoce baptismal ?

« Ensuite, le sacrement qui se rapporte au culte divin *pour lui fournir des ministres*, c'est l'Ordre qui députe certains hommes à transmettre aux autres les sacrements. »

« Enfin, le sacrement qui se rapporte au culte divin *pour lui fournir des sujets*, c'est le Baptême, car il donne à l'homme le pouvoir de recevoir les autres sacrements de l'Église : aussi le nomme-t-on "la porte de tous les sacrements". »¹⁰

En dernier lieu, lorsqu'il s'agit de justifier le septénaire sacramentel, saint Thomas rappellera une fois encore la double finalité des sacrements, en citant d'abord le fait qu'« ils perfectionnent l'homme en ce qui concerne le culte divin selon la religion de la vie chrétienne »¹¹. Et c'est en fonction principalement de cet objectif de la vie sacramentelle, selon l'analogie de la perfection corporelle et spirituelle de l'homme que sera établi le bien-fondé du septénaire sacramentel, l'aspect de guérison par les sacrements ne venant qu'en second lieu. Vu l'importance et, dans une certaine mesure, la nouveauté que notre auteur accorde désormais à cette réalité du culte, il est intéressant pour notre propos de rechercher de façon approfondie ce qui est impliqué dans cette relation entre les signes sacramentels et le culte. Nous allons d'abord voir si, à travers la notion de *res et sacramentum* analysée dans sa dimension de signification, nous ne retrouverions pas quelques éléments précieux concernant le rapport entre signes sacramentels et culte.

II

Sacrements, culte et religion :

L'abondance de références au culte divin et aux rites de la religion chrétienne n'est pas fortuite : si les sacrements sont essentiellement des signes, il convient de spécifier leur finalité en tant que signes, tout comme, auparavant les sacrements considérés comme remèdes avaient pour finalité évidente la guérison de l'homme pécheur. Or, quelle est normalement la finalité la plus évidente des signes, sinon le fait d'établir, de manifester et de porter à sa perfection la relation entre ceux qui échangent ces signes ? Transposée dans le registre de la sacramentalité, quelle sera cette activité par laquelle s'établit, se manifeste et se déploie de façon de plus en plus parfaite - et "perfectionnante" au moins en ce qui concerne l'homme - sinon le registre du culte ? Étymologiquement saint Thomas analyse ce terme à partir du verbe *colere* :

« Nous employons le mot *colere* (rendre un culte) au sujet des hommes avec qui nous sommes en relation (*homines quos frequentamus*) en leur accordant des honneurs,

¹⁰ *III^a, q. 63, art. 6, responsio* : « Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter, uno modo, per modum ipsius actionis ; alio modo, per modum agentis ; tertio modo, per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiae sacrificium. Et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit *finis et consummatio omnium sacramentorum*, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier. Continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum Baptismi, per quod homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta, unde Baptismus dicitur esse ianua sacramentorum. » trad. fr. de A.-M. ROGUET, pp. 126-127, légèrement modifiée.

¹¹ *III^a, q. 65, art. 1, responsio* : « *ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae* ». Sur l'interprétation de cette affirmation, voir E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, pp. 410-417.

notre souvenir ou *notre présence*. En outre, nous parlons de cultiver des réalités inférieures qui nous sont soumises : c'est ainsi qu'on appelle agriculteurs ceux qui cultivent les champs et *incolæ* (habitants) ceux qui cultivent un lieu en l'habitant (*ex eo quod colunt loca quæ inhabitant*). Cependant parce que l'on doit à Dieu un honneur spécial, comme au premier principe de toutes choses, une raison spéciale de culte lui est due qu'on appelle en grec "*eusebia*" ou "*theosebia*". »¹²

Approche étymologique de la notion de culte par la référence à la présence "cultivée" pour elle-même (*præsentia frequentare*), honorée (*honorificatio*), et intériorisée (*recordatio*) : or qu'est-ce que tout cela sinon le déploiement par des signes du fait ou de l'acte de présence à la personne ou à la réalité qui devient l'objet de ce *colere* ? Approche intéressante dans la mesure où elle rejoint, également dans le registre de l'étymologie, une des explications que saint Thomas propose pour le mot *religio*, explication non scientifique qui n'est guère retenue aujourd'hui mais qui mérite d'être rappelée dans le cadre précis de notre propos, puisque notre auteur la propose en premier lieu :

« Pour définir la religion, Isidore adopte l'étymologie de Cicéron : "L'homme religieux c'est celui qui repasse et qui pour ainsi dire relit ce qui concerne le culte divin" (*qui retractat et tamquam relegit*¹³ *ea quæ ad cultum divinum pertinent*). Religion viendrait donc de "relire" ce qui relève du culte divin, parce qu'il faut fréquemment y revenir dans notre cœur (*frequenter in corde revolvenda*), selon *Prov. III* : "Sur tous tes chemins, pense à lui !" »¹⁴

Ainsi donc, le fait d'avoir défini les sacrements comme signes a pu amener saint Thomas à les mettre en relation beaucoup plus étroite qu'il ne le faisait auparavant avec les notions de religion et de culte. Notons bien qu'il ne s'agit pas d'un simple rapprochement extérieur, d'ordre "phénoménologique", rapprochement qui serait dû au fait que les sacrements ont leur lieu habituel de manifestation au cours de célébrations liturgiques. Mais il s'agit d'un rapprochement qui relève de l'essence même des sacrements comme actes, paroles ou gestes signifiants dans lesquels se manifeste et s'accomplit précisément la *signification essentiellement culturelle de l'existence chrétienne*.

¹² *II^a-II^æ, q. 81, art. 1, ad 4^{um}* : « colere dicimus homines quos honorificatio, vel recordatio, vel præsentia frequentamus. Et etiam aliqua quæ nobis subiecta sunt coli a nobis dicuntur, sicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ Græco nomine vocatur *eusebia* vel *theosebia*. »

¹³ Sans vouloir proposer des explications métaphysiques à partir de jeux de mots, il est tout de même remarquable que deux activités en soi aussi différentes que l'acte de comprendre (*intelligere*) et l'activité religieuse (*religio* comprise comme acte de *religere*) soient interprétées dans la tradition philosophique et théologique médiévale à partir de l'activité qui est par excellence basée sur des signes (les lettres de l'alphabet), à savoir la *lecture* : la relation avec Dieu (*religio*) aussi bien que la connaissance intellectuelle de ce qui est (*intelligere dicitur quasi intus legere*) ont ceci de commun qu'elles sont toutes deux essentiellement un "être présent à", un "être auprès de" médiatisé et mis en œuvre par des *signes* (activité de *lecture*).

¹⁴ *II^a-II^æ, q. 81, art. 1* : « sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., *religiosus, ut ait Cicero, a religione appellatus, qui retractat et tanquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent*. Et sic religio videtur dicta a religendo ea quæ sunt divini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud *Prov. III, in omnibus viis tuis cogita illum*. » On remarquera que l'étymologie qui est aujourd'hui la plus usuelle du terme *religio* (*religare* = relier, établir un lien) n'est pas plus fondée scientifiquement que celle que privilégie saint Thomas (cf. A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1951, p. 1005, *sub verbo*). Dans l'article où il donne une approche de l'essence de la *religio* par le vocabulaire, saint Thomas laisse déjà percevoir de façon significative sa manière de voir : le terme *religio* est expliqué tout d'abord par la fréquentation personnelle et assidue de la divinité, puis par la référence à la liberté qui « choisit à nouveau (*relegere*) le Dieu qu'elle avait perdu » (expérience éthique de Dieu), enfin par le lien qui nous unit à Dieu (*religando*). Il est certain que, dans un horizon culturel où la présence de Dieu est intégrée à tous niveaux (social, philosophique, cosmologique) le besoin de présenter la religion comme lien avec Dieu ou avec l'au-delà ne se fait pas sentir de façon aussi pressante que dans notre société contemporaine, profondément marquée par l'agnosticisme ou l'athéisme.

III

Le caractère sacramentel comme aptitude à l'existence cultuelle

Le problème du caractère sacramentel tel que le traite ici saint Thomas semble revêtir une particulière importance dans le cadre de sa réflexion sur le lien qui existe entre la vie sacramentelle et sa dimension de signification exprimée concrètement par le culte : en effet, pour déterminer ce qu'est le caractère dans les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre, saint Thomas part du constat suivant : « Comme les sacrements députent les hommes au service spirituel du culte de Dieu, il en résulte que ces sacrements doivent marquer les fidèles d'un certain caractère spirituel »¹⁵. Ainsi donc, non seulement les sacrements - certains, tout au moins, et des plus importants - ne trouvent leur plénitude de manifestation que dans l'activité cultuelle, comprise théologiquement comme acte de signifier la présence de l'homme à Dieu ; mais encore, cette mise en œuvre des possibilités de signification des sacrements dans et par le culte chrétien est si fondamentale qu'elle nécessite et justifie à elle seule, aux yeux de saint Thomas, le fait que soit instaurée dans l'âme une disposition permanente à célébrer ou à présider ce culte, ou encore que, dans le cas de l'eucharistie, soit donnée au cœur de l'assemblée, une réalité d'un type tout à fait singulier, le pain et le vin devenus substantiellement corps et sang du Christ, pour manifester que l'acte cultuel du sacrifice eucharistique se fonde dans une réalité qui transcende et fonde l'unité de l'assemblée elle-même¹⁶, c'est-à-dire le corps sacramentel du Christ comme *res et sacramentum* de l'eucharistie¹⁷.

Notre propos n'est pas ici de revenir sur la question de la réalité ontologique du caractère sacramentel : à notre avis, la nécessité que le caractère sacramentel qui est « le prolongement invisible de la visibilité du rite sacramentel »¹⁸, soit une réalité ontologique et pas simplement un être de raison, s'impose à partir du moment où l'on reconnaît dans le caractère ce prolongement signifiant invisible du pouvoir signifiant visible des sacrements : sinon, où faudrait-il chercher *le fondement réel de la relation de signification inhérente au caractère* ? Or, c'est bien de cela qu'il s'agit : l'ordre sacramentel est globalement signifié dans des actes cultuels et, pour que ces actes cultuels soient réellement signifiants, il faut que ceux qui les posent portent en eux une qualité, *une capacité réelle à poser des actes* qui soient

¹⁵ *III^a, q. 63, art. 1, responsio* : « cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, pp. 102-103).

¹⁶ *III^a, q. 63, art. 6* : « Continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. »

¹⁷ *III^a, q. 75, art. 1*.

¹⁸ Nous empruntons cette excellente formule à Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements*, I, 2, pp. 689 : voir l'ensemble du développement de 687-692. L'auteur développe en outre l'idée que le caractère, s'il ne correspond pas nécessairement à l'acceptation de la grâce par le sujet, signifie l'indéfectible proposition de salut de la part de Dieu. Il considère en outre que cette proposition est une marque ontologique du sujet, même s'il la refuse. Pour l'histoire de l'élaboration de la notion de caractère sacramentel, on pourra consulter également E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, pp 393 et *ssq.* Notamment, le fait que Guillaume d'Auvergne décrivait déjà le caractère comme « signum non sensibile, sed intelligibile » (cité *ibidem*, p. 401). Intéressante également (même si c'est une solution théologique plutôt aberrante) l'idée que le caractère est un signe qui est vu par les anges ! C'est la preuve que l'on commence à concevoir le caractère dans la perspective de la signification. C'est d'ailleurs cette notion de signe spirituel que la tradition théologique postérieure retiendra, notamment la définition donnée au Concile de Florence « signum quoddam spirituale in anima » (DENZINGER/HÜHNERMANN, Paris, Cerf, 1996, n° 1313).

réellement signifiants, soit à titre de ministres, soit à titre de sujets récepteurs et participants du culte. Comme le souligne E. Schillebeeckx :

« “Secundum ritum christianæ vitæ” indique exactement la structure sociale propre de l’Église comme communauté cultuelle et donc son activité spécifiquement propre. À cause du caractère cultuel religieux de cette autorisation, saint Thomas appelle souvent celle-ci “consecratio” ou “sanctificatio”. »¹⁹

Autrement dit, la raison d’être du caractère sacramentel ne se déduit pas de l’efficience des sacrements, mais de *leur dimension de signification* : le caractère baptismal signifie que les actes posés par un baptisé sont des actes *signifiant réellement* le culte divin, et non pas de façon imaginaire (“comme si”). Ainsi, le caractère est ce qui authentifie la vérité, la portée *réelle* de la signification des sacrements mise en œuvre et manifestée dans la dimension cultuelle de toute l’existence du baptisé²⁰. Le caractère sacramentel est ce qui assure la signification de la signification dans la vie réelle du fidèle baptisé : c’est par et dans le caractère que la signification originaire du sacrement (donnée dans l’acte sacramentel au sens habituel du mot) rayonne dans le registre de l’existence du baptisé.

Ceci est d’autant plus remarquable que, d’un point de vue plus étroitement historique, la question du caractère s’était posée et formulée en des termes plus immédiatement pastoraux et concrets, le problème de la non réitération des sacrements comme le baptême²¹ : on était dans un registre très précis de signification : il ne fallait pas renouveler l’acte sacramentel, pour respecter l’unicité et la valeur absolue de l’acte par lequel Dieu opère son salut dans l’existence du croyant. D’où l’importance accordée à l’image du caractère comme *sigillum*, avec toutes les connotations métaphoriques de l’appartenance d’un objet marqué par le sceau apposé sur lui par son propriétaire, et celles de l’appartenance permanente et irréversible (car la marque du sceau est normalement indélébile). Or, il est remarquable qu’ici le caractère voit son registre métaphorique sensiblement élargi : il est désormais envisagé par saint Thomas comme aptitude à participer comme membre récepteur au culte divin. Reprenant la métaphore augustinienne du soldat qui est marqué d’un signe d’appartenance²², saint Thomas établit directement l’existence du caractère à partir de la nécessité de *signifier cette appartenance*, et par elle, la capacité fondamentale d’exercer le culte chrétien. Ainsi donc,

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *L’économie sacramentelle du salut*, pp. 416-417.

²⁰ C’est maintenant une affirmation devenue “classique” dans la théologie post-conciliaire. On a remarqué depuis fort longtemps que, dans le Nouveau Testament, la terminologie cultuelle était coextensive à toute l’existence chrétienne : les citations classiques sont celles de l’*Épître aux Romains* : « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c’est là *le culte spirituel* que vous avez à rendre » (Rom. 12, 1). Parlant de sa vie apostolique, Paul affirme au début de cette *Épître* : « Dieu m’est témoin à qui je rends *un culte spirituel* en annonçant l’Évangile de son Fils. » (Rom. 1, 9). Et, vers la fin du texte, il reprend la même référence cultuelle en ces termes : « ... en vertu de la grâce que Dieu m’a faite d’être *un officiant* du Christ Jésus auprès des païens, ministre de l’Évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande agréable, sanctifiée dans l’Esprit Saint » (Rom. 15, 15-16). Le simple fait de décrire l’existence ou l’activité missionnaire en termes de culte ou de ministre du culte ne doit pas être trop vite réduit à une simple métaphore : il semble plus vrai d’y voir une indication du fait que la sacramentalité chrétienne n’est pas réductible au culte mais qu’au contraire, *puisque toute l’existence est cultuelle*, et plus particulièrement l’existence de l’apôtre au service de ses frères, *elle est aussi susceptible d’être tout entière sacramentelle* (sur ce sujet voir la note de la *Bible de Jérusalem* sur Romains 1, 9, avec d’autres références dans le Nouveau Testament). Il semble que saint Thomas n’a pas eu une perception aussi large de la députation cultuelle et s’en est tenu à une vision plutôt restreinte du culte chrétien (voir sur ce sujet les réserves de Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements*, I, 2, pp. 697-700).

²¹ Sur l’historique de la notion de caractère, voir également Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements*, I, 2, pp. 651-666.

²² *Contra Parmenianum* II, XIII : « Si militiæ characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit, et ad clementiam Imperatoris confugerit, ac prece fusa et venia impetrata militare jam cœperit *numquid*, homine liberato atque correcto, *character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur* ? An forte minus hærent sacramenta christiana quam corporalis hæc nota ? »

même si « le caractère imprimé dans l'âme a raison de signe en tant qu'imprimé par un sacrement sensible »²³, il n'empêche que la raison ultime du caractère est de l'ordre de la signification :

« On peut donc attribuer quelque chose au caractère de deux façons : ou bien sous la raison de signe : en ce sens, il est le signe de la grâce invisible que confère le sacrement ; ou bien sous la raison propre de caractère : en ce sens, il est un signe configurant au chef qui possède autorité souveraine sur la tâche à laquelle on est député. »²⁴

Mais cette fois-ci, il ne s'agit plus simplement de la signification classique au sens de l'indication par un signe visible qu'un acte de sanctification a été accompli et ne peut être réitéré. Il s'agit désormais d'un autre niveau de signification : le sujet récepteur du baptême est signifié par le caractère baptismal comme membre capable de poser les actes fondamentaux du culte chrétien. Il s'agit donc vraiment d'une *extension de la signification de l'acte sacramentel dans sa visibilité au sujet récepteur*, c'est-à-dire l'homme comme capable de poser des actes de culte²⁵. Le caractère est donc, pour ainsi dire l'extension ultime de la dimension signifiante des sacrements : il vient faire *rayonner la signification première du sacrement dans la subjectivité du sujet récepteur et la fait rayonner dans les actes qu'il pose*. Et même si, là encore, pour des raisons d'ordre pratique et pastoral, on a davantage mis l'accent sur le fait que le caractère était l'un des *effets* permanents du sacrement (plan de l'efficience), il ne faut cependant pas perdre de vue que le caractère sacramentel est, au plan de *l'être du signe*, la signification sacramentelle en tant que déployée dans le sujet récepteur, en tant qu'elle l'investit de signification, au plus intime de sa personne²⁶.

Si l'on veut reconnaître à cette dimension de signification du caractère sa pleine extension, on peut considérer le caractère comme une sorte de "relais de signification" entre l'aspect ponctuel du sacrement donné (à tel moment, à tel endroit) et la dimension existentielle durable du culte chrétien qu'il engage (la dimension eschatologique de la vie chrétienne comme ouverture à la venue du Royaume). Si le sacrement de baptême est ce qui « parfait l'âme en vue du culte de Dieu »²⁷, le fait que le geste sacramentel signifie l'acte par lequel *Dieu sanctifie* le fidèle inclut aussi que le Christ donne au sujet récepteur la *possibilité* permanente de poser des actes qui manifestent cette sanctification, c'est-à-dire de poser des actes cultuels qui signifient la relation nouvelle que le Christ établit, cette convivialité du *mysterium* que nous avons décrite au premier chapitre de cette étude. Il faut donc qu'il y ait dans le sujet récepteur *une possibilité stable de signifier ce mystère*, une capacité de communiquer à tous ses actes, moyennant certaines conditions, leur signification authentique d'actes par lesquels le sujet accomplit par grâce sa relation avec Dieu. Même si saint Thomas ne développe pas cela *explicitement*, le fait de reconnaître et de souligner l'existence du caractère comme prolongement invisible de la signification de l'acte sacramentel, constitue le principe de base de la

²³ III^a, q. 63, art. 1, ad 1^{um} : « habet rationem signi in quantum per sensibile sacramentum imprimitur » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, p. 104).

²⁴ III^a, q. 63, art. 3, ad 2^{um} : « dupliciter potest aliquid characteri attribui. Uno modo, secundum rationem sacramenti. Et hoc modo est signum invisibilis gratiæ, quæ in sacramento confertur. Alio modo, secundum characteris rationem. Et hoc modo signum est configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas eius ad quod aliquis deputatur. » (trad. fr. de A.-M. ROGUET, p. 114).

²⁵ C'est la raison pour laquelle dans le cas du baptême, le caractère est une potentialité inscrite dans l'âme, car c'est par notre intelligence et notre volonté que nous savons et voulons ce que nous faisons, en l'occurrence des actes cultuels. E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, pp. 410-411, insiste fortement sur le fait que Thomas distingue nettement le caractère « marquage visible » et le caractère/députation au culte » et que cette solution a constitué un pas décisif dans l'élaboration théologique du caractère, que l'on doit vraiment à saint Thomas.

²⁶ On remarquera qu'une telle prise de position suppose que Thomas admette l'existence d'une instance de signification qui n'est pas réductible au sensible, mais qui est d'ordre spécifiquement spirituel. C'est bien une capacité permanente de signifier l'existence chrétienne comme culte qu'il s'agit de reconnaître dans la *res et sacramentum* des sacrements comme le baptême, la confirmation ou l'ordre.

²⁷ III^a, q. 63, art. 1.

sacramentalité de l'Église : l'Église est constituée signe sacramentel du mystère comme convivialité de Dieu et de l'homme, et cela de façon stable dans les conditions liées au monde présent.

La dimension de signification du caractère baptismal ne serait alors rien d'autre que la manière dont un baptisé est, au plus intime de lui-même, rendu apte à signifier le sacerdoce du Christ. Dans le cas du baptême, par exemple, l'acte baptismal signifie la sanctification du sujet récepteur, mais le mode même de signification est complexe : il signifie normalement²⁸ d'abord le sujet en tant qu'il est présentement sanctifié par la mort et la Résurrection du Christ, c'est-à-dire la grâce sacramentelle de l'amitié divine ; mais il ne peut signifier cette grâce de la vie dans le Christ que par une sorte de relais de signifiant visant à étendre la totalité de signification du geste baptismal à travers toute sa vie : le caractère serait, dans cette perspective, cette potentialité de signification qui devra et pourra - si les conditions subjectives du sujet récepteur ne s'y opposent pas -, étendre à tous les actes de sa vie en ce monde et dans ce temps la signification fondamentale de consécration que Dieu a donnée au geste du baptême, dans le moment même où il était conféré au catéchumène. On comprend pourquoi, lorsqu'il s'agit de déterminer le caractère ontologique du caractère baptismal, saint Thomas soit allé chercher du côté d'une *puissance* de l'âme : il cherchait à rendre compte de deux choses : d'une part, le fait que la signification sacramentelle s'étendait invisiblement au sujet récepteur et, d'autre part, que cette signification était potentielle, c'est-à-dire susceptible de manifester à tout moment le déploiement en vérité de l'acte divin de sanctification et donc la vérité des actes cultuels de la personne baptisée.

Pour illustrer de façon très simple ce que nous venons de dire, reprenons l'exemple augustinien du soldat marqué par un signe d'appartenance. L'acte par lequel il fait serment d'obéissance à son chef militaire est le moment présent dans lequel sont signifiés d'abord son appartenance à son chef et ensuite tout son avenir de soldat : le fait qu'il trahisse ce destin ne retire rien à ce qui constitue la signification véritable de cet avenir de soldat, précisément dans la mesure où l'acte qui l'a instauré et marqué comme soldat au service de son chef avait comme but d'englober cet avenir dans la lumière de cette signification donnée à sa vie militaire dans un seul geste. Or, l'avenir baptismal d'un chrétien se manifeste par les actes "cultuels" au sens qui a été défini plus haut et ces actes donnent à son existence chrétienne de déployer la signification sacramentelle d'une vie avec et dans le Christ (le mystère). Ainsi chaque acte qu'accomplit un baptisé dans la grâce reçoit de son caractère baptismal la signification cultuelle que Dieu veut qu'il ait et, ultimement, le sacerdoce royal des baptisés ne *signifie* rien d'autre que cela : c'est un *pouvoir signifier*, car le geste sacramentel est un signifiant *en acte*, puisque, lorsque le sacrement est célébré, il signifie en vérité l'acte par lequel Dieu veut sauver et sanctifier celui qui le reçoit ; mais le caractère est, pourrait-on dire, du "*signifiant en puissance*", dans la mesure où la plénitude de signification de l'acte sacramentel s'enracine historiquement et concrètement dans un sujet, comme capacité de donner sens à tout ce à quoi elle pourra le donner²⁹.

Pour prendre une autre comparaison, linguistique celle-ci, quand un récit est donné pour la première fois, il peut devenir ensuite l'objet non seulement d'une répétition à l'identique, mais de multiples interprétations, commentaires, réécritures dans d'autres genres littéraires, etc. C'est toujours le même récit, concernant le même événement, mais le jeu multiple et infiniment riche de variations sur ce récit manifeste à la fois toutes les potentialités de sens qu'il contenait au départ et l'infinie

²⁸ Sauf, évidemment, s'il y a *obex*.

²⁹ C'est peut-être ce qui rendrait compte de la façon la plus simple de la reviviscence de la grâce sacramentelle : quand un homme reçoit le baptême dans des conditions qui rendent infructueux le sacrement, il reçoit pourtant tout ce qui pourrait donner leur pleine signification aux actes "cultuels" (au sens théologal et théologique du terme) de son existence humaine. Dès que les empêchements sont levés, la grâce que le sujet reçoit devient *ipso facto* sacramentelle, c'est-à-dire qu'elle confère à cette existence la signification cultuelle qu'elle devait lui donner dès le moment où le sacrement avait été célébré. Probablement, c'est le fait de s'être penché uniquement sur les problèmes techniques de reviviscence de la grâce sacramentelle qui a joué le rôle de "l'arbre qui empêche de voir la forêt" : en fait, le caractère sacramentel est comme le prolongement signifiant du sacrement lui-même dans la vie et dans l'histoire d'une personne qui a reçu le sacrement. Pour une approche plus classique, voir Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements*, I, 2, pp. 637-646.

souplesse de variations qui lui permettent d'être actualisé dans la continuité d'une histoire ou d'une tradition littéraire. Ce récit garde toute sa puissance de signification pour susciter sans cesse de nouvelles interprétations, dans d'autres circonstances. *Mutatis mutandis*, on peut dire que le caractère est, dans sa dimension propre de signification, ce qui jouera le rôle de dynamisme qui réactualise sans cesse le récit d'origine qu'est la célébration du baptême dans la vie personnelle d'un croyant : ce sera la mise en œuvre concrète de son sacerdoce baptismal³⁰.

Cette comparaison avec la littérature suggère une autre dimension de cette question sur le caractère : nous avons vu comment chez saint Augustin, sa compréhension de l'essence du signe reposait en fin de compte sur la structure de l'âme humaine³¹ : le signe par excellence est pour lui le *verbum mentis*, l'acte par lequel l'âme se rend présente à la réalité pour la dire et la signifier. Or nous avons vu que ce verbe était une réalité d'un degré ontologique supérieur à toutes les autres instances de signification, mais qu'elle était invisible et qu'elle n'était communicable que par une économie de signes sensibles qu'on appelle précisément une langue. On peut se demander si en fait, la notion même de caractère ne repose pas implicitement sur une approche de la signification de ce type. Dans les conditions normales de son exercice, le caractère est une puissance qui possède en elle la capacité de manifester son appartenance à Dieu dans des actes cultuels, ceux-ci jouant le rôle d'une langue, dans la diversité concrète des situations et de l'enracinement historique du sujet qui pose ces actes. On peut alors donner un prolongement "augustinien" à l'intuition de saint Thomas : si vraiment, comme l'explique J.-Ph. Revel pour définir le rapport entre *sacramentum* et *res et sacramentum*, ce dernier est « le prolongement invisible du sacrement visible », il faudra aussitôt ajouter qu'à son tour, ce « prolongement invisible » a besoin d'un « déploiement visible » qui est l'ensemble des actes de culte rendus à Dieu dans ma vie de baptisé. Ainsi s'établit dans la vie sacramentelle du chrétien un renvoi permanent entre deux instances de signification, celle qui est *visible* et qui va se traduire dans la dimension publique de la vie de l'Église et des chrétiens, et celle qui est *invisible*, l'ancrage spirituel comme une "puissance" de la grâce reçue par le baptême par exemple.

Il ne serait pas difficile de faire la transposition plus générale aussi bien pour le sacerdoce royal des baptisés que pour celui du sacerdoce ministériel : dans chacun des registres, le caractère joue le même rôle de *pouvoir* donner une signification soit baptismale soit ministérielle aux gestes relevant de la triple dimension du sacerdoce du Christ (*royauté de la charité, prophétisme de la mission et célébration du salut dans le Christ*)³².

³⁰ Encore une fois, nous nous permettons d'insister sur le fait que, dans toute cette analyse, nous n'avons envisagé le caractère baptismal que dans sa dimension de *signification* : comme nous l'avons dit dès le début, il ne peut s'agir ici d'une conception du signe réduit à un être de raison, ni même à une simple relation, car la relation elle-même, dans la perspective réaliste que nous pensons être vraie, a besoin d'un fondement dans un sujet (*suppositum*) : ce fondement, saint Thomas l'a défini dialectiquement comme une puissance de l'âme pour le caractère baptismal et le caractère ministériel, ce qui nous semble convaincant pour les raisons que nous avons dites.

³¹ Laquelle est, bien entendu, fondée dans la vie trinitaire dont elle est l'image créée la plus achevée dans notre expérience.

³² C'est ce que nous avons développé dans notre ouvrage *La pastorale de l'Église*, collection Amateca, Saint-Paul/Cerf, Luxembourg/Paris, 1999,

IV

Un cas particulier : *res et sacramentum*
dans le sacrement de l'eucharistie

Pour ce qui est de l'eucharistie, le problème équivalent à celui du caractère que nous venons de traiter à propos du baptême, de la confirmation ou de l'ordre, est peut être encore plus intéressant et "significatif" : car le *res et sacramentum* ici n'est pas d'abord exigé pour des questions de permanence, comme c'est le cas lorsqu'il s'agit de personnes dont la liberté peut se trouver en opposition au dessein sanctificateur de celles-ci par Dieu et donc, ce n'est pas d'abord pour des raisons concrètes d'*efficacité* du sacrement que nous croyons que le pain devient le corps du Christ et le vin son sang. Or, lorsqu'il traite du problème des sacrements qui ont le "caractère", saint Thomas fait une allusion précise au sujet de l'eucharistie affirmant qu'elle « se rapporte au culte divin [...] dans l'action sacramentelle elle-même (*per modum ipsius actionis*) »³³. Si nous essayons de déterminer le *res et sacramentum* dans sa dimension de signification, et plus spécialement sous le rapport d'*action* cultuelle, que pouvons-nous en déduire ? Si la *res* est la communion dans la charité divine de l'Église et de son Seigneur³⁴, le signe sacramentel (*sacramentum tantum*) est le mémorial et la communion eucharistique par laquelle nous mangeons le pain et buvons le vin consacré. Or, comment ce signe pourrait-il, pris dans sa dimension de signification telle qu'elle apparaît dans la célébration visible du rite, signifier adéquatement la *res* qui n'est rien d'autre que la communion en acte avec le Christ, c'est-à-dire l'achèvement ultime de la présence cultuelle de l'homme à son Sauveur, dans l'acte même de la totale appartenance de l'Église tout entière à son Seigneur ? Comment une réalité eschatologique peut-elle être signifiée sacramentellement ?

Posée de cette façon, la question peut recevoir la réponse suivante : le fait que le pain devienne réellement le corps du Christ est le prolongement invisible de la dimension visible de signification du sacrement, prolongement par lequel la vérité de signification de la communion, comme acte d'union réelle au Christ, est rendue manifeste (signifiante) dans la foi ; et prolongement dans lequel cette communion est signifiée comme intégration à un corps (celui du Christ ressuscité). Comme le remarque saint Thomas dans le même article, puisqu'il s'agit du culte divin comme acte, c'est-à-dire ici comme accomplissement ultime³⁵, le *res et sacramentum*, comme prolongement de la signification ne peut pas se déployer dans le(s) seul(s) sujet(s) humain(s) — qu'il(s) soient actif(s) ou passif(s) — : une telle hypothèse signifierait purement et simplement que les sujets humains seraient déjà dans le Royaume, car la signification de l'eucharistie trouverait son "achèvement" dans l'Église présente, niant ainsi qu'elle soit *in via* ... Il ne peut donc s'inscrire *qu'en dehors d'eux*, dans ce qui est partagé, dans ce qui est donné (le pain et le vin) et il ne peut s'y inscrire que comme ce qui signifie potentiellement toute la capacité de signification de l'union dans la charité entre le Christ Sauveur et l'homme, c'est à

³³ III^a, q. 63, art. 6, *responsio*.

³⁴ III^a, q. 79, art. 4, *responsio* : « *res autem hujus sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum ...* »

³⁵ C'est ici que s'enracine la connotation eschatologique presque "absolue" du sacrement de l'eucharistie, car lorsque s'accomplit l'acte même de l'union au Christ, que peut-on imaginer au-delà ? Rien. Ce qui changera dans le Royaume, ce n'est pas la *res* signifiée par l'eucharistie, mais ce sera le fait qu'il n'y aura plus de médiation cognitive sacramentelle.

dire sa chair comme ce en quoi s'est manifesté l'acte unique et décisif de toute possibilité de rencontre entre l'homme et Dieu³⁶.

Cette capacité de signifier toutes les potentialités concrètes de communion entre Dieu et l'homme dans le corps total, Tête et membres, est précisément ce qui définit le *res et sacramentum* de l'eucharistie : il y a une différence entre le corps du Christ dont le pain consacré est le signe et le corps du Christ total réalisé par la communion (*res tantum*) : le premier signifie le second³⁷. Le premier est le corps du Christ réellement et sacramentellement signifié par le pain et le vin comme moyen présentement voulu par Dieu pour rassembler son peuple dans l'acte de communion entre Dieu et l'homme au-delà duquel il n'y a rien, sommet et accomplissement de tout le culte chrétien. Le second est le même corps du Christ mais réellement et sacramentellement signifié comme cette réalité accomplie d'un corps dans lequel tous les membres sont unis dans une tension convergente vers la Tête dans la grâce de la charité. Il y a donc dans une célébration eucharistique, trois données signifiantes invisibles, trois *res et sacramentum* nécessaires, convergentes et indissociables pour que la signification sacramentelle soit plénière :

— Le premier est le *caractère baptismal* qui signifie collectivement (assemblée) et individuellement (chaque baptisé) la tension de tous les participants (fidèles *et* ministres) vers l'accomplissement de la communauté dans le Christ Seigneur de la création qu'il a sauvée par sa Pâque. Cette donnée de signification est indispensable, car si elle n'y était pas, l'acte eucharistique serait impossible : on ne célèbre pas l'eucharistie "au ciel" !

— Le second est le *caractère ministériel* qui signifie à l'assemblée que la source même de sa communion vient d'ailleurs, qu'elle est donnée par grâce. La présidence est une donnée sacramentelle qui n'est pas réductible à une *fonction*, mais à la nécessité de signifier en vérité la grâce de communion qui est donnée.

— Le troisième est le *res et sacramentum* du *corpus mysticum*, le pain et le vin devenus corps et sang du Christ. Ce troisième élément de signification est indispensable pour que l'assemblée ecclésiale ne se considère pas elle-même comme le Royaume, où comme le lieu où le Christ demeure de façon définitive³⁸ : l'assemblée n'assimile pas le corps, c'est le corps qui assimile l'assemblée.

Le lecteur se souvient peut-être de ce que, dans la première partie de ce chapitre, en relisant avec le Père H. de Lubac la tradition de la réflexion théologique du haut moyen-âge sur les sacrements, nous avons signalé comment le problème de la signification sacramentelle en était arrivé, par réaction contre la conception purement "symbolique" de Bérenger de Tours, à une conception de la présence eucharistique étonnante : la crainte d'affaiblir la vérité du sacrement avait poussé un certain nombre d'auteurs à faire de la théologie de l'eucharistie une théorie de l' "auto-signification" : on était tellement soucieux d'affirmer que le pain signifie le corps eucharistique, qu'on en oubliait pratiquement de penser que le corps sacramentel du Christ signifie le corps réel du Christ total. Ce que nous venons de dire montre suffisamment, nous l'espérons, que la conception thomasienne du caractère sacramentel, compris comme « le prolongement invisible du sacrement visible », prolongement dont l'extension se situe, *in genere signi*, dans l'ordre de la signification, permet de corriger, à la lumière des intuitions de saint Augustin, la déviance qu'un excès de zèle faussement

³⁶ C'est pourquoi dans l'eucharistie la dimension de signification sacrificielle est totalement ordonnée à la dimension de signification "communienne", n'en déplaise à ceux qui croient pouvoir trouver dans la destruction sacrificielle une "valeur en soi". En fait, même dans les cultes païens préchrétiens, la signification du sacrifice a toujours eu, dès l'origine, une signification et une finalité "communienelles".

³⁷ C'est toute la signification de *corpus mysticum* telle que H. de Lubac l'a expliquée dans son ouvrage (voir ci-dessus, le chapitre IX).

³⁸ Le texte évangélique le plus suggestif est évidemment celui de *Luc* 24, les disciples d'Emmaüs : dans le dénouement du récit, le Christ ressuscité disparaît et *les disciples s'en vont* : l'eucharistie est inséparablement *communion et dispersion*. Lorsque le corps est distribué à l'assemblée, ce n'est pas le corps qui devient l'assemblée, mais, comme le remarquait déjà saint Augustin, l'assemblée qui tend (asymptotiquement !) à devenir le corps.

réaliste avait induite dans la théologie sacramentaire. On notera évidemment que, dans tout ceci, aucune déduction n'est tirée de la question de l'efficiace : on ne voit pas pourquoi un ministre ordonné serait comme tel plus "efficient" qu'un baptisé pour présider l'eucharistie ; et on ne voit pas davantage pourquoi la transsubstantiation serait plus efficiente dans le pain que dans l'esprit des baptisés³⁹ ...

Et si l'on désire "exploiter" jusqu'au bout cette interprétation du *res et sacramentum*, plus spécialement dans le sacrement de l'eucharistie, tout en se souvenant que nous avons voulu nous en tenir à la seule dimension de la signification, on pourrait formuler ainsi la solution que nous proposons : dans l'eucharistie, il faut distinguer :

- 1) le corps du Christ, en tant que *res et sacramentum*, c'est-à-dire en tant qu'il accomplit encore un rôle de *signifiant*, donnant au signe visible du mémorial et de la communion une capacité de signification que ce dernier ne pourrait avoir par lui-même,
- 2) et le même corps du Christ en tant que *signifié*, c'est-à-dire la plénitude de la présence de l'Église à son Seigneur dans l'acte cultuel et sacerdotal par excellence qui est leur don mutuel dans la charité divine.

C'est bien le même corps, mais dans un cas, ce corps est réellement et sacramentellement *moyen de communion*, dans l'autre cas, il est réellement et sacramentellement acte de communion accomplie, *communion comme fin et accomplissement*. Et donc, le paradoxe le plus étonnant du sacrement de l'eucharistie, c'est que le même corps du Christ y soit à la fois comme moyen signifiant (*res et sacramentum*) et fin signifiée (*res tantum*). Le corps du Christ sacramentel (*in sacramento*) est d'abord le moyen de nous signifier le Corps du Christ ecclésial (*in re*). C'est pourquoi le corps du Christ (*res et sacramentum*) est signifié sous la raison de chair et de sang, c'est à dire comme réalité concrète et enracinée dans l'histoire, corps qui a souffert, a connu la mort et est ressuscité, corps qui fut et qui reste pour nous les hommes, l'unique moyen de notre salut. Tandis que le corps du Christ total (*res tantum*) est une *res* plus "étendue", dans la mesure où le corps du Christ est alors envisagé comme le principe d'intégration de la Création sauvée et glorifiée.

Dans la perspective que nous proposons ici (et dont le lecteur a deviné qu'elle dépasse les formulations strictes de saint Thomas sur le sujet), on comprend que la reconnaissance (dans la foi) du corps du Christ comme *res et sacramentum* est en fait l'aspect par lequel est faite sa véritable place à la dimension *historique* du salut : les deux aspects par lesquels est signifié sacramentellement le corps du Christ peuvent être compris comme un ajustement provisoire de deux réalités disparates⁴⁰ : le corps du Christ (*res et sacramentum*) nous renvoie au corps ressuscité du Christ lequel se situe en continuité ontologique réelle avec la chair qu'il a assumée⁴¹ et le corps du Christ (*res tantum*) est une réalité d'ordre eschatologique, l'achèvement du dessein de salut de Dieu dans le Christ, "Dieu tout en tous" : mais c'est bien le même corps. Le côté le plus saisissant du sacrement de l'eucharistie consiste très probablement d'abord dans cet "amalgame indicible", dans ce "raccourci de signification", en comparaison duquel le "miracle" par lequel les accidents qui relèvent de la quatrième espèce de qualité, sont subjectés dans le premier d'entre eux qui l'extension matérielle, jouant le rôle de quasi-sujet, est une conséquence d'une philosophie de la substance !

³⁹ Soit dit en passant, la théologie catholique de l'eucharistie prête beaucoup plus le flanc à la critique réformée sur le plan de l'efficiace que sur le plan de la signification : pour la question de la transsubstantiation par exemple, il serait beaucoup plus convaincant (même pour un zwinglien) d'apprendre que les catholiques l'affirment pour éviter de penser que par la seule force de la subjectivité croyante, le pain est réellement corps du Christ. Pour la théologie catholique, le fait que ce soit le pain et le vin qui portent la *res et sacramentum* de l'eucharistie, signifie précisément l'inverse de ce que les réformés nous reprochent toujours : la maîtrise de l'Église sur le corps du Christ.

⁴⁰ Nous avons parlé au chapitre précédent d'un "bricolage".

⁴¹ C'est sans doute là un aspect paradoxal du corps du Christ comme *res et sacramentum* : c'est une réalité du Royaume qui se "réduit" au niveau d'un signifiant : ce paradoxe se "comprend" mieux si l'on sait que ce qui devient signifiant du Christ Total est la continuité ontologique de l'humanité de Jésus Christ qui a manifesté et signifié le Verbe de Dieu dans son existence terrestre.

Par rapport à l'acte cultuel dont la notion a servi à saint Thomas de point de départ pour rendre compte du caractère, il suffit ici de préciser que le corps du Christ comme *res tantum*, n'est pas essentiellement un *objet* (ni une "chose") mais le mystère même au sens chrétien le plus originaire du terme, la convivialité qui unit à leur Tête dans la Charité divine tous les membres qui le constituent : le problème est donc qu'il soit adéquatement signifié comme *acte*. En soi, bien entendu, il n'y a aucune nécessité à ce que la réalité la plus haute, l'achèvement du dessein de Dieu sur sa création, soit signifiée par un signe presque dérisoire dans sa consistance ontologique : c'est même le cas le plus fréquent pour nous de l'expérience de la signification, dans la mesure où un mot n'est "rien" par rapport à la réalité qu'il désigne. Mais, si nous croyons que la potentialité de signification de la *res et sacramentum* est comme un déploiement et une précision dans la ligne de ce qui était déjà signifié par le *sacramentum tantum*, alors il est difficile de penser que la capacité de signifier de la *res et sacramentum*, telle qu'elle relève de la Sagesse divine, ne soit pas la plus "adéquante" possible. Or, qu'est-ce qui peut au mieux signifier la *res tantum* de l'eucharistie ? N'est-ce pas ce qui a été le lieu de manifestation par excellence du dessein de réconciliation de Dieu avec les hommes en son Fils ? N'est-ce pas le corps du Christ envisagé dans la perspective qui nous préoccupe ici, non pas exclusivement comme cause de l'efficacité sacramentelle⁴², mais comme ce corps qui, historiquement, a été constitué comme *le signe par excellence du salut*, tout d'abord réellement et publiquement aux yeux du monde, par la mort de Jésus sur la croix, puis réellement et personnellement, aux yeux de ses disciples par sa Résurrection ? Et donc, n'est-il pas "logique" - d'une "logique" de l'intelligence croyante - que ce soit ce même corps, dans ce qu'il est devenu par la glorification de la Résurrection, qui signifie (en tant que *res et sacramentum*) la totalité eschatologiquement accomplie de cet acte cultuel et sacerdotal qu'est la communion dans la charité ?

En dernier ressort, le corps en tant que *res et sacramentum* signifie le corps en tant que *res tantum*, un peu comme le premier geste par lequel j'inaugure un acte peut signifier de la façon la plus authentique cet acte en tant que pleinement réalisé : on peut ne voir entre les deux stades d'une unique action que le seul rapport ontologique de la puissance à l'acte. Mais rien n'empêche de les considérer l'un par rapport à l'autre dans un rapport de signifiant à signifié, de *signum* à *res* : chez un artiste le rapport entre l'esquisse et l'œuvre accomplie. On remarquera comment se retrouve ici ce que nous avons déjà noté à propos du caractère baptismal : ce dernier contenait en soi le pouvoir de donner un sens cultuel à toute la vie du baptisé ; il était, avons-nous dit, le signe en tant que *potentialité de signification*⁴³ ; le *res et sacramentum* de l'eucharistie est le corps humain de Jésus-Christ mort et ressuscité en tant qu'il contient en lui toute la potentialité de signifier l'humanité comme son corps, le corps du Christ total, Tête et membres⁴⁴. Une telle vue des choses ne serait-elle pas d'ailleurs

⁴² L'*instrumentum conjunctum* qu'est l'humanité du Christ distinct de l'*instrumentum separatum* qu'est le sacrement, cf. III^a, q. 64, art. 3, *responsio*.

⁴³ On pourrait transposer ici au sacrement de l'eucharistie ce qu'écrivait saint Thomas pour rendre compte de la structure de signification de l'Ancienne Alliance par rapport à la Nouvelle, I-II^a, q. 107, art. 3 : « Aliquid continetur in alio dupliciter : uno modo in actu, sicut locatum in loco ; alio modo virtute sicut effectus in causa, vel complementum in incompleto ; sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine. Et per hunc modum nova lex continetur in veteri. »

⁴⁴ Il pourrait être intéressant de tirer quelques implications de ce que nous venons de développer pour ce qui concerne la pratique de l'adoration du Saint sacrement. Celle-ci est née, on le sait, dans le contexte historique précis d'une discipline pénitentielle rigoureuse qui fit "chuter" la communion eucharistique fréquente et proposa comme solution pastorale de remplacer la manducation du pain consacré par la contemplation et l'adoration de celui-ci : cette solution, il faut bien le reconnaître, est un pis-aller pour une pastorale sacramentelle. Cependant le bien-fondé théologique d'une telle pratique est vraiment défendable. Non parce que le *res et sacramentum* devrait être considéré comme un "but en soi" (une *res*), car une telle perspective qui, hélas, a souvent servi de justification à cette pratique de l'adoration, risque purement et simplement de méconnaître la structure de signification du sacrement. Mais parce que on ne peut pas méconnaître que la structure de signification du *res et sacramentum* eucharistique renvoie, de façon objective par son être de signe, tout fidèle qui le reçoit *ou même qui le contemple et l'adore*, à la plénitude du mystère, la *res*, le Christ Tête et corps. C'est en vertu de cette "surabondance" de signification du *res et sacramentum*, comparé parfois aux douze corbeilles qui restent après la multiplication des pains, que la pratique de l'adoration eucharistique reste *sacramentellement* signifiante. Bien entendu, il est toujours plus riche de signification d'écrire des

le meilleur moyen de comprendre dans la foi comment le sacrement de l'eucharistie prend toute son extension de signification, telle que saint Thomas l'a évoquée dans la question 60, art. 3 (*rememorativum, demonstrativum, prænuntiativum*) ? Ainsi le corps eucharistique du Christ serait le signe par excellence de tout le mystère du salut, dans sa dimension à la fois éternelle, historique et eschatologique : « Il est grand le Mystère de la foi ! »

Jusqu'ici, en nous appuyant sur une notion de culte sommairement élaborée et sur les fréquentes allusions que fait saint Thomas à cette notion dans son traité général sur les sacrements, nous avons pu constater tout l'intérêt qu'il y avait à en exploiter la dimension de signification et les extensions possibles à l'intérieur même de ce traité. Mais cette enquête, nous semble-t-il, n'aurait pas livré toute la richesse implicite que l'on peut pressentir dans la synthèse théologique de cet auteur. Nous ne pouvons donc pas nous en tenir là. Il y a d'autres conséquences importantes à tirer du fait que « les sacrements perfectionnent l'homme en vue du culte divin », en étudiant à l'extérieur du "traité" des sacrements au sens strict, comment la vie sacramentelle signifiée par "le culte divin selon la religion chrétienne" et l'approche plus large des notions de religion et de culte telles qu'on les trouve dans d'autres parties de la *Somme Théologique* s'éclairent mutuellement : ainsi, nous aurons retracé à grands traits les éléments fondamentaux de la vie sacramentelle chrétienne dans sa dimension de signification — c'est, en effet, l'axe de notre présente recherche — ce qui nous permettra de la situer par rapport au plan divin tout entier.

poèmes que de lire ceux des autres, et c'est pourquoi il reste incomparablement préférable de recevoir le corps du Christ plutôt que de le contempler, mais il serait réducteur et insuffisant d'affirmer que la structure ontologique de signification du *res et sacramentum* eucharistique n'est réelle que par et pour l'acte de communier.

Chapitre XII

Foi et religion : la structure complexe de la signification sacramentelle dans la vie morale et théologique

Nous venons de voir comment, dans la perspective de saint Thomas, la plénitude de signification de la sacramentalité n'était pas simplement contenue dans l'acte de célébration liturgique et ses composants formels (paroles, gestes, données matérielles, etc.), mais que l'on ne pouvait comprendre la réalité de la vie sacramentelle qu'en tenant compte de ce « prolongement invisible de la visibilité des signes » qui est lui-même de l'ordre de la signification : dans le vocabulaire technique de la théologie médiévale, cette instance de signification s'appelait *res et sacramentum*, à la fois pour montrer négativement que le niveau et les potentialités de signification ne s'épuisaient pas dans la matérialité des rites et qu'il s'agissait bien d'une donnée à la fois signifiante mais réelle, enracinée soit dans le sujet récepteur, soit dans le cas unique de l'eucharistie, dans le signe sacramentel du pain et du vin, pour les raisons spécifiques que nous avons dites et qui tiennent également du registre de la signification.

Or, le principal aspect de cette instance de signification, lorsqu'elle s'inscrit dans le sujet récepteur est le "caractère" qu'il ne faut pas restreindre à la métaphore antique du sceau d'appartenance, mais que saint Thomas prend soin d'interpréter de façon plus large et plus orientée vers l'existence chrétienne : pour lui il s'agit d'une puissance spirituelle¹ qui nous est donnée par grâce en vue du « perfectionnement de l'âme en ce qui regarde le culte de Dieu selon la religion chrétienne »². Ici encore, on ne peut se contenter de définir le « culte divin » comme un combiné de pratiques religieuses et d'observances, car il serait bien étonnant que l'anthropologie thomassienne n'envisage cette notion de culte d'une façon aussi étroite : nous avons d'emblée souligné au début du

¹ Il est certain que la métaphore du caractère et du sceau (*sigillum*) a tendance à donner une vision fixiste du *res et sacramentum* baptismal. C'est pourquoi on doit être reconnaissant à Thomas d'Aquin d'avoir compris que ce registre de signification pouvait être interprété d'une manière différente, en fonction d'une anthropologie des puissances de l'âme et de l'activité cultuelle.

² *III^e, q. 62, art. 5, responsio* : « ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem Christianae vitae. »

chapitre précédent que cette notion recouvrait un champ nettement plus large et plus riche³ pour que s'y inscrivent les possibilités de signification que comporte le caractère baptismal. C'est donc en nous orientant vers la dimension culturelle et morale de la vie humaine que nous allons découvrir comment la grâce sacramentelle trouve les possibilités réelles de sa manifestation⁴.

I

Vertu de religion et vie théologique

A) LA MANIÈRE DONT SAINT THOMAS DÉFINIT LA VERTU DE RELIGION

Après avoir donné une première approche de la notion de religion que nous avons évoquée au chapitre précédent⁵, saint Thomas précise la définition qu'il veut en donner comme une vertu :

« La vertu rend bon celui qui la possède et rend bonne son œuvre⁶. Toute bonté dans l'action requiert donc une vertu. Or, rendre à autrui ce qui lui est dû a manifestement raison de bien ; parce que du fait que l'on rend à autrui son dû, on s'établit dans une juste relation envers lui, *on s'ordonne à lui comme il le faut (quasi convenienter ordinatus ad ipsum)*. Or l'ordre se rattache à la raison de bien, ainsi que le mode et l'espèce,

³ Nous renvoyons à *II^e-II^e, q. 81, art. 1, ad 4^{um}* que nous avons cité au chapitre précédent (II^{ème} paragraphe): « colere dicimus homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus ... ». Il est remarquable que saint Thomas situe d'emblée la notion de culte dans le registre interpersonnel.

⁴ Ce chapitre est lié à une certaine interprétation du plan de la *Somme Théologique* : dans la multiplicité des interprétations qui en ont été proposées, il a fallu choisir et nous sommes conscient du caractère personnel de ce choix. Nous avons donc pris comme "interprétation" globale de la *Somme* les travaux de M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, I.E.M. / J. Vrin, Montréal / Paris, 1950, avec les développements qu'en a proposés Max SECKLER, *Das Heil in der Geschichte, Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München, 1964, que nous citerons dans la traduction française *Le salut et l'histoire, la pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris, éd. du Cerf, 1967. Nous avons gardé pour la fin de ce chapitre une discussion avec la pensée de E Schillebeeckx, dans l'ouvrage que nous avons déjà cité : *L'économie sacramentelle du salut*, Academic Press/Éditions Saint-Paul, Fribourg (CH), trad. Fr. 2004.

Pour la vertu de religion, nous nous référons surtout au compte-rendu consacré aux articles de R. HOURCADE et O. LOTTIN, cités ci-dessous, par Jean TONNEAU, in *Bulletin Thomiste*, VIII (1947-1953), pp. 719-735, à l'ouvrage de E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin, Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion*, Verlag F. Schöningh, München, Paderborn, Wien, 1971 et au cours de M.-M. LABOURDETTE, *Traité de la Justice*, le deuxième volume comprenant le traité de la Religion, Saint Maximin la Sainte Baume, 1956-1957 (*pro manuscripto*). Nous utilisons accessoirement, pour les critiquer, R. HOURCADE, « La vertu de religion », *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 45 (1944), pp. 181-219 et O. LOTTIN, O.S.B., « Vertu de religion et vertus théologiques », *Dominican Studies*, 1 (1948), pp. 209-228.

⁵ Il s'agit des textes provenant de *II^e-II^e, q. 81, art. 1* affirmant que « la religion au sens propre implique ordre à Dieu (*religio proprie importat ordinem ad Deum*). »

⁶ Cf. *I^e-II^e, q. 58, art. 3* : « virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum » ; voir aussi *I^a-II^a, q. 55, art. 3*.

comme le montre saint Augustin. Puisqu'il appartient à la religion de rendre l'honneur qui est dû à quelqu'un qui est Dieu, il est évident qu'elle est une vertu »⁷

Ce par quoi la religion est une vertu, c'est le fait qu'« elle nous met dans l'ordre de ce qui *doit* être fait pour Dieu »⁸. Soulignons d'emblée le fait qu'il s'agit d'une ordination ontologique de l'homme à Dieu et que la relation est envisagée dans la dimension spécifiquement interpersonnelle : les notions d'*ordo* et de *debitum* ne sont pas ici à interpréter à la lumière d'une expérience morale de la conscience du devoir : à partir du moment où est reconnue cette ordination ontologique totale de l'homme à Dieu, on peut dire qu'*il y a religion*. C'est un fait, une donnée anthropologique et non pas un ensemble de comportements par "devoir" au sens postkantien du terme⁹. Par ailleurs, on perçoit dès maintenant que la religion étant déterminée ici comme vertu concernera donc la manière dont l'agir humain (acte second) comme épanouissement de l'être de l'homme (acte premier) sera ou non dans la vérité de cette ordination ontologique de l'homme à Dieu.

L'article suivant précisera que la religion est une vertu unique : l'intérêt de ce texte vient de ce que, pour mettre en évidence l'unité de cette vertu, saint Thomas définit la raison formelle qui la spécifie : « l'excellence propre à Dieu »¹⁰, et nous fait donc envisager le problème du côté du rapport qui existe entre l'homme et Dieu et qui spécifie les actes de religion :

« L'objet de la religion, c'est de rendre honneur au Dieu unique *sous cette raison unique* qu'il est le principe premier de la création et du gouvernement du monde. »¹¹

Alors que dans cet article, la religion était définie à partir de l'ordination de l'homme à Dieu comme principe de la création et de la conduite du monde, à l'article suivant¹² saint Thomas détermine la raison formelle qui précise le rapport spécifique selon lequel l'homme est ordonné au bien par les actes provenant de la vertu de religion. C'est ainsi qu'il précise le caractère spécial de cette vertu : Dieu étant ce qu'il est, Celui « dont la transcendance infinie s'élève au-dessus de toutes choses »¹³, la vertu qui permet à l'homme de poser des actes pour l'honorer est irréductible à toute autre¹⁴. Il y a donc dans la vertu de religion une dimension d'incommensurabilité qui pose d'emblée

⁷ II^a-II^e, q. 81, art. 2, responsio : « *virtus est que bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quod reddere debitum alicui habet rationem boni, quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, etiam constituitur in proportionem convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum ; ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet, in libro de natura boni. Cum igitur ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est . » traduction de la *Somme Théologique*, tome 3, éd. du Cerf, Paris, 1985, p. 511.

⁸ M. M. LABOURDETTE, *Traité de la Justice*, volume 2, p. 20. Les soulignés sont de l'auteur.

⁹ C'est ici que l'on peut mesurer l'abîme qui existe entre la signification de la *religio* comprise comme vertu, c'est-à-dire comme ordination ontologique des puissances de l'âme en vue de leur fin qui est Dieu et la notion moderne d'*expérience religieuse* qui présuppose une philosophie de la subjectivité. Dans l'optique que nous étudions ici, les deux réalités se situent en ordre inverse. Pour saint Thomas, "*il y a de la religion*" est une donnée factuelle et première d'un traité qui va déterminer la religion comme vertu. Pour les philosophies de la religion inspirées par des présupposés philosophiques postcartésiens et postkantien, *je suis un sujet qui éprouve dans son être de sujet une expérience religieuse*. Ce point de départ très différent rend pratiquement impossible la comparaison des deux discours. À titre de suggestion, pour saint Thomas, "*il y a de la religion*" peut se comprendre de la même façon qu'un essayiste moderne D. DECOIN, racontant sa conversion, intitulait son récit *Il fait Dieu*, et expliquait que désormais, *il faisait Dieu* dans sa vie, au sens où on dit "*il fait beau*".

¹⁰ M. M. LABOURDETTE, *Traité de la Justice*, (volume 2), p. 21.

¹¹ II^a-II^e, q. 81, art. 3, responsio : « Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum. » (trad. fr. de la *Somme Théologique*, tome 3, éd. du Cerf, Paris, 1985, p. 511).

¹² II^a-II^e, q. 81, art. 4, responsio.

¹³ *Ibidem* : « in quantum omnia in infinitum transcendit et secundum omnimodum excessum ».

¹⁴ Voir les observations très fines de J. TONNEAU, C.-R. de l'article de R. HOURCADE, « La Vertu de religion », dans le *Bulletin thomiste*, VIII (1947-1953), pp. 723-724 : « Le fait de traiter Dieu comme on peut traiter une créature

un défi : dans les autres vertus, il y a toujours une certaine proportion entre les objets, les actes et les puissances de l'âme concernées¹⁵. Ici ce n'est pas le cas : saint Thomas va considérer la religion comme une vertu tout à fait unique, irréductible aux autres, fondée sur cette ordination fondamentale de l'être créé (l'homme en l'occurrence) à Dieu, et permettant de poser des actes bons (actes cultuels) vis-à-vis de Dieu, considéré sous la raison formelle qu'il est Créateur et Providence. Se pose évidemment la question de savoir si cette vertu qui a Dieu pour terme (au sens vague ...) ne devrait pas être considérée comme une "vertu théologale". Réponse de saint Thomas :

« La religion rend à Dieu le culte qui lui est dû. Il y a donc en elle deux points à considérer : ce qu'elle offre à Dieu, c'est-à-dire le culte qui est la matière et l'objet de la vertu ; d'autre part, celui à qui nous le présentons : Dieu. C'est à lui qu'on rend un culte, *non pas que nos actes de culte l'atteignent en lui-même*, comme nous l'atteignons lorsque nous croyons en lui (*non quasi actus quibus Deus colitur ipsum Deum attingant, sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus*) ; c'est pourquoi nous avons dit précédemment que Dieu est objet de foi non seulement en ce que nous croyons à Dieu, *mais en tant que nous croyons Dieu*. Tandis que l'on offre à Dieu le culte qui lui est dû en tant que les actes du culte se font pour le révéler : ainsi l'oblation des sacrifices, etc. Aussi est-il évident que *Dieu n'est pas rattaché à la vertu de religion comme sa matière ou son objet, mais comme sa fin (Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis)*. C'est pourquoi la religion n'est pas une vertu théologale, dont l'objet est la fin ultime, mais une vertu morale qui concerne les moyens ordonnés à la fin »¹⁶

À la différence des vertus théologiques, la vertu de religion atteint Dieu, non comme objet, mais comme fin. M.-M. Labourdette, commente ainsi cet article :

« Une telle vertu suppose la mise en présence de deux personnes, Dieu et sa créature raisonnable ; mais son activité ne consiste pas à atteindre Dieu en lui-même pour le connaître et pour l'aimer, elle consiste très précisément à lui offrir un hommage. C'est cet hommage qui est l'objet de la religion, ce n'est pas Dieu [...] *Dieu est atteint, mais comme la personne à qui s'adresse l'hommage ...* »

« Les vertus théologiques sont d'un type tout différent. Elles ont Dieu non seulement pour fin mais pour objet et pour motif ; au point que rien de créé ne saurait entrer dans l'objet spécifiant une vertu théologale. On connaît Dieu à raison de sa propre révélation, relation directe de l'intelligence à Dieu ; on l'aime en sa bonté propre comme un ami, par la charité ; on tend à le posséder en s'appuyant sur sa Toute-

quelle qu'elle soit, de lui tenir le langage et de lui appliquer les formes de révérence ou de service qui pourraient convenir à la plus noble des créatures, c'est déjà le mal traiter. Bien mieux, pour se conduire avec lui d'une façon qui soit vraiment convenable, il faut renoncer en quelque sorte aux prétentions d'une justice "suffisante", de cette justice conçue pour les rapports entre égaux et jalouse de s'acquitter en se libérant. Il faut au contraire, pour être dans la note, prendre une attitude qui exprime justement l'attitude où l'on reconnaît n'être jamais quitte envers Dieu ».

¹⁵ On notera en passant que cette approche est une critique radicale et sans appel contre toutes les tentations de vouloir codifier et contrôler le jeu de relations qui s'effectue dans le cadre de la religion : on n'est pas dans le registre des bonnes œuvres et des assurances de salut qu'elles peuvent donner.

¹⁶ *II-II^e, q. 81, art. 5, responsio* : « Religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo igitur in religione considerantur. Unum quidem quod religio Deo affert, cultus scilicet, et hoc se habet *per modum materiae et obiecti ad religionem*. Aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus. Cui cultus exhibetur non quasi actus quibus Deus colitur ipsum Deum attingunt, sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus (propter quod supra dictum est quod Deus est fidei obiectum non solum in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo), affertur autem Deo debitus cultus in quantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes et alia huiusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quæ sunt ad finem. » (traduction tirée de la *Somme Théologique*, tome 3, éd. du Cerf, Paris, 1985, p. 513).

puissance auxiliatrice. Dieu est pour la vertu théologale la “*materia circa quam operatur*”, l’objet directement atteint. »¹⁷

B) FAUT-IL UNE VERTU DE RELIGION EN PLUS DES VERTUS THÉOLOGALES ?

Dans le souci de mettre en évidence l’originalité de la foi chrétienne par rapport aux autres religions, on a voulu contester radicalement la validité de cette vertu de religion : sans doute par désir plus ou moins avoué de réhabiliter l’expérience religieuse, comme expérience personnelle de la rencontre de Dieu, on a donc voulu donner à la religion un statut de vertu théologale, reprochant à saint Thomas de s’être laissé impressionner par des catégories religieuses païennes, plus spécialement transmises par les réflexions philosophiques de Cicéron, ce qui n’aurait, pense-t-on, rien à voir avec la manière dont la tradition biblique la plus authentique, aurait dû le guider dans sa recherche¹⁸.

On devine où sont les difficultés : si la vie théologale a Dieu et Dieu seul pour objet, à quoi bon chercher à justifier l’existence d’une vertu de religion ? Tout d’abord, on risque ainsi de laisser entendre que les vertus théologiques ne donnent pas par elle-même la plénitude d’une véritable vie en communion avec Dieu comme “objet”, c’est-à-dire comme partenaire de l’homme dans sa vie spirituelle : il y faudrait ce complément de morale naturelle et de rites d’origine humaine que, toutes proportions gardées et avec un peu d’humour, on pourrait comparer au rôle de l’“instruction civique” dans le système scolaire français ! Par ailleurs, si, comme nous l’avons vu, cette vertu de religion a pour objet les actes cultuels par lesquels nous rendons à Dieu l’honneur qui lui est dû, actes qui relèvent de l’obligation du débiteur qu’est l’homme, obligé vis-à-vis de son Dieu, une telle définition de la religion ne risque-t-elle pas de faire sombrer la profondeur de la vie théologale comme relation personnelle et directe avec Dieu dans une caricature “pharisaïque” de l’authentique relation de l’homme à Dieu ?

Ou, pire encore, n’entretiendrait-on pas une conception avilissante de Dieu qui aurait instauré entre les hommes et lui *un rapport de dépendance* tel qu’il les contraindrait à vivre dans un “esclavage religieux” qui donne à ceux qui le subissent de ne jamais pouvoir répondre aux exigences de cette justice ? La vertu de religion deviendrait alors “le tonneau des Danaïdes” de la vie théologale, un effort indéfiniment répété de satisfaire par des gestes et des rituels un partenaire infini et jamais satisfait¹⁹ ? Enfin, quatrième et dernier grief, plus spéculatif, mais non moins lourd de conséquences dans la manière pratique de vivre la vie théologale : la distinction entre l’objet d’une vertu et sa fin est-elle autre chose qu’une subtilité logique ? À partir du moment où un acte vertueux est accompli en ayant Dieu pour fin, n’est-ce pas un acte qui constitue l’homme comme partenaire direct de Dieu ? N’est-ce pas cultiver un formalisme exagéré que de défendre actuellement encore de telles distinctions, quand on étudie le “fait religieux”, “l’expérience religieuse”, “la rencontre personnelle de Dieu” et peut-on demander à un fidèle catholique aujourd’hui de bien distinguer, dans sa vie de chrétien entre les actes dans lesquels il connaît ou aime Dieu à titre d’objet, actes relevant des vertus théologiques de foi et de charité et les actes religieux qu’il accomplit et dont il devra considérer qu’ils ont Dieu comme fin ?

¹⁷ M. M. LABOURDETTE, *Traité de la Justice*, volume 2, p. 26.

¹⁸ Ce genre d’analyse qui revient à faire de la vertu de religion une “quatrième vertu théologale”, comme il le lui a été violemment reproché (J. TONNEAU, C.-R. de l’article de R. HOURCADE, « La Vertu de religion », dans le *Bulletin thomiste*, VIII (1947-1953), p. 719, a été soutenu par R. HOURCADE, « La vertu de religion », in *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 45 (1944), pp. 181-219, dont voici un passage significatif qui semble même “inverser” le statut des vertus : « Comme toute vertu comporte une matière et un objet auquel elle s’adapte, cet objet cessant, dans le cas présent (l’auteur parle ici de l’objet que saint Thomas affirme être celui de la vertu de religion), d’être un ensemble d’actes révérenciels interposés entre la vertu et Dieu, fin de cette même vertu, sera par conséquent Dieu lui-même ».

¹⁹ Il faut d’ailleurs reconnaître que les formes psychopathologiques du religieux se constituent généralement autour de cette difficulté réelle. Nous renvoyons aux travaux de J.-F. NOEL sur cette question, notamment *Le bigot et le pèlerin : à la frontière du psychique et du religieux*, Paris, éd. du Cerf, 2002.

Et, pour clore cette série de difficultés, suprême embarras qui concerne directement notre propos : les actes sacramentels et liturgiques que saint Thomas nous présente comme finalisés par la participation de plus en plus parfaite au *culte* chrétien, ou comme l'accomplissement par excellence de ce même culte, ces actes, dis-je, sous le domaine de quelle vertu allons-nous les poser ? Si ce sont des actes cultuels, ils relèvent formellement de la vertu de religion, mais alors, les sacrements de la Loi nouvelle ne seraient que la mise en œuvre de la vertu morale de religion ? ... Ou bien, ils relèvent du seul ressort de la vie et des vertus théologiques, mais alors pourquoi les avoir liés si fort à la notion de culte ? On pourrait croire que nous sommes au rouet.

On en vient même à se demander si, au plan théorique, cette question du rapport entre religion et vertus théologiques ne transposerait pas au plan pratique des attitudes religieuses, la question radicale de la finalité de l'homme en tant que créature par opposition à celle de l'homme sauvé et ayant accès au mystère même de Dieu ? Affirmer que la vertu de religion a Dieu pour fin et non pas pour objet, n'est-ce pas traduire en termes concrets de comportement religieux ce que saint Thomas développe au sujet de la béatitude :

« Si l'intellect humain, connaissant l'essence d'un effet créé, ne connaît de Dieu rien d'autre que son existence²⁰, il n'est pas assez parfait pour atteindre véritablement à la cause première ; mais *il garde le désir naturel de connaître cette cause*. Aussi n'est-il pas encore parfaitement heureux. Il est donc requis pour la parfaite béatitude que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première. Et ainsi, il possèdera la perfection en s'unissant comme à son objet, en qui seul consiste la béatitude ».²¹

La vertu de religion telle que la conçoit saint Thomas, serait au fond une transposition dans le domaine des actes que nous posons vis-à-vis de Dieu du statut de l'intelligence en quête de Dieu : quand l'intellect humain connaît de Dieu qu'il est, mais cherche à savoir qui il est, il se trouve dans une situation analogue à la volonté qui, en exerçant la vertu de religion, reconnaît Dieu comme sa fin mais ne peut l'atteindre comme objet. Le parallélisme est tout de même assez frappant²². Raison de plus pour mieux voir quelle était l'intention de saint Thomas lorsqu'il distinguait nettement la vertu de religion et les actes de culte qu'elle suscite comme partie potentielle de la justice, sans les confondre avec l'exercice des vertus théologiques.

²⁰ C'est, on le sait, le principe épistémologique fondamental du traité de Dieu : « sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit » (*I*, q. 2, *Prol.*)

²¹ *I-II*, q. 3, art. 8, *responsio* : « Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est ; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit. » (traduction de la *Somme Théologique*, tome 2, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 41. Voir également dans le même sens *I-II*, q. 5, art. 5, *ad 2^{um}*).

²² Il pourrait d'ailleurs être prolongé : les actes cultuels ne jouent-ils pas un rôle analogue aux concepts dans la question des Noms divins ? Comme les noms et les images que nous employons sont totalement inadéquats pour dire Dieu, ainsi les actes de culte sont "imparfaits" et cette imperfection est, pour ainsi dire, leur caractéristique majeure : « L'imperfection (par rapport à la justice) dont M. HOURCADE voudrait laver la vertu de religion n'est rien d'autre que l'exquise nuance qui la différencie exactement entre toutes les autres vertus et rend son geste merveilleusement adapté et convenable à la situation dominée par l'excellence singulière de l'Autre divin ... Les multiples offrandes ou rites cultuels n'ont qu'une signification reconnaîtive et leur abondance même ne signale pas tant un effort pour venir à bout de nos obligations et pour nous libérer qu'un témoignage de leur inadéquation et de leur insuffisance, *quia major omni laude* ; une certaine profusion, un gaspillage de dons et de services montrent bien qu'on n'aura jamais fini de s'acquitter et qu'il est vain de mesurer une offrande qui doit toujours être déficiente » (J. TONNEAU, C.-R. de l'ouvrage de Hourcade). On pourrait dire que la religion et les actes cultuels qui en découlent constituent "une mise en scène du *de Deo uno*". On remarquera qu'il est fait appel, dans ce texte, au vocabulaire de la *signification*, du *témoignage* : on est très proche du registre du langage.

On ne doit pas trop facilement écarter d'un revers de manche ces difficultés : elles sont sous-jacentes à la plupart des grands problèmes de pastorale sacramentelle après le Concile Vatican II²³ : il est fort probable que la chute brutale de la pratique religieuse dans les pays dont les racines chrétiennes étaient apparemment profondes, ne soit pas due simplement à une transformation sociologique des conditions de vie résultant des progrès industriels et techniques. Le fait de vivre quotidiennement dans un environnement technique, très motivé par l'économie et la vision scientifique du monde, ne suffit pas en soi à expliquer cette désaffection vis-à-vis des actes *culturels* de la vie chrétienne. Nos sociétés modernes manifestent par ailleurs un grand nombre de "symptômes" de recherche ou d'angoisse religieuses : ce n'est donc pas exactement la question de Dieu qui a disparu de la conscience de nos contemporains. Dans une certaine mesure, on pourrait même plutôt penser qu'elle est posée de façon plus juste, quand cette question est abordée par des esprits libres de tout souci immédiat de survie, ou indépendamment de toute justification d'ordre cosmologique ou d'ordre sociétal, autrement dit quand elle est posée pour elle-même.

C) VERTU DE RELIGION ET VIE THEOLOGALE

a) *Un exemple qui éclaire une question très abstraite*

L'article de R. Hourcade auquel nous avons fait référence plusieurs fois déjà et un autre de Dom O. Lottin²⁴, quelque peu hésitant sur la question suscitèrent, en leur temps, des réactions assez vives : témoignage évident de ce que la question de la situation de la vertu de religion par rapport aux vertus théologiques touchait un point d'articulation important de la synthèse théologique de saint Thomas et sa vision anthropologique. Même si le texte que nous allons citer²⁵ est un peu long, il nous semble très révélateur de la position classique de l'École (l'auteur, J. Tonneau, se réfère à Cajetan²⁶) et - par-delà son style assez coloré, un peu "vieille France" -, il nous permettra de préciser notre propre position sur la relation entre la vertu de religion et les actes du culte qu'elle permet à l'homme d'accomplir d'une part, et le problème de la vie théologique, d'autre part. Voici ce texte :

« Au même endroit (*I-II^e, q. 100, art. 4, ad 1^{um}*)²⁷, la filière est indiquée qui mène de la foi aux préceptes de religion : celle-ci, remarque saint Thomas, n'est qu'une sorte de protestation de foi. Il s'ensuit d'abord que les préceptes de la religion supposent la présence antérieure de la foi [...] La foi n'est pas *obligatoire* à raison d'un précepte de la loi ; elle est *nécessaire* en tant que principe de la vie spirituelle et donc elle est présumée à la réception de la loi ... »

« Lors donc que nous lisons, dans la première table du Décalogue, les préceptes relatifs à la religion, nous devons essayer de discerner, sous les formules complexes et prégnantes, ce qui relève du préambule théologique à toute loi morale et ce qui appartient en propre à la vertu de religion. Raffinement de subtilité ? Non pas, mais

²³ À ce titre-là, dans la mesure où il est une interprétation très "orientée" des textes de saint Thomas, l'article de R. HOURCADE est un peu le signe avant-coureur des nombreux malentendus qui allaient naître sous le couvert (et non pas à cause) de la réforme liturgique voulue et mise en œuvre par le Concile Vatican II.

²⁴ O. LOTTIN, O.S.B., « Vertu de religion et vertus théologiques », *Dominican Studies*, 1 (1948), pp. 209-228.

²⁵ Il s'agit toujours du compte-rendu consacré aux articles de R. HOURCADE et O. LOTTIN, cités ci-dessus, par Jean TONNEAU, in *Bulletin Thomiste*, VIII (1947-1953), pp. 719-735.

²⁶ *Ibidem*, p. 728.

²⁷ Le texte de la *Somme théologique* auquel il est fait référence ici est le suivant : « Le culte n'étant qu'une protestation de foi, il n'y a pas lieu de donner séparément préceptes en matière de religion et préceptes en matière de foi. Au demeurant les préceptes en matière de religion doivent être donnés de préférence à ceux de la foi, parce que le précepte de la foi comme celui de la dilection, est présumé aux préceptes du Décalogue. De même en effet que les premiers préceptes généraux de la loi de nature sont évidents pour tout être raisonnable et ne demandent aucune promulgation, de même croire en Dieu est une vérité première, évidente pour qui a la foi ... » (*I-II^e, q. 100, art. 4, ad 1^{um}*); trad. fr. de J. TONNEAU, *La loi ancienne*, tome 1, Paris, éd. du Cerf, 1971, p. 90.

nuance psychologique aisément perceptible et aisément confirmée par l'expérience de tous les jours. »

« Songeons par exemple aux sentiments nuancés dont une épouse aimante et fidèle entoure son mari. On distingue assez vite les actes qui portent immédiatement sur l'objet de ses affections : connaissance directe et intime, amour, crainte de déplaire, ainsi que tous les mouvements extérieurs qui traduisent simplement au-dehors, en effets immédiats, ces actes intérieurs. L'observateur s'instruira à considérer ces attitudes qu'il notera sous la rubrique : comportements d'une épouse aimante ; mais l'intéressée ne songe pas, semble-t-il, à avoir un comportement défini ; si elle cède en toute simplicité à sa spontanéité directe et "primaire", non seulement elle n'a pas l'intention de prendre une attitude quelconque, mais elle ignore même l'attitude qu'elle prend ou qu'elle en prenne une. Elle vit directement, sans modeler sa conduite consciemment sur les devoirs d'une épouse, tout en observant à la perfection les règles de son état parce qu'elle en a tous les principes. Il est vain de lui dire qu'une bonne épouse doit être souriante, empressée, docile, délicate, aimante, que sais-je ? Elle ne s'évertue pas à être une bonne épouse selon les règles ; cette préoccupation d'elle-même lui est étrangère et la distrairait peut-être de sa vie. »

« Je ne prétends pas faire de cette femme le modèle des épouses. En effet, sa spontanéité, dénuée de réflexion et de contrôle sur elle-même, fait d'elle une force de la nature, un être purement instinctif ; elle ne se conduit pas humainement. Au reste, une telle femme n'existe pas. En réalité, si la femme aussi est une personne humaine [*sic*], sans rien perdre des sentiments profonds, sans omettre aucun des actes intérieurs et extérieurs que lui inspire son amour, elle est consciente de sa conduite et la considère comme convenable à une épouse vis-à-vis de son mari. Ne disons pas qu'une femme peut souhaiter, en cette affaire, de se laisser aller à une pure spontanéité et que le mari peut trouver cela de son goût ; en ce cas, cette prétendue spontanéité n'est qu'une attitude prise à bon escient et non dénuée d'affectation. En fait, on n'évite pas ces deux moments. Aimer, plaire, etc., voilà des actes qui ont le mari pour objet immédiat et direct. Mais régler sa conduite d'épouse selon les convenances et règles de la situation, c'est un genre d'activité tout autre ; il ne s'agit plus de mouvements spontanés où s'exprime directement la nature, mais d'une attitude morale, d'une conduite réglée, mesurée. Ce sont les mêmes actes, peut-être, intérieurs et extérieurs auxquels elle s'adonne. *Mais ces actes ont une double signification*²⁸ : l'amour, la crainte de déplaire, les gracieux offices, le don complet de soi, s'ils expriment le vœu profond d'une nature aimante et par là, possèdent une bonté éminente, répondent en même temps aux exigences de la situation ; c'est normalement ce qui convient lorsqu'on est en puissance de mari. Sous ce second aspect, formellement moral, les activités s'adressent bien, tout compte fait, au mari, elles lui sont destinées, il en est le bénéficiaire et la fin ; mais elles s'appliquent immédiatement à un autre objet qui les spécifie et les mesure et qu'on peut sommairement définir comme la juste et convenable attitude de la femme dans ses rapports avec le mari. Il y aura là des éléments très divers, mais tous rassemblés sous cette formalité objective commune : ce qui convient, ce qu'une femme doit à son mari, une certaine attitude, une manière d'être, de parler, de se comporter, un idéal objectif sur lequel une femme règle sa conduite parce qu'il est dû. Une telle façon de faire, en vue du mari, n'a pas comme telle le mari pour objet ; elle consiste objectivement en un comportement défini, réglé exactement selon une mesure intrinsèque appréciée comme décente et convenable. »

« Notons que ces façons de faire se présentent comme des opérations, au sens où l'opération se distingue de l'action. Celle-ci se caractérise par une certaine manière de procéder des puissances ou d'exprimer les affections qui l'engendrent ; l'opération

²⁸ Souligné par nous.

évoque une œuvre, un effet produit, ce qu'elle opère et qui la termine en la définissant. Par là, nous rejoignons le langage de S. Thomas qui, à propos de religion, parle constamment de *facere*, d'*opus*, de *res observandæ* ou *faciendæ*, d'*afferre*, d'*exhibere* et, plus généralement, nous retrouvons le domaine caractéristique de la justice : *rectificatio operationum secundum quod ad exteriora terminantur pertinet ad justitiam ; sed rectificatio earum secundum quod a passionibus oriuntur pertinet ad alias virtutes morales quæ sunt circa passiones* (IIa-IIæ, q. 58, art. 9, ad 2^{um}) ... »

« L'analogie que nous avons cherchée dans la psychologie conjugale nous aide à comprendre la pensée de S. Thomas sur la notion de culte. Cultiver quelqu'un n'étant pas autre chose qu'effectuer à son endroit les opérations convenables et appropriées, on voit tout de suite que *les actes de foi, d'espérance et de charité, outre leur réalité essentiellement théologique qui leur fait atteindre immédiatement Dieu comme objet et comme fin, ont tout ce qu'il faut pour être éminemment culturels*²⁹. Nulle activité n'est plus convenable à l'endroit de Dieu pour l'âme en état de grâce, que de croire, d'espérer et d'aimer. Mais lorsque nous considérons ces actes sous leur aspect culturel, nous les traitons comme des opérations parfaitement en situation et exactement ajustées, en toute convenance, à nos rapports avec Dieu. Ainsi, en exerçant ces actes, il se trouve que nous adoptons aussi une attitude envers Dieu, attitude dont la convenance ne se confond pas le moins du monde avec la bonté essentielle des vertus théologiques, mais qui au titre d'attitude juste et appropriée, comporte une valeur morale distincte. Un acte de foi, d'espérance, de charité, du don de crainte filiale atteint Dieu ; mais, pris du point de vue culturel, il représente une opération, un accomplissement objectif, un comportement défini que l'âme religieuse s'évertue à modeler et à régler comme il faut ; elle s'ingénie à composer, à parfaire, dans ses nuances délicates le bel objet à offrir, l'œuvre sainte qu'est un acte de telle façon. Assurément, l'acte de foi a une autre dimension, essentiellement théologique ; mais on ne lui fait pas tort en remarquant celle que lui donne, dans le culte divin, la belle manière qu'il a d'ordonner les rapports de l'âme avec Dieu ; comme opération culturelle, il est adéquatement spécifié par cet objet bien venu, heureusement ajusté, parfaitement en situation, qu'est une âme fidèle adhérant à la vérité première [...] »

« Dans ces actes des vertus théologiques et des dons, je saisis Dieu ou je suis saisi et affecté directement par lui, épris et plein de lui ; mais ensemble, je compose ces actes, je les façonne amoureusement comme de beaux chefs-d'œuvre dignes d'être présentés en même temps qu'ils sont vécus, comme des protestations de foi, de révérence, comme des présents de mon amour. »³⁰

b) Notre propre interprétation du problème : deux niveaux de signification

Ce texte, à notre avis éclairant et important, met en lumière de façon plus explicite grâce à un exemple emprunté à la vie relationnelle du couple humain, quelques aspects essentiels de la vertu de religion telle que la propose saint Thomas. Malheureusement, il semble mettre la distinction fondamentale qu'il explicite sur le compte d'une « nuance psychologique aisément perceptible et aisément confirmée par l'expérience de tous les jours » qui ne nous semble pas aussi claire que l'auteur l'insinue. On doit d'abord reconnaître avec lui le fait, qu'en dernier ressort, il existe une complémentarité entre les vertus théologiques et la vertu de religion, complémentarité si nécessaire que *les mêmes actes posés* peuvent être envisagés selon deux formalités différentes. Son exemple des « sentiments nuancés de l'épouse aimante et fidèle »³¹ qui se traduisent nécessairement dans le

²⁹ Souligné par nous.

³⁰ Jean TONNEAU, in *Bulletin Thomiste*, VIII (1947-1953), pp. 732-735. On nous excusera de citer ce texte très longuement, mais ce texte « moderne » est le plus élaboré que nous ayons trouvé pour déterminer formellement la portée de la formule : « les actes de la vertu de religion ont Dieu pour fin et non pas pour objet ».

³¹ *Ibidem*, p. 732.

« comportement d'une épouse aimante »³², est, de fait, un exemple éminemment psychologique. Il permet entre autres de comprendre pourquoi et comment on peut distinguer selon deux "ordres", non pas en raison de la *diversité matérielle* des actes et des gestes (en l'occurrence, comme s'il y avait une distinction entre les gestes provenant de la spontanéité de l'amour et ceux qui sont commandés par l'apprentissage affectif de la bonne éducation au mariage à l'usage des jeunes femmes), mais selon une *diversité d'objets formels* qui permet d'envisager des actes identiques dans des perspectives différentes : les mêmes gestes de tendresse de l'épouse seront d'abord, évidemment, des gestes visant le mari comme objet et le rencontreront dans son être de personne mais, en même temps, ils seront *aussi* des gestes qui, considérés pour eux-mêmes en tant qu'accomplis par l'épouse, seront des actes qu'elle accomplit *pour* son mari, et qui donc, le concerneront à titre de "destinataire" ou de "fin". « Ce sont les mêmes actes [...], écrit J. Tonneau, mais ces actes ont *une double signification* »³³.

Il est surprenant que cet auteur qui était un moraliste perspicace réduise cette dualité formelle à une question de « nuance psychologique » : c'est probablement un effet de l'ambiance intellectuelle de l'époque. Pourtant, il soulève le problème en parlant de « double signification ».

En effet, il y a deux objets formels, parce que, dans la situation de communication des deux partenaires (la femme et son mari), leur relation peut être *signifiée* à deux niveaux, de deux manières et que chacune de ces manières implique un langage particulier, une instance de signification spécifique. Les mêmes gestes de tendresse de l'« épouse aimante et fidèle » peuvent être vus soit en tant qu'ils sont ordonnés ontologiquement à la réalité personnelle du mari qui est ainsi atteint par eux : dans ce cas, les gestes atteignent réellement l'homme dans sa *présence* : sa femme l'aime, lui, réellement³⁴. Les actes d'affection sont alors le langage qui dit la *présence* reconnue et accueillie. Si l'on transpose au problème de l'existence croyante, on retrouve ici la thèse de saint Thomas concernant l'acte de foi : « *actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* »³⁵. Nous sommes donc ici au niveau de signification le plus haut qui soit, celui qui est comparable au *verbum mentis* de saint Augustin, quand la parole intérieure prend autant que l'âme le peut la dimension de ce dont elle dit l'être. Dans la foi, Dieu, l'instance de signification (intellectuelle ou affective) est de cet ordre et d'une certaine manière, dans les conditions de l'existence présente, elle est insurpassable. On notera que, dans ce cas, le fait d'être tout à la présence ne retire rien à la transcendance de la réalité divine. D'une certaine manière, on pourrait dire la *marque* spécifique de la proximité de Dieu n'est pas dans on ne sait quel emprise du croyant sur l'objet de foi, mais elle est dans la profondeur et la vérité de l'acte qui signifie cette présence : ultimement la foi est ce qui dit Dieu éprouvé comme présence³⁶. Ici, la dimension de signification est à son plus haut point de vérité : le signe n'est jamais plus lui-même que quand il signifie, c'est-à-dire qu'il renvoie à l'autre qu'il signifie. Et comme nous l'avons déjà souligné, c'est pourquoi la structure de signification est si profondément liée à la dimension religieuse de l'homme, puisqu'il n'y a pas de manière plus forte d'être à l'autre en respectant son altérité qu'en le disant, le signe étant alors comme l'indice même d'une irréductible transcendance³⁷. Ici, nous ne sommes plus dans le registre de la psychologie mais de l'ontologie du signe.

³² *Ibidem*, p. 732.

³³ *Ibidem*, p. 733. Souligné par nous.

³⁴ Parler d'objet dans ce contexte n'est pas vraiment le vocabulaire adéquat, mais cela permet de rester dans le vocabulaire élaboré par saint Thomas qui parle d'objet et de fin.

³⁵ *II-II^e q. 1, a. 2 ad 2* : « Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide. »

³⁶ C'est pourquoi d'ailleurs, si l'on admet que la foi est cette *dictio* de Dieu comme Présence, il est effectivement dérisoire de vouloir trouver une quelconque plénitude dans une contemplation des *enunutiabilia* ...

³⁷ Ceci vaut aussi bien pour la question de la connaissance des réalités créées qui se donnent toujours à nous sur le mode d'une présence, mais dans une altérité irréductible, que pour le mystère de Dieu, dans la mesure où il veut bien se rendre présent à nous, mais sans que nous puissions d'aucune manière réduire à notre portée sa vérité transcendante.

Mais cette même action/relation que J. Tonneau attribuait à « l'épouse fidèle et aimante » vis-à-vis de son mari, peut être aussi envisagée sous un autre objet formel, celui selon lequel elle considère comme siens les actes par lesquels elle exprime son amour à son époux. C'est la même action, mais signifiée comme *miennne*, en tant qu'enracinée en moi comme sujet et accomplie par moi. Dans ce cas, le mari est vu évidemment comme la fin de ses gestes de tendresse, mais son regard se porte d'abord sur ses gestes en tant qu'ils viennent d'elle et qu'elle en est la source. Il est évident que le regard est différent et que la signification est aussi différente : et là encore, ce n'est qu'accidentellement (en vertu de l'exemple choisi par l'auteur) qu'il s'agit de psychologie. Mais le problème est ailleurs : d'une part, je puis considérer cette action pour elle-même, et la signification en jeu n'est plus la même puisque, c'est un peu comme si quelqu'un "s'écoutait parler" au lieu de faire attention au sujet qu'il traite et à l'auditoire auquel il s'adresse ; d'autre part, l'action prise pour elle-même impose nécessairement que l'objet soit considéré non plus comme présence immédiate, mais comme une fin extérieure. Dès lors, l'adéquation du signe à ce qu'il signifie n'est plus la même : l'acte de signifier est pour ainsi dire replié sur sa propre activité, en retrait par rapport à l'objet, en dehors du dynamisme même qui est naturel à son être de signe.

c) Foi et religion : deux instances de signification de la transcendance

Transposé à la question du rapport entre foi et religion, on mesure immédiatement ce qui spécifie l'un par rapport à l'autre le culte et la foi. Si la foi est l'acte de celui qui, dans la dynamique même de la signification comme mouvement de l'âme vers la présence son objet, est totalement tourné vers lui, les actes de la vertu de religion peuvent paraître bien pauvres et presque dérisoires par rapport à la foi. Le culte a Dieu pour fin parce qu'il envisage d'abord pour elle-même la tension vers la réalité de Dieu qu'il cherche à dire : par rapport à la foi, la religion fera toujours l'effet d'un certain "littéralisme", un souci des signes pour eux-mêmes, comme on peut avoir le souci des mots pour eux-mêmes. C'est donc bien de signes et de signification qu'il s'agit, mais la structure de signification est comme paralysée, retournée sur elle-même et mesurant surtout la distance insurpassable et transcendante de l'objet qui n'est alors appréhendé que sur le mode de la finalité. Ici encore, il ne s'agit plus de psychologie, mais de la structure même de la finalité. Alors que dans la foi, l'esprit, même environné d'obscurité, se laisse guider et emporter par le mouvement même de la signification qui le porte vers son objet, dans le culte et la vertu de religion, il envisage l'économie de signification comme une réalité qu'il considère pour elle-même et dont la médiation ne lui montre que la distance entre le signe et ce qu'il signifie ; par rapport à la foi, la vertu de religion fonctionne pour ainsi en "sous-régime".

Cette approche de la différence entre les deux vertus donne un certain éclairage sur la question classique des religions dites naturelles : en elles Dieu est reconnu au mieux comme *fin*. Se situant dans un contexte cultuel où les seules capacités humaines de signification sont mises en jeu, ces religions reconnaissent Dieu comme le signifié par excellence, le point de convergence de tous les manières humaines dans lesquelles l'esprit se tourne vers une réalité dans ce souci de la dire et de la nommer, sans jamais pouvoir l'atteindre : c'est ici que la dimension d'altérité du signe comme ce qui ouvre l'esprit hors de lui, vers un ailleurs au-delà de lui, joue son rôle le plus décisif : il dévoile à l'esprit la quête et l'inquiétude qui le traverse dans sa vie propre, mais en même temps il met en évidence une radicale incapacité d'atteindre ce but : c'est sans doute un des aspects les plus pathétiques de la religiosité païenne telle qu'elle est ici présentée et on ne peut s'empêcher de rapprocher cette limite radicale de la vertu de religion d'un autre texte que saint Thomas écrira à propos de la recherche intellectuelle et philosophique des réalités séparées : on sait qu'il n'était pas particulièrement enclin aux "états d'âme" mais il évoque à propos de la quête philosophique de Dieu l'attitude des philosophes païens qui pourrait être transposée, *mutatis mutandis*, à l'attitude de l'homme religieux face à ses limites radicales dans sa quête de Dieu :

« Aristote, voyant qu'ici-bas il n'y avait pour l'homme d'autre connaissance que celle des sciences spéculatives, soutint qu'il n'atteignait pas la félicité parfaite, mais une félicité à sa mesure. On voit ici l'angoisse de ces grands esprits, angoisse dont nous

sommes libérés en admettant, d'après notre argumentation antérieure, que l'homme peut, après cette vie, atteindre le vrai bonheur. »³⁸

Ce qui explique également ceci : dans la mesure où ce langage de l'homme religieux, manifestant son propre élan et sa propre quête de Dieu ou du divin, n'est pas détourné de cette orientation première de rechercher Dieu comme la fin qui ne peut être présentement atteinte, il peut être assumé par les chrétiens dans leur propre langage culturel ; il ne s'agit là ni d'adaptation ni de compromis, mais simplement de la prise en compte du statut de l'homme dans sa recherche de Dieu. Cela ne signifie pas pour autant une reprise à l'identique des données de signification du langage religieux naturel, car le fait même que le chrétien vive dans le régime d'une présence réellement signifiée lui donne la possibilité de donner aux signes du comportement religieux naturel, une intensité et une richesse de signification qu'ils ne pouvaient même pas laisser soupçonner³⁹.

C'est donc en vertu de la *richesse de signification possible* d'un acte humain vis-à-vis de Dieu, comme un acte de foi ou de charité, que cet acte sera *inséparablement* théologal (Dieu comme objet immédiat de cet acte) et religieux (Dieu comme fin à qui le croyant, auteur de cet acte le destine en tant qu'accompli par lui). C'est donc selon la double manière dont peut être signifiée notre relation à l'*altérité de Dieu* que l'acte est en même temps ce qui me permet *et* de rencontrer l'autre *et* de me saisir comme auteur de cet acte en le lui destinant. La vertu de religion n'est pas simplement la "répercussion" au plan de la créature d'une communion surnaturelle, acte dépassant ses capacités naturelles de relation avec son Créateur : elle est le témoignage qu'elle ne pourra jamais atteindre Dieu que selon le mode d'altérité radicale par lequel Dieu se manifeste à l'homme. L'acte par lequel on atteint Dieu réellement comme objet n'annulera jamais la dimension de relation à Dieu comme fin : au contraire, *cet acte pourra et devra toujours être envisagé en lui-même et pour lui-même*, c'est-à-dire comme acte de la vertu de religion, et à ce titre, il pourra être intégré dans la manière de signifier Dieu comme présence.

Ainsi donc, les actes de culte liés aux actes mettant en œuvre les vertus théologiques ne sont pas comme des ajouts extérieurs, des "expressions" complémentaires ou supplémentaires, facultatives : la *protestatio fidei* n'est pas un acte en plus de l'acte de foi, tout comme les gestes de tendresse de cette « épouse aimante et fidèle » n'étaient pas "en-dehors" ou "en plus" de ce « don complet de soi »⁴⁰ : toute extériorité d'un langage par rapport à l'autre apparaîtrait, dans ce cas, comme une caricature. En réalité, les gestes de tendresse ne sont rien d'autre que l'aspect par lequel le "don de soi" de l'épouse sera le don qu'*elle-même* fait d'elle-même, en un mot que son amour est *sien* et doit le rester⁴¹. La

³⁸ *Contra gentiles III, 48 in fine* : « Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantum angustiam patiebantur hinc inde eorum præclara ingenia. A quibus angustis liberabimur si ponamus, secundum probationes præmissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse ... »

³⁹ Cette communauté de patrimoine des instances de signification du langage religieux est d'ailleurs devenue, surtout de nos jours, un handicap plus qu'un avantage : au lieu d'essayer de reconnaître la spécificité de la mise en œuvre du langage religieux par la tradition chrétienne, — la culture moderne n'est pas très subtile en matière religieuse —, le regard souvent très superficiel de nos contemporains a tendance à tout situer sous la même accolade générique : c'est "le même Dieu", ce sont "les mêmes comportements rituels", "toutes les religions se valent", etc. Dans ce cas, il est hélas très difficile de faire entendre la manière dont la tradition liturgique antique a su respecter les données de la religion naturelle ambiante et leur conférer une portée nouvelle, en faisant passer la *structure de signification* d'une situation de tension vers une fin, à la reconnaissance anticipée et croyante d'une présence. Nous avons étudié un cas pratique au début de ce travail avec les termes *mustèrion/sacramentum*. Quand on mesure la sûreté instinctive et la finesse de jugement avec lesquelles les grands auteurs chrétiens ont su discerner ce qu'il fallait assumer ou refuser de notions aussi piégées, on ne peut pas se contenter d'une simple explication par un souci d'adaptation ou de récupération ...

⁴⁰ J. TONNEAU, p. 733.

⁴¹ Il nous semble que l'exemple choisi par J. TONNEAU est d'autant plus suggestif que, dans l'amour humain déjà, les gestes sont comme inspirés par l'amour de l'autre et tendent à une sorte de fusion avec le partenaire. Cependant, chacun des partenaires doit rester lui-même, et dans son être et dans les actes qu'il pose et ce maintien radical de l'identité de chaque partenaire, garant d'une authentique altérité au sein de la plus haute forme de communion dans l'ordre de la relation humaine interpersonnelle, est le seul moyen pour un amour humain d'exister et de durer. Cette

dualité des deux personnes en présence fait que les structures de signification sont différentes. Ainsi en est-il de la vie théologale : un acte de foi n'est pas "doublé" par des actes extérieurs, mais l'acte de foi en tant qu'il est l'acte de l'homme qui croit (en tant que cet acte est *sien*) est un acte de religion. Saint Thomas avait déjà formulé cela de façon rigoureuse dans son *In Boetii de Trinitate Expositio* :

« La religion est une vertu spéciale qui considère dans les actes posés par les autres vertus cette raison d'objet particulière : ce qui est dû à Dieu ; c'est ainsi qu'elle est une partie de la justice [...] »

« Il est donc clair que l'acte de foi relève matériellement de la religion, comme les actes d'autres vertus, et surtout en tant que l'acte de foi est le premier mouvement de l'âme vers Dieu (*primus motus mentis in Deum*). Mais il en est formellement distinct, si l'on distingue la raison (formelle) d'objet. La foi a encore ceci de commun avec la religion qu'elle est principe et cause de cette dernière [...] La religion elle-même n'est pas une vertu théologale : elle a comme matière pour ainsi dire tous les actes, actes de foi et des autres vertus qu'elle offre à Dieu en tant qu'ils lui sont dus : mais elle a Dieu pour fin. Poser des actes religieux envers Dieu (*colere Deo*) c'est en effet poser ces actes en tant qu'ils sont dus à Dieu. »⁴²

d) Vertu de religion et justice

On comprend pourquoi la vertu de religion est insérée dans le traité de la justice : loin de réduire les actes cultuels comme le moyen de rendre à Dieu ce qui lui est dû - perspective qui fausse complètement l'analyse de R. Hourcade et provoque de sa part cette tentative malheureuse d'assimiler la vertu de religion à une « quatrième vertu théologale »⁴³ -, il faut repartir de ce qui constitue formellement la justice :

« Le principe formel de la vertu [...] c'est le bien de raison (*rationis bonum*). Bien qui peut être envisagé de deux façons. Selon qu'il consiste dans l'application même de la raison (*in ipsa rationis considerationis consistit*) et on a ainsi une vertu principale qui

remarque n'est pas simplement une considération d'ordre psychologique, mais également d'ordre métaphysique et théologique et elle nous paraît être d'une importance capitale pour la théologie du sacrement de mariage : c'est dans la mesure où la relation de communion entre l'homme et la femme est une mise en œuvre de cette union dans la reconnaissance de l'altérité radicale de l'autre, fondée et manifestée dans l'*irréductible altérité des sexes*, que cette relation peut être le support ontologique *signifiant* de la grâce du sacrement de mariage : l'altérité radicale de l'homme et de la femme peut devenir le sacrement (*sacramentum/signum*) de l'altérité encore plus radicale de la créature et de son Créateur. La vision "moderne" de l'amour humain qui souligne de façon beaucoup trop "régressive" l'affectivité comme puissance fusionnelle et comme effacement de l'identité sexuelle (une certaine forme de parité peut tomber dans ce travers) ou qui n'envisage la différence sexuelle que dans sa fonctionnalité procréatrice ou encore dans un pur système horizontal (structural) de différenciation, une telle vision ne prend pas vraiment en compte ce qui constitue l'*être métaphysique de la sexualité* dans la tradition biblique : pour ainsi dire, une première approche signifiant la transcendance. Voir par exemple ce qu'écrivait E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1985, p.77 : « N'y aurait-il pas une situation où l'altérité serait portée par un être à titre positif, comme essence ? Quelle est l'altérité qui n'entre pas purement et simplement dans l'opposition des deux espèces du même genre ? Je pense que le contraire absolument contraire, dont la contrariété n'est affectée en rien par la relation qui peut s'établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet à son contraire de demeurer absolument autre, c'est le *féminin* ».

⁴² *In Boetii de Trinitate, Lectio I, q. 1, art. 2* : « Religio est specialis virtus, in actibus omnium virtutum specialem rationem obiecti considerans, scilicet Deo debitum ; sic enim est iustitiæ pars. Illi tamen actus specialiter religioni assignantur, qui nullius alterius virtutis sunt, sicut prostrationes et huiusmodi, in quibus secundario Dei cultus consistit. Ex quo patet quod actus fidei pertinet quidem materialiter ad religionem, sicut et actus aliarum virtutum, et magis, in quantum actus fidei est primus motus mentis in Deum. Sed formaliter a religione distinguitur, utpote aliam rationem obiecti considerans. Convenit etiam fides cum religione præter hoc, in quantum fides est religionis causa et principium. Non enim aliquis eligeret cultum Deo exhibere, nisi fide teneret Deum esse creatorem, gubernatorem et remuneratorem humanorum actuum. Ipsa tamen religio non est virtus theologica. Habet enim pro materia quasi ipsos actus vel fidei vel alterius virtutis, quos Deo tamquam debitos offert. Sed Deum habet pro fine. Colere enim Deum est huiusmodi actus ut debitos Deo offerre. »

⁴³ La formule est de J. TONNEAU, *ibidem*, p. 719.

s'appelle "prudence". Soit qu'il y a dans une matière donnée un ordre de raison (*secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo*). Et cela soit en matière d'opération, et ainsi en va-t-il de la "justice", soit ... »⁴⁴

« Jusitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. »⁴⁵

Ce qui constitue formellement les actes et la vertu de justice c'est le fait qu'un acte juste est une mise en relation de son auteur avec un autre être personnel : la justice est la vertu de l'homme dans sa capacité de relation à autrui.⁴⁶ Cette considération formelle de la religion permet de comprendre d'une part pourquoi elle est omniprésente dans la vie théologique, puisqu'il s'agit de cette dimension selon laquelle un acte théologal qui a Dieu pour objet n'en reste pas moins un acte *mien* et que la considération de la justice n'a pas d'autre but que d'envisager comment cet acte *mien* a cependant réellement Dieu pour fin, pour destinataire. Elle nous permet également de mieux percevoir comment, même s'il existe une disproportion fondamentale entre ce que tel acte cultuel rend à Dieu et ce qui "devrait" lui être rendu, la vertu de justice n'en est pas moins réellement mise en œuvre, dans la mesure où l'acte posé est *mien* et a Dieu pour fin : il faudrait même dire que, dans ce cas, *la disproportion est le témoignage le plus sûr de la vérité de l'acte cultuel*, car il n'y a pas de manière plus vraie de manifester la transcendance de Dieu que la mise en évidence du caractère très limité que prend en moi l'acte de foi ou de charité tel qu'il s'accomplit en moi comme créature.

Cette considération formelle nous permet surtout de comprendre que les actes du culte ne sont pas simplement réductibles à l'extériorisation par des gestes sensibles des actes intérieurs qui sont le fait de mon intelligence ou de ma volonté illuminées par la foi : ces actes *en tant que miens* et *tournés vers cet Autre qui est Dieu* sont des actes de religion : tout ce qui, à ce titre-là, me constitue comme croyant relève de l'existence cultuelle (vertu de religion). Tout ce qui me constitue comme croyant, au titre de la rencontre réelle de la réalité du Mystère de Dieu comme objet d'intelligence (dans la foi) ou d'amour (dans la charité), relève de l'existence théologique (vertus théologiques).

C'est la raison pour laquelle saint Thomas ne définit pas d'abord le culte chrétien comme une *extériorisation* de la vie théologique, extériorisation rendue nécessaire par la condition de l'esprit humain lié à la sensibilité, mais il considère que les actes du culte sont d'abord des actes spirituels : dans le cas de la vie chrétienne, ce sont les mêmes actes qui relèvent des vertus théologiques, mais considérés sous la raison formelle que nous avons dite :

« Révéler Dieu et l'honorer, c'est, en fait, lui assujettir notre esprit (*mens nostra ei subijcitur*) qui trouve en cela sa perfection. Rien en effet qui ne trouve perfection à se subordonner à ce qui est au-dessus de lui. [...] Mais pour rejoindre Dieu (*ad hoc quod conjugatur Deo*), l'esprit humain a besoin d'être guidé par le sensible [...] Le culte divin requiert donc nécessairement l'usage des réalités corporelles, comme de signes capables d'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on rejoint Dieu. Ainsi la religion a bien, au premier rang, des actes intérieurs qui, par eux-mêmes, lui appartiennent. Mais elle y ajoute, à titre secondaire (*quasi secundarios*) des actes extérieurs ordonnés aux premiers (*ad interiores actus ordinatos*) ». ⁴⁷

⁴⁴ I^r-II^r, q. 61, art. 2, *responsio*: « Principium enim formale virtutis ... est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est iustitia, vel ... » ; traduction française de R. BERNARD, *La Vertu*, tome second, *Somme Théologique*, éd. de la Revue des Jeunes, Desclée et C^{ie}, Paris, Tournai, Rome, 1953, p. 15.

⁴⁵ II^r-II^r, q. 57, art. 1, *responsio*

⁴⁶ C'est encore la même considération qui est mise en œuvre par saint Thomas dans cet autre passage : II^r-II^r, q. 58, art. 9, ad 2^{um} : « Rectificatio operationum secundum quod ad exteriora terminantur pertinet ad iustitiam ; sed rectificatio earum secundum quod a passionibus oriuntur pertinet ad alias virtutes morales quæ sunt circa passiones ».

⁴⁷ II^r-II^r, q. 81, art. 7, *responsio*: « : « per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit ; quælibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori [...]. Mens autem

On le voit clairement : *c'est en raison de la structure anthropologique que le culte est défini* par des actes intérieurs et extérieurs, ces derniers étant ordonnés aux premiers, et non par le fait qu'étant des êtres dont l'intelligence est liée à la sensibilité, le culte serait le moyen extérieur par lequel la vie spirituelle comme pure intériorité trouverait le moyen de se manifester : c'est pour que « nous servions Dieu par tout ce que nous sommes » et donc tous les actes par lesquels l'homme se soumet à Dieu, qu'ils soient de son âme ou de son corps, relèvent de la religion »⁴⁸.

C'est pourquoi J. Tonneau fait remarquer dans le texte cité plus haut à quel point saint Thomas utilise, pour désigner les actes de religion, le vocabulaire de l'opération, du faire : « le langage de saint Thomas qui, à propos de religion, parle constamment de *facere*, d'*opus*, de *res observandæ* ou *faciendæ*, d'*afferre*, d'*exhibere* »⁴⁹. C'est dans la mesure où l'agir du sujet est *son* agir et que ce sujet en est la source et le lieu de réalisation, qu'il relève davantage des métaphores du vocabulaire de l'activité artisanale et non de celui de l'action morale. En effet, la traditionnelle opposition de type aristotélécien entre *poiein* et *prattein* vient confirmer ce choix de vocabulaire, dans la mesure où la différence entre la production (*poiësis*) et l'action (*praxis*) se fonde sur le fait que la seconde a une structure et une finalité immanentes, ce qui n'est pas le cas de l'autre : la production de l'artisan trouve son terme *en dehors de lui-même*, tandis que l'acte moral que pose l'homme vertueux se justifie pour lui-même et en lui-même. Il n'est donc pas difficile de faire la transposition et d'affirmer : tout acte vrai dans notre vie théologale, dans la mesure où, par lui, nous atteignons Dieu réellement comme objet d'intelligence et d'amour trouve en lui-même sa justification et surtout sa plénitude ontologique, car un tel acte est la réalisation actuelle du salut de Dieu dans le sujet croyant. Par contraste, ce même acte, saisi sous sa seule raison formelle d'acte de religion, ne peut pas trouver la plénitude de rencontre et de communion, puisqu'il ne se trouve envisagé - par définition - que sous son aspect de réalisation concrète d'une œuvre qui ne peut porter en soi sa propre finalité : il vise Dieu comme fin⁵⁰.

humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilibus manuductione, quia invisibilia per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur [...]. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos. » (traduction française de J. MENNESSIER, *La Religion*, tome premier, *Somme Théologique*, éd. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, Paris, Tournai, Rome, 1953, pp. 46-47).

⁴⁸ Cette très belle expression provient d'un passage du commentaire *In Boetii de Trinitate*, *Lectio I, q. 1, art. 2* : « Ipse autem qui colitur, cum sit spiritus, non potest corpore, sed sola mente contigi ; et sic cultus ejus principaliter in mentis actibus consistit, quibus mens ordinatur in Deum ; et hi sunt præcipue actus theologicarum virtutum [...] Sed quia nos qui corporei sumus, et per corporeos sensus cognitionem accipimus, inde est quod ex parte nostra requiruntur ad cultum prædictum etiam aliquæ corporales actiones ; tum, *ut ex toto quod sumus, Deo serviamus*, tum ut per hujusmodi corporalia excitemus ad actus mentis ordinatos in Deum [...] (citation du *De cura pro mortuis habenda* de saint Augustin) [...] Sic ergo omnes actus quibus se homo subjicit Deo, sive sint mentis, sive sint corporis, ad religionem pertinent ».

⁴⁹ Jean TONNEAU, in *Bulletin Thomiste*, VIII (1947-1953), pp. 733. Comparer avec cette réflexion dans le commentaire *In Boetii de Trinitate* : « Sic ergo religio consistit in *operatione* qua homo Deum colit, se ei subijciendo ; quæ quidem operatio debet esse conveniens et ei qui colitur et colenti. »

⁵⁰ C'est, semble-t-il, ici que devrait trouver place une réflexion sur l'idolâtrie : rien n'est plus difficile à cerner que l'idolâtrie. Et si elle consistait seulement à sombrer, pour ce qui est de la pensée de Dieu, dans un régime de la *représentation*, alors toute l'existence humaine serait une vaste entreprise d'idolâtrie. Le fait de remplacer ce système idolâtrique sur le mode de la *représentation* par celui du Dieu amour ne change pas grand-chose à l'affaire, car il n'est pas vraiment plus difficile ni vraiment différent de se fabriquer des idoles à partir de son désir plutôt qu'à partir de sa pensée : le premier cas est même un comportement beaucoup plus répandu qu'on ne le pense. L'idolâtrie n'est pas tant un problème métaphysique qu'un problème moral (c'est d'ailleurs pourquoi elle est si répandue) : elle ne dépend pas de notre mode de connaissance (sinon la plupart des grands saints devraient être considérés comme des idolâtres, eux dont toute la vie spirituelle reposait sur des systèmes de représentation de Dieu parfois très critiquables !), mais de la manière dont l'homme peut s'égarer en *cherchant dans ses actes et son univers religieux une finalité immanente*. Le glissement est d'autant plus facile qu'il s'agit des mêmes gestes : dans la perspective que nous développons ici, les cultes de *Baal* et d'*Astarté* contre lesquels vitupéraient les prophètes apparaissaient comme des cultes rendus à d'autres dieux, mais en fait, ils étaient surtout une manière d'assimiler la puissance divine aux réalités constitutives du culte

d) Complexité et complémentarité des niveaux de signification

Cette incursion dans le domaine des vertus envisagé sous l'angle de la signification nous permet d'approfondir notre recherche sur les points que voici :

— Tout d'abord, le fait que le problème de la signification s'inscrit dans la complexité des relations interpersonnelles : quand nous avons abouti au chapitre précédent au fait que la *res et sacramentum* était un prolongement invisible de la signification visible des sacrements, nous avons déjà constaté que ce prolongement n'était pas à comprendre comme une sorte d'extension quantitative de la signification sacramentelle : d'une certaine manière, la capacité de signifier de la *res et sacramentum* est plus riche que la signification du *sacramentum tantum*, — même si ce dernier est plus "indispensable" — et elle développe à un niveau plus global ce qui était contenu de façon implicite dans la signification du sacrement. Cela permet de voir que les deux niveaux de signification se "superposent" et ne cherchent pas à se substituer l'un à l'autre.

— Ensuite, plus on tend vers la dimension de relation interpersonnelle qu'implique le sacrement (dans le cas précis que nous avons vu, il s'agit de l'aptitude à la célébration du culte chrétien), plus les dimensions de la signification se déploient en fonction des possibilités de signification qui sont impliqués dans ce cadre : la relation culturelle de l'homme à Dieu (la vertu de religion) n'est pas une "doublure" de la relation théologique de foi ou de charité : elle lui est d'une certaine manière coextensive, car une relation théologique qui est fondée sur la relation à Dieu comme présence, inclut le fait que le sujet croyant restera toujours lié à ce même Dieu comme fin : même si l'exemple de J. Tonneau était quelque peu sommaire et très orienté sur une interprétation psychologisante de la vertu de religion, le fait demeure incontestable : la dimension théologique et la dimension religieuse culturelle ne se situent pas dans un rapport d'extériorité, la première ne justifie pas la seconde par la nécessité de passer par les médiations sensibles et corporelles, car Dieu n'a pas en soi besoin de repasser par ces médiations pour connaître le fond de notre cœur. Mais c'est parce que, d'un point de vue ontologique, nous sommes structurellement liés à Dieu de multiples façons et que cette multiplicité qui manifeste notre complexité ontologique doit nécessairement passer par des instances de signification.

— Enfin, on remarquera que la relation interpersonnelle telle que l'envisage et l'analyse Thomas d'Aquin, est ici assez originale — et de ce point de vue, J. Tonneau avec son exemple un peu "passé de mode" de « l'épouse aimante et fidèle », met le doigt sur un aspect très important de la gestion de la signification dans cette question. En effet, plus la dimension d'altérité de l'autre personne avec qui je suis en relation est profonde, plus les niveaux de signification se complexifient : c'est ce que nous voyons dans le cas des vertus théologiques et de la religion, car la relation de l'homme avec Dieu se déploie dans des actes qui manifestent au moins deux plans de signification, celui par lequel Dieu est signifié comme fin des actes, et celui où il est reconnu comme présence. Quand un fidèle croyant exerce des actes religieux (culte, manifestations diverses de prière ou de dévotion, etc.) la *réalité du lien* est *une*, mais ce sont les registres de signification qui sont différents et qui permettent de distinguer des niveaux de profondeur dans la relation. Ce qui nous amène à mieux saisir encore comment la sacramentalité de la vie filiale telle que saint Thomas l'élabore dans la *Somme théologique* n'est pas simplement régie par des codes de signification, comme certaines interprétations le laissent parfois entendre, mais il s'agit au contraire d'un

lui-même (non seulement les objets culturels, statues, etc., mais aussi les réalités symbolisées par celles-ci, fécondité des hommes et des animaux, de la terre et des plantes, etc.), alors que la seule fin visée par le culte ne peut être que Dieu en lui-même et pour lui-même.

déploiement de la signification à travers différents langages qui constituent ensemble ce que nous appelons la sacramentalité.

II

La finalité et le bien comme premier fondement créé du sacerdoce baptismal

A) EXITUS ET REDITUS

L'article de M.-D. Chenu intitulé *Le plan de la Somme théologique de s. Thomas*⁵¹ reste le point de départ d'une approche globale de la *Somme Théologique* et des grandes articulations de sa structure, notamment la référence au schéma néo-platonicien fortement remanié et christianisé de l'*exitus-reditus*⁵². Voici comment l'auteur rend compte de cette structure de la *Somme* :

« Saint Thomas a recours, par delà l'univers scientifique d'Aristote, au thème platonicien de l'émanation et du retour : puisque la théologie est science de Dieu, on étudiera toutes choses dans leur relation avec Dieu, soit dans leur production, soit dans leur finalité : *exitus* et *reditus*. Magnifique ressource d'intelligibilité : voici que toute chose, tout être, toute action, toute destinée, vont être situés, connus, jugés, dans cette causalité suprême où leur raison d'être sera totalement révélée, sous la lumière même de Dieu [...] »

« Tel est le plan de la *Somme Théologique*, et tel est le mouvement qu'il traduit : *I^{re} Pars* : l'émanation, Dieu principe ; *II^e Pars* : le retour, Dieu fin ; et parce que de fait selon le libre et tout gratuit dessein de Dieu (c'est l'histoire sainte qui nous le révèle) ce retour s'est fait par le Christ homme-Dieu, une *III^e Pars* étudiera les conditions "chrétiennes" de ce retour. »⁵³

⁵¹ *Revue Thomiste* 47 (1939), pp. 93-107 repris et développé dans son *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, I.E.M. / J. Vrin, Montréal/Paris, 1950, pp. 255-276 (= chapitre XI). Nous citons en nous référant à cet ouvrage.

⁵² Pour sa mise en œuvre dans la tradition théologique chrétienne, il semble que c'est le PSEUDO-DENYS qui, le premier, en fit un usage systématique : voir *De la Hiérarchie céleste*, I, 1 : « tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières (*Jac*, 1, 17). Mais toute procession (*prohodos*) qui, sous la motion du Père nous révèle sa Lumière, lorsqu'elle nous visite généreusement, en retour, à titre de puissance unifiante, suscite notre tension vers le haut et nous convertit (*epistrophei*) à l'unité et à la simplicité déifiante du Père rassembleur. Car tout est de Lui et pour Lui (*Rom.* 11, 36), comme le dit la sainte Parole. » (Traduction M. de GANDILLAC, in *Sources Chrétiennes* n° 58, Paris, le Cerf, 1958, p. 70). On remarquera que l'auteur prend soin de justifier cette mise en œuvre du schéma procession/conversion par des citations de l'Écriture très adaptées à son propos. Cette origine dionysienne devrait toutefois être tempérée par le fait qu'Augustin avait pour ainsi déjà complètement construit le récit de son histoire personnelle dans les *Confessions* sur un schéma *exitus/reditus* et qu'il y fait parfois allusion dans certains passages du *De Trinitate* (par exemple) XII, XI, 16 sur la vie comme retour à Dieu. Il est vrai que chez Augustin l'*exitus* est assez nettement lié à l'expérience du péché.

⁵³ M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 260-261. Max SECKLER, *Le salut et l'histoire ...* p. 30, reprend la même affirmation : « L'avis [...] qui domine largement dans la littérature spécialisée est que le schéma "émanation/retour", provenant du néo-platonisme, est à la base du plan d'organisation de la *Somme* ». Inutile de préciser que ce schéma néo-platonicien avait déjà été exploité et largement remanié (notamment en ce qui concerne la purification de l'émanatisme) par des théologiens antérieurs (voir CHENU, *ibidem*, pp. 262-264 et la note

Une telle vision d'ensemble explique la coloration particulière de la *II^e Pars* : contrairement à ce qu'en ont fait parfois certains commentateurs, elle n'est pas un manuel de "morale chrétienne", mais une réflexion sur l'être de l'homme dans son *reditus*, dans son retour vers le Dieu qui est sa béatitude et sa fin :

« La morale n'est pas un catalogue de préceptes dont l'application se règle par d'innombrables cas de conscience ; ni non plus une évasion mystique hors des lois de nos facultés ; c'est une science, une science pratique mais une science, qui a pour matière un organisme spirituel, constituant en nous une nature, principe du "retour" à Dieu, avec tout son appareil de vertus. »⁵⁴

On comprend pourquoi, dans une telle perspective, toute la *II^e Pars* est un discours sur l'homme dans son agir, sur *son mouvement vers Dieu en tant que fin*, d'où l'importance capitale de l'étude de l'acte humain⁵⁵, placée sitôt après l'étude de la fin, de la béatitude. Toute l'analyse de l'agir humain se fonde alors sur « la volonté naturellement désireuse du bien et la volonté béatifiante ; l'homme en quête de perfection et Dieu qui est la perfection même »⁵⁶. Toute l'analyse repose dès lors sur la réalité de l'agir de l'homme sous la raison formelle du bien, sur « la convenance qui unit le désir et son objet [...] et cette préformation de l'harmonie parfaite, de l'union amicale qu'est l'amour d'amitié »⁵⁷.

Aussi n'y a-t-il rien de surprenant que l'analyse de la vertu de religion qui se déploie en actes cultuels, tout comme celle des vertus théologiques et de leurs rapports entre elles soit *formellement et uniquement orientées dans la perspective de la finalité et du bien*. Le fait de présenter la *religio* comme une vertu ne signifie pas autre chose que la mise en place de l'existence et de l'activité religieuse de l'homme dans le grand mouvement du *reditus* qui constitue la structure même de la *II^e Pars*. Et nous avons vu, comment saint Thomas traite de la religion et des actes cultuels qu'elle engendre presque uniquement en termes d'actions, les situant métaphoriquement comme des opérations par rapport aux actes de la vie théologique. Cette insertion de la vertu de religion dans le mouvement de retour de toute la création vers la béatitude qui lui donnera sa perfection dans l'ordre du bien (dans l'*ordo amoris*) a fort bien été perçue par Erich Heck lorsque, voulant donner une vision d'ensemble de son analyse de la notion de religion chez saint Thomas, il écrit :

« Si nous demandons où se trouve le poids fondamental de l'affirmation théologique de saint Thomas au sujet du concept de religion, concept qui englobe en lui la catégorie de théologie morale d'une vertu de religion, il faut alors répondre, en se situant par rapport au centre de gravité du projet théologique global de Thomas, que l'ordre (*ordo*) a le rang le plus élevé dans l'univers et que l'amour en constitue la réalisation. »⁵⁸

1 de la page 264. Mais il est difficilement contestable que saint Thomas, le premier, lui ait donné une ampleur théologique et métaphysique qu'il n'avait jamais acquise, au point d'en faire une quasi méthode didactique d'exposition de la théologie.

⁵⁴ M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 268. Voir aussi p. 49 : « Si le monde n'est définitivement intelligible que dans sa relation, réelle ou symbolique, à Dieu, l'action humaine n'a, de même, valeur que *par et dans* cette référence. La morale, pour Augustin, n'est pas concevable en dehors de la religion, et le désir du bonheur qui la commande, s'il n'a Dieu pour objet, devient principe de toutes les perversions. L'eudémonisme rationnel de saint Thomas, et toute l'architecture aristotélicienne de la *II^e Pars*, doivent être intégralement compris dans ce dynamisme, où la fidélité règne religieusement et où l'ordre théologal, polarisant toute ascèse, la libère d'un moralisme clos ».

⁵⁵ Sur la place et la signification du traité des actes humains dans la *Somme Théologique*, voir S. PINCKÆRS, *Les actes humains*, (Tome I), éd. du Cerf, Paris 1962, surtout pp. 405 *et ssq.* ainsi que 447 *et ssq.*

⁵⁶ S. PINCKÆRS, *Les actes humains*, (Tome II), éd. du Cerf, Paris 1966, p. 246.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 246-247.

⁵⁸ E. HECK, *Der Begriff Religio*, p. 226 : « Fragen wir uns denn, wo das Schwergewicht der theologischen Aussage des thomanischen Religionsbegriffes liegt, der die moraltheologische Kategorie einer Tugend der Religio zu involvieren

Si l'on prolonge encore, comme saint Thomas lui-même nous invite à le faire, cette considération sur la religion en nous rappelant que, lors de la définition de celle-ci dans la *Somme*, l'étymologie du terme *religio* renvoyait aussi bien au terme *religare* (le fait d'être fondamentalement lié à Dieu comme origine et principe) qu'au jeu de mot d'origine augustinienne *re-eligere* (le fait de "choisir à nouveau" pour s'attacher à celui dont nous nous sommes éloignés), on retrouve alors dans la vertu de religion la structuration cosmique de l'*exitus-reditus* dont nous avons parlé précédemment :

« Telle chose est dite liée à proprement parler lorsqu'elle est tellement assujettie (*adstringitur*) à telle autre que lui est retirée la liberté de se délier pour se tourner vers ailleurs. Mais la *religatio* implique un lien renouvelé (*iteratam ligationem*) et manifeste que quelqu'un est relié à ce à quoi il avait été lié auparavant et vis-à-vis duquel il avait commencé à prendre ses distances. *Et puisque toute créature a commencé à exister en Dieu avant d'exister en elle-même et qu'elle procède de Dieu, commençant ainsi pour ainsi dire à s'éloigner de lui, selon l'essence, par l'acte de la création ; ainsi, la créature rationnelle doit être reliée à Dieu lui-même, à qui elle fut liée (conjuncta) avant qu'elle ne fut, "afin que les flots retournent à l'endroit d'où ils viennent" (Eccl. 1,7).* »⁵⁹

On remarquera que, dans ce texte, saint Thomas souligne la dimension ontologique et non seulement éthique de la religion : c'est dans l'acte créateur que Dieu a fondé l'ordre par lequel la création existe dans le fait de retourner à Dieu, dans le *reditus*, dans l'*ordo conversionis* : parce qu'il est l'amour qui fait provenir toutes choses de lui-même et fait que tout retourne à lui. Et puisque tout, dès le commencement, est lié à Dieu et "existe" en lui, dans son dessein créateur, avant même d'exister pour soi-même par l'acte divin qui le crée (*exitus*), tout doit être "relié" (*religatio*) dans l'acte même de retourner à lui (*reditus*) : ainsi, tout provient de l'amour de Dieu et la création toute entière est traversée par le souffle d'un mouvement d'amour particulier (*amor naturalis*) qui saisit toute créature quel que soit son degré d'être mais qui parvient à une plénitude et un accomplissement propres dans le cas des créatures raisonnables⁶⁰.

B) CONSÉQUENCES POUR LA NOTION DE *RELIGIO*

Dès lors, la vertu de religion telle que la conçoit saint Thomas, loin de représenter un simple chapitre dans la diversité des activités humaines ou cette caution sacrale accordée à la morale naturelle se voit attribuer au contraire un rôle central dans la compréhension de ce qu'est l'existence humaine et même l'existence du cosmos tout entier, existence comprise comme *reditus ad Deum*. Nous sommes loin de la conception moderne habituelle concernant la notion de religion qui l'assimile à une expérience subjective, fondée sur la conscience ou sur le "sentiment", ainsi que l'a proposé J.-J. Rousseau⁶¹. Selon la notion thomiste de vertu de religion, l'existence religieuse de l'homme relève en

vermag, so ist vom Schwerpunkt des theologischen Gesamtentwurfs des Thomas her zu antworten : Dass die Ordnung (ordo) das rangshöchste Gut des Universums und das deren Verwirklichung die Liebe ist ».

⁵⁹ *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, I, 5 : « Illud autem proprie ligari dicitur quod ita uni adstringitur quod ei ad alia divertendi libertas tollatur. Sed religatio iteratam ligationem importans, ostendit ad illud aliquem ligari cui primo coniunctus fuerat, et ab eo distare incepit. Et quia omnis creatura prius in Deo extitit quam in se ipsa, et a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem ; ideo rationalis creatura ad ipsum Deum religari debet, cui primo coniuncta fuerat etiam antequam esset, ut sic ad locum unde exeunt flumina revertantur, Eccle. I, 7 ». Suit immédiatement la référence à saint Augustin à laquelle il a déjà été fait allusion.

⁶⁰ Voir ce qu'écrit E. HECK, *Der Begriff Religio*, p. 227 : « Gott selbst hat eine solche Ordnung (- ordo conversionis -) begründet, weil er die Liebe ist, die alles aus sich erfließen lässt und macht, dass alles wieder zurückströmt. Wie nun alles aus der göttlichen Liebe hervorgegangen ist, so ist auch die ganze Schöpfung durchweht von einer einzigartigen Liebesbewegung (- amor naturalis -), die jedes Geschöpf, ganz gleich, auf welcher Seinsstufe es steht, erfasst, die aber in den Vernunftbegabten Geschöpfen zu ihrer eigentlichen Fülle und Vollendung gelangt. »

⁶¹ On pourra lire à ce sujet les excellentes analyses de H. GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1984, *passim*. Dans un paragraphe où il décrit le projet religieux de Rousseau et le met en

dernière analyse du fait que Dieu, dans la surabondance de son efficacité toute puissante, fait participer ses créatures à la dignité d'être elles-mêmes des causes dans le mouvement par lequel elles retournent à Dieu :

« L'objet de la religion, c'est de rendre honneur au Dieu unique sous cette raison unique qu'il est le *principe premier de la création et du gouvernement* du monde (*primum est principium creationis et gubernationis rerum*). »⁶²

relation avec la formule anselmienne *fides quaerens intellectum*, H. GOUHIER donne cette conclusion éclairante : « Les trois "dogmes" [= de la profession de foi du Vicaire savoyard, c'est-à-dire l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté humaine] sont établis en ne faisant appel qu'à l'observation, la raison, le cœur ou la conscience, c'est-à-dire à des moyens de connaître dont nous disposons selon notre nature. En reprenant ici la formule *fides quaerens intellectum*, on oubliera la référence chrétienne au surnaturel qu'introduit le premier mot : *fides* comme *intellectus* est de la nature ; le cœur ou la conscience n'est pas la raison puisqu'il la cherche ; mais leur accord est celui de la raison avec elle-même » (*op. cit.*, p. 35 et cf. le même thème traité de façon analogue à la page 45). Cette remarque de H. GOUHIER indique assez précisément la perspective dans laquelle se développera la "philosophie de la religion" dans la postérité intellectuelle de Rousseau et qu'on pourrait identifier comme un *reditus rationis ad seipsam*. Il faudrait encore préciser que l'*intellectus* n'est plus ici pensé comme la faculté réelle d'atteindre et de connaître Dieu comme *res*, pour parler comme les scolastiques : ainsi, ce n'est pas seulement le surnaturalisme chrétien qui est ainsi mis "hors-jeu", mais c'est aussi toute forme possible de réalisme de la connaissance religieuse : le problème de la religion n'est plus un problème de connaissance objective mais d'*accord intime de la subjectivité humaine avec elle-même*. C'est pourquoi la conception de la religion de Rousseau peut — paradoxalement — se dérouler sur fond d'agnosticisme : les trois "dogmes" ne disent rien de ce qu'est Dieu et la manière dont le Vicaire savoyard parle de Jésus, en disant qu'il est "un Dieu" signifie, précise H. GOUHIER, que « Jésus est raison pure et conscience pure : cette pureté est le secret de sa divinité » (*ibidem*, p. 41) et il précise : « la pureté de la raison et de la conscience font de Jésus l'homme parfait selon la nature, puisque raison et conscience sont de la nature » (*ibidem*, p. 42). Toute la pensée de E. Renan se trouve ici en germe. Quant au problème de la relation religieuse qui existe entre l'individu (en l'occurrence Jean-Jacques ROUSSEAU) et Dieu, elle est fort bien résumée dans la formule : « Le regard de Dieu sur moi coïncide avec le regard de moi sur moi » (*ibidem*, p. 96). C'est précisément cette conception rousseauiste de la religion réduite à la sphère de la subjectivité qui est la condition de possibilité des projets modernes de philosophie de la religion : c'est à partir du moment où

1) la vertu de religion perd son "enracinement" dans une métaphysique du bien, comme capacité de relation à l'autre (d'où la référence essentielle à la vertu de justice) qu'elle apparaît comme fondée uniquement sur la subjectivité (pour Rousseau, il s'agit de la réconciliation du cœur avec la raison) ;

2) les religions existantes sont traitées comme les déformations accidentelles et dangereuses de cette religion naturelle "pure" qui se disperse en une multitude de systèmes de représentations, et l'on en vient à penser que la tâche du philosophe ou de l'historien de la religion consiste à déchiffrer la cohérence anthropologique ou cosmique de tel ou tel système de représentations en la référant à l'étalon de cette religion naturelle. Une telle approche du *phénomène* religieux se fonde sur l'oubli radical de la nécessité de penser l'essence *métaphysique* du religieux.

⁶² *II^e-II^e, q. 81, art. 3, responsio* ; traduction tirée de la *Somme Théologique*, tome 3, éd. du Cerf, Paris, 1985, p. 511. On pourra mesurer de façon très suggestive ce qui rapproche et différencie les deux approches (thomiste et moderne) en lisant par exemple les remarquables *Prolégomènes* d'A. BRELICH dans *Histoire des Religions* (tome I), *Encyclopédie de la Pléiade*, ed. H.-C. Puech, pp. 1-59 et qui aboutit à cette définition de la religion au sens moderne du terme : « Nous avons déterminé l'aire du phénomène "religion" : nous y avons inclus - non pas à partir d'une idée préconçue, mais uniquement en nous en tenant à l'usage moderne courant du terme - des croyances, des actions, des institutions, des conduites, etc., qui, malgré leur extrême variété, nous sont apparus comme les produits d'un type particulier d'effort créateur des différentes sociétés humaines, grâce auquel celles-ci tendent à acquérir le contrôle de ce qui, dans leur expérience concrète de la réalité, semble échapper à tous les autres moyens humains de contrôle. Manifestement, il ne s'agit pas d'un contrôle de caractère purement technique (qui se révélerait tôt ou tard illusoire), *il s'agit surtout de ramener à la portée de l'homme ce qui est humainement incontrôlable, de l'investir de valeurs humaines, de lui donner un sens, afin de justifier et, par là, de rendre possibles et soutenables les efforts nécessaires à l'existence* » (p. 33, souligné par nous). On notera tout d'abord la similitude entre les deux approches : dans l'un et l'autre cas, la religion est une affaire de *signification*, une affaire de *sens* et l'analyse de BRELICH cherche à démarquer l'attitude religieuse de l'homme de l'attitude technique, ce qui est primordial. Mais la différence porte sur le fait que la notion moderne de religion se concentre tout entière sur une *réappropriation humaine du sens*, l'effort créateur de l'humanité en matière de religion consistant à donner sens à la réalité "incontrôlable" à laquelle elle doit s'affronter : la religion, dans cette perspective, est une certaine manière "d'humaniser l'inhumain" par une projection de *signification* humaine sur l'inhumain de ce monde (et le divin doit faire partie de cet "inhumain"). Dans cette perspective, c'est la subjectivité humaine (qu'elle soit envisagée comme subjectivité individuelle, comme chez ROUSSEAU, voir note ci-dessus, ou

Or le principe même de ce gouvernement de Dieu c'est d'agir dans les choses de telle sorte que celles-ci gardent leur opération propre : « *sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res operationem propriam habeant* »⁶³. À travers la notion de *Deo debitum*, la vertu de religion et les actes du culte ne renvoient pas simplement à une sorte de péréquation des honneurs dus à Dieu par une répartition qui s'efforcerait d'être la moins injuste possible, mais au mouvement fondamental du *reditus creaturæ in Deum*, c'est-à-dire à la structure fondamentale de celle-ci *comme créature existant pour Dieu* : le fait qu'elle soit ordonnée ontologiquement à Dieu se manifeste dans tout ce qui est envisagé sous l'aspect formel de la vertu de religion. Cette dernière et les actes de culte qu'elle permet au sujet humain de poser ne sont rien d'autre que *la mise en œuvre et la finalisation adéquate de toutes les facultés de ce sujet dans son reditus ad Deum*.

Dès lors, la religion et le culte renvoient directement à cette vision fondamentale de saint Thomas au sujet de la bonté de Dieu : celle-ci est le fondement et la cause de la bonté de toutes les réalités créées. Critiquant la théorie platonicienne des idées qui affirme à tort l'existence dans un monde transcendant de "réalités en soi" par participation desquelles chaque réalité concrète est ce qu'elle est, saint Thomas prend bien soin de tirer de la philosophie platonicienne ce qui peut en être repris pour affirmer le rapport fondateur qui existe entre la bonté de Dieu et la bonté des créatures :

« Bien que cette opinion (celle de Platon) apparaisse déraisonnable en ce qu'elle affirmait comme séparées et subsistantes par soi les espèces des choses corporelles, ce qu'Aristote a réfuté de multiples manières, toutefois, il est absolument vrai qu'il y a une réalité première, laquelle est bonne par son essence même et que nous appelons Dieu comme nous l'avons établi plus haut. Et Aristote s'accorde avec cette affirmation. »

« C'est donc bien de ce premier qui, par son essence, est et est bon, que tout autre tient d'être et d'être bon (*unumquodque potest dici bonum et ens*), en tant qu'il y participe par une certaine assimilation encore que lointaine et déficiente (*per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter*) comme on l'a montré à l'article précédent. »

« Et ainsi, nous pouvons conclure que *tout être est appelé bon en raison de la bonté divine* (*unumquodque dicitur bonum bonitate divina*), comme du premier principe exemplaire, efficient et finalisateur de toute bonté (*primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis*). Toutefois, chaque réalité est dite bonne encore par une ressemblance de la bonté divine qui lui est inhérente (*similitudine divinæ bonitatis sibi inherente*), et qui est formellement sa bonté à elle, celle en raison de laquelle elle est dite bonne. Ainsi donc il y a une bonté unique de toutes choses (*bonitas una omnium*) et une multitude de bontés. »⁶⁴

comme subjectivité collective ou culture d'un groupe humain, comme l'entend A. BRELICH, *ibidem*, p. 34) qui fonde la dimension religieuse de l'homme et du monde, dans cette tentative de réappropriation et d'humanisation de ce qui paraît au premier abord "incontrôlable", "inhumain". Le seul point qui resterait à déterminer serait celui du mécanisme psychologique de cette projection (A. BRELICH se refuse d'ailleurs à rendre compte de cette question, *ibidem*, p. 34). En revanche, dans la perspective thomiste, la religion qui se situe également au plan de la signification ne vise pas d'abord à instaurer une signification humaine dans l'inhumain qui échappe au contrôle de l'homme, mais à découvrir *une signification préalable et latente que le Créateur a instaurée* dans la totalité de l'univers créé et dans chacune des créatures : il s'agit plutôt de l'accueillir et de la reconnaître.

⁶³ I, q. 105, art. 5, responsio ; traduction tirée de la *Somme Théologique*, tome 1, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 861. Voir à propos de ce texte la note du commentateur de cette partie de l'ouvrage, M.-J. NICOLAS, *ibidem*, p. 861, note 6 : « Le Créateur donne à sa créature d' "être" vraiment, et d'être ce qu'elle est (d'être ce qu'elle se fait si elle est libre). Mais c'est pour agir vraiment, car l'être est pour l'opération, de sorte que si Dieu agit dans les choses, c'est en leur donnant d'avoir leur opération propre ; ce n'est donc pas à leur place ni à côté d'elles, mais en elles et par elles. »

⁶⁴ I, q. 6, art. 4, responsio ; « Et quamvis hæc opinio [Platonis] irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat ; tamen hoc absolute verum est, quod est aliquod unum per essentiam suam bonum, quod dicimus Deum [...] Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum

Nous avons dans ce texte les données ontologiques qui structurent l'analyse de la vertu de religion telle que la conçoit saint Thomas : d'une part, la finalisation de toute réalité vers la bonté divine qui en est la source et le terme, et, d'autre part, le fait que cette bonté est formellement la bonté de la réalité créée, la bonté qui lui est propre en tant que telle réalité concrète participant de la bonté de Dieu. Ajoutons à cela le fait que cette bonté et cette perfection concrète de la créature se manifestent dans le mouvement de la créature vers le *summum bonum* qu'est Dieu, ainsi que l'affirme saint Thomas :

« Tous les êtres, en tendant vers leur propre perfection, tendent vers Dieu (*omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum*), en ce sens que toutes les perfections propres aux choses sont des similitudes de l'être divin [...] Ainsi, parmi les êtres qui tendent vers Dieu, certains le connaissent en lui-même, et c'est le propre de la créature raisonnable. D'autres connaissent des participations de sa bonté, ce qui doit s'entendre même de la connaissance sensible. D'autres enfin, ont un mouvement appétitif naturel sans connaissance, étant entraînés vers leur fin par un être supérieur qui lui, la connaît. »⁶⁵

C) *DEBITUM DEO ET REDITUS AD DEUM* : POUR UNE DIMENSION CULTUELLE DE LA CRÉATION DANS SA GLOBALITÉ

Nous atteignons donc ici la structure ontologique de la vertu de religion et des actes culturels : même si l'on ne peut parler de façon rigoureuse de la religion et du culte que s'il s'agit d'actes des créatures spirituelles, actes qui ont pour fin de rendre à Dieu ce qui lui est dû comme créature spirituelle⁶⁶, il n'empêche que, d'une façon plus étendue et en vertu de ce fait que toute chose, en ce qu'elle est bonne, recherche sa perfection et ne peut la trouver qu'en accomplissant son retour à Dieu comme fin ultime, on peut et on doit affirmer *une dimension religieuse et culturelle de la création en ce qu'elle est bonne*, écho réel de la bénédiction divine sur l'œuvre de chacun des jours de la création⁶⁷. Croire que Dieu est créateur, c'est affirmer qu'il ne peut l'être qu'en se donnant comme fin de sa création tout entière. La pensée de saint Thomas souligner explicitement cette essentielle et réelle

participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter [...] Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium ; et etiam multæ bonitates. » (traduction française tirée de la *Somme Théologique*, tome 1, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 196).

⁶⁵ *I*, q. 6, art. 1, ad 2^{um} : « Omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet. Et sic eorum quæ Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundum seipsum, quod est proprium creaturæ rationalis. Quædam vero cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur usque ad cognitionem sensibilem. Quædam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente. » traduction française légèrement modifiée, tirée de la *Somme Théologique*, tome 1, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 193. Voir encore *I*, q. 44, art. 4, responsio : « Il n'appartient pas au premier agent qui est pur agent d'agir pour acquérir une fin : *il veut seulement communiquer sa perfection qui est sa bonté (intendit solum communicare suam perfectionem quæ est sua bonitas)*. Et chaque créature entend obtenir sa propre perfection, qui est une ressemblance de la perfection et de la bonté divine (*et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ*). Ainsi donc la bonté divine est la fin de toute chose » (traduction française de la *Somme Théologique*, tome 1, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 471).

⁶⁶ Cf. le texte que nous avons cité plus haut, *In Boetii de Trinitate, Lectio I, q. 1, art. 2* : « *Ipse autem qui colitur, cum sit spiritus, non potest corpore, sed sola mente contigi ; et sic cultus ejus principaliter in mentis actibus consistit, quibus mens ordinatur in Deum.* »

⁶⁷ Dans *I*, q. 45, art. 4, saint Thomas se demande si Dieu est la cause finale de toutes choses et se fait l'objection suivante : « Tout être désire sa fin. Mais tous ne désirent pas Dieu car tous ne le connaissent pas. Donc Dieu n'est pas la fin de tous ». Il répond ainsi : « Tout être désire Dieu comme sa fin lorsqu'il désire n'importe quel bien, que ce soit par un désir intelligent, par un désir sensible ou par un désir de nature lequel est étranger à la connaissance ; car rien n'a raison de bien et de désirable *sinon en tant qu'il participe d'une ressemblance avec Dieu* » (traduction française tirée de la *Somme Théologique*, tome 1, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 471) ; c'est nous qui soulignons.

dimension religieuse de la création, fondée dans son être même, dans sa bonté qui participe de la bonté de Dieu et fonde ainsi le *reditus creaturae in Deum*. Cette dimension cosmique et ontologique de la religion n'est pas simplement le fruit de l'imagination lyrique des poètes et des hymnographes religieux, mais elle est le fondement réel de ce qui se traduit en vérité dans le *Cantique des trois enfants* dans la fournaise⁶⁸ ou dans certains psaumes qui invitent la création tout entière à se joindre au culte et à la louange du peuple de Dieu⁶⁹. Ainsi, la proclamation de notre foi en Dieu créateur se fonde ultimement sur la confession et la reconnaissance de ce monde dans son "existence pour Dieu" sur le mode de l'*exitus* et du *reditus*. Bien entendu, tout ceci ne tend pas à diminuer ou à "dissoudre" la dimension spécifique du culte et de la religion tels qu'ils trouvent leur forme la plus haute dans l'existence humaine ou angélique⁷⁰. Mais lui même n'a pas reculé devant la généralisation d'une vision cultuelle de la création :

« L'univers tout entier, avec chacune de ses parties, est ordonné à Dieu comme à sa fin, en tant que dans ses créatures, la bonté divine est représentée par une certaine imitation pour la gloire de Dieu. Ce qui n'empêche pas que les créatures rationnelles, au dessus de ce plan, aient leur fin en Dieu selon une modalité spéciale car elles peuvent l'atteindre *par leur propre opération*, en le connaissant et en l'aimant (*quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando*). Ainsi est-il évident que la bonté divine est la fin de toutes les créatures corporelles »⁷¹.

Pour saint Thomas, il est essentiel que cette capacité de se tourner vers Dieu soit propre à chaque créature : il s'agit ici de la mise en œuvre d'une vision cosmique qu'il a trouvée dans les ouvrages du Pseudo Denys et qui pourrait se résumer dans ces formules :

« Malgré cette extension de la puissance divine à tous les effets, il n'est pas vain que ceux-ci soient produits par certaines autres causes. Cela n'est pas dû à l'insuffisance de la puissance de Dieu, mais à son immense bonté qui a voulu communiquer aux choses une telle ressemblance avec lui que non seulement elles sont mais sont encore causes d'autres choses : de ces deux manières toutes les créatures communient à la ressemblance de Dieu. »⁷²

⁶⁸ *Daniel* 3, 52-90 (LXX).

⁶⁹ *Psaumes* 18 (h 19), 95 (h 96), 97 (h 98), 148. Il est évident que cette invitation du cosmos à la louange se fait précisément dans les actes cultuels de l'assemblée d'Israël.

⁷⁰ Il serait trop long de s'attarder sur le cas de l'ange. Citons toutefois ce texte typique : « Quand on dit que l'ange aime Dieu parce que Dieu est son bien, si l'on veut dire que, dans cet amour son bien propre joue le rôle de fin cela est faux : ce n'est pas en effet en vue de son propre bien, *c'est en vue de Dieu même qu'il aime naturellement Dieu*. Si l'on veut parler de ce qui le provoque à aimer, cela est vrai : il ne saurait, en effet, être naturel à quiconque d'aimer Dieu sinon pour cette raison que chacun dépend de ce bien que Dieu est. » (*I*, q. 60, art. 5, ad 3^{um} ; traduction française tirée de la *Somme Théologique*, tome 1, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 567). On ne peut mieux distinguer l'ordre ontologique de l'amour de Dieu chez l'ange et l'ordre "psychologique" des raisons d'aimer Dieu.

⁷¹ *I*, q. 65, art. 2, *responsio*: « Totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium. » (traduction française légèrement modifiée, tirée de la *Somme Théologique*, tome 1, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 605).

⁷² *Summa contra Gentiles* III, 70 : « etsi res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinæ virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causæ essent: his enim duobus modis creaturæ communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet. » (traduction française tirée de l'édition française du *Contra Gentiles* III, tome 3 traduit par M.-J. GERLAUD, Lethielleux, Paris, 1951, p. 331). Dans le même sens, on pourra voir le commentaire que saint Thomas donne d'un texte de Denys, *Traité des noms divins* (P.G. 3, 857 B) : « subjungit (Dionysius) quod divina vita laudatur *ex omni vita* propter ejus *fecunditatem* qua producit omnes vitas. Et hos quidem competit divinæ vitæ, in quantum est *largissima*, quasi non coarctata ad aliquem speciem vitæ, sed habens

« Premier moteur, Dieu exerce une motion telle que *toute créature se retourne vers lui comme vers ce que désigne la notion commune de bien (secundum communem intentionem boni)*. Tout agent cherche selon sa mesure à imiter la perfection de Dieu. C'est ce qui porte Denys à dire dans les *Noms Divins* que Dieu convertit toutes choses à soi. »⁷³

C'est pourquoi lorsque saint Thomas, à la fin de la question essentielle sur la religion, se demande si cette dernière est supérieure aux autres vertus morales, sa réponse est positive :

« Tout ce qui est relatif à une fin tire sa bonté de son ordre à cette fin ; aussi plus on est proche de celle-ci, plus sa bonté s'accroît. Or, les vertus morales ont pour matière, nous l'avons dit, tout ce qui est ordonné à Dieu comme à notre fin. Or, parmi ces vertus, *c'est la religion qui touche de plus près à Dieu* : elle nous fait accomplir des actes directement et immédiatement ordonnés à son honneur (*inquantum operatur ea quæ directe et immediate ordinantur in honorem divinum*). Elle a donc prééminence sur toutes les autres vertus morales. »⁷⁴

Si nous essayons de comprendre cette situation de la religion et du culte au sommet des vertus morales en fonction de ce que nous avons dit haut plus haut concernant la distinction d'*objet formel* qui caractérise les actes de religion, nous entrevoyons alors toute la portée de l'affirmation de saint Thomas sur la vertu de religion telle qu'il la comprend : elle est au-dessus des autres vertus en ce qu'elle fait apparaître concrètement la finalité des actes qui sont posés par elle, ces actes dussent-ils relever dans leur matérialité d'autres vertus morales : autrement dit, la vertu de religion n'est pas supérieure à d'autres parce qu'elle permettrait à l'homme religieux de poser des actes "différents", "par-dessus" les actes relevant des autres vertus, mais parce qu'elle *est capable*⁷⁵ de manifester dans tous les actes de la vie morale ce qui constitue leur ultime finalité. Dans cette perspective, il est très suggestif d'appliquer aux vertus morales ce que le Frère S. Pinckærs développe au sujet de l'*acte* humain, lorsqu'il réagit contre ce qu'on pourrait appeler une dissection en une succession de multiples étapes que lui a fait subir la scolastique postérieure et qu'il en propose une conception dynamique :

« L'étude thomiste de l'acte humain [...] nous invite à un effort de réflexion sur notre propre agir pour en remonter le cours jusqu'à son jaillissement originel, pour rejoindre par un mouvement d'intériorisation cette connaissance spontanée et dynamique [...] qui est d'un autre type que la vue extérieure que nous prenons des choses du monde. L'acte humain, en effet, est d'abord intériorité. Aussi saint Thomas distingue-t-il en lui deux zones qu'il appelle l'acte intérieur et l'acte extérieur, qui ne

completudinem omnis vitæ et exinde est quod comprehenditur et laudatur *ex contemplatione omnis vitæ* » (*In librum beati Dionysii De Divinis Nominibus commentaria*, cap. 6, lectio 2 ; éd. Pera n° 693).

⁷³ I-II, q. 109, art. 6, responsio : « cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde et Dionysius, in libro de Div. Nom., dicit quod Deus convertit omnia ad seipsum. ». On peut lire sur cette question E. H. WEBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, J. Vrin, 1974, pp. 338-341.

⁷⁴ II-II, q. 81, art. 6, responsio : « ea quæ sunt ad finem sortiuntur bonitatem ex ordine in finem, et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est, sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales. » (traduction française tirée de la *Somme Théologique*, tome 3, éd. du Cerf, Paris, 1985, p. 514).

⁷⁵ Il est essentiel de noter ce caractère de *possibilité* : tout acte n'est pas religieux de soi, mais il peut le devenir s'il est voulu et accompli par le sujet agissant comme manifestant son sens ultime. Il en va de même dans le langage de tout signifiant : pris isolément, il n'impose pas la dimension référentielle et c'est la raison pour laquelle il peut être étudié indépendamment de celle-ci et pourtant, *potentiellement*, il porte toujours cette capacité de référence au réel, car sans elle, il perdrait purement et simplement son *être signe*. En disant que le culte chrétien n'est rien d'autre que l'ensemble des actes de la vie humaine retrouvant par grâce leur dimension référentielle, nous ne pensons pas être loin de ce que saint Paul développait dans sa parénèse de l'*Épître aux Romains*, chap. 12 et suivants.

sont *pas* deux actes complets superposés, ni extérieurs l'un à l'autre, puisque l'un se définit comme intérieur par rapport à l'autre ; ils sont deux parties analytiquement distinctes et structurellement unies d'une seule activité concrète. »⁷⁶

Il faudrait, pensons-nous, dire la même chose de la vertu de religion par rapport aux autres vertus : elle ne se superpose pas à elles comme une sorte de degré supérieur de la moralité, mais elle peut se trouver au cœur de *toute activité vertueuse* comme ce qui en dévoile la finalité ultime, sa dimension cultuelle. Car pourquoi nous avons voulu faire ce long trajet de “relecture” au sujet de la vertu de religion : le fait de la définir, ainsi que les actes culturels, dans la perspective de la fin ultime et du bien nous permet de penser que, de façon implicite certes, nous sommes en présence de ce qui constitue la *base ontologique du sacerdoce baptismal* : nous avons vu précédemment, comment la dimension de signification du caractère baptismal était la formalisation théologique de ce que saint Paul appelle le “culte spirituel”⁷⁷. Or, ce caractère baptismal suppose que toute la vie du chrétien puisse devenir réellement “cultuelle” en ce sens-là. Dans la vie du chrétien, les actes culturels, ne se “superposent” ou ne se “juxtaposent” pas aux autres actes de sa vie, sous peine de retomber dans un surnaturalisme qui fait de nos jours, à juste titre, l'objet de critiques parfaitement justifiées. Mais encore faut-il que *ce déploiement de la dimension cultuelle propre à la vie de tout baptisé trouve un enracinement ontologique réel* : dès lors, le fait que la vertu de religion soit celle qui dévoile en tout acte moral sa finalité ultime, ainsi que nous venons de le voir, n'en fait-il pas, pour ainsi dire, le terrain privilégié dans lequel va se déployer la signification cultuelle de l'existence baptismale ?

On mesure la portée d'une telle interprétation : nous touchons ici, semble-t-il, le fondement ultime du lien qui existe entre vie sacramentelle et vie morale “naturelle” : si cette dernière peut devenir pour chaque chrétien la “matière” réelle dans laquelle se déploie sa participation personnelle au sacerdoce *royal* du Christ, c'est parce qu'il y a déjà, dans la constitution ontologique de l'homme finalisé vers Dieu, par et dans la *bonté inhérente à son être et à son agir*, une dimension sacerdotale “naturelle” laquelle sera comme transfigurée et accomplie par la participation réelle et donnée par grâce au sacerdoce du Christ par le sacrement de baptême. L'adage *gratia presupponit naturam* doit normalement trouver en ce domaine aussi sa confirmation : dans le cas du sacerdoce royal, la “nature” présupposée c'est le fait que, dans son être et son agir, l'homme est créé bon par participation au bien suprême qu'est Dieu et donc finalisé vers lui ; ainsi ontologiquement finalisé vers son Créateur⁷⁸, l'homme peut devenir, par grâce, participant et membre du culte nouveau introduit en ce monde par la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Une telle interprétation permet de comprendre comment le sacerdoce baptismal a pour “champ d'extension” la totalité de l'existence humaine, précisément sous la raison formelle de bonté de la création, finalisée « immédiatement et directement pour honorer

⁷⁶ S. PINCKERS, *Les actes humains*, (Tome I), éd. du Cerf, Paris 1962, p. 439 (souligné par nous).

⁷⁷ *Rom.* 12, 1.

⁷⁸ Il est essentiel de remarquer que cette finalisation de la créature, et plus spécialement celle des créatures spirituelles est d'ordre ontologique : dans le débat serré qu'il eut avec l'école franciscaine qui interprétait saint Augustin dans un sens volontariste, saint Thomas affirma toujours avec force la notion d'*amor naturalis* conçu comme la cause d'union avec l'objet bon, comme ce qui fonde dans la volonté une relation dynamique à l'objet en tant que bon, et en outre préalable au mouvement de la volonté qui choisit de rechercher cet objet par son propre dynamisme : cette *coaptatio* du vouloir et du dynamisme d'une nature spirituelle à ce qui constitue sa fin est sans doute une affirmation très spécifique de la conception thomiste de la volonté et de son dynamisme : « ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur » *In librum beati Dionysii De Divinis Nominibus commentaria*, cap. 4, lectio 9 ; voir aussi : « ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor qui nihil aliud est quam complacentia boni » *I-II^a, q. 25, art. 2, responsio*. Nous aurons l'occasion de revenir sur l'importance de ce thème de l'anthropologie de saint Thomas pour notre problème de la signification : c'est parce que la l'âme humaine (en tant qu'*intellectus* et *voluntas*) est comme préordonnée au réel qu'elle connaît ou qu'elle aime en tant que vrai ou en tant que bien, que ce réel est pour elle porteur de signification. Dans son ouvrage intitulé *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, J. Vrin, 1974, E.-H. WEBER, a souligné l'origine dionysienne de cet aspect de la pensée de saint Thomas (voir plus spécialement les pages 341 et ssq.). Voir également L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Inst. d'études médiévales/ J. Vrin, Montréal/Paris, 1952, pp. 66 et ssq.

Dieu »⁷⁹, bonté mise en œuvre non seulement au plan de ce que l'on appelle la religion naturelle, mais au plan de *l'existence naturelle de l'homme*⁸⁰. Cette interprétation expliquerait aussi pourquoi l'expérience religieuse est si diversifiée dans les différentes sociétés ou les différents peuples et se rapporte toujours à certains traits dominants de leur vie sociale, politique et culturelle⁸¹ : ce constat est la mise en œuvre plus ou moins explicite et maîtrisée de cette reconnaissance instinctive chez l'homme de la finalisation possible de toute son existence et de ses actes vers une fin qui assume et dépasse l'ordre des finalités de la vie quotidienne⁸².

⁷⁹ *IF-IF*, q. 81, art. 6, *responsio*.

⁸⁰ Même s'il est pratiquement impossible de trancher historiquement le problème, on pourrait se demander si l'extrême considération dont ont régulièrement bénéficié les grandes figures de la philosophie antique (Socrate, Platon, Aristote) dans la tradition chrétienne dès le début, ne se justifie pas par le fait que leur vie était considérée non pas d'abord comme une "réussite intellectuelle" mais précisément comme une *vie* (n'oublions pas que l'expression consacrée était celle de *bios philosophikos* !), c'est-à-dire une existence finalisée par "Dieu" : ces grands philosophes auraient été d'emblée considérés par les premiers auteurs chrétiens comme des hommes ayant exercé un quasi "sacerdoce naturel" de recherche du divin. Un texte de saint Thomas pourrait être interprété dans le sens que nous suggérons : « Il est vrai que, bien avant la loi, il y eut des personnages privilégiés remplis d'un esprit prophétique, on doit penser qu'à l'instigation de Dieu et par une sorte de loi privée, ils furent amenés à une certaine manière d'adorer Dieu adaptée à leur culte intérieur et en même temps propre à figurer les mystères du Christ qui étaient figurés par certains de leurs gestes, selon la parole de I Cor 10 : "tout cela leur arrivait en figures". » (« quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I ad Cor. X, *omnia in figuram contingebant illis*. ») ; (*I-IF*, q. 103, art. 1, *responsio* ; traduction française tirée de la *Somme Théologique*, tome 2, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 690). Ce rapprochement assez étonnant entre l'activité philosophique et la dimension culturelle de l'existence humaine est rarement noté (pourtant M.- D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1957, p. 100 le fait pour la théologie : « avec saint Thomas, l'immense curiosité de l'intelligence humaine devient acte religieux, bien mieux exercice de foi ») mais il pourrait cependant constituer une donnée importante pour mieux comprendre la notion de culte et de religion dans la pensée théologique et philosophique de saint Thomas.

⁸¹ C'est la question de la religion comme "superstructure idéologique" des peuples et des sociétés, thème dont s'est emparé la critique marxiste à ses beaux jours. Le constat est "matériellement" exact, mais c'est l'interprétation qui est fautive : il est tout à fait légitime - et même indispensable - que l'existence religieuse et culturelle d'une société donnée soit formulée dans un langage symbolique selon les grandes catégories de sa vie quotidienne : c'est le seul moyen de manifester que cette existence quotidienne a d'emblée une *signification en relation avec la fin ultime de cette société* : il est donc normal qu'une société agraire ait un culte centré sur des thèmes agraires, qu'une société structurée politiquement avec une autorité royale ait une religion dans laquelle le roi concentre sur lui le pouvoir sacerdotal et la symbolique culturelle : c'est le concept même de "projection" qu'il faut critiquer parce qu'il est inadéquat et relève d'une herméneutique de la subjectivité pour rendre compte d'une réalité qui dépasse la subjectivité, puisqu'il s'agit d'emblée d'une finalité.

⁸² Ces quelques réflexions devraient nous mettre en garde contre une interprétation un peu trop hâtive (et surtout trop facilement vulgarisée) en histoire des religions qui accorde une valeur de *principe* à l'opposition entre sacré et profane. Phénoménologiquement, il est certain qu'il existe une distinction radicale entre les deux "niveaux" (qu'il s'agisse du temps, de l'espace, des différentes activités de la vie courante opposées à "la fête", etc.) et qu'elle est fortement perçue au niveau de la psychologie individuelle et sociale. Mais *cette dualité présuppose une unité préalable et cette unité c'est la structure de finalité* dans laquelle la diversité des fins personnelles et partielles qui constituent la quotidienneté se voient "subsumées" dans une fin transcendante, principe ultime de convergence de toutes les autres finalités partielles : or cette manière de subsumer l'acte profane pour lui donner une dimension religieuse se passe exactement de la manière dont les signifiants du langage peuvent être utilisés par le locuteur soit pour eux-mêmes (c'est-à-dire sans dimension référentielle laquelle reste alors purement "potentielle" ou même tout simplement non envisagée) soit pour référer au réel (c'est-à-dire par la mise en acte de la dimension référentielle) : il est difficile de ne pas reconnaître dans ce dernier cas l'usage plénier et "vrai" du langage. Ainsi le langage religieux serait-il la mise en œuvre concrète dans une société des potentialités de signification que portent en eux les actes les plus concrets de la vie individuelle et sociale (manger, chanter, danser, aimer, chasser, engendrer des enfants, etc.) par l'ordination directe et immédiate de ces actes à une fin transcendante aux individus et à la société. Le fait que certains systèmes comme le marxisme ait fait de la société comme telle la fin ultime et ait organisé un langage culturel en conséquence prouve et manifeste que l'existence d'un sacerdoce "naturel" est un fait si "incontournable" de l'existence humaine,

Nous ne prétendons pas qu'il faille chercher dans l'œuvre de saint Thomas lui-même un développement explicite de l'interprétation que nous proposons : il est bien connu que les préoccupations de pastorale théologique de cette époque n'étaient pas les nôtres et l'on chercherait en vain un texte qui justifierait explicitement le fondement ontologique du sacerdoce baptismal dans la finalisation de la créature vers Dieu en tant qu'elle oriente, par la mise en œuvre de la vertu de religion, tout l'agir humain. Il n'est pourtant pas impossible de trouver des textes qui suggèrent et confirment notre interprétation :

« Tous les actes par lesquels l'homme se soumet à Dieu, qu'ils soient actes du corps ou actes de l'esprit, relèvent de la vertu de religion. Et puisque tout ce qui est accompli au service du prochain est accompli au service de Dieu lui-même, tout cela relève donc de la soumission à Dieu en laquelle consiste la religion. C'est pourquoi saint Augustin dit ceci : "est un vrai sacrifice toute œuvre qui est accomplie pour que nous soyons saintement attachés à la société avec Dieu (*ut sancta societate inhaeremus Deo*), mais selon un certain ordre". Ainsi donc, relèvent premièrement et principalement du culte les actes de l'esprit ordonnés à Dieu ; deuxièmement, les actes du corps qui sont faits pour favoriser et signifier les premiers, par exemple les prostrations, les sacrifices etc. [...] ; et troisièmement, relèvent aussi de ce même culte tous les autres actes accomplis au service du prochain et ordonnés en vue de Dieu. »⁸³

III

Conclusion provisoire

Parce que saint Thomas, retrouvant la notion augustinienne de sacrement comme signe, a développé une théologie sacramentaire liée de façon très étroite au culte chrétien, nous avons été amenés à chercher en quoi consiste la vertu de religion et les actes culturels qui en procèdent. Notre analyse avait donc surtout pour but, d'une part de resituer la religion par rapport à la vie théologale, et d'autre part d'esquisser la vision d'ensemble de l'existence humaine comme créée et se manifestant dans des actes humains. Ceci nous a conduits à suggérer une interprétation de la religion et du culte tels que les présente saint Thomas : non pas un secteur d'activités, si élevé soient-elles parmi les autres activités humaines, mais la capacité de manifester dans toute action humaine et dans l'ensemble de l'existence d'un sujet *sa finalité ultime*. Tout acte humain — même s'il ne relève pas explicitement de l'appartenance à l'existence chrétienne — peut devenir un acte religieux dans la mesure où, dynamisé de l'intérieur par la vertu de religion, il manifeste et met en œuvre dans une créature spirituelle la possibilité de viser, dans son être et dans son agir, sa fin ultime, le fait qu'elle existe pour Dieu. Ainsi se manifeste le caractère irréductible de la *religio* telle que l'entend saint Thomas : elle est un langage, un système de signes qui a pour raison d'être de manifester en tout acte humain la dimension (l'objet formel) selon laquelle cet acte est *reditus ad Deum*. De même qu'il est fondamental à la perspective de saint Thomas de considérer la causalité efficiente selon la double causalité (Dieu comme cause

fondé sur la métaphysique du bien, qu'ils ne peuvent s'en passer pour justifier leur propre discours et leur prétention au pouvoir.

⁸³ *In librum Boetii de Trinitate Expositio, Lectio I, q.1, art. 3, responsio* (souligné par nous). Voir également dans le *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, Pars I, cap. 1* qui cite *Jac. 1, 27* mais qui cherche à définir le mot religion dans la perspective spécifique de la vie religieuse. Nous avons par ailleurs mentionné plus haut le texte concernant la philosophie comme activité "culturelle" (*I-II^e, q. 103, art. 1, responsio*).

première et la créature comme cause seconde), ainsi il convient aussi bien de parler, *mutatis mutandis*, d'une "double causalité" dans l'ordre de la finalité, la vertu de religion venant manifester la finalité première de tout acte qui, envisagé sous le seul point de vue de la vertu dont il procède (justice politique, tempérance, libéralité, etc.), ne renverrait qu'à une finalité seconde (le perfectionnement du sujet par l'acte qu'il a posé). Bien entendu, tout comme dans l'ordre de l'efficience, les deux actes ne sont, pour ainsi dire, ni "superposés", ni "juxtaposés" ; mais de même que le mouvement de la cause seconde s'inscrit au cœur même de l'acte de la Cause première qui en est la source, de la même façon, dans l'ordre de la finalité, on ne peut parler proprement de deux finalités, car c'est bien dans la finalité ultime que s'inscri(ven)t la (ou les) finalité(s) particulière(s) d'un acte (la perfection ou le perfectionnement du sujet qui le pose ou qui en bénéficie).

Si donc nous avons cherché un fondement ontologique du sacerdoce baptismal, ce n'était pas en vue de "naturaliser" un élément essentiel de la doctrine chrétienne au sujet du baptême, mais pour manifester l'articulation et la coordination profondes de la nature à la grâce baptismale comme participation par une personne humaine dans son être de créature au sacerdoce royal du Verbe incarné. Quand on relit la *Somme Théologique* dans cette perspective, la *vision finaliste de la création et la signification de la vertu de religion* ne sont donc pas le résultat presque accidentel de l'adjonction du thème philosophique aristotélicien de la finalité⁸⁴ à celui - théologique - du dessein de Dieu, mais elles *constituent le niveau premier et préalable de toute potentialité de signification sacramentelle inhérente à la réalité créée*⁸⁵. Si les créatures, et plus spécialement l'homme, n'étaient pas créées pour et vers Dieu, si la structure ontologique du créé n'incluait pas le *reditus ad Deum*, *il n'y aurait pas de signification sacramentelle possible*. Cela ne signifie évidemment pas que le fait pour un sujet de poser des actes cultuels (actes de religion) épuise toute la puissance de signification de la sacramentalité chrétienne : penser une telle chose reviendrait à nier tout l'ordre sacramentel chrétien et, par la même occasion, tout le registre théologal de l'existence humaine. Mais en revanche, vouloir penser la sacramentalité chrétienne dans sa structure ontologique de signification sans revenir à cette "infrastructure" de la bonté de tout ce qui est créé équivaldrait à faire de la signification sacramentelle un "langage" au sens saussurien, une réalité envisagée pour elle-même, un champ sémiotique privé de sa dimension référentielle et qu'il faudrait alors traiter comme le *corpus* mythique ou les traditions culturelles et religieuses des Indiens d'Amazonie l'ont été et le sont encore par les grands ethnologues structuralistes contemporains⁸⁶.

Comme on peut le voir, le fait que la vie sacramentelle fonde la capacité de poser des actes cultuels ne signifie pas simplement que les sacrements *sont* des actes cultuels : après ce qui vient d'être dit, on ne saurait se contenter d'une telle lapalissade. Non, la dimension sacramentelle de l'existence chrétienne que nous croyons avoir mise en évidence dans la pensée théologique de saint Thomas

⁸⁴ Souvent exprimé par le principe théologique : *panta kinei hôs erômenon* (ARISTOTE, *Métaphysique* 1072b3).

⁸⁵ En mettant ce point en évidence, nous voudrions couper court à un certain type d'argumentation qui, pour essayer de trouver une dimension sacerdotale et cultuelle de la vie humaine en dehors de l'appartenance ecclésiale, essaye d'imaginer sous des notions et des formulations paradoxales une sorte de "sacerdoce du troisième type" (à côté du sacerdoce ministériel et du sacerdoce baptismal). En fait, nulle part la tradition théologique n'a cru bon de suggérer l'existence d'un tel sacerdoce (elle avait pourtant "le pain et le couteau" pour le faire avec la figure d'Abel ou celle de Noé qui accomplissent pourtant des sacrifices, actes éminemment sacerdotaux pour une conscience chrétienne vivant en milieu païen antique). En outre, il nous semble important d'échapper au parallogisme dangereux qui transpose au plan de la nature des éléments propres à l'économie de la nouveauté chrétienne. De tels procédés "rétrospectifs" relèvent de la fiction théologique, car s'il est vrai que la grâce présuppose la nature, *elle la présuppose comme nature* et non pas comme une sorte d'ébauche ou de décalque, résultat artificiel d'une projection anticipatrice de l'ordre de la grâce qui viendrait s'ajouter à celui de la nature. Un tel procédé est, à la limite, compréhensible dans un système de pensée scotiste ou dans une perspective apologétique moderne, mais il ne l'est pas du tout dans la tradition thomiste et semble même lui faire perdre sur ce point précis la fine pointe de ce que saint Thomas a suggéré.

⁸⁶ On ne peut refuser à personne le droit de traiter ainsi la théologie et la pratique sacramentaires chrétiennes mais une telle entreprise n'est possible que si l'on a "décidé" *a priori* de prendre un point d'observation rigoureusement extérieur à la foi et à la contemplation théologique, telle que la définit saint Thomas au commencement de la *Somme Théologique*.

renvoie à tout autre chose, à ce qu'il nomme le "culte intérieur", coextensif à toute la vie du croyant, affermissant et manifestant sa finalité ontologique réelle, son "être pour Dieu".

Mais tout ce que nous avons cru pouvoir affirmer jusqu'ici relevait de la finalité, du registre de l'être en tant qu'il est bon, participant de la bonté de Dieu (*summum bonum*). Or la religion et le culte ne seraient pas encore suffisamment déterminés par cette seule référence, même si elle est première. Il nous faut donc poursuivre notre recherche dans une perspective complémentaire, dans la ligne de l'exemplarité et de l'être comme vrai (*veritas prima*), ce qui nous permettra de reconnaître plus de cohérence et de consistance encore à notre enquête sur la signification sacramentelle, car le registre du langage et de la signification relèvent éminemment de l'ordre de la connaissance et de la vérité. Tel sera l'objet du prochain chapitre.

Chapitre XIII

Les idées divines et la sacramentalité de la création

I

Les idées divines

Tout ce que nous avons dit de la finalité, c'est-à-dire du fait que toutes choses, par la bonté reçue de leur Créateur et qui est vraiment leur, sont ontologiquement orientées vers Dieu, tout cela peut également être transposé pour ce qui touche à la *vérité* des créatures : cette vérité des créatures n'est autre que la manière dont elles *sont* en participant à la Vérité première qui est Dieu. Cette affirmation métaphysique nous est donnée par saint Thomas comme la base du *reditus* que nous venons d'analyser longuement :

« Puisque, selon Jean Damascène, l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome, après avoir traité de l'Exemplaire qui est Dieu, et des êtres qui procèdent de sa puissance conformément à sa volonté, il faut maintenant considérer son image, c'est-à-dire l'homme ... »¹

¹ *I^a-II^a, prologus* : « Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem » (traduction française tirée de la *Somme Théologique*, tome 2, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 15). Sur le fait que ce *reditus* s'accomplit dans le devenir et selon des degrés, voir la synthèse de J.- P. TORRELL in *D. S.*, XV, article « Thomas d'Aquin (saint) », col. 718 *et ssq.*, surtout col. 753-755, § 5 avec indications bibliographiques, col. 756-757. Nous tenons pour acquis dans ce que nous allons développer que « l'essentiel réside dans le caractère *dynamique* de l'image » (*ibidem*, col. 753, souligné par nous), mais notre intérêt se porte sur la *dimension ontologique de signification et le fondement de celle-ci en Dieu*, qu'il est également important de souligner pour pouvoir rendre compte de la notion de sacramentalité dans toute l'extension que nous cherchons ici à mettre en évidence.

Pour saint Thomas, le *reditus* n'est pas réductible au mouvement spontané de l'appétit naturel ou de la volonté spirituelle vers le Bien suprême (*summum bonum*) qui en est la fin : ce mouvement s'enracine dans le dynamisme de l'*exitus* ou de la *processio*, c'est-à-dire dans l'acte créateur qui constitue chaque être en le "traversant de part en part" d'intelligibilité, par communication d'une forme qui le rend semblable à Dieu ainsi qu'on peut le lire de façon très développée dans la *Somme contre les Gentils* :

« Pour l'effet, le moment de la perfection, c'est celui du retour au Principe. Le cercle est en effet la figure la plus parfaite et la translation circulaire le type parfait de déplacement : la raison en est ici et là qu'on retourne au principe². Pour que l'univers créé atteigne à sa pleine perfection, il faut qu'il y ait des créatures qui retournent à leur principe. *Toutes les créatures retournent à leur principe en tant qu'elles vérifient un caractère de ressemblance envers lui* selon leur être et selon leur nature qui constituent en elles une certaine perfection. Il en va de même pour tous les effets qui sont *absolument parfaits quand ils ressemblent au mieux à leur cause agente* : ainsi de la maison quand elle reflète parfaitement l'art, et du feu, quand il est parfaitement semblable au feu qui l'engendre ... »

« La ressemblance de l'effet et de la cause se prend de la forme de l'effet préexistant dans l'agent (*formam effectus quæ præexistit in agente*), car l'agent réalise des effets semblables à soi quant à la forme par laquelle il agit. Or, la forme de l'agent est reçue quelquefois dans l'effet selon le même mode d'existence qu'il a dans l'agent [...] Quelquefois le mode d'existence de l'effet est différent : la forme de la maison, qui existe selon un mode intelligible dans l'esprit de l'architecte, est reçue matériellement dans la maison hors de l'âme [...] Or la forme par laquelle Dieu cause la créature est une forme intelligible en lui. »³

Cette antécédence de la forme ou encore de l'exemplaire à la mesure et sur le fondement de quoi toute créature est ce qu'elle est, repose bien entendu sur une vision néo-platonicienne de Dieu et de la Création telle que le *Corpus* des œuvres de Denys dit l'Aréopagite l'avait reprise et élaborée⁴ : elle

² Ce thème du mouvement cyclique appliqué à toute la création se retrouve dans des œuvres antérieures : par exemple *I Sent.*, d. 14, art. 2 : « In exitu creaturarum a primo principio attenditur quædam circulatio vel regitatio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt ».

³ *Summa contra Gentiles*, II, 46 : « Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium : unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulæ et omnes creaturæ in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent : sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime simulantur causæ agentis, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti [...] Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus quæ præexistit in agente : agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis ; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quæ est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo quæ est extra animam. Patet autem perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum : sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturæ ad Deum, sed primam, quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso ». Nous nous inspirons partiellement de la traduction française tirée de l'édition française du *Contra Gentiles II*, tome 2 traduit par M. CORVEZ et L.-J. MOREAU, Lethielleux, Paris, 1954, p. 161. Dans le même sens, *Compendium Theologiæ*, 72 : « Necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus a Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur » ; *ibidem*, 73 : « Hoc autem ad abundantiam divinæ bonitatis pertinet ut suæ bonitatis similitudinem rebus causatis communicet quantum possibile est [...] Prima autem rerum diversitas principaliter in diversitate formarum consistit ».

⁴ Cette influence est bien connue : pour une présentation synthétique en français (mais sans le développement théorique qui permettrait de comprendre la manière dont saint Thomas a remanié en profondeur la théologie "hiérarchique" de Denys, voir l'article de Joseph TURBESSI, « Denys l'Aréopagite (le Pseudo-) », V. Influence

présupposait, dans l'œuvre de Denys, la mise en œuvre de l'exemplarisme platonicien des idées, ce qui lui permettait de développer une vision hiérarchique de l'univers selon laquelle toute la diffusion du bien à partir de Dieu se fait en suivant les degrés des diverses hiérarchies⁵. Cette reprise par saint Thomas de la théologie dionysienne concernant l'*emanatio* puis le *reditus* de toute la création vers Dieu dans la diversité de ses formes participées est interprétée par la recherche historique actuelle comme une relecture originale et puissante de l'œuvre de Denys⁶. De cette reprise et de cette réinterprétation du système hiérarchique dionysien, saint Thomas nous donne un exemple dans ce passage du Commentaire qu'il a fait du *Traité des Noms divins* de Denys :

« Après que Denys ait montré que Dieu était cause de tous les êtres selon leur nature propre, il en vient à traiter des *exemplaires des réalités* selon lesquels chaque chose a été produite dans sa nature propre [...] Il faut savoir que les platoniciens, affirmaient que "Dieu est la cause du tout" parce que, croyaient-ils, une (seule) et même chose ne peut être la cause de plusieurs selon les caractères propres qui les différencient les unes des

dionysienne en Occident. B. Au XIII^e siècle. 3. Saint Thomas d'Aquin, in *D.S. III*, col. 349-357. Voir également plusieurs allusions dans M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 159, 195-196 (l'enseignement reçu de saint Albert et la citation de Pierre de Prusse) et pp. 261-262 ; M.-J. CONGAR, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e », *AHDLM* 36, (1961), pp. 35-151, plus spécialement à partir des pp. 114 et ssq., avec de nombreuses références bibliographiques. En allemand, l'ouvrage classique est celui de Klaus KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, E. J. Brill, Leiden, 1966. Pour l'exposé sur Denys, pp. 285-348 et pour saint Thomas, pp. 351-474, plus spécialement le chapitre 2 intitulé « Das Verhältnis von ipsum esse et entia ».

⁵ Pour une présentation synthétique du "système" théologique de Denys, on pourra se reporter à R. ROQUES, « Denys l'Aréopagite (le Pseudo-), I-II-III », in *D. S., III*, col. 244-286, et indications bibliographiques col. 285-286, à compléter par l'article « Contemplation » du même, *ibidem*, III, col. 1885-1911.

⁶ Celui qui, à notre connaissance, a mis en valeur cette exploitation du *corpus* dionysien par saint Thomas de la façon la plus systématique, bien que parfois un peu excessive, est E.-H. WEBER, plus spécialement dans les ouvrages intitulés *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, J. Vrin, 1974, et *L'homme en discussion à l'université de Paris en 1270*, Paris J. Vrin, 1970 : l'auteur envisage la mise en œuvre des grands thèmes dionysiens dans la perspective très ciblée des discussions entre saint Bonaventure et saint Thomas sur la question de la connaissance intellectuelle. C'est pourquoi il écrit p. 491 de *Dialogue et dissensions* : « La référence de Thomas à la noétique de Denys est décisive. Elle révèle combien son refus du platonisme augustinien s'opère non pas au bénéfice de l'aristotélisme mais dans une optique personnelle où intervient en force le néoplatonisme grec du procluse de Denys ». Et encore, p. 493 : « La rupture de Thomas avec l'augustinisme s'accomplit non en faveur du Stagire mais dans le sens du néo-platonisme d'origine grecque de Denys. » Dans cette recherche historique, l'auteur envisage presque exclusivement le problème de la connaissance tel qu'il s'est développé dans la pensée de Thomas, à la faveur des débats soit avec saint Bonaventure, soit avec Siger de Brabant. On peut toutefois considérer que l'apport dionysien dans la pensée théologique de saint Thomas ne se limita pas à un rééquilibrage de son épistémologie suite à la rupture avec la noétique augustinienne, mais qu'elle eut plus largement des répercussions importantes au niveau de sa pensée théologique et métaphysique sur la création. Notre recherche est orientée dans une autre direction et nous essayons surtout de cerner les conséquences théologiques de cette influence du Pseudo-Denys et de l'interprétation si personnelle qu'en donne saint Thomas pour ce qui touche au problème de la signification. En fait, dans les pages qui suivent, nous nous référons surtout à une interprétation plus classique et, nous semble-t-il, plus consensuelle de la doctrine thomiste des idées divines et de la reprise de l'héritage dionysien, celle de L.-B. GEIGER qu'il a exposée dans deux articles : « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », in *St Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies*, volume I, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Canada, 1974, pp. 175-209 ; et « Les rédactions successives de *Contra Gentiles I*, 53 d'après l'autographe », in *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, (Recherches de Philosophie VI), Desclée de Brouwer, Paris, 1963, pp.221-240. Nous faisons référence également à R. IMBACH, *Deus est intelligere, Das Verhältnis von Sein und Denken und seine Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Questionen Meister Eckharts*, (Studia Friburgensia, neue Folge, 53), Universitätsverlag Freiburg, Schweiz, 1976, surtout pp. 68-140. Enfin, pour la reprise de la théologie augustinienne du Verbe, nous nous référons plus spécialement au travail classique de H. PAISSAC, *Théologie du Verbe, saint Augustin et saint Thomas*, Paris, Le Cerf, 1951, surtout la seconde partie, pp. 103 et ssq. On remarquera d'ailleurs que, si nous citons ces auteurs et nous en inspirons abondamment, c'est dans une perspective assez différente de la leur (métaphysique pour L.-B. GEIGER et R. IMBACH ; théologique pour H. PAISSAC) : notre propre recherche vise à dégager le rôle et l'importance de la référence au langage et à la signification dans cette question difficile.

autres, mais seulement selon ce qu'elles ont de commun" ; les platoniciens posèrent donc l'existence de certaines causes secondes par lesquelles les choses sont déterminées dans leur nature propre, causes qui reçoivent leur être de Dieu et qu'ils appelaient exemplaires des choses [...] Mais, de même qu'il avait affirmé que Dieu est cause de tout ce qui est en tant que cela est, Denys affirme qu'il est cause de chaque être en ce qu'il a de propre, d'où il suit qu'en Dieu, se trouvent les exemplaires de tous les êtres, ce qui peut être compris de la façon suivante : Dieu, même s'il est un dans son essence, en comprenant son unité et sa puissance, connaît cependant tout ce qui existe en lui virtuellement. Ainsi, il connaît que de lui-même peuvent procéder des réalités diverses et donc, les entités de ce type qu'il connaît pouvoir procéder de lui-même, on les appelle *rationes intellectæ*. Mais toute les *rationes* de ce genre ne peuvent être appelées des exemplaires : est exemplaire en effet ce à l'imitation de quoi autre chose est constitué (*exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliud*) ; or, Dieu ne veut pas que tout ce qu'il sait pouvoir procéder de lui, soit produit dans la réalité. Ainsi donc, parmi les *rationes* que Dieu comprend (*rationes intellectæ a Deo*), seules peuvent être dites exemplaires (*exemplaria*) celles à l'imitation desquelles il veut produire des choses qui soient (*ad quarum imitationem vult res in esse producere*), comme un artisan produit les choses qu'il fabrique à l'imitation des formes (*formarum artis*) qu'il conçoit dans son esprit et qui peuvent aussi être appelées des exemplaires de ce qu'il fabrique. C'est ce que dit Denys : "Nous nommons exemplaires non pas des réalités qui existent hors de Dieu mais des *rationes intellectæ* de réalités existantes, *rationes* qui sont dans l'intellect divin, qui sont réalisatrices de substances (*substantiarum factivæ*) et qui préexistent en Dieu de façon singulière, c'est-à-dire de façon une et non selon une quelconque diversité ; l'Écriture nomme ces *rationes* "prédéfinitions" (*prædiffinitiones*) ou "prédestinations" (*prædestinationes*) selon ce mot de Rom. 8 : "ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés" ou encore décrets (*voluntates*) bons et divins ... »⁷

On voit comment pour saint Thomas se pose le problème des idées ou des exemplaires des réalités créées : l'héritage platonicien et néoplatonicien de la théorie des idées lui est parvenu pour ainsi dire par deux traditions interprétatives : l'une augustinienne, celle qu'il a trouvée dans les *Livre des Sentences* de Pierre Lombard⁸. Cette solution du problème des idées divines résolvait le problème de la multiplicité des idées en Dieu d'une façon qu'à la suite d'É. Gilson, on qualifie habituellement de "psychologique", car lorsqu'il commente l'affirmation qu'il cite de saint Augustin : « Toutes choses

⁷ *In librum beati Dionysii De Divinis Nominibus commentaria, cap. 5, lectio 3* « Postquam Dionysius ostendit Deum esse causam omnium entium secundum proprias naturas, hic determinat de exemplaribus rerum secundum quæ, quæcumque res in propriis naturis productæ esse videntur [...] Considerandum est quod Platonici, ponentes Deum esse totius esse causam, quia credebant quod idem non posset esse causa plurium, secundum propria in quibus differunt, sed solum secundum id quod est omnibus commune, posuerunt quasdam secundas causas per quas res ad proprias naturas determinantur et quæ communiter esse a Deo recipiunt et has causas exemplaria rerum vocabant [...]. Sed Dionysius, sicut dixerat Deum esse causam totius esse communis, ita dixerat eum esse causam proprietatis uniuscuiusque, unde consequbatur quod in ipso Deo essent omnium entium exemplaria. Quod quidem hoc modo intelligi oportet : Deus enim, etsi sit in essentia sua unus, tamen intelligendo suam unitatem et virtutem, cognoscit quidquid in eo virtualiter existit. Sic igitur cognoscit ex ipso posse procedere res diversas ; huiusmodi igitur quæ cognoscit ex se posse prodire rationes intellectæ dicuntur. Non autem omnes huiusmodi rationes exemplaria dici possunt : exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliud ; non autem omnia quæ scit Deus ex ipso posse prodire, vult in rerum natura producere ; illæ igitur solæ rationes intellectæ a Deo exemplaria dici possunt, ad quarum imitationem vult res in esse producere, sicut producit artifex artificata ad imitationem formarum artis quas mente concepit, quæ etiam artificialium exemplaria dici possunt. Hoc est ergo quod dicit, quod *exemplaria dicimus esse* non res aliquas extra Deum, sed in ipso intellectu divino quasdam existentium *rationes* intellectas, quæ sunt substantiarum factivæ, et præexistunt in Deo *singulariter*, idest unite et non secundum aliquam diversitatem ; et huiusmodi rationes sacra Scriptura vocat *prædiffinitiones* sive *prædestinationes*, secundum illud Rom. 8 : *quos prædestinavit hos et vocavit et vocat etiam eas, divinas et bonas voluntates* [...].

⁸ *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventuræ in lucem editi*, 2^a ed. (Quaracchi, 1916), nn° 322-323.

sont en Dieu et y ont été de toutes éternité », le Lombard, ne voyant pas le problème du fondement ontologique de la présence des réalités en Dieu, donne l'interprétation que voici :

« Par ce texte, nous comprenons que les choses visibles, avant d'exister, étaient *dans la science de Dieu*. C'est en ce sens qu'on dit que toutes choses sont en Dieu, et que tout ce qui a été fait est vie en lui : non point parce que la créature serait le Créateur, ou que ces réalités temporelles seraient essentiellement en Dieu, mais parce qu'elles sont toujours dans la science de Dieu qui est vie. »⁹

Par rapport à cette tradition augustinienne dont la vigueur semble ici quelque peu affadie¹⁰, la vision hiérarchique de Denys, telle que saint Thomas la commente et s'en fait ici l'interprète, avait l'avantage de ramener la question des idées divines ou *exemplaria* à ses véritables enjeux : ce n'est plus ici une solution de type *psychologique* (caractéristique de la manière dont était interprétée, à l'époque, la pensée de saint Augustin) selon laquelle le fait que Dieu "pense" le monde par sa science ne met en danger ni son unité ni sa simplicité ontologiques ; mais c'est la reconnaissance du fait que les idées divines constituent le préalable et le principe *ontologique* de la "production", de la venue à l'être des créatures¹¹, et de leur détermination essentielle et singulière (le fait qu'elles soient telles ou telles, comme le dit le texte cité¹²) ; c'est aussi la reconnaissance du fait que les créatures sont connues par Dieu (non seulement comme "modèles" idéaux, mais dans tout ce qu'elles sont et dans leur développement). On ne doit pas sous-estimer ce problème des idées divines qui représente sans doute un des apports métaphysiques et théologiques les plus décisifs du génie de saint Thomas à la tradition théologique occidentale — avec la notion d'*esse* comme acte d'être —, apport qui, nous essaierons de le montrer, n'est pas sans incidence sur la notion de sacramentalité telle que nous nous efforçons de la cerner.

Chez Denys en effet, tout le cosmos créé trouve son fondement métaphysique en Dieu même, non seulement au titre de sa bonté comme dynamisme qui se communique par participation et dans une infinie surabondance à toutes les créatures (*bonum diffusivum sui*)¹³, mais encore par le fait que

⁹ *Ibidem*, n° 323.

¹⁰ Si l'on se reporte à ce que nous avons cherché à démontrer dans la première partie, on voit que la conclusion du Lombard tend à simplifier la pensée augustinienne sur cette question. Même si la toile de fond de la réflexion de saint Augustin reste l'exploration de la vie de l'âme et de la pensée humaine, il nous semble important de souligner comme nous l'avons fait, que saint Augustin avait explicitement introduit dans ce problème la dimension très importante de l'idée comme structure ontologique de la signification que la tradition postérieure semble avoir assez largement laissée dans l'ombre.

¹¹ Cet aspect proprement causal est décisif dans l'orientation que donne saint Thomas à sa conception des idées en Dieu : cf. E.-H. WEBER, *Dialogue et dissensions*, pp. 188-189 : « L'intérêt témoigné à la définition dionysienne d'idée divine entraîne la mise au premier plan de la causalité et de la valeur pratique ou réalisatrice, lesquelles demeurent assez secondaires dans l'optique d'Augustin. Les termes *substantifica* (productrice d'essence, d'être), *voluntas productiva* (volonté au sens de l'objet voulu, décret réalisateur) sont soigneusement soulignés [...] La référence à la noétique dionysienne permet d'accuser ici le sens de principe causal, opératif, pratique. Sans préjudice du caractère proprement intellectuel qui, de toute façon, reste premier dans la notion d'idée divine [...] À la différence de la conception augustinienne qui, uniquement spéculative, spectatrice même, attribue à l'idée divine une transcendance assez ségrégratrice, la dionysienne, solidaire de cette condescendance qui porte le Bien divin à se diffuser lui-même et la Lumière divine à se communiquer effectivement, accuse dans le principe intellectif réellement transmis par l'illumination théarchique une efficace noétique (et subsidiairement volitive). »

¹² Cf. l'importance de termes repris de Denys qui signifient l'antériorité non pas chronologique mais ontologique de l'existence des réalités en Dieu : « Ipse Deus accepit in seipso totum esse et *præcepit* » (*De Divinis Nominibus*, cap. 5, lect 4 = P.G. 3, 817 B) ; cf. aussi la comparaison avec l'unité qui précontient en elle tous les nombres : in unitate omnis numerus uniformiter *præexistit* (*Ibidem*, lect. 8 = P.G. 3, 824 C) ou encore ce passage de saint Thomas lui-même commentant Denys : « Deus autem dicitur simpliciter perfectus, quia simpliciter omnia in seipso præhabet, sicut effectus præexistunt in causa » (*Ibidem*, cap. 13, lect. 1). Dans le même sens : « Si tamen (ipsum esse creatum) comparatur ad esse increatum, invenitur deficiens, et ex *præexcogitatione divina mentis* propriæ rationis determinationem habens » (*Ibidem*, cap. 13, lect. 3).

¹³ Voir par exemple, entre d'autres textes, *Traité des Noms divins*, IV, 1 (P.G. 3, 693 B) : « C'est à tous les êtres que, proportionnellement à leur force, il (= le Bien) distribue les rayons de son entière bonté. C'est à ces rayons que

Dieu est fondement de l'*intelligibilité* des créatures, par le moyen des idées, modèles ou exemplaires à l'imitation desquelles toute réalité existant concrètement vient à l'être. Déjà dans la synthèse de Denys, - c'est du moins ce que saint Thomas affirme dans le passage que nous avons cité -, les idées ne jouent pas le rôle de *monde* intermédiaire que Platon leur avait attribué entre l' "Un-Bien", principe transcendant et les réalités de ce monde¹⁴ ; elles ne sont donc plus un écran ou un chaînon entre Dieu et le monde, mais les idées divines, ainsi que l'interprète saint Thomas dans notre texte, sont des *rationes intellectæ*, elles sont le fait que Dieu, réellement, dans son être en acte, se pense et se rend participable selon telle ou telle forme déterminée : déjà pour Denys, il ne s'agissait pas d'introduire en Dieu ou dans l'Intellect divin un "monde d'idées", mais comme l'a écrit K. Kremer, « Les modèles (*die Urbilder*) en Dieu sont tellement un avec lui qu'en Dieu, ils ne sont pas autre chose que ce que Dieu est »¹⁵. Ici donc, le fondement ontologique de toute créature en ce qu'elle est (envisagée essentiellement sous l'angle de l'essence, de son constitutif formel et intelligible), c'est l'idée en Dieu, c'est le Dieu transcendant en tant, que par pure bonté, il se communique selon telle ou telle modalité limitée et déterminée et qui mesure ainsi l'essence de chaque réalité créée. Nous voici donc dans un univers résolument et immédiatement théocentrique, de façon d'autant plus frappante que *la transcendance même de Dieu*, loin d'être un obstacle, *est au contraire le fondement d'une relation immédiate de toutes choses avec lui*.

« Ainsi cet Un, tout ensemble Beau et Bon, est cause de toute la pluralité des choses belles et bonnes. C'est grâce à lui que toutes choses subsistent dans leur essence, qu'elles sont unies et distinctes, identiques et opposées, semblables et dissemblables, que les contraires communient et que les éléments unis échappent à la confusion [...] Tout cela tient à l'action productrice, conservatrice et délimitatrice du "Beau-et-Bien" qui se situe tout entier au-delà du repos et du mouvement. C'est pourquoi tout mouvement et tout repos *procèdent* de lui et résident en lui et *tendent* vers lui et il est leur cause. »¹⁶

Une telle *référence immédiate et permanente de la structure intelligible de toute réalité à Dieu dans sa transcendance*, quel que soit le détail des analyses et des principes métaphysiques qui en rendent compte, a sans doute joué un grand rôle dans l'élaboration de la pensée de saint Thomas au sujet des idées divines, leur nécessité et leur rôle dans la compréhension de la relation entre le Créateur source et point de retour de toute la création¹⁷. M.-D. Chenu a pu écrire par exemple :

doivent de subsister, intelligibles ou intelligents, toutes les essences, toutes les puissances, tous les actes ». Une bonne partie de ce chapitre IV est consacrée à décrire cette convergence totale de tout le créé vers le Bien transcendant (*ibidem*, 693 B-716 D).

¹⁴ Cette place du monde des idées comme intermédiaire entre notre monde et l' "Un-Bien" constituait l'une des affirmations centrales du Livre VII de la *République* et PLATON lui-même n'avait pas tardé, dès le *Parménide*, à se faire lui-même l'objection de la possibilité pour l'idée d'avoir un tel statut intermédiaire. Il n'empêche que la tradition postérieure, soit païenne soit chrétienne, se référera toujours au schéma de *République* VII repris dans la *Lettre* VII pour attribuer aux idées un statut d'entités intermédiaires. Pour une analyse détaillée, voir A.- J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1967 ; voir également L.-B. GEIGER, « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », p 177 : « on peut se montrer sensible aux simplismes qu'on risque d'introduire dans la théologie de S. Thomas en traitant des idées divines, expression authentiquement thomiste, il est vrai, sans tenir compte des thèses telles que l'unité et la simplicité de Dieu, qui permettent de les comprendre correctement. Avec les idées, en effet, n'est-ce pas comme un univers intelligible plus ou moins distinct de Dieu, qu'on introduit dans l'intelligence divine, cet univers des possibles, objet et source de tant de spéculations fallacieuses ? [...] N'est-ce pas aussi réduire notre univers à n'être que la reproduction d'un modèle tout fait, donc d'en exclure toute possibilité de nouveauté et d'invention ? » .

¹⁵ Klaus KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, pp. 329-330.

¹⁶ *Traité des Noms divins*, IV, 9-10 (P.G. 3, 704 B et 705 C) ; nous citons d'après la traduction de M. de GANDILLAC, dans *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, pp. 101 et 103. On aura reconnu dans les deux derniers verbes soulignés par nous la description de l'*exitus-reditus* des créatures.

¹⁷ Saint Thomas considère la présence des idées en Dieu comme un thème tellement central et fondamental qu'il le considère comme admis par pratiquement tous les philosophes : dans sa vision d' "histoire de la philosophie",

« La théologie est une science éminemment une : le dogme et la morale ne sont pas deux parties juxtaposées, [...] ce sont les deux faces d'une identique réalité [...] Les actes humains (et par eux tout le cosmos qu'ils organisent et exploitent) sont comme les "pas" par lesquels se réalise, sur la voie du retour, la fin de la nature humaine, *béatitude et perfection à la fois* ; la connaissance pratique de ces actes et de leurs règles s'insère au plus secret de la connaissance de la nature humaine elle-même, selon le plan divin et ses prédestinations.

Cette plénière intelligibilité nous mène effectivement jusqu'aux idées divines, vrai lieu spirituel et scientifique de la théologie ; car elle comporte simultanément une explication rationnelle des choses, puisée précisément dans ces natures, et une explication religieuse, puisque ces natures réalisent en elles-mêmes et dans leur destinée une idée divine ... »¹⁸

La théorie des idées de Platon et l'exemplarisme néo-platonicien qui en dérive jouent ici un rôle décisif : c'est le symétrique parfaitement inversé, et donc parfaitement complémentaire, de ce qui a été dit auparavant de la finalité : celle-ci manifestait que toute chose trouve sa perfection en Dieu et que l'*ordo amoris* consistait en une hiérarchisation des fins où chacune est reprise et dynamisée par une autre, afin que toutes se retrouvent dans un grand mouvement de convergence vers une unique fin ultime. L'exemplarisme des idées divines propose exactement la vision inverse et complémentaire : dans sa transcendance, l'intelligence divine connaît immédiatement et totalement la réalité créée jusque dans sa plus grande multiplicité, par l'acte unique de se connaître elle-même comme participable, et c'est dans cet unique acte de sagesse créatrice par laquelle elle se pense participable et se veut participée que s'accomplit l'*exitus* de la création tout entière, devenir historique et multiple de la création qui s'origine dans l'éternel et unique dessein de Dieu.

II

Le pourquoi des idées divines

Avec son humour métaphysique un peu malicieux, L.-B. Geiger avait montré à quel point la doctrine des idées divines passait, aux yeux de certains interprètes modernes autorisés de saint Thomas pour un élément difficile à intégrer, voir inutile et dangereux dans sa synthèse théologique. Il citait d'abord le A. D. Sertillanges :

l'"erreur" de Platon ne consiste pas à avoir reconnu des idées transcendantes mais de leur avoir donné une existence en-dehors de Dieu. C'est sur ce point-là, pense-t-il, qu'Aristote l'a légitimement critiqué, alors qu'il admettait implicitement que ces idées existent en Dieu : « Plato et alii antiqui philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, tendebant in illud quod postmodum Aristoteles expressit, quamvis non pervenerint in ipsum ; et ideo Plato, ponens ideas, ad hoc tendebat, secundum quod et Aristoteles posuit, scilicet eas esse in intellectu divino ; unde et hoc improbare Philosophus non intendit ; sed modum quo Plato posuit formas naturales per se existentes sine materia esse » (*I Sent. d. 36, q. 2, art. 1, ad 1^{um}*). Et, généralisant son propos, il affirme : « Chez tous les philosophes, c'est doctrine commune que toutes les réalités (créées) se trouvent dans la pensée divine de la manière selon laquelle l'œuvre d'art se trouve dans la pensée de l'artisan. Les formes de toutes les créatures qui sont en Dieu, on les appelle Idées » (*I Sent. d. 36, q. 2, art. 1, solutio*).

¹⁸ M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 267-268 (les soulignés sont de nous).

« Je dis qu'en dehors de l'exemplarité [...] la doctrine des idées est chez Saint Thomas un encombrement, non une lumière, un nid à équivoques où beaucoup de disciples ont pris occasion d'erreur. »¹⁹

Venait le tour d'É. Gilson :

« Il est à peine exagéré de dire qu'au fond, tout ce que S. Thomas a dit des Idées était dans son esprit une concession de plus faite au langage d'une philosophie qui n'était pas vraiment la sienne. C'était aussi, n'en doutons pas, la reconnaissance de l'autorité théologique de saint Augustin »²⁰.

« Pourquoi poserait-on des Idées en Dieu ? Pour expliquer comment, par elles, il connaît les créatures ? Mais Dieu connaît par son intellect, qui est son essence, qui est son *esse*. Comme le dit Saint Thomas avec force, si l'on veut que toute connaissance se fasse par une espèce intelligible, alors, c'est l'essence de Dieu qui est en lui l'espèce intelligible. »²¹

On dirait un véritable défi : si les Idées divines ne sont plus nécessaires dans la pensée métaphysique de Thomas d'Aquin, de deux choses l'une : ou bien, c'est de sa part une incohérence, une concession, un compromis vis-à-vis de l'augustinisme qu'il ne s'est pas gêné de critiquer par ailleurs ; ou bien c'est un élément précieux qu'il a voulu développer parce qu'il correspondait à une donnée importante de la synthèse métaphysique et théologique qu'il proposait et c'est l'avis de L.-B. Geiger :

« Si saint Thomas a conservé les idées divines tout au long de son enseignement, c'est justement pour éviter la contradiction entre la thèse de la simplicité divine et la nécessité d'affirmer la connaissance distincte, par Dieu, d'une multiplicité d'*objets* de sa connaissance. »²²

Pour établir cette thèse, Geiger insiste sur le fait que, pour saint Thomas, « les idées ne forment pas en Dieu un univers d'intelligibles »²³, mais qu'au contraire :

« Il a en effet distingué, de plus en plus fermement, *la forme qui est principe de l'acte de connaissance*, en le spécifiant et en l'actualisant, et *la forme qui est le terme de la connaissance*, parce qu'elle a été formée elle-même par l'intelligence. Les idées sont les participations de l'essence divine, connues, en tant qu'elles sont exprimées par Dieu, non pas l'essence divine en tant qu'elle est quasi forme actualisante de l'intellect de Dieu. C'est en tant que terme formé par le connaissant qu'elles permettent d'assurer la multiplicité des objets connus, donc une multiplicité d'idées, sans contredire la simplicité de l'essence divine »²⁴

On remarquera d'emblée comment une telle interprétation nous entraîne au-delà de la compréhension habituelle du mot *idée* : il ne s'agit plus de l'objet intelligible du savoir, comme si un "monde d'idées" préexistait à Dieu ou en Dieu. Loin d'être un *principe* qui s'impose à l'intelligence divine pour la structurer, l'idée est plutôt le *terme* de l'acte divin d'intellection en tant qu'il est tourné vers la créature dans son altérité. L'idée divine telle qu'elle se présente ici n'a donc rien à voir avec un statut d'*objet interne de l'intelligence* qui viendrait l'informer : s'il devait en être ainsi, il ne pourrait y avoir en Dieu qu'une seule idée, lui-même²⁵ ; mais l'idée se présente ici plutôt comme *un mode d'être*

¹⁹ A. D. SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophes*, Paris, 1939, tome I, p. 276.

²⁰ É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960, pp. 173-174.

²¹ *Ibidem*, pp. 175-176.

²² L.-B. GEIGER, « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », 1974, p. 179.

²³ *Ibidem*, p. 179.

²⁴ *Ibidem*, p. 179 (souligné par nous).

²⁵ C'est ce que saint Thomas développe dans *I^a, q. 14, art 2* : « Ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus et sic seipsum intelligit. »

de l'intelligence divine en tant qu'elle est tournée vers l'altérité et la multiplicité de ce dont elle est la source ou encore, comme le dit L.-B. Geiger,

« Parce que l'idée assure [...] un mode de présence de l'objet connu dans le sujet connaissant, qui doit compléter celui qui est assuré par la forme, principe de l'intellection. L'intellection se complète par la *dictio*, dont on ne trouve point de trace dans la noétique de la connaissance spéculative d'Aristote. C'est finalement, *en tant que forme formée ou exprimée, non prévue par le Stagirite*, que l'idée permet de résoudre un problème qu'Aristote n'a pas posé et que sa noétique de la forme actualisante, transposée dans un domaine pour lequel elle n'était pas faite, laissait sans réponse satisfaisante, face à l'objection tirée de la multiplicité des objets à connaître par l'intellect de Dieu. »²⁶

Il s'agit d'une réinterprétation radicale de la noétique aristotélicienne : il s'agit de "transformer" - *sit venia verbo* ! - un Dieu qui ne peut que se penser lui-même (*noësis noëseôs*), en un Dieu, qui, à la racine même de l'acte créateur, a pensé et voulu la multiplicité d'un monde en devenir et d'êtres spirituels engagés dans le temps et l'histoire. Loin de céder par faiblesse à une interprétation psychologisante qui pourrait se réclamer de l'augustinisme ambiant, saint Thomas veut rendre compte par la doctrine des idées divines de l'immense mystère de la présence d'un Dieu éternel au cœur de l'histoire, d'une présence réelle et spirituelle de connaissance et d'amour à chacune de ses créatures et cela, sans rien sacrifier de la simplicité de l'*esse* divin : un tel enjeu n'est certainement pas une variation métaphysique gratuite sur un thème néo-platonicien ou augustinien. Il s'agit d'un problème spécifiquement chrétien, que ni le platonisme, ni l'aristotélisme ne pouvaient pressentir, car les solutions que l'un et l'autre systèmes ont cherché à donner à la question du rapport entre Dieu et ce monde en devenir ressemblaient à des fins de non-recevoir. Le fait même de croire en Dieu comme créateur de ce monde ne peut pas ne pas susciter la question de la manière même dont l'être de ce monde s'origine en Dieu et, si ce monde est œuvre de la sagesse divine, ce n'est pas Dieu qui reçoit du monde les formes intelligibles qui activeraient l'intellect divin, mais il faut, au contraire, que toutes ces formes intelligibles soient en lui à titre de principe d'existence des réalités créées, et ce, sans porter atteinte à la simplicité divine. Or ce qui permettra cette réinterprétation de la relation de Dieu au monde créé, c'est la reprise, elle aussi approfondie et renouvelée, de la dimension de signification au cœur même de l'acte d'intellection, telle que saint Augustin l'avait élaborée dans sa théologie du verbe intérieur.

Il serait trop long, dans le cadre de notre recherche, de suivre en détail une analyse historique de la manière dont saint Thomas a progressivement cerné puis "résolu" la question des idées divines : nous renvoyons aux articles de L.-B. Geiger que nous avons déjà largement cités. Nous voulons simplement mettre en évidence les enjeux de ce problème et la manière dont saint Thomas en a élaboré la solution.

A) PREMIÈRES APPROCHES DU PROBLÈME

Lorsque saint Thomas aborde cette question, dans son *Commentaire sur les Sentences*, il écrit :

« Puisque le terme "idée" désigne l'essence divine en tant qu'elle est un exemplaire imité par la créature, la nature divine sera le propre de cette chose selon un mode déterminé d'imitation »²⁷.

« Les idées ce sont des modes, les raisons selon lesquelles est comprise la relation d'imitation : l'idée, en effet, désigne la forme en tant qu'elle est saisie par l'intellect et non pas comme elle existe dans la nature des choses »²⁸.

²⁶ L.-B. GEIGER, « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », p 182 (souligné par nous). On l'aura compris : c'est parce que le Dieu d'Aristote ne connaît pas le monde et ne connaît que lui-même qu'il n'est pas nécessaire de traiter de sa connaissance des réalités multiples.

²⁷ *I Sent. d. 36, q. 2, art. 2, sol.* : « Cum hoc nomen "idea" nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria istius rei secundum determinatum imitationis modum. »

C'est donc le principe de la solution métaphysique qui est ici proposé : d'une part, l'unique essence divine, participable d'une infinité de manières, est le seul objet de l'intellect divin et c'est ainsi qu'est sauvée l'affirmation de l'unité et de la simplicité divine ; et d'autre part, la diversité des *rationes imitationis intellectæ*, l'essence divine connue comme imitable et participable qui assure la possibilité de la relation entre Dieu et la multiplicité des créatures. D'emblée donc, ce qui va permettre de résoudre la difficulté métaphysique que nous avons dite, c'est l'introduction dans la noétique aristotélicienne d'« une donnée nouvelle, celle de l'expression ou de la formation d'un terme connu par le connaissant »²⁹. On aura remarqué que cette donnée nouvelle fait appel au registre de l'expression et de la signification dans le processus de l'intellection.

Dans le *De veritate*, question 3, saint Thomas approfondit la recherche dans la même ligne :

« Une forme peut se trouver dans l'intellect de deux manières. D'une première manière, elle y est en tant que principe de l'acte d'intellection, comme la forme qui appartient au connaissant en tant que connaissant : c'est *la similitude, en lui, de l'objet connu*. D'une autre manière, elle y est comme terme de l'acte d'intellection (*terminus actus intelligendi*), quand l'artisan, par exemple, invente, en connaissant, la forme de la maison. Puisque cette forme est inventée par l'acte d'intellection et, en quelque sorte, produite par lui, elle ne peut être le principe de l'acte d'intellection, constituant le premier *quo* par lequel s'effectue l'acte d'intellection. Elle est plutôt un objet connu par lequel le connaissant produit quelque chose. Néanmoins cette forme est un deuxième *quo* par lequel le connaissant connaît (*est forma prædicta secundum quo intelligitur*). Parce que, par la forme inventée, l'artisan connaît ce qu'il faut produire. Nous voyons de même, pour l'intellect spéculatif, que l'espèce, par laquelle l'intellect est informé pour connaître en acte, est le premier *quo* par lequel on connaît. Mais une fois en acte par une telle forme, l'intellect peut agir en formant la quiddité des choses et des jugements affirmatifs et négatifs. La quiddité formée dans l'intellect, ou bien la proposition affirmative ou négative est donc quelque chose qui a été produit par l'intellect, mais par quoi, néanmoins, il connaît la chose extérieure et qui constitue donc comme un deuxième *quo* de l'acte de connaissance. »³⁰

Ce texte intéresse notre propos principalement sous l'angle suivant : il met en évidence à propos de la question des idées divines le lien fondamental qui existe entre l'acte d'intellection et le langage et que saint Augustin avait thématiquement plus spécialement dans la seconde partie du *De Trinitate*, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Ici, saint Thomas développe la métaphore de l'artisan et de l'idée qui guide son activité fabricante, il montre que le projet qu'il a élaboré n'est pas identique à la (ou les) forme(s) qui a (ou ont) mis en acte son intellect, mais plutôt au résultat (*terminus*) de l'acte d'intellection. Cependant, ce terme joue à nouveau un rôle efficient de principe *quo* pour guider l'activité fabricante et l'orienter vers l'altérité de l'objet à construire. Et c'est ici que saint Thomas transpose la métaphore dans le domaine de la pensée spéculative et du langage : il compare le projet de

²⁸ *I Sent. d. 36, q. 2, art. 2, sol.*: « Ipsæ enim rationes imitationis intellectæ, seu modi, sunt ideæ : idea enim, ut ex dictis patet, nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis. »

²⁹ L.-B. GEIGER, « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », p 188 (souligné par nous).

³⁰ *De Veritate, q. 3, art.2, corpus* : « Forma enim in intellectu dupliciter esse potest. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quæ est intelligentis in quantum est intelligens ; et hæc est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus ; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur ; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen est forma prædicta secundum quo intelligitur : quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit ; sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur ; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo ; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris ; et sic est quasi secundum quo intelligitur ». Nous avons repris la traduction de ce passage par L.-B. GEIGER, « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », pp. 191-192.

l'artisan (son "idée") aux définitions et jugements qui constituent, dans l'acte d'intellection, un moment différent de celui par lequel l'intellect est informé par les *species* ou similitudes des réalités, *species* ou similitudes qui, selon la noétique aristotélicienne, viennent informer l'intellect possible : lorsqu'il parle de *quidditas* et de jugements par composition et division, il fait manifestement allusion au registre du langage comme dimension aussi indispensable dans la vie de l'esprit que la dimension de créativité et de projet dans la vie de l'artisan. Et, de même que pour l'artisan, ce sont les formes qu'il a imaginées (*excogitare*), résultantes de son activité intellectuelle, qui le tournent vers la réalité de l'œuvre à créer, de même le langage, loin d'être une sorte d'appendice ou de doublet facultatif des *species* ou similitudes intelligibles des réalités en tant qu'elles informent l'intelligence, l'instance de signification donc, est en fait ce qui ramène l'intelligence à la rencontre du réel, il joue le rôle de principe *quo* par lequel l'esprit retourne au réel qui l'a préalablement informé. C'est donc pour comprendre le rôle et la nécessité des idées divines que saint Thomas met en évidence *ce double mouvement de la vie de l'intelligence humaine* :

— Tout d'abord, la réceptivité par laquelle l'intelligence est comme ouverte et saisie par les *species* intelligibles ou similitudes des réalités (or, il sera bien évident que pour Dieu, cette réceptivité ne peut être ouverte qu'à lui-même et c'est pourquoi seule, l'essence divine pourra être le premier principe *quo* (*primum quo*) de l'unique acte d'intellection divine qui est son *esse* même) ; ce premier aspect de la vie intellectuelle est manifestement une reprise de la noétique aristotélicienne dans ce qu'elle a de plus classique³¹, mais aussi de plus limité : l'acte d'intellection est simplement l'information, la mise en acte des potentialités de l'intellect par la similitude intelligible d'une réalité extérieure. Ce premier aspect de la vie de l'intelligence n'est donc transposable en Dieu qu'avec les correctifs nécessaires : ce qui actue l'intellect divin c'est l'essence même de Dieu. Rien d'extérieur à lui ne peut jouer de rôle actualisateur.

— Ensuite, le second temps de la vie de l'intelligence est ce retour à la réalité, retour qui ne peut s'effectuer que par la médiation de l'idée qui a pour ainsi dire ici un statut équivalent à celui du langage dans l'expérience humaine, puisque ce second mouvement est lié - voire même identifiable - à la diction de la définition (*quidditas*) et à l'énoncé des jugements. Ce second mouvement est un véritable "retour au réel", une sortie de l'intelligence vers la présence de ce qui est, un mouvement fondé dans le précédent et qui tourne l'intelligence vers l'objet dans son altérité qu'elle cherche à contempler. Or dans ce second mouvement, qu'il s'agisse de l'intelligence humaine ou qu'il s'agisse de celle de Dieu — puisque c'est précisément le cas qui justifie la réflexion de saint Thomas — intervient précisément l'instance du "langage" comme ce qui médiatise le mouvement de l'intelligence vers la réalité³².

³¹ C'est ce que souligne H. PAISSAC, par exemple, au sujet de la manière encore très marquée par la noétique aristotélicienne dont saint Thomas rend compte du phénomène de la connaissance : « C'est autour de l'idée intelligible en acte que s'organise toute l'action intellectuelle et, par rapport à cette idée, l'intellect ne semble, à aucun titre être générateur et père » *Théologie du Verbe, Saint Augustin et Saint Thomas*, Paris, Le Cerf, 1951, p. 146

³² Ici encore, à propos du mouvement de l'intelligence, on peut utiliser la métaphore de l'*exitus* et du *reditus* : parce qu'elle est le mouvement de l'intellect, réalité dotée d'un haut degré de perfection, il n'est pas étonnant que l'intelligence se meuve selon cette perfection qu'est le mouvement cyclique. C'est évident pour l'intelligence divine et le "mouvement" qui fonde l'acte créateur et qui s'enracine dans la connaissance que Dieu a de lui-même comme participable ne peut que revenir à soi-même. Pour ce qui est des intelligences finies (celle de l'homme surtout), ce mouvement qui fait alterner l'immanence de l'intellection et le fait de se tourner vers l'altérité du réel par le biais de la signification est un mouvement de croissance permanente, mouvement de retour de toute la création vers son principe d'existence et d'intelligibilité, ce que nous appelons l'histoire. Il vaut la peine de noter que, dans cette perspective, le fait que l'intelligence et l'intellection incluent de façon structurelle une dimension que nous nommons le "langage" pour l'homme ou les "idées" pour Dieu, nous oblige à considérer le langage non comme un accident ou un "mal nécessaire" pour assurer la communication intersubjective entre sujets dont l'existence est marquée par la matérialité et la corporéité, mais comme la dimension caractéristique de toute communion interpersonnelle, le

Mais, comme on l'a souvent souligné, cette mise en place par saint Thomas d'éléments augustinien dans un schéma aristotélicien n'a pas vraiment trouvé son équilibre définitif : en traitant le verbe ou l'idée comme une transformation de la *species* intelligible qui donne le branle à l'intellection, saint Thomas semble le traiter encore comme une réalité du même ordre : même s'il est le terme (*terminus*) de l'intellection, même s'il est un produit de l'activité intellectuelle, différent des éléments premiers qui jouent le rôle de principe de cette activité, il n'empêche que saint Thomas ne reconnaît pas à ce verbe mental toute son originalité et sa spécificité : saint Thomas, dans le texte que nous avons cité parle de façon significative d'un *primum quo* et d'un *secundum quo*. Ce qui a été acquis dans la distinction de l'analyse ne jouit pas encore de toute la précision possible dans la détermination de chacune des phases. Comme le fait encore remarquer H. Paissac :

« Peut-être est-il [saint Thomas] empêché par cette grande idée aristotélicienne : le vrai principe de notre connaissance est en-dehors de nous. Il le rappelle en effet [...] : "Dans la connaissance des objets intelligibles, il y a deux éléments à considérer : le principe de la spéculation et son terme. Le principe est tiré des choses sensibles, le terme lui est bien dans les choses intelligibles : dans la connaissance naturelle nous recevons de l'image aperçue par les sens les idées universelles grâce à la lumière de l'intellect agent". »³³

C'est bien vrai que le principe de solution va se situer dans la distinction entre le principe et le terme : encore faut-il que la détermination de l'un et de l'autre soit davantage encore précisée. L'apport augustinien sera ici décisif.

B) UNE DÉLICATE MISE AU POINT : LES "BROUILLONS" DU *CONTRA GENTILES*

Les hasards de la conservation des manuscrits de saint Thomas et les observations très fines de la paléographie ont permis de voir que la question des idées divines avait coûté à Thomas d'Aquin le labeur d'au moins trois rédactions successives du chapitre 53 du Livre I de la *Summa contra Gentiles*³⁴. Dans cette triple "remise sur le métier" de la question des idées divines, les éléments nouveaux qui lui permettent de préciser sa solution sont de deux ordres : a) l'accentuation radicale du *caractère immanent de l'acte d'intellection* ; b) l'intégration de la dimension spécifique du *verbe intérieur* dans l'acte d'intellection comme *le moment le plus haut et finalement la raison d'être de l'acte d'intellection*.

a) *L'immanence de l'acte d'intellection* :

Ce premier aspect est largement mis en évidence dans la première rédaction de ce chapitre 53 et sera presque intégralement repris dans la rédaction finale : voici, concernant ce thème de l'immanence de l'acte d'intellection, les passages caractéristiques de la première rédaction :

langage humain étant aux sociétés humaines ce que les idées divines sont à la communion entre le Créateur et ses créatures.

³³ H. PAISSAC, *Théologie du Verbe, Saint Augustin et Saint Thomas*, Paris, Le Cerf, 1951, p. 151. Le texte de saint Thomas qu'il cite est *I Sent. d. 34, q. 3, art. 1 ad 1*, texte provenant du Commentaire des *Sentences* et non du *De Veritate*, mais sous l'angle que nous étudions, le constat reste encore valable.

³⁴ Sur le détail de la question paléographique, voir l'introduction de A. GAUTHIER à l'édition bilingue de cette œuvre, tome I, P. Lethielleux, Paris, 1961, surtout les pp. 56-59. Pour l'analyse de la progression métaphysique que l'on constate dans les trois rédactions, les deux articles déjà cités ci-dessus de L.-B. GEIGER sont fondamentaux. Nous sommes conscient du caractère assez fastidieux de cette analyse qui, dans les paragraphes a) et b), n'envisage que les tâtonnements et les impasses de la réflexion de saint Thomas. Si on veut faire une lecture rapide, on pourra passer directement au paragraphe c) *recherche du sens de l'acte d'intellection : le verbe intérieur et la réinterprétation de la noétique augustinienne* à la page 417. Par ailleurs, nous signalons que la traduction que nous avons voulue aussi littérale que possible, renvoie à un texte latin qui est à l'état d'ébauche, d'où son caractère lourd et son style assez hésitant.

« Toute opération par laquelle un être accomplit une action sur un autre être extérieur à lui ou subit en lui une action de cet être extérieur, requiert non seulement que celui qui agit existe, mais qu'existe aussi l'objet de l'opération : le feu ne peut chauffer que si la matière chauffable existe au préalable et l'air ne peut être illuminé que si le soleil est là pour l'éclairer. Or, les opérations de l'âme, aussi bien sensitive qu'intellectuelle, ne relèvent pas du même registre : en effet, elles ne sont pas transitives pour s'exercer sur une matière extérieure, mais elles s'effectuent à l'intérieur du principe d'opération, comme c'est le cas du vouloir et du comprendre. Vouloir et comprendre ne sont pas les perfections d'une chose en acte d'être voulue ou comprise, mais celles d'un être qui pose l'acte de vouloir ou de comprendre. Toutefois il existe une différence entre ces deux actes : une passion passe à l'acte sous l'effet d'une réalité extérieure, comme on le voit dans le cas des sens qui sentent en acte, en étant mus par le sensible et donc, sans présence de réalité sensible, il n'y a pas de sensation. Mais cela n'arrive pas dans le cas des autres puissances [de l'âme] : ou bien, elles ne sont pas mues et mettent en mouvement, ou bien, si elles sont mues, c'est par une quelconque puissance intérieure : ainsi pouvons-nous imaginer, comprendre et vouloir des choses qui ne sont pas à notre portée [absentes]. »

« Les opérations des puissances de ce type n'ont pas leur terme dans des réalités extérieures, lesquels n'ont ni le rôle de principe moteur, ni celui de réalité mue. Mais ces choses ne sont que le terme d'une relation de la puissance qui agit, laquelle relation est conforme à la forme du principe agissant, forme par laquelle il agit. Ainsi l'imagination a son opération qui est l'acte d'imaginer grâce à une forme qui est restée imprimée par les sens, mais sa relation à la réalité extérieure qu'elle imagine n'existe que par la forme qu'elle imagine, et grâce à cette relation, il lui arrive de connaître sur le mode de l'imagination la réalité qu'elle imagine. Il en va de même pour l'intellect : grâce à la forme intelligible par laquelle il est en acte d'intellection, il est référé par une certaine relation de similitude à la réalité extérieure qu'il connaît par cet acte d'intellection. C'est pourquoi on dit que la science est l'assimilation du connaissant à la réalité connue. Et donc, la forme qui est dans l'intelligence ne se situe pas par rapport à l'acte d'intellection comme le terme (*id quod intelligitur*), mais comme le moyen (*quo intelligitur*) et ce qui est compris est extérieur à l'intellect. Pour que la forme devienne le terme de la connaissance, c'est grâce à un acte réflexif, en tant que l'intellect en acte de comprendre la réalité extérieure, se comprend lui-même en acte de comprendre et fait donc retour pour connaître la *species* par laquelle il est en acte de comprendre. »³⁵

³⁵ Le texte latin a été publié dans l'édition léonine, (*Sancti Thomae Doctoris Angelici Opera omnia jussu edita Leonis XIII P. M.*), tome XIII, p. 20* : « Omnis operatio per quam quis actu agit in aliquid extrinsecum vel actu patitur ab eodem, requiritur non solum operantem existere, sed etiam illud operationis objectum : ignis enim calefacere non potest nisi materia calefactibili præsente, nec ær illuminari nisi sole præsente. *Operationes autem animæ*, sensibilis dico et intellectivæ, non sunt tales, *nec in exteriorem materiam transeuntes, sed in operante persistunt*, sicut intelligere et velle : *velle enim et intelligere non sunt perfectiones actus tales voliti vel intellecti, sed intelligentis et volentis* [...] Invenitur tamen inter has operationes aliqua differentia quæ consistit in hoc quod ab exteriori actualis passio fiat, sicut patet in sensu, qui sentit per quod actu a sensibili movetur, unde absque sensibilis præsentia, sensus sentire non potest. Hoc autem nequaquam apud alias vires accidit, nam vel non moventur sed magis movent, vel, *si moventur, ab aliqua potentia interiori moventur* : unde et imaginari possumus et intelligere et velle res <quæ non sunt præsto nobis> (absentes). *Harum igitur potentialium <operationes> non terminantur ad res exteriores neque sicut ad principium agens, neque sicut ad subjectum patiens*, sed ad eas terminatur sola relatio potentiae operantis, quæ quidem relatio consequitur formam operantis per quam operatur. sicut imaginatio per formam relictam a sensu habet operationem propriam in imaginatione consistentem, ad rem vero exteriorem quam imaginatur, habet relationem per formam qua informatur, et ex hac relatione contingit quod imaginando cognoscit rem imaginatam. Et similiter *intellectus per formam intelligibilem qua intelligit, refertur quadam similitudinis relatione ad rem extra quam intelligendo cognoscit*. Unde et dicitur quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. *Forma igitur quæ est in intelligente non se habet ad intelligere ut quod intelligitur sed ut quo intelligitur, quod enim intelligitur extra est* : si autem sit ut quod intelligitur,

On mesure ici une première rupture avec la perspective qui avait dominé jusqu'ici sur cette question : l'argumentation se concentre sur le fait que l'opération de l'intelligence ou de l'imagination ne s'accomplit pas par information de ces pouvoirs de connaissances par un élément extérieur (la forme intelligible n'est pas le *quod intelligitur* mais le *quo intelligitur* ; la relation de l'opération d'intellection avec le réel existe par le fait que la *forma qua intelligitur* est en relation de similitude, *quadam relatione similitudinis*, avec telle *res exterior*). Donc le mouvement de nos facultés de connaissance est un mouvement suscité par un pouvoir intérieur, immanent (*si moventur, ab aliqua potentia interiori moventur*). Cet aspect de l'immanence des opérations cognitives sera encore accentué lors de la seconde rédaction, puisqu'il sera explicitement précisé au sujet des opérations de connaissance sensible :

« Lorsqu'il est en acte de sentir, l'animal ne constitue ni ne modifie (si ce n'est par accident) la réalité qu'il sent. Mais du fait qu'il est mis en acte de sentir par une similitude du sensible; surgit (*emanat*) l'acte de sentir, et il en va de même pour les autres [pouvoirs de connaissance] [...] Et si, pour une de ces opérations, est requise la présence d'une réalité extérieure à l'âme, comme c'est le cas pour les sens, cette présence n'est pas requis pour que le sens soit récepteur de l'action [de la chose extérieure] mais pour que cette présence imprime une similitude par laquelle le sens est mis en acte de sentir. »³⁶

Ce qui vient d'être dit de la connaissance sensible est encore plus vrai des autres pouvoirs de connaissance :

« La présence d'une chose extérieure à l'âme n'est pas requise dans le cas de l'activité des autres puissances de l'âme qui ne reçoivent pas immédiatement leurs *species* des réalités extérieures. Ainsi, comprendre ne consiste pas à constituer un objet autre ou se changer en autre chose qui recevrait l'action de l'intellect, mais c'est une certaine émanation (*emanatio*) <provenant de la similitude de la réalité saisie intellectuellement> de l'intellect existant en acte par une similitude de ce qui est saisi intellectuellement. Aussi ne dit-on pas qu'une chose est saisie intellectuellement parce qu'elle serait une réalité dans laquelle passerait de façon transitive l'action de l'intellect, mais parce que la similitude de cette réalité est dans le sujet qui saisit intellectuellement. »³⁷

Ici, nous sommes en rupture explicite avec la noétique aristotélicienne. Comme le résume L.-B. Geiger à propos de ce texte, « pour atteindre son objet, l'intelligence n'a besoin que d'être en acte par sa similitude. Celle-ci présente, *l'acte émane du pouvoir* »³⁸. C'est probablement pour souligner

hoc est per quandam reflexionem, inquantum intellectus intelligendo rem se intelligit intelligere et ulterius redit ad cognoscendam speciem qua intelligit. »

³⁶ *Ibidem*, page 21* : « Non enim animal sentiendo constituit vel immutat nisi forte per accidens id quod sentitur, sed ex eo quod sensu fit actu per similitudinem sensibilis, emanat actio sensibilis, et similiter de aliis [...] Et si ad aliquam prædictarum actionum res extra animam præsentialiter requiritur, sicut in sensu, hoc non est ut recipiat sensus actionem, sed ut imprimat similitudinem per quam sensus efficiatur in actu. ».

³⁷ *Ibidem*, page 21* : « Unde præsentia rei quæ est extra animam non requiritur in aliis potentiis quæ quæ non immediate species a rebus accipiunt. Intelligere igitur non est in aliud constituendo vel in aliquid immutando quod actionem recipiat intellectus, sed est *quædam emanatio* <ex similitudine rei intellectæ> *intellectus actu existentis per similitudinem intellecti*. Unde non dicitur aliquid intellectum quia sit quædam res in quam transeat actio intellectus, sed quia similitudo ejus est apud intelligentem ». On notera le caractère laborieux et hésitant de ces passages. On retrouve le même thème à la fin de cette seconde version dans une formulation assez dense : « intellecta enim aliter esse non oportet nisi per suam similitudinem in intellectu ad hoc quod intelligantur, et per suam essentiam in propria natura ad hoc quod vere (esse) intelligantur ». L.-B. GEIGER, « Les rédactions successives ... », p. 231, note 1, en propose la traduction suivante : « Les objets connus (*intellecta*), pour être connus n'ont besoin d'être dans l'intelligence que par leur similitude ».

³⁸ L.-B. GEIGER, Les rédactions successives de *Contra Gentiles I*, 53 d'après l'autographe, in *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, (Recherches de Philosophie VI), Desclée de Brouwer, Paris, 1963, p. 232.

cette immanence radicale de l'acte d'intellection que saint Thomas utilise dans cette seconde version les termes *emanare* et *emanatio* aux moments décisifs de ce texte.

Dans la troisième version de cette difficile analyse, qui constitue le texte du chapitre 53, tel qu'il est édité, saint Thomas reprendra le thème de l'immanence en le thématissant autour de la notion d'*intentio intellecta* :

« Il faut savoir que la réalité extérieure comprise par nous n'existe pas dans notre intellect selon sa nature propre, mais il faut que sa *species* soit dans notre intellect et que par celle-ci, l'intellect soit actué. Existant ainsi en acte par une *species* de ce type comme par sa propre forme, il saisit intellectuellement cette réalité extérieure elle-même. L'acte de saisir intellectuellement n'est donc pas une action transitive qui passe dans l'intellect, comme l'acte de chauffer passe dans la réalité à chauffer, mais l'acte de saisir intellectuellement reste dans le sujet qui le pose. Mais cet acte a une relation avec la réalité extérieure qui est comprise, par le fait que la *species* qui est le principe de l'opération intellectuelle au titre de forme, est une similitude de cette réalité. En outre, il faut considérer que l'intellect, informé par la *species* de cette réalité, forme en lui-même dans son acte de compréhension une certaine *intentio* de la réalité ainsi comprise, qui en est la *ratio*. »³⁹

Nous mesurons ici la progression qui marque ces rédactions successives, par le fait que toutes les trois soulignent de façon de plus en plus insistante, le thème de l'immanence et de l'autarcie de l'acte de connaissance, surtout lorsqu'il s'agit de l'acte d'intellection. Bien entendu, le but explicitement visé est de souligner que, dans le problème des idées divines, l'acte d'intellection divine ne peut être mis en œuvre par une réalité qui ne serait pas lui, ce qui met fin définitivement à toute possibilité de retomber dans le "piège platonicien" du "monde des idées" qui existe en soi⁴⁰. Ainsi est mis en avant le fait qu'en Dieu, l'acte par lequel il se pense (et par lequel il peut ainsi comprendre toutes choses dont son essence comprend toutes les similitudes) ne doit rien à autre chose que lui-même. Mais dans deux versions au moins, saint Thomas cherche à éclairer la question des idées en Dieu par une comparaison avec l'acte de notre propre intelligence⁴¹. Et c'est là ce qui nous paraît le plus intéressant : car dans les trois textes, et plus spécialement dans le dernier, on va droit au problème de « l'immanence de l'objet, au mode d'être propre qu'il revêt dans le pouvoir à titre de forme et donc de principe de l'acte intellectuel. C'est encore la relation de similitude qui établit le lien avec l'objet en sa réalité propre. L'acte lui-même ne touche pas l'objet »⁴².

³⁹ *Contra Gentiles*, I, 53 : « Considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per hujusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente : sed habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod species prædicta, quæ est principium operationis intellectualis ut forma, est similitudo illius. Ulterius autem considerandum quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio illius ... ».

⁴⁰ Saint Thomas y fait allusion dans les objections qu'il formule au chapitre précédent : « cum formæ prædictæ sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem intellectus sui requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, et per consequens in essendo cum suum esse sit suum intelligere » (*Contra Gentiles*, I, 51-52).

⁴¹ Pour la première version : « ut igitur possit intelligi quomodo Deus absque sui intellectus compositione multitudinem cognoscat, oportet paulisper descendere ad nostram cognitionem, ut ex his quæ circa nos sunt ad divini intellectus cognitionem aliquantulum pertingamus » (*Sancti Thomæ Opera omnia*, tome XIII, p. 20*). Pour la troisième rédaction : « ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile procedamus ... » *Contra Gentiles*, I, 53.

⁴² L.-B. GEIGER, « Les rédactions successives de *Contra Gentiles* I, 53 d'après l'autographe », in *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, (Recherches de Philosophie, VI), Desclée de Brouwer, Paris, 1963, p. 233. Affirmation dans le même sens, *ibidem*, p. 224 : « nous n'avons, dans le cas de l'opération immanente de connaissance, qu'une relation de similitude entre la forme qui actue le pouvoir et l'objet réel ».

Le fait de souligner que l'acte humain d'intellection est un acte doué d'une immanence radicale qui lui confère ainsi sa perfection, rejoint le souci que saint Thomas a toujours manifesté au long de sa carrière universitaire de défendre l'autonomie de l'activité de l'homme, problème que l'on évoque très volontiers à propos du *topos* de la noétique devenu classique par l'article d'É. Gilson⁴³ : la critique de l'illumination telle que la défendaient les augustinien contemporains et le problème de l'intellect agent "séparé". Il s'agissait bien de défendre le fait que l'intelligence avait sa vie propre, qu'elle n'avait pas besoin de recourir aux idées divines pour comprendre les réalités de ce monde, ni d'avoir un principe illuminateur transcendant aux individus humains, tel l'intellect agent séparé que présentait l'augustinisme avicennisant de son temps.

Mais ce souci ne devait pas se manifester seulement au plan du *pouvoir illuminateur* qui permet à l'intellect d'être informé par des formes intelligibles abstraites, c'est-à-dire dans la mise en œuvre des "éléments bruts" sur lesquels devait se dérouler l'acte d'intellection proprement dit, car, en fin de compte, le problème de l'abstraction, pour important qu'il soit, ne constituait rien d'autre que les "prolégomènes" au fonctionnement d'un intellect sur le mode humain⁴⁴.

Or, il fallait aller plus loin et rendre compte du sens de l'intellection en tant que telle : fournir le matériau des formes qui actuent l'intellect possible, c'est nécessaire ; assurer que cette information se réalise par le fruit de l'illumination de l'intellect agent et non par une action transitive de la réalité extérieure sur l'intelligence, c'est assurer sa dignité ontologique, car elle n'est pas mise en acte par une réalité inférieure à elle, mais par un principe qui est déjà issu de la lumière de son propre regard sur ce qui est ; manifester que le connaître est un acte dont le dynamisme ne relève que du pouvoir cognitif qui le pose, c'est aussi défendre que tout acte de connaissance, qu'il soit de l'homme, de l'ange ou de Dieu, est immanent, c'est-à-dire non pas subi par un enchaînement de causes extérieures mais capable d'être à l'initiative de sa propre mise en acte. Encore faut-il, en plus, mettre en évidence *le sens propre* de l'acte d'intellection : que signifie connaître et surtout connaître intellectuellement ? Le fait de poser la question à propos des idées divines n'est pas fortuit, car les idées divines posent finalement la question du sens de la connaissance intellectuelle *indépendamment du conditionnement humain de celle-ci* (connaissance par abstraction) et de poser le problème dans le contexte qui est, pour une pensée chrétienne, le plus intéressant qui soit : celui de la connaissance (intellectuelle) que Dieu peut avoir de ses créatures.

⁴³ É. GILSON, « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin ? », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, vol. I, (1926-1927), pp. 5-127, notamment ce jugement : « Il apparaît avec évidence qu'en éliminant radicalement toute collaboration *spéciale* d'un agent séparé à la production de l'intelligible dans l'âme humaine, saint Thomas éliminait, en même temps que l'Intelligence agente d'Avicenne, un aspect important du Dieu illuminateur de saint Augustin. Déterminer exactement sous quelles influences, internes ou externes, il s'est trouvé conduit à poursuivre cette élimination radicale, serait assigner la cause du plus grand événement philosophique de tout le Moyen Âge occidental et résoudre du même coup le problème : *cur divus Thomas* » (p. 120). Rappelons pour mémoire que Gilson, après avoir exclu que saint Thomas ait pu avoir des motifs théologiques de refuser l'avicennisme et l'augustinisme avicennisant, conclut à une découverte personnelle *philosophique* de saint Thomas lui-même face au platonisme (pp. 124-127). Nous suggérerons un autre principe d'explication, à notre avis plus complexe mais peut-être aussi plus respectueux du génie de saint Thomas qui est d'abord un théologien : il s'agissait pour lui, dans toutes ces questions de noétique où il défendait l'autonomie et l'immanence de la connaissance humaine, de défendre un théandrisme théologique dont la structure interne, la relation de l'homme à Dieu, était sacramentelle. Qu'une telle exigence de pensée théologique se soit traduite par des prises de positions philosophiques, c'est trop évident, mais l'enjeu véritable était ailleurs, dans la révélation chrétienne.

⁴⁴ Soit dit en passant, si la question de l'abstraction paraissait si peu intéressante aux théologiens augustinien, c'est probablement parce que ce processus, comparé à celui de l'illumination, devait paraître très *insatisfaisant dans le registre du sens de la connaissance* : par rapport à la compréhension de l'intellection comme illumination, c'est-à-dire comme communion avec une idée transcendante dans la lumière même de la présence divine (cf. le thème de "Dieu, soleil des esprits" qui n'est pas propre à saint Augustin, mais qui constitue déjà le thème central de la noétique de Platon au livre VI de la *République*), le thème de l'abstraction faisait tout au plus figure d'une opération quasi-mécanique sur la réalité sensible. Il y a là un lourd handicap à remonter et qui est le prix à payer de cette autonomie de l'activité humaine. Voir également les remarques de H. PAISSAC sur ce sujet dans son ouvrage, *Théologie du Verbe*, p. 234.

En affirmant de façon si radicale l'immanence de l'acte d'intellection, saint Thomas se battait en réalité sur deux fronts, tout en leur empruntant ce dont il pourrait tirer parti pour sa conception personnelle de la vie et de l'activité de l'intelligence :

— Par rapport à Aristote chez qui il va chercher la distinction entre action immanente (*actio, operatio, agentis emanatio*) et action transitive (*factio*), saint Thomas se démarque sur le fait que l'acte d'intellection n'est pas la mise en acte de l'intellect par la structure intelligible de la *res exterior*, mais bien par la *similitudo* de celle-ci, laquelle est déjà le fruit d'une opération de l'intellect lui-même : or, « dans une noétique strictement aristotélicienne, la présence de la forme intelligible suffit à faire connaître l'objet [...] Il y a des objets connus mais ce ne sont pas des Idées. Ce sont les réalités elles-mêmes, sensibles ou intelligibles [...] Dans le cas de notre connaissance humaine, les pouvoirs sont d'abord réceptifs ou passifs. En tant qu'ils sont réceptifs, ils ne produisent rien si ce n'est l'acte lui-même, une fois que la forme de l'objet l'aura spécifié et, par là, actualisé »⁴⁵. Dans cette perspective, la métaphore qui conviendrait pour rendre compte de l'activité de l'intelligence serait celle du miroir, reflet passif de tout ce qui se présente dans son champ de réflexion. Et c'est probablement cette faiblesse de la noétique aristotélicienne à laquelle par ailleurs il doit tant, que saint Thomas corrige par l'affirmation radicale de l'immanence de l'activité intellectuelle : certes, il y a réceptivité, mais cette réceptivité n'est pas équivalente à une ingérence de la réalité extérieure dans la nature de l'intellect, cette réceptivité n'est pas le fruit d'une action transitive, et, de ce point de vue, l'image de l'intellect comparable à une tablette de cire doit subir un correctif : en effet, comme l'écrit encore L.-B. Geiger : « Si l'idée n'apportait aucune présence nouvelle de l'objet connu au sujet connaissant, aucune forme de présence surtout, qui s'impose avec quelque nécessité systématique, on ne voit pas pourquoi on en annonce une étude spéciale pour assurer la présence de l'objet dans le sujet connaissant. »⁴⁶

— Par rapport à saint Augustin à qui saint Thomas doit d'avoir à traiter la question, l'attitude consiste à bien mesurer tout ce qu'il faut reprendre de cet héritage, tout ce qu'il y a de réel dans le problème ainsi formulé, sans tomber dans le double aspect du "piège" platonicien : d'une part la substantialisation des idées et la constitution d'un monde qui serait préalable à l'intelligence divine elle-même et, d'autre part, conséquence de cette première erreur, le fait que ce monde d'idées en Dieu constituerait le principe illuminateur et actualisateur de notre intelligence humaine.

Comme on le pressent, la délimitation préalable par saint Thomas de l'immanence de l'acte d'intellection n'est pas un problème annexe dans la question des idées divines : c'est l'affirmation philosophique et théologique de la substantialité et de l'autonomie de l'intelligence humaine et donc de l'homme, manifestées par l'immanence de ses actes d'intellection⁴⁷, affirmation qui délimite l'intellect humain comme non dépendant des réalités extérieures de ce monde dans l'exercice propre

⁴⁵ L.-B. GEIGER, « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », p 181.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 181. L'auteur fait allusion ici au prologue de la q. 14 de la *I*, mais la question est valable pour le problème comme tel. On comprend donc bien la difficulté d' "acclimatation" des idées divines dans le contexte strict d'une noétique aristotélicienne : en rigueur de termes, si la forme intelligible qui actualise l'intellect divin est la forme intelligible de la *res exterior*, la notion d'idées divines n'a plus de raison d'être [...] Mais alors Dieu pour connaître la réalité créée, ne possède pas en soi les principes qui pourraient mettre en acte son intellect ! Dans ce cas, mieux vaut penser, comme GILSON et SERTILLANGES, que la question est inutile et que saint Thomas a voulu simplement "donner un coup de chapeau" à une question théologique d'école et à l'autorité de saint Augustin. Mais alors, pourquoi s'est-il donné tant de mal ?

⁴⁷ Saint Thomas en a donné ailleurs dans la *Summa contra Gentiles* IV, 11, une formulation très élaborée : « Secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus : et quanto aliqua natura est *altior*, tanto id quod ex ea emanat magis ei est *intimum* ». Suit alors toute une phénoménologie de l'immanence des activités selon les degrés d'être des créatures.

de l'*intelligere* (délimitation vers le bas), et comme non dépendant des réalités divines (Dieu ou idées substantifiées) dans ce même exercice de l'*intelligere* (délimitation vers le haut).

Ainsi donc, le fait d'avoir affirmé avec tant d'insistance l'immanence de l'acte d'intellection, dans une comparaison développée explicitement entre l'*intelligere* humain et l'*intelligere* divin n'est pas fortuit : il rejoint l'une des préoccupations majeures de la pensée théologique de saint Thomas, le souci de situer l'un et l'autre dans une relation vraie, une relation dans laquelle la puissance et la grandeur de Dieu ne se fondent pas sur une manipulation occasionnaliste de l'intelligence de l'homme et dans laquelle la consistance et l'immanence ontologiques de la vie intellectuelle de l'homme signifient par tout elles-mêmes la plénitude et l'immanence de l'*intelligere* éternel de Dieu. Cela dit, il nous faut encore ce qu'est vraiment le sens de l'*intelligere* comme *intelligere*.

b) recherche du sens de l'acte d'intellection : insuffisance du principe de similitude

La détermination de l'immanence de l'acte d'intellection, si précieux que soit cet acquis, n'est qu'une étape dans la mise au point de saint Thomas sur l'existence et la signification des idées divines. Quand il déclare, au début du chapitre 51 qui sert d'introduction au chapitre 53, qu'il va maintenant « examiner la manière dont les objets connus sont multiples, sans toutefois introduire de composition dans l'intellect divin »⁴⁸, il ne s'agit pas uniquement de trouver une solution dialectique au problème de l'un et du multiple dans la vie de l'intellect divin⁴⁹, mais plutôt de déterminer en quelque sorte l'essence de l'acte de connaissance intellectuelle, de telle façon que cette multiplicité des idées trouve réellement sa place dans l'unité et la simplicité de l'*esse* et de l'*intelligere* de Dieu, et pour cela, de déterminer au plus près le sens et la structure de l'acte d'intellection, quelle qu'en soit la modalité concrète (divine, angélique ou humaine) : après avoir fixé le *principe actualisant* de l'intellect dans la *similitudo* qui est respectivement, dans l'intellect humain, le résultat de l'abstraction par l'intellect agent et, dans l'intellect divin, l'essence même de Dieu, en tant qu'elle contient dans la simplicité et la plénitude de son *esse* toutes les similitudes possibles qui constituent les essences des créatures existantes ou "possibles", saint Thomas va tourner son regard vers le *terme de l'acte d'intellection*. Et c'est là que le problème, tel qu'il se traduit dans l'évolution de la rédaction de ce texte, devient vraiment intéressant pour notre propre propos.

En effet, nous avons vu comment, au début de son enseignement (*Commentaire des Sentences*), pour expliquer les idées en Dieu, saint Thomas affirme d'emblée qu'elles sont l'essence divine en tant qu'elle est l'exemplaire imité par la nature⁵⁰. Dès ce moment-là, pour éviter d'introduire une quelconque multiplicité en Dieu, saint Thomas devait donc « distinguer les raisons de l'imitation en tant qu'elles sont fondées dans la plénitude de l'essence divine, et en tant qu'elles sont objets de connaissance »⁵¹, et c'est évidemment au second sens que saint Thomas applique le mot idée : « *ipsæ enim rationes intellectæ seu modi sunt ideæ* »⁵². Cette première ébauche de la doctrine des idées divines, fondée sur la distinction en Dieu de l'essence comme essence et de l'essence connue comme

⁴⁸ *Contra Gentiles*, I, 51 : « sed ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sunt multa ».

⁴⁹ L.-B. GEIGER, « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », pp.199-200, montre bien, en resituant cette "interpolation" des chapitres 51-54 dans le livre I de la *Summa contra Gentiles* qu'apparemment, tous les problèmes concernant la connaissance divine étaient résolus et que c'est la raison pour laquelle on peut penser que cette insertion de la question des idées divines n'était pas vraiment nécessaire dans la construction théologique : « Tout semble donc dit au sujet de la connaissance divine et de ses objets. La composition que "la multitude des objets connus" risque d'introduire dans l'intellect divin ne se comprend donc pleinement que si les objets connus, en tant que tel, tenus par certains pour des intelligibles autonomes, c'est-à-dire des idées, entraînaient aussi une multiplicité ou une composition du côté du pouvoir et de ses actes, c'est-à-dire, si la multiplicité des objets connus exigeait une multiplicité identique du côté de l'espèce intelligible en tant que principe d'actuation. »

⁵⁰ Cf. *I Sent. d. 36, q. 2, art. 2, sol.* : « Cum hoc nomen "idea" nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria istius rei secundum determinatum imitationis modum ».

⁵¹ L.-B. GEIGER, « Les idées divines », p 188.

⁵² *I Sent. d. 36, q. 2, art. 2, sol.*

imitable, permettait à saint Thomas de déduire la présence de toutes choses à Dieu dans la connaissance par le fait de leur présence dans l'essence de Dieu en tant qu'imitable. Il suffisait donc de distinguer un *intellectum primum*, l'essence de Dieu en tant qu'elle informe l'intellect divin, et un *intellectum secundum*, cette même essence divine connue comme imitable par l'infinie diversité des créatures, c'est-à-dire les idées. Mais encore faut-il, pour qu'il ne s'agisse pas simplement d'une pure justification de vocabulaire ou d'une "dispute sur des mots", que soit bien précisé le statut de cet *intellectum secundum* et, par là, que soit précisé également le sens de l'acte d'intellection, au-delà de la seule information de l'intellect par une forme intelligible. Il faut que l'idée ne soit pas simplement un deuxième (et unique) "objet" connu de l'intelligence et qu'elle soit vraiment liée à la multiplicité des créatures, sans pour autant compromettre l'unité et la simplicité divine. C'est donc sur ces points précis que saint Thomas va faire porter tout son effort de réflexion, en mettant en œuvre des éléments de la tradition augustinienne sur la notion de verbe intérieur qu'il va présenter comme terme de l'*intelligere*, comme un "produit" de l'intellect, ce qui n'est pas le cas de la forme (*similitudo*, *primum quo*), principe de son information. Comme l'a montré L.-B. Geiger, il ne semble pas que saint Thomas se soit vraiment donné dans la question 3 du *De veritate* les moyens de résoudre la question⁵³, et c'est dans l'œuvre que nous avons déjà citée, la *Summa contra Gentiles* que sa pensée accomplira un pas décisif⁵⁴. Nous allons donc reprendre les trois rédactions pour y voir se dessiner le principe fondamental de solution de cette difficile question :

Dans la première rédaction du chapitre 53, saint Thomas, après avoir mis en évidence l'immanence de l'acte d'intellection, poursuit de la façon suivante :

« À partir de la *species* intelligible par laquelle l'intellect est informé, il procède par composition et division, ou en établissant des relations (*conferendo*) d'une quelconque manière, pour découvrir une forme intelligible qui est dite être formée par l'intellect. Cela se voit aussi bien dans l'intellect spéculatif que dans l'intellect pratique. En effet, l'intellect spéculatif, partant de notions communes qu'il connaît, parce qu'il est déjà informé par leurs *species*, procède à une recherche en vue d'une définition, formant ainsi en lui une certaine forme intelligible qu'il reconnaît comme l'essence de la chose définie. De la même façon, l'intellect pratique, élabore par la pensée la forme d'un objet à réaliser en partant de données conçues intellectuellement au préalable et qu'il connaît pour en avoir été informé par leurs *species*. De la même façon également, l'imagination, informée par des *species* laissées comme traces par les sens, invente une nouvelle forme par composition ou division que le sens lui-même n'a jamais perçue, par exemple, une montagne d'or ou une chimère. Une forme de ce genre se présente d'abord comme saisie intellectuellement (*ut intellecta*), en ce sens que l'acte de celui qui la saisit intellectuellement la saisit comme terme de la relation qu'il a avec elle. Mais, en second lieu, elle se présente à lui comme *ce par quoi* il comprend (*ut quo intelligitur*), pour autant que, par cette forme ainsi pensée, une certaine relation de similitude surgit entre le sujet qui comprend et la chose réelle extérieure ainsi connue par cette forme. »

« Ainsi pour ce qui est des réalités connues en second lieu dans le sujet connaissant, on doit considérer une forme intelligible dans sa double dimension (*duplex*⁵⁵) : la

⁵³ L.-B. GEIGER, « Les idées divines », pp. 193-195.

⁵⁴ L.-B. GEIGER, « Les idées divines », p. 195 : « C'est dans la *Somme contre les Gentils* que saint Thomas va faire de l'idée en Dieu, explicitement, un terme produit par le connaissant ». Même jugement, quoique moins soucieux de fondement historique, chez H. PAISSAC, *Théologie du verbe*, p. 163 : « Le Maître se dégage décidément des hésitations qui jusque là avaient retardé sa marche » ; et un peu plus loin, p. 163 : « Saint Thomas, cette fois, comprend cette provenance [= du verbe] d'une telle manière que l'affirmation de saint Augustin va pouvoir être enfin reprise dans son sens le plus fort : en vérité le verbe est bien le produit et l'enfant de l'intellect. »

⁵⁵ On notera qu'ici Thomas d'Aquin utilise l'adjectif *duplex* : il ne s'agit pas de deux entités ou de deux formes distinctes, mais d'une seule entité qui doit être reconnue ou déterminée en fonction de deux points de vue différents (d'où le verbe *considerare* à la ligne suivante). C'est le seul moyen d'échapper au dilemme du troisième homme que Platon se posait à lui-même comme la difficulté majeure de sa théorie des idées ...

dimension selon laquelle la forme est seulement *ce par quoi* s'opère l'acte d'intellection (*una qua intelligit tantum*) : elle est donc formée pour que par elle s'accomplisse l'acte d'intellection ; et l'autre dimension selon laquelle la forme est en même temps *ce par quoi* s'opère l'acte et ce qui est saisi par lui (*alia qua intelligit et quæ intelligitur simul*) : elle est formée par l'intellect et conforme ce dernier à la réalité extérieure qu'il cherche à comprendre »

« Et pour ce qui est des réalités connues en premier lieu, c'est seulement une forme par laquelle s'opère l'acte d'intellection et qui joue le rôle d'une forme dans la première opération de l'intellect [...] Ainsi tout intellect comprend par le fait que, à partir d'une *species* par laquelle il saisit intellectuellement, il découle une certaine conformité à la réalité qui est ainsi saisie »⁵⁶

Nous voyons ici saint Thomas procéder à une sorte de "description phénoménologique" de l'acte de connaissance, tant dans le registre de l'intellect spéculatif et pratique que dans celui de l'imagination, très semblable à celle qu'il avait élaborée dans le *De Veritate* q. 3, art. 2⁵⁷. Pour chacun de ces pouvoirs de connaître, il décrit avec soin comment il y a, au départ de leur activité, un "matériau brut" :

- pour l'intellect spéculatif : *ex aliquibus communibus quæ cognoscit*, ou encore : *forma [...] quæ habet se ut quo intelligitur in prima intellectus operatione* ;
- pour l'intellect pratique : *ex aliquibus pæconceptis quæ per aliquarum specierum informationem cognovit* ;
- pour l'imagination : elle est *informata speciebus a sensu secundum actum relictis*.

Nous pourrions estimer que nous sommes ici dans le registre de la noétique aristotélicienne, de la réceptivité pure des pouvoirs de connaissance. Mais, dans ces mêmes actes de connaissance, est systématiquement introduit un second plan de réalité :

- pour l'intellect spéculatif : *definitionem investigat, quandam formam intelligibilem formans quam accipit quasi essentiam definiti* ;
- pour l'intellect pratique : *formam artificiati excogitat* ;
- pour l'imagination : *novam formam adinvenit componendo vel dividendo quam numquam sensu percepit, sicut montes aureos vel chimæram*.

⁵⁶ *Sancti Thomæ Opera omnia*, tome XIII, p. 20* : « Ex hac autem specie intelligibili qua primo intellectus informatur, procedit, componendo et dividendo, vel qualitercumque conferendo, ad inveniendum aliquam formam intelligibilem quæ dicitur per intellectum formata. Et hoc patet tam in intellectu speculativo quam practico. Intellectus enim speculativus ex aliquibus communibus quæ cognoscit, per hoc quod est eorum speciebus informatus, definitionem investigat, quandam formam intelligibilem formans quam accipit quasi essentiam definiti. Similiter intellectus practicus, formam artificiati excogitat ex aliquibus pæconceptis quæ per aliquarum specierum informationem cognovit. Sic etiam et imaginatio, informata speciebus a sensu secundum actum relictis, novam formam adinvenit componendo vel dividendo quam numquam sensu percepit, sicut montes aureos vel chimæram. Hujusmodi autem forma se habet primo quidem ut intellecta, secundum quod intelligentis operatio ad eam intelligitur per relationem aliquam terminari ; secundo vero ut quo intelligitur, prout per hujusmodi formam excogitam relatio quædam similitudinis innascitur intelligenti ad rem exteriorem quæ per hujusmodi formam cognoscitur ».

« Sic respectu secundorum cognitorum in intelligente duplex intelligibilis forma consideratur, una qua intelligit tantum, utpote per eam ad intelligendum formata, alia qua intelligit et quæ intelligitur simul, utpote per intellectum formata et intellectum rei exteriori conformans. »

« Respectu vero primorum intellectuum, est una tantum forma qua intelligitur quæ habet se ut forma qua intelligit, quæ habet se ut quo intelligitur in prima intellectus operatione [...] Sic igitur quilibet intellectus per hoc intelligit quod ex specie qua intelligit consequitur ipsum quædam relatio conformitatis ad rem intellectam ... ». Les soulignés sont de nous, et nous n'avons pas reproduit les "ratures" ou les variantes de saint Thomas dans le texte de l'édition Léonine. Nous nous fions, pour les options de lecture, aux suggestions de L.-B. GEIGER dans l'article cité.

⁵⁷ Voir le texte cité ci-dessus note 30. On retrouve dans ce texte du *De Veritate* des expressions semblables : pour l'intellect spéculatif, *formando quiditates rerum et componendo et dividendo*.

L'intérêt de cette systématisation consiste à déterminer la nature de l'acte de connaissance, dès qu'il dépasse le premier niveau de la pure réceptivité et de l'immédiateté sensible⁵⁸, et ceci par comparaison des deux "instances" en jeu, la *species* informante et le *produit* de l'acte (nous nous contenterons ici de nous en tenir au seul registre de l'intellect spéculatif, même si c'est probablement celui de l'intellect pratique qui est le fil directeur sous-jacent à cette recherche, en raison du lien des idées divines avec le mystère de l'acte créateur) :

« La forme formée par l'intelligence est donc premièrement terme de l'acte d'intellection. Elle est connue, *intellecta*. Elle est non seulement produite, *formata*, mais connue, et connue, semble-t-il, comme forme, c'est-à-dire comme un terme immanent à l'intelligence. En d'autres termes, nous connaissons cette forme et son contenu en sachant que nous l'avons formée, et qu'elle est notre forme. Cependant son contenu comporte une certaine relation de similitude à l'objet extra mental : la définition, construite par l'intelligence, doit permettre de connaître l'essence. La forme formée est donc aussi *quo intelligitur*, ce par quoi l'intelligence connaît la réalité conforme à la forme qu'elle a produite en elle-même. »⁵⁹

« La forme produite est connue (*intellecta*) d'emblée (*primo*) comme forme produite dans et par l'intelligence, en même temps que se manifeste la référence de son contenu au terme qu'elle doit nous faire saisir. »⁶⁰

Pour en revenir à l'interprétation qui nous préoccupe, le texte de saint Thomas - et la relecture épistémologique qu'en donne L.-B. Geiger nous confirme dans ce sens — s'oriente vers une solution noétique dans laquelle *la structure ontologique de l'acte de connaissance ne s'explique pas par les seules relations de similitude* : bien entendu, on retrouve des relations de similitudes aux deux "maillons" extrêmes de la chaîne :

- similitude entre la *species* intelligible qui informe l'intellect dans le premier moment de son opération et la *res exterior* à laquelle elle se réfère ;
- similitude retrouvée entre la forme formée comme terme de l'intellection (définition, jugement, *excogitatio*, etc.) et la même *res exterior* à laquelle elle renvoie d'une manière nouvelle.

Il importe de remarquer que, dans cette première rédaction, tout se passe comme si saint Thomas cherchait à définir la spécificité de l'acte d'intellection, sans renier bien sûr le rôle et l'importance de la

⁵⁸ D'un point de vue d'histoire de la culture occidentale, il serait intéressant de comprendre pourquoi la connaissance sensible a toujours été le parent "pauvre" de la noétique. D'un point de vue axiologique, on voit bien qu'elle est toujours considérée comme une activité de second degré et, une fois qu'on a défini la connaissance sensible comme réceptivité, on a l'impression que le sujet est épuisé. D'un point de vue linguistique par exemple, les spécialistes des langues indo-européennes ont souvent souligné que la diversification des couleurs est très peu élaborée au plan du vocabulaire, que les textes anciens font très peu de références à la couleur dans leurs descriptions. Et, dans notre vocabulaire moderne, on remarquera à quel point la diversité des couleurs, probablement mieux perçue (sans doute, grâce à la détermination scientifique des couleurs du spectre), n'est pourtant dite que par des références à des objets (jaune citron, paille, orange), des métaux ou des matériaux (jaune d'or ou rouge brique), des faits culturels (bleu de Chartres ou bleu de Prusse) ou des artistes (gris Zurbaran). Il serait probablement très amusant de mesurer comment nos langues modernes peuvent signifier l'infinité de la palette des couleurs à partir d'une dizaine d'adjectifs - au maximum - désignant la couleur comme telle. On ne peut nier l'importance qu'elle a dans toute l'organisation pratique de la vie humaine. Et donc il faudrait se demander pourquoi, traditionnellement, la sensation est considérée comme pure réceptivité et pure immédiateté : si elle est vraiment une connaissance, n'inclut-elle pas déjà un minimum d'"interprétation", moindre que celle l'imagination mais réelle tout de même : ne serait-ce pas ce que certaines tentatives de la peinture ou de la musique moderne (notamment par le biais de la technique dite de l'art abstrait ou par l'exploitation de certains matériaux picturaux au détriment de toute forme et par la recherche de nouveaux langages sonores en musique moderne) ou, à sa manière également, la photographie, commencent à nous faire percevoir : ainsi, dans une noétique moderne, on pourrait même prolonger au plan de la connaissance sensible ce que saint Thomas élabore à partir du niveau de la connaissance imaginative.

⁵⁹ L.-B. GEIGER, « Les rédactions successives », p. 226.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 226.

similitude⁶¹, mais en cherchant une autre approche qui soit capable de rendre compte de cette spécificité. Autrement dit, pour pouvoir rendre compte en vérité de l'essence de l'acte d'intellection, saint Thomas éprouve le besoin de *dépasser une simple analyse fondée sur des relations de similitude*⁶² et semble bien ici s'en donner les moyens : la relation de similitude qui fonde la relation de la *species* informant l'intellect à la *res exterior* demeure, en même temps qu'elle assure l'immanence de l'acte d'intellection. Il évoque cette spécificité de l'acte d'intellection à la fois quand il parle de produit, de forme nouvelle et quand il énonce les traits distinctifs de la *species*/principe et de la *forma*/terme, dans les relations qui les lient à la réalité ou à l'opération d'intellection, enfin et surtout, lorsqu'il tente une approche de la spécificité de la *forma*/terme à travers le registre métaphorique du langage, de la définition et du jugement⁶³. Mais curieusement, lorsqu'il s'agit d'appliquer ces éléments d'analyse au problème des idées divines, saint Thomas revient pour ainsi dire à la "case départ", il reprend alors la question en fonction du principe de similitude, comme on peut le constater :

« L'intellect divin ne connaît pas par une *species* autre que sa propre essence, comme on l'a prouvé. C'est ainsi qu'il diffère du nôtre qui saisit intellectuellement par une *species* qui n'est pas son essence, et cette différence est double : du point de vue de la simplicité et du point de vue de l'ordre. Du point de vue de la simplicité, car selon une seule même réalité, à savoir son essence, il se conforme à toutes choses, tandis que notre intellect se conforme à diverses choses selon divers aspects. C'est pourquoi une multitude d'objets intellectuels entraîne notre intellect à agir par composition, ce qui n'est pas le cas de l'intellect divin. Du point de vue de l'ordre ensuite : car le rapport de celui qui exerce l'activité intellectuelle s'établit d'abord avec l'objet saisi intellectuellement dont la *species* par laquelle il est saisi est la similitude. Tandis que la *species* par laquelle notre intellect exerce son acte d'intellection, est une similitude de la réalité extérieure qui est objet d'intellection et c'est donc elle qui est saisie en premier par notre intelligence. »

« La *species* par laquelle Dieu saisit intellectuellement est sa propre essence, qui se réfère d'abord à lui, et ensuite aux autres réalités ; et donc il se comprend d'abord lui-même et c'est en lui qu'il comprend les autres choses, dans la mesure où saisissant sa propre essence, il saisit les relations qu'elle peut avoir aux autres choses qui sont ou pourraient être. En effet, il ne comprend pas autre chose que lui-même en tant qu'objet premier de saisie intellectuelle [...] En effet, lorsqu'une réalité est saisie intellectuellement par un autre et non par elle-même, à partir d'une *species* intelligible

⁶¹ Répétons-le : il s'agit de prendre l'intellect comme la puissance de connaissance la plus achevée qui soit en l'homme et cela n'exclut pas de reconnaître aux autres puissances cette même spécificité.

⁶² Au risque de le préciser un peu brutalement, toute explication de l'acte cognitif par la seule relation de similitude nous semble voué à l'échec : ce n'est qu'un platonisme camouflé qui ne reconnaît pas la force de l'objection que Platon se faisait déjà à lui-même dans le Parménide, l'argument classique dit du "troisième homme". En effet si la *species* intelligible dans l'esprit se définit *uniquement* par sa similitude avec la structure intelligible de la *res exterior*, qui donc joue le rôle de mesure comparative, *qui assure la reconnaissance de la similitude* ? Si vraiment la connaissance est affaire de fabrication par l'intellect de similitudes, et si le réalisme de la connaissance ne se donne pas d'autres bases épistémologiques que celles-là, l'homme en acte d'intellection ressemble à un chat qui se voit dans un miroir et qui le regarde comme une bête curieuse, croyant y voir un autre chat ... Il paraît assez vraisemblable que saint Thomas qui, dès les débuts de sa carrière, a été très attentif à débusquer les pièges d'un platonisme mal compris, ait pressenti qu'une noétique fondée sur la structure ontologique de la similitude ne pouvait pas vraiment rendre compte de la spécificité de la vie de l'intelligence et qu'il fallait à tout prix trouver un autre principe de solution. Notons d'ailleurs que ce principe de la similitude pour rendre compte de l'essence de la connaissance, est encore plus insatisfaisant dans une perspective aristotélicienne que dans une perspective platonicienne ou augustinienne : selon cette dernière en effet, on peut toujours se cacher derrière le fait que la référence à l'idée divine comme exemplaire porte en elle-même son principe de mesure et donc les moyens de mesurer la similitude. Dans le cas des formes obtenues par abstraction, on ne peut sûrement pas en dire autant.

⁶³ L.-B. GEIGER, Les rédactions successives de *Contra Gentiles I*, 53, p. 226 fait justement remarquer que saint Thomas n'emploie pas le mot *verbum*. C'est effectivement surprenant : en psychanalyse, on dirait qu'il y a un "blocage" ...

par laquelle l'intellect est informé, il en résulte une certaine relation du sujet qui comprend à la réalité saisie intellectuellement en premier, non seulement en tant qu'elle est considérée en soi, mais aussi pour autant qu'elle fonde des relations avec les autres réalités qui sont connues par elles ; si ce n'était pas le cas, les relations de ce premier connu aux réalités connues par lui seraient totalement ignorées [...] »

« Dieu connaît non seulement sa propre essence mais les relations qu'elle a vis-à-vis de tout ce qui est [...] L'essence divine elle-même, considérée telle qu'elle est, est donc tenue pour la première *species* par laquelle s'opère l'acte d'intellection (*species qua intelligitur*) ; mais en tant que, pour elle-même, elle est considérée comme objet d'intellection, elle peut être considérée comme un objet (*res*) de connaissance ; en tant qu'elle est considérée dans son rapport avec les autres êtres, elle est considérée comme une forme pensée (*excogitata*) par l'intellect : elle est alors objet de saisie intellectuelle (*quod intelligitur*) et ce par quoi est saisie intellectuellement (*quo intelligitur*) la réalité extérieure. »⁶⁴

Le raisonnement qui vient d'être développé ici est basé fondamentalement sur le fait que toutes les créatures sont dans un rapport de similitude avec l'essence divine et que, dans l'acte de se connaître par son essence, Dieu non seulement se connaît mais connaît tous les rapports (*respectus*) possibles ou réels inclus dans l'essence divine en tant qu'imitable. Comme l'immanence de l'acte d'intellection a été préalablement établie, il n'est pas nécessaire, pour mettre en évidence la connaissance que Dieu a de sa création, de poser des formes intelligibles distinctes de Dieu qui, comme des principes externes, informeraient l'intellect divin. Mais, comme il faut rendre compte de ce que l'acte de connaissance atteint la réalité extérieure. Thomas recourt à la relation de similitude qui unit *species* et *res exterior* dont elle est la forme intelligible dans l'intellect⁶⁵. On remarquera d'ailleurs que plus il s'efforce de souligner l'immanence de l'acte d'intellection, plus il se croit obligé d'insister sur les différents rapports de similitude entre les divers éléments qui entrent en jeu dans l'acte d'intellection.

Et c'est d'ailleurs probablement le progrès qui marque la seconde rédaction : comme nous l'avons vu, l'auteur insiste davantage encore sur l'immanence de l'intellection, en utilisant surtout le

⁶⁴ *Ibidem*, tome XIII, pp. 20*-21* : « Intellectus autem divinus non alia specie intelligit quam essentia sua, ut probatum est. Ex hoc ergo differt a nostro, qui specie intelligit quæ non est sua essentia, et simplicitate et ordine. Simplicitate quidem, quia secundum unum et idem, scilicet suam essentiam, rebus omnibus conformatur, noster vero diversis secundum diversa ; unde multitudo intellectuum compositionem nostro inducit intellectui, non divino. Ordine vero, quia ad illud intellectum primo respectus intelligentis consequitur cujus species per quam intelligitur est propria similitudo. Species autem, per quam intellectus noster intelligit, est similitudo rei exterioris intellectæ, unde primo ipsa intelligitur [...] Species vero per quam Deus intelligit est essentia sua, quæ primo habet respectum ad ipsum, per posterius vero ad alia ; et ideo primum seipsum intelligit, et in se intelligit alia, secundum quod, intelligendo essentiam suam, intelligit respectus qui ejus ad alia sunt vel esse possunt ; non enim intelligit aliquid aliud a se quasi primo et in se intellectum [...] Cum autem aliquid in alio intelligitur et non per seipsum, ex specie intelligibili qua intellectus informatur, consequitur quædam habitudo intelligentis ad primum intellectum, non solum prout secundum se consideratur, sed prout habet habitudinem ad ea quæ ab ipso cognoscuntur ; aliter habitudo illius primi cogniti ad ea quæ in ipso cognoscuntur, ignorata remaneret [...] Deus igitur per essentiam suam non solum essentiam suam cognoscit, sed respectus ejus ad omnia quæ sunt [...] Ipsa igitur essentia divina, considerata prout est, accipitur ut prima species qua intelligitur ; ut autem ipsamet est intellecta secundum se, consideratur ut res cujus cognitio (primo ?) habetur ; ut autem est intellecta cum respectu ad rem aliam, consideratur ut forma excogitata per intellectum quæ est quod intelligitur et quo intelligitur res quæ est extra ». Le passage le plus délicat à traduire est la phrase qui commence par *ordine vero* : selon nous, saint Thomas veut simplement faire remarquer que la différence dans la structure de l'acte d'intellection en Dieu et en nous provient du fait qu'en Dieu, la relation première est celle de l'intellect au réel et que la relation à la *species* est seconde, tandis que, dans le cas de l'intelligence humaine, la relation première est celle de l'intelligence à la *species* qui médiatise par le biais de la similitude l'accès à la connaissance intellectuelle de la réalité extérieure.

⁶⁵ C'est ce qui fait écrire au Frère L.-B. GEIGER, Les rédactions successives, p. 229 : « Loin donc que la présence d'un verbe soit jugée nécessaire en toute intellection, son absence est supposée dans l'activité intellectuelle qui concerne les *primo intellecta* dont la connaissance est assurée par la seule *species intelligibilis*, principe de l'acte intellectuel. »

thème de l'*emanatio*⁶⁶, celui de la *similitudo* n'intervenant que pour « désigner la condition nécessaire et suffisante de l'émanation de l'acte »⁶⁷. Et donc, lorsqu'on en vient à l'application de ces données au problème des idées divines, la solution n'est pas vraiment originale par rapport à la précédente :

« Pour que Dieu comprenne les choses dans leur multiplicité, il n'est pas nécessaire de poser une multitude de formes intelligibles qui seraient comme des objets intelligibles divins : et de tels objets n'auraient pas besoin d'être dans l'intellect divin ou de subsister par eux-mêmes, comme Platon l'avait supposé, et pas davantage dans d'autres intelligences, comme certains autres l'ont pensé. Mais ce que Dieu est en lui-même par son essence, laquelle peut être semblable à de nombreuses réalités, suffit pour connaître le multiple ; il ne convient pas que les objets intellectuels soient d'une autre façon dans l'intelligence divine et d'une autre façon dans la réalité, si ce n'est qu'ils sont par mode de ressemblance dans l'intelligence divine, pour être connus par elle ; et qu'ils sont selon leur propre essence présents dans la réalité qu'ils informent, pour qu'ils soient saisis comme existant vraiment. »⁶⁸

Le raisonnement qui fonde la pluralité des idées divines en Dieu sans compromettre son unité et sa simplicité maintient donc toujours le problème de la similitude : parce que l'essence divine contient en elle-même toutes les similitudes possibles des choses créées ou "créables", Dieu connaît réellement toutes choses dans l'unique acte de connaissance de son essence, en tant qu'imitable. Saint Thomas a essayé par plusieurs biais, notamment celui de l'immanence de l'acte d'intellection et la distinction entre la forme intelligible qui informe l'intellect et la forme produite comme terme de cet acte, terme qui est lui-même traité avec des références au registre du langage (définition, jugement, etc.) de mettre en œuvre d'autres éléments pour rendre compte de l'essence de l'acte d'intellection ; il puise, semble-t-il, dans la noétique augustinienne des éléments qu'il a déjà exploités par ailleurs (dans le *De Veritate*). Mais on dirait qu'il manque comme un "déclat" qui lui permette de dépasser les insuffisances d'une noétique fondée sur le principe de la similitude, une sorte de "noétique du miroir".

c) recherche du sens de l'acte d'intellection : le verbe intérieur et la réinterprétation de la noétique augustinienne

La troisième rédaction de ce texte constitue actuellement la version définitive. Saint Thomas va franchir un pas décisif dans l'approfondissement de l'essence de l'acte d'intellection, en y intégrant la notion de verbe, héritée de l'augustinisme, notion intégrée ici non pas simplement à titre de moment, mais *comme terme et déploiement essentiel de l'acte d'intellection*. Relisons de ce chapitre les passages que nous n'avons pas encore abordés et qui suivent les textes sur l'immanence de l'acte d'intellection :

« L'intellect, informé par l'espèce intelligible d'une réalité, forme en soi-même, par l'exercice de son acte, une certaine *intentio* de cette réalité connue intellectuellement. Cette *intentio* est la raison de la réalité et elle est elle-même signifiée par la définition. Or ceci est nécessaire du fait que l'intellect appréhende aussi bien la réalité absente

⁶⁶ Nous avons déjà cité ce texte ci-dessus, notes 37 et 39. Les passages les plus marquants du point de vue de la *similitudo* : « Intelligere [...] est *quædam emanatio* <ex similitudine rei intellectæ> *intellectus actu existentis per similitudinem intellecti*. Unde non dicitur aliquid intellectum quia sit *quædam res in quam transeat actio intellectus, sed quia similitudo ejus est apud intelligentem* » (*Ibidem*, tome XIII, p. 21*).

⁶⁷ L.-B. GEIGER, « Les rédactions successives », p. 230.

⁶⁸ *Ibidem.*, tome XIII, p. 21* : « Non ergo oportet ad hoc quod Deus multitudinem intelligat aliquas formas intelligibiles ponere quæ sint quasi intellecta divina : neque in ipso intellectu divino, neque per se subsistentes, ut Plato posuit, neque in aliis intellectibus ut quidam alii posuerunt ; sed *hoc quod est Deum per essentiam suam pluribus esse similem*, sufficit in ipso ad pluribus cognoscendam ; *intellecta enim aliter esse non oportet nisi per suam similitudinem in intellectu ad hoc quod intelligantur*, et per suam essentiam in propria natura ad hoc quod vere esse intelligantur ... ».

que la réalité présente, en quoi il se rencontre avec l'imagination. Mais l'intellect a ceci de plus qu'il connaît la réalité en tant que séparée des conditions matérielles sans lesquelles elle ne peut exister réellement (*in rerum natura*). Ce qui ne pourrait se faire si l'intellect ne formait en soi l'*intentio* susdite. Cette *intentio* objet de l'intellection étant comme le terme de l'opération intellectuelle est autre chose que l'espèce intelligible qui actue l'intellect et qu'on doit considérer comme le principe de l'opération intellectuelle, bien que toutes deux [*intentio* et *species*] soient des similitudes de la réalité en tant que connue intellectuellement. Par le fait que l'espèce intelligible qui est forme de l'intellect et principe de l'acte d'intellection, est similitude de la réalité extérieure, il suit de là que l'intellect forme une *intentio* qui est aussi semblable à cette réalité. Car tel on est, telles sont nos opérations. Et du fait que l'*intentio*, comme connue intellectuellement, est semblable à une réalité, il suit de là que l'intellect, formant cette *intentio*, connaît cette réalité. »⁶⁹

C'est ici que saint Thomas introduit, pour rendre compte de ce terme de l'acte d'intellection, la notion d'*intentio*. Comme on l'a fait remarquer⁷⁰, ce développement est à rapprocher d'un autre texte du même ouvrage (livre IV) qui développe davantage encore ce que l'auteur entend par *intentio* :

« J'appelle ici *intentio* saisie par l'intellection ce que l'intelligence saisit en elle-même de la réalité qu'elle connaît intellectuellement. Cette *intentio* n'est en nous ni la réalité en tant qu'elle est objet de connaissance intellectuelle, ni la réalité (*substantia*) de l'intellect lui-même, mais une certaine similitude connue dans l'intellect au sujet de la réalité objet d'intellection, similitude que signifient des sons extérieurs (*voces*). D'où il résulte que cette *intentio* est nommée verbe intérieur (*verbum interius*), signifié par un verbe extérieur (*exteriori verbo significatum*). Que cette *intentio* dont nous avons parlé ne soit pas en nous la réalité en tant que connue par l'intelligence, cela est évident puisque c'est une chose de connaître intellectuellement une réalité et c'en est une autre de connaître par l'intelligence cette *intentio*, ce que fait l'intelligence lorsqu'elle réfléchit sur son œuvre (*opus*). Autres sont les sciences des choses et autres celles des *intentiones*. Et que l'*intentio* ne soit pas en nous l'intelligence elle-même, cela ressort clairement du ce que l'être de l'*intentio* connue par l'intelligence consiste dans le fait même d'être connu par l'intelligence (*in ipso intelligi consistit*), ce qui n'est pas le cas pour notre intelligence dont l'*esse* est différent de l'acte de connaître »⁷¹

⁶⁹ *Summa Contra Gentiles* I, 53 : « Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso, quandam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est : eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit ; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit : et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem prædictam formaret. Hæc autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium : licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem : quia tale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem rem illam intelligat ». Nous utilisons, en la modifiant quelquefois la traduction de l'édition bilingue du *Contra Gentiles*, tome I, P. Lethielleux, Paris, 1961, p. 295, par R. Bernier et M. Corvez, car elle nous paraît parfois un peu large et imprécise.

⁷⁰ L.-B. GEIGER, « Les rédactions successives », p. 239.

⁷¹ *Summa Contra Gentiles* IV, 11 : « Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quæ quidem in nobis neque est ipsa res quæ intelligitur ; neque est ipsa substantia intellectus ; sed est quædam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant ; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod prædicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur : une et aliæ scientiæ sunt de rebus, et aliæ de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis ex hoc patet quod *esse intentionis intellectæ*

On rencontre encore d'autres formules dans le même sens tout au long de l'ouvrage, plus spécialement dans le livre IV :

« L'objet saisi dans l'intelligence est l'*intentio* intellectuelle, autrement dit le verbe »⁷²
 « L'être du verbe conçu à l'intérieur [de l'intelligence], autrement dit de l'*intentio* saisie par l'intelligence est son propre acte intellectuel [il s'agit de l'intelligence divine]. »⁷³
 « Il entre dans la notion même de verbe intérieur, qui est l'*intentio* saisie intellectuellement de procéder du sujet connaissant selon son acte d'intellection, puisqu'il est pratiquement le terme de l'opération d'intellection. L'intellect dans son acte même d'intellection conçoit et forme une *intentio* ou encore une *ratio* connue intellectuellement, qui est le verbe intérieur. »⁷⁴

On trouve encore, toujours dans le livre IV, des précisions intéressantes sur la nature de ce verbe intérieur :

« Le verbe conçu dans notre esprit, ne passe pas de la puissance à l'acte, si ce n'est par le fait que notre intellect lui-même passe de la puissance à l'acte. Cependant le verbe ne provient pas de notre intellect, si ce n'est dans la mesure où il existe en acte : en même temps qu'il existe en acte, il est dans l'intellect un verbe conçu en acte. »⁷⁵
 « En effet, le verbe ne surgit pas de l'intelligence, de manière qu'il faille présupposer en lui une partie réceptrice et une autre qui naisse de l'intellect : c'est dans sa totalité que le verbe naît de l'intelligence »⁷⁶

Ce faisceau de citations sur la nature du verbe intérieur, si toutefois on ne le lit pas avec le souci immédiat d'en tirer les conclusions théologiques sur lesquelles nous reviendrons bientôt⁷⁷ nous paraît se concentrer sur le résultat suivant : la mise en évidence de la production du verbe intérieur est pratiquement l'indice par excellence de l'appropriation par le connaissant de la réalité qu'il cherche à connaître. Autrement dit, il s'agit de marquer *une étape de plus dans la mise en évidence de l'immanence de l'acte de connaissance*. Le fait que l'acte d'intellection se termine à un verbe est *le fruit le plus propre*, nous dirions volontiers le plus *personnel* de son activité⁷⁸. On devine tous les avantages qu'il est possible d'en tirer du point de vue de la génération du Verbe : le produit de l'intellect divin est ce

in ipso intelligi consistit : non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere. ». Utilisation semblable de la traduction de R. Bernier et M. Corvez.

⁷² *Summa Contra Gentiles* IV, 11 : « Intellectum autem in intelligente est *intentio intellecta* et *verbum*. ».

⁷³ *Ibidem* : « Esse autem *verbi interioris concepti, sive intentionis intellectæ*, est ipsum suum intelligi. »

⁷⁴ *Ibidem* : « Est autem *de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta*, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis : intellectus enim intelligendo concipit et format *intentionem sive rationem intellectam, quæ est interioris verbum*. »

⁷⁵ *Summa Contra Gentiles* IV, 14 : « Verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum. Nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu : *simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum in actu*. » (n° 2 de l'édition bilingue, tome IV, Lethielleux, Paris, 1957).

⁷⁶ *Summa Contra Gentiles* IV, 14 : « Non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars ejus præintelligatur ut recipiens, et pars ejus ab intellectu effluat, *sed totaliter verbum ab intellectu originem habet*. » (n° 4 de l'édition bilingue, tome IV, Lethielleux, Paris, 1957).

⁷⁷ Nous sommes conscients de ce que saint Thomas développe toute cette réflexion sur le verbe intérieur en fonction de sa théologie des processions trinitaires, mais nous savons aussi que tout son raisonnement se fonde sur l'analogie qu'il veut établir entre la connaissance humaine et la connaissance divine : ce n'est donc pas d'abord une démarche "apologétique" qui le guide, mais une authentique exploration de la réalité ontologique de l'acte humain d'intellection comme fil conducteur de la découverte du mystère de Dieu, soit dans la perspective des idées divines soit dans celle de la génération du Verbe éternel.

⁷⁸ Cf. la très belle formule de H. PAISSAC, *Théologie du Verbe*, p. 165 : « Si l'intellect porte en lui l'idée venue de l'extérieur, ayant ainsi présent en lui le *principe* de l'action qu'il va accomplir, l'objet où doit se *terminer* cette action, tout comme l'idée qui en est le principe, se trouve dans l'intellect lui-même ».

qu'il y aura de plus sien, de telle sorte qu'il y faudra la marque du caractère personnel du Verbe pour qu'il soit distingué de l'intellect qui l'a engendré. Mais au plan du langage et de la signification, il est remarquable que ce verbe intérieur soit perçu non pas d'abord comme ce qui renvoie l'intellect vers la réalité-objet (*res exterior*), mais vers lui-même, en tant que son acte propre (*intelligere*) a comme terme précisément ce verbe intérieur. C'est là, sans doute, une indication précieuse sur le fondement métaphysique du langage : alors que *notre approche moderne du langage, fondamentalement empirique, envisage le langage à partir du signe* et va donc orienter tout l'effort scientifique de détermination du langage à partir de la dualité entre le signifiant (l'image acoustique dans la sémiologie de F. de Saussure) et le signifié (le concept), l'approche métaphysique que nous essayons progressivement de cerner ne se situe pas dans cette perspective, mais dans le souci de comprendre la signification comme acte : non pas le signe ou le système de signes comme point de départ, mais l'essence même de *l'acte de signifier*.

Or, à sa source, l'acte de signifier est un verbe intérieur, caractérisé par l'immanence : terme de toute action de l'intellect, il est à la fois "visée hors" de la sphère de l'immanence et en même temps pure immanence ; en ce sens, l'intellect étant formé par une *species* intelligible quelconque, l'acte propre de cet intellect qui consistera à produire le verbe intérieur, ne sera en aucun cas une action transitive. Or, nous venons de le voir, *esse autem verbi interius concepti, sive intentionis intellectæ, est ipsum suum intelligi*. L'originalité et l'audace de cette fondation métaphysique du langage c'est, semble-t-il, le fait de *renvoyer à l'acte d'intellection lui-même* ; nous sommes ici fort près de ce que nous avons cru discerner comme original dans l'apport d'Augustin dans l'approche du langage.

Mais en renvoyant le verbe intérieur à l'acte d'intellection dont il est le produit "exclusif", et surtout en insistant sur l'immanence de cet acte, saint Thomas ne chercherait-il pas à montrer que, *dans l'acte d'intellection, la phase qui correspond au verbe intérieur est une phase d'appropriation de la réalité par l'intelligence* ? Autrement dit, la formule classique que l'on trouve chez saint Thomas — "*intelligere est fieri quodammodo omnia*" —, nous renvoie à cette capacité de l'intelligence de "devenir toute choses" et nous présente cette faculté dans sa capacité d'*altérité*, d'être renvoyée au réel par le biais des formes intelligibles qui lui donnent, à chaque fois, d'être en acte. Or, cette formule classique ne devrait-elle pas trouver son "contrepoids" dans une formule du type : dans un acte intellectuel, non seulement l'intellect devient toutes choses, mais *en même temps, toute chose saisie par mon intellect et proférée dans un verbe intérieur, devient moi-même*, pour autant que cela peut se faire dans le cas d'une intelligence opérant dans les limites de sa condition finie ? En effet cette appropriation de la réalité connue intellectuellement se fera de façon d'autant plus limitée que, l'être de l'intelligence humaine ne pouvant jamais être identique à son acte, le résultat de l'acte d'intellection sera nécessairement une appropriation limitée. Évidemment, ce n'est pas le cas de l'intelligence divine.

d) Omniprésence du verbe intérieur : ipséité et altérité

L'intellection comme production du verbe, dans la perspective métaphysique qui nous est proposée dans le livre I du *Contra Gentiles*, est donc une appropriation de la *species* intelligible qui a, dans un premier temps, actué l'intellect humain en le rendant capable, dans l'autonomie et l'immanence de son action de proférer un verbe intérieur, une *intentio* : l'action de proférer ce verbe, de le produire par et dans l'acte même de comprendre, action la plus intime et la plus personnelle de l'intelligence humaine, est, comme c'est aussi le cas du "dire extérieur", tournée essentiellement vers la réalité "extérieure". La dimension de signification contenue dans ce verbe intérieur comme dans sa racine est bien une activité tournée *ad extra*, vers l'altérité de l'objet désigné par le verbe. Les commentateurs modernes l'ont souvent souligné : « Le verbe n'a pas d'autre but, d'autre intention que de représenter la chose pour la faire connaître »⁷⁹. Nous sommes ici confronté à un paradoxe : l'intellection, dans le fait qu'elle profère un verbe est en même temps affirmation d'ipséité.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 165. Il ajoute en note cette remarque : « C'est là son *sens* comme on dit d'un événement qu'il a un *sens*, c'est là ce qu'il veut dire, ce vers quoi il tend » et il renvoie à P. CLAUDEL, *Art poétique*, Paris 1929, pp. 132 et 149.

L'intelligence est donc le lieu même de l'altérité de la signification et de l'ipséité : l'identité de l'intelligence rend possible la signification comme renvoi à l'altérité de la *res significata*.

C'est sans doute ce qui fait l'intérêt de cette approche de la vie de l'esprit, comme H. Paissac le fait remarquer :

« Dès lors en effet qu'on parle de connaissance, et quel que soit le degré d'immanence réalisé par cette connaissance, quand bien même il s'agit de ce qu'il y a de plus intime, la conscience de soi par un esprit créé, la connaissance que Dieu a de lui-même, on veut parler d'opération, et non pas simplement d'être. Ou plutôt *on prétend exprimer une réalité plus riche et plus complexe que la très simple identité de soi à soi vérifiée en tout ce qui est* : "L'intellect qui se connaît est présent à soi-même, non seulement comme identique à soi du simple fait qu'il est ce qu'il est, mais encore comme saisi par soi-même dans l'acte d'intellection". »⁸⁰

Le fait de souligner que, dans le cas de la connaissance de soi, l'acte de se connaître n'est pas réductible à l'identité de soi à soi permet de saisir l'originalité irréductible de tout acte de connaissance : la formule classique "*intelligere est fieri quodammodo omnia*" ne suffit pas, surtout si on la comprend comme une réduction identitaire de l'intellect à la species *intelligibile* qui l'actue. Paradoxalement, c'est dans l'acte où se manifeste au maximum la dimension d'immanence et d'ipséité de la vie de l'esprit que s'enracine le fait de dire par et dans le verbe intérieur la réalité qu'il s'est appropriée : d'une certaine manière, l'esprit est plus grand que lui-même ; l'esprit dépasse l'esprit. C'est ainsi que se manifeste l'essence même de l'acte d'intellection : l'intelligibilité de la réalité en tant qu'elle se laisse approprier par l'esprit humain lui donne de grandir au-delà de lui-même en produisant dans un acte le plus immanent qui soit tel ou tel aspect de la signification de la réalité en cause. Usant de métaphores qui sont plus claudéliennes que thomistes, mais qui soulignent bien ce caractère paradoxal de l'acte d'intellection, H. Paissac suggère encore ceci :

« La vigne ne prend pas le soleil, elle le transforme en fruit, et la vigne devient soleil dans son fruit, mais rien ne naît en elle sinon elle-même ; elle "co-naît" au soleil, elle se produit au soleil, et se reproduit dans son fruit, mais elle ne reproduit pas en elle, elle ne fait pas naître en même temps qu'elle, en elle, celui qui est sa vie, elle ne le connaît pas, ne pouvant le prendre. Prendre suppose qu'on puisse *avoir*, en plus de ce qu'on *est*. Avoir suppose qu'on soit assez fort dans son identité pour supporter en soi toute richesse sans se voir obligé d'être en réalité cette richesse *autre* que soi, ce qui serait se perdre. Seul donc l'esprit possède le privilège d'avoir, et de prendre avec soi, de comprendre et de connaître parfaitement. »⁸¹

Dans l'analyse de saint Thomas, on atteint ici *le lien le plus fort entre l'esprit humain et la question de la signification* : en effet, pourquoi, dans la noétique de saint Thomas, l'ultime étape de l'acte d'intellection est-elle un *dicere*, la prolation d'un verbe intérieur ? N'est-ce pas tout simplement parce que *l'essence du signe porte en elle la marque de l'altérité* ? N'est-ce pas la mise en évidence que le fait d'être, pour un être doué d'intelligence, dans le moment où il atteint, par les actes qu'il pose, la plénitude de ce qu'il est (*intelligens aliquid actu*), inclut de façon nécessaire la dimension d'altérité de l'objet de cet acte ? En d'autres termes, *être pour l'intellect c'est inséparablement être soi-même en acte et reconnaître l'autre dans son altérité* ; c'est *inscrire au cœur de son identité la plus intime et la plus*

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 171-172. Le texte de saint Thomas est *Summa Contra Gentiles IV, 11* : « Intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo ». H. PAISSAC le considère comme « l'une des formules les plus saisissantes que saint Thomas ait écrites au sujet de la connaissance » (*ibidem*, p. 172, note 1) et nous serions tenté d'ajouter : et du langage ... On trouvera des formules analogues : dans *De Veritate q. 2, art. 5, ad 7^{um}* (mais ce passage ne met pas en évidence le rôle du verbe intérieur) ; et dans *I^a, q. 37, art. 1* qui établit un parallélisme intéressant entre la procession du verbe et celle de l'amour : « Cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente et amatum in amante ».

⁸¹ H. PAISSAC, *Théologie du Verbe*, p. 172-173.

personnelle la présence de l'autre comme autre. Pour mettre en évidence la spécificité de la vie de l'esprit, il n'y a pas d'autre point de repère que celui du langage et de la signification ; la métaphore du *verbum* qui est désigné comme *verbum cordis* ou *verbum interius*, n'est pas tant, croyons-nous, la transposition allégorisante des réalités sensibles (ou du langage au sens habituel) dans le domaine de l'intelligible et de l'intellect, que la reconnaissance de la signification comme dimension structurelle de l'être de l'intelligence⁸². Nous dirions volontiers que les langages empiriques dont se servent les sociétés humaines (et qui ne se limitent pas aux seuls systèmes linguistiques, mais incluent toute la richesse des activités humaines, culturelles, cultuelles, rites sociaux, institutions, etc.) sont, dans cette perspective, les diverses facettes sensibles et incarnées de la vie de l'esprit, un peu comme la richesse des données sensibles d'une réalité de ce monde est la face externe de la structure intelligible et une de cette même réalité.

Telle est sans doute l'une des différences essentielles entre la "sémiologie" thomiste et les sémiologies modernes issues de la pensée de F. de Saussure : ces dernières partent des signes comme instruments, en les coupant de l'acte de l'esprit qui signifie, par souci de méthode et d'analyse, et le signe, ainsi isolé, ne peut pas renvoyer à une quelconque dimension d'identité et d'ipséité de l'acte qui le pose : c'est même précisément dans la mesure où il en est comme "détaché" qu'il devient objet d'étude sémiologique. Pour devenir objet de science, le signe saussurien est pour ainsi dire coupé, non seulement de sa dimension référentielle, par laquelle il pourrait être tourné vers l'altérité radicale du référent, mais encore de sa dimension "actuelle" (le fait qu'il n'existe que par l'acte concret, *actus*, qui le pose comme signe) : or cela seul lui assure sa dimension d'identité et d'ipséité qui caractérise toute structure de signification en tant qu'elle s'enracine dans l'immanence de l'acte d'intellection qui y trouve sa plénitude et son "sens". Dès lors, toute l'analyse de la structure de signification, se trouve ramenée à la réalité biface du signifiant / signifié, structure qui ne peut trouver en elle-même son propre principe d'explication⁸³.

Un autre aspect de cette fondation métaphysique du verbe intérieur nous paraît devoir être souligné : le fait qu'il soit coextensif à toute l'expérience intellectuelle⁸⁴ (et probablement à toute expérience de connaissance, puisque saint Thomas a pris soin de montrer qu'il y avait une structure analogue dans la connaissance imaginative) explique pourquoi, dans le strict sens réaliste de cette ontologie, *tout est langage* : c'est sans doute une réduction schématique et peu conforme à "l'esprit de la philosophie (et de la théologie) médiévale(s)" que de voir dans le verbe intérieur un doublet intelligible du langage empirique. Il nous semble nécessaire d'envisager le problème autrement : puisque toute expérience d'intellection est comme achevée par la production d'un verbe intérieur, c'est donc que *toute expérience — même si elle n'aboutit pas à une formulation explicite à travers un langage formé par les vocs — est déjà comme saisie par une dimension de signification (verbale ou non), en vertu de l'intériorité même de l'expérience intellectuelle.* « Quel que soit l'aspect sous lequel on le prend, le verbe est, soit comme expression exprimée, soit comme objet connu, le terme ou le produit de l'action intellectuelle »⁸⁵.

⁸² H. PAISSAC, *Théologie du Verbe*, p. 234 : « L'esprit portant l'idée dit son verbe, c'est-à-dire confère à cette idée son relief et sa vie dans l'acte, en la détachant en face de soi comme objet conçu. »

⁸³ Paradoxalement, pour que le signe devienne objet d'étude scientifique, il faut le cantonner dans "l'identité" : la dualité signifiant/signifié devient alors une entité close, un "objet" au sens scientifique et postkantien le plus strict.

⁸⁴ Il nous semble nécessaire de souligner ce point : la nécessité de la production d'un verbe dans la connaissance intellectuelle ne tient pas seulement au fait allégué par saint Thomas à titre de *confirmatur* que l'intellection a un terme même en l'absence de l'objet connu intellectuellement : « Si saint Thomas [...] part, pour établir sa thèse, de deux faits de conscience : nous pensons une chose bien qu'elle soit absente, et nous la pensons bien qu'elle soit matérielle, et s'il conclut de ces faits à la présence d'un verbe mental, ce n'est pas qu'en ces faits se trouve la raison d'être qui nécessite un verbe ; ces faits mettent simplement en lumière la nécessité d'admettre un objet tout intime à l'intelligence et donc un verbe en elle [...] Cette nécessité est une loi de toute intellection ». H. PAISSAC, *Théologie du Verbe*, p. 168, note 1 (souligné par nous).

⁸⁵ H. PAISSAC, *Théologie du Verbe*, p. 169.

e) *Tout peut être signe : verbe intérieur et symbole*

L'intériorisation du verbe ne signifie pas nécessairement l'exhaussement au premier plan du langage constitué par les signifiants que sont les images acoustiques (ou leur transposition par l'écriture). Au contraire, cette intériorisation du verbe permet de penser que *tout puisse devenir signe par le seul fait que, dans l'acte d'intellection comme appropriation de telle ou telle réalité, sa dimension significative lui ait été conférée par le fait d'être pensée par une intelligence humaine*. Autrement dit, nous aurions là, formulé en termes métaphysique, *le fondement de la diversité des langages humains* et qui sont bien plus variés que la référence quasi-spontané au langage des signes acoustiques ne le laisse entendre⁸⁶. Nous ne prétendons pas que ce soit le but explicitement visé par saint Thomas dans les passages que nous venons de relire et de commenter⁸⁷, mais cette reprise, laborieusement redécouverte, de la notion de *verbum mentis*, par-delà l'intérêt théologique sous-jacent à sa démarche⁸⁸, présente aussi l'originalité de fonder la *diversité* des langages, et notamment ceux que l'on peut appeler les langages naturels, sans doute beaucoup moins précis que les systèmes de signes acoustiques, mais qui, à partir du moment où ils naissent d'une appréhension intellectuelle ou imaginative de la réalité et s'accomplissent dans la production d'un verbe, reçoivent leur qualification de symboles.

Nous pouvons mieux saisir comment le symbole ne doit pas être opposé au signe linguistique mais que, *dans le fait même de devenir objet de l'intelligence (species intelligibilis)*, et sans rien perdre de sa "consistance naturelle" (pierre, eau, arbre, plante), *il reçoit sa charge symbolique de signification par le seul fait qu'il est intégré à l'expérience humaine*, dans son statut de "verbe intérieur". Il est patent que, dans un tel processus, la précision de la visée significative est plus grande dans un système de signes acoustiques dans la mesure où ces derniers sont plus immédiatement liés à l'acte d'intellection considéré pour lui-même ; mais, dans le cas des langages naturels de type symbolique, ce qui est perdu en précision est au contraire gagné en polysémie, ce qui rend compte de l'immense richesse du

⁸⁶ Nous avons déjà évoqué ce problème à propos de l'approche aristotélicienne du langage, dans le chapitre IV, p. 125.

⁸⁷ Mais après tout, rien non plus ne nous permet de l'exclure, d'autant que dans ce monde médiéval dont la "polyvalence langagière" dépassait largement la nôtre, la diversité des langages était un fait culturel spontanément admis et sans doute peu réfléchi, car les théories pour en rendre compte étaient encore balbutiantes. La sémiologie, tout comme la philosophie, est un oiseau de Minerve : elle surgit comme science après l'essor des pratiques sémiologiques et généralement le moment de son apparition n'est pas en phase avec les moments de créativité sémiologique intense. Ce ne sont pas nécessairement les époques qui se passionnent pour les théories du langage qui sont les plus riches en matière de langage et de symbolisation réellement exprimée : il y aurait même lieu de se demander si, sociologiquement, on ne pourrait pas établir une quasi-loi établissant la proportion inverse entre la vitalité langagière et culturelle d'une société donnée et son effort réflexif sur ce domaine. Ces réflexions nous ont été inspirées par lecture d'un opuscule récent de Tzvetan TODOROV, *La littérature en péril*, Paris, Flammarion, 2007, qui critique l'orientation formaliste et structuraliste des programmes officiels de littérature par le Ministère de l'Éducation nationale en France, aux dépens de la valeur et de la signification tout simplement humaines de la littérature. Il écrit notamment ceci : « "On assassine la littérature" (pour reprendre le titre d'un pamphlet récent) non pas en étudiant [...] à l'école les textes "non littéraires", mais en faisant des œuvres les simples illustrations d'une vision formaliste, ou nihiliste ou solipsiste de la littérature » (p. 88). Et que dire des institutions étatiques qui institutionnalisent la culture et la gestion du patrimoine dans une sémiologie juridico-conservatrice encore plus déroutante et obsessionnelle que la sémiologie juridico-liturgique de certains mouvements intégristes catholiques ? Pour en revenir à saint Thomas, nous serions personnellement assez enclins à penser que la difficulté même de l'élaboration dont témoignent les diverses tentatives de rédaction de l'auteur témoignent non seulement de la difficulté métaphysique du problème — il faut d'ailleurs reconnaître qu'habituellement il venait à bout des difficultés métaphysiques d'une façon plus vigoureuse —, mais aussi du pressentiment de ce que cette question touchant la vie intime de l'intelligence humaine mettait en jeu tout ce que, avec des termes modernes, on pourrait appeler l' "être-au-monde" de l'homme par la médiation du langage.

⁸⁸ Quant aux motivations théologiques sous-jacentes, elles iraient plutôt aussi dans le sens que nous suggérons, même si la tradition postérieure n'a, hélas, retenu le plus souvent de cette tentative audacieuse de la théologie du Verbe interprétée à travers la vie de l'intelligence qu'une géniale explication de Dieu à partir de la genèse du concept. Or, il suffit de relire *Summa Contra Gentiles IV, 11*, pour constater qu'il s'agit de tout autre chose.

répertoire des divers langages symboliques. Bien entendu, cette polysémie peut devenir ensuite l'objet soit d'une certaine systématisation, pour constituer une topologie des symboles dans une société, une culture ou une religion déterminée, soit d'un décryptage de la polysémie de ces divers symboles. C'est dans ces deux domaines que les recherches modernes nous séduisent, lorsqu'elles mettent en évidence la variété prodigieuse de la lexicographie et de la syntaxe des symboles, depuis les langages religieux des religions dites "primitives" jusqu'aux langages les plus modernes de la publicité⁸⁹.

Pourtant, dans tous les cas, cette diversité des langages est la mise en œuvre de la manière concrète dont l'homme s'est approprié le monde et, si liée qu'elle soit à une approche métaphysique classique, la notion de verbe intérieur telle que nous venons d'en retracer la genèse dans la noétique de saint Thomas, nous semble utile et précieuse, car elle permet de comprendre à quel point *tout langage, quelles que soient les formes concrètes qu'il peut prendre, est toujours le résultat de la manière dont l'homme s'approprie spirituellement le monde*, parce que la vie de l'esprit humain ne pourra jamais aborder le réel qu'en lui conférant de la signification. Ceci advient de façon manifeste dans l'existence religieuse de l'homme⁹⁰, mais la religion n'est un registre privilégié que parce qu'il est la première et - dans la perspective qui nous occupe - la plus fondamentale approche du monde, *là où l'esprit humain, comme esprit humain, est le plus soucieux de comprendre et de dire le monde*. Mais l'esprit humain n'épuise pas sa capacité de "proférer un verbe" intérieur dans ce seul registre et l'on pourrait dire que la réalité, sous quelque objet formel que l'esprit l'aborde, est susceptible d'être appropriée par l'intellect humain dans un verbe intérieur qui est propre à chaque fois. Ainsi l'histoire de l'esprit et l'histoire de la signification de la réalité ne font qu'un.

Nous aimerions illustrer ce que nous venons de dire en renvoyant au second récit de la création (*Genèse 2*) : le récit mythique montre l'homme donnant un nom aux animaux du paradis. Ce faisant, il évoque la même approche du sens de l'activité intellectuelle de l'homme : à aucun moment, ce récit ne nous décrit l'homme s'appropriant le règne animal par la domestication ou par le fait de s'en nourrir, mais par la nomination des animaux : ainsi l'homme manifeste sa place privilégiée dans le monde par le seul fait de *nommer* les animaux : « Le Seigneur Dieu modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné. L'homme donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages »⁹¹. Ainsi l'homme manifeste-t-il sa maîtrise sur ce monde : par cet acte éminemment humain qui consiste à reconnaître chaque animal et lui imposer un nom⁹². Comme on le voit, l'opération décrite par le mythe ne renvoie pas à une analyse métaphysique de l'acte d'intellection et cependant, ce "mythème" renvoie très exactement à ce

⁸⁹ C'est ce qui, en France surtout, a constitué depuis la fin des "années soixante" le grand succès des sciences humaines, avec ses grands représentants, Cl. LEVI-STRAUSS, R. BARTHES, M. FOUCAULT, G. DUMEZIL et beaucoup d'autres ... Le travail extraordinaire qui a été mis en œuvre à cette époque s'est explicitement référé à la linguistique saussurienne.

⁹⁰ Rappelons ici un passage des *Prolégomènes* d'A. BRELICH dans *Histoire des Religions* (tome I), Encyclopédie de la Pléiade, ed. H.-C. Puech, pp. 1-59, que nous avons déjà cité et qui aboutit à cette définition très intéressante de la religion au sens moderne du terme, dans la mesure où elle met en œuvre une dimension de signification : « ... des croyances, des actions, des institutions, des conduites, etc., qui, malgré leur extrême variété, nous sont apparus comme les produits d'un type particulier d'effort créateur des différentes sociétés humaines, grâce auquel celles-ci tendent à acquérir le contrôle de ce qui, dans leur expérience concrète de la réalité, semble échapper à tous les autres moyens humains de contrôle. Manifestement, [...] il s'agit surtout de ramener à la portée de l'homme ce qui est humainement incontrôlable, de l'investir de valeurs humaines, de lui donner un sens, afin de justifier et, par là, de rendre possibles et soutenables les efforts nécessaires à l'existence » (p. 33).

⁹¹ *Genèse 2, 19-20* (traduction de la *Bible de Jérusalem*).

⁹² Ce n'est probablement pas la pointe du récit mais il est remarquable que l'auteur ait spontanément fait référence à cette expérience de la nomination comme premier acte de l'homme dans le Paradis. Par ailleurs, on remarquera que l'homme donne son nom à la femme, ce qui ne veut pas dire qu'il la traite comme un animal (la pointe du récit signifie le contraire), mais que, sur fond d'une égalité parfaitement reconnue (identité de chair et d'os, v. 23), il existe un réel lien d'appartenance qui doit se manifester également par le fait de donner un nom : mais cette nomination aboutit à un vis-à-vis (v. 18), c'est-à-dire une réciprocité qui n'existe pas dans la relation entre l'homme et les animaux.

qui constitue l'homme : à la fois "proche" des animaux et cependant différent par cela même qui lui permet de les nommer.

f) Intelligence, signification, intellectualisme

On a trop souvent affirmé que la noétique et la métaphysique de saint Thomas étaient un *intellectualisme*⁹³. Nous sommes de ceux qui y voient un titre de gloire. Encore faut-il s'entendre sur ce qu'est l'intelligence pour saint Thomas. Si on en fait une "machine à fabriquer les concepts" et - pire encore - à les assembler mécaniquement comme dans un jeu de *puzzle*, on sombre inévitablement dans la caricature : autrement dit, si l'on applique au processus du verbe intérieur, le processus préalable de l'abstraction, on risque de s'égarer. En effet, l'abstraction révèle dans le processus humain de l'intellection les *limites* propres de la condition humaine : d'une part, le fait qu'elle ne peut avoir, comme Dieu ou l'ange, un accès direct à la structure intelligible de la réalité ; d'autre part, le fait que cette réalité, se donnant dans la multiplicité de la connaissance sensible, contraint l'intellect à ne pouvoir accéder à sa structure intelligible que par un dépouillement progressif qui l'empêche de saisir par la lumière de l'intelligence chaque réalité dans sa singularité, d'où l'universalité du concept.

Or, dans la seconde phase de l'intellection, la production du verbe n'est pas à nouveau soumise aux mêmes conditions : supposer cela aurait pour conséquence de réduire la richesse de la vie propre de l'intelligence là où elle commence à vraiment agir selon sa nature véritable et mutiler gravement la capacité du verbe intérieur à s'approprier toute la richesse de signification de la réalité intelligible. En fait, l'intellectualisme de saint Thomas n'a, selon nous, pas grand-chose à voir avec les tentatives postérieures d'inspiration rationaliste — plutôt que vraiment thomiste — de systématiser l'accès à la réalité par une formalisation excessive et parfois moliéresque de la richesse de signification. « *Divus Thomas semper formaliter loquitur* » : c'est vrai, à condition toutefois de reconnaître la formalité pour ce qu'elle est vraiment : la manière dont le réel s'offre à l'intelligence pour être dit par un verbe intérieur. Et ce n'est pas rendre hommage à ce *formaliter* que de le réduire aux seules structures logiques de la signification ou à un agencement de concepts *more geometrico*. Si c'était le cas, la théologie pratiquée de cette manière serait la mort de toute signification sacramentelle : même si un certain thomisme donne parfois le sentiment de n'en être pas loin, nous n'en sommes pas encore tout à fait là ...

Dernière petite remarque d'ordre critique. A cette approche métaphysique de la signification qui cherche avant tout à fonder l'essence du verbe intérieur dans l'immanence de l'acte qui le profère, il serait vain de vouloir reprocher de faire de ce verbe intérieur un doublet intelligible du verbe extérieur : cette critique est parfaitement légitime lorsqu'on part du point de vue contemporain (saussurien) qui, d'une certaine manière, a réduit d'emblée l'essence du signe à l'interface signifiant/signifié. Mais si, comme nous venons de le voir, l'approche métaphysique cherche à revenir à *l'acte même de l'intellect proférant le verbe*, c'est pour mieux démarquer la notion de verbe intérieur de celle du verbe extérieur et surtout, en fin de compte, pour dégager la notion d'*intentio* ou de *verbum interius* de l'application du principe de similitude. En effet, ce qui est premier, c'est l'acte d'intellection et de production du verbe intérieur, vis-à-vis duquel le langage au sens moderne du terme joue le rôle d'image et de similitude et non pas l'inverse.

⁹³ C'est le titre d'un ouvrage célèbre en son temps : Pierre ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1924 (la thèse fut présentée en 1908). Il n'est pas inutile de préciser que nous ne partageons pas du tout son interprétation de la vie de l'intelligence, surtout l'ignorance totale d'une dimension de signification, explicitement mentionnée à la page 229 : « La vie chrétienne semble avoir développé corrélativement, dans l'âme de saint Thomas, l'enthousiasme pour l'intelligence et le mépris du discours humain ». On a envie de demander à cet auteur comment il explique la constitution discursive d'une œuvre aussi monumentale, sur fond de mépris du discours humain. On se trouve une fois de plus devant une perspective épistémologique qui oppose radicalement la pensée au langage.

g) Retour aux idées divines

La dernière étape de saint Thomas dans cet itinéraire difficile, est l'application de cette analyse noétique à la question des idées divines :

« L'intellect divin ne comprend par nulle autre espèce intelligible que son essence. Cependant son essence est la similitude de toutes choses. Il en résulte que la conception de l'intellect divin, en tant qu'il se comprend, conception qui est son verbe, est la similitude non seulement de Dieu lui-même, objet d'intellection, mais aussi de tous les êtres dont l'essence est la similitude. Ainsi donc par une seule espèce intelligible, qui est l'essence divine, et par une seule *intentio* saisie intellectuellement, qui est le verbe divin, la multitude des choses peut être atteinte par Dieu. »⁹⁴

Comme le fait remarquer L.-B. Geiger, « alors que dans la première rédaction, on envisageait l'essence divine de trois points de vue différents : dans son être, comme objet connu en elle-même, comme objet connu avec la relation à autre chose, dans le texte définitif elle est connue pour autant qu'elle est la conception de l'intellect divin, à savoir comme son verbe. Parce que le verbe en Dieu est similitude non seulement de Dieu lui-même, mais que toute essence lui est semblable, il s'ensuit que par une seule espèce intelligible qui est l'essence divine, et par une seule *intention* connue, qui est le verbe divin, Dieu peut connaître une multitude d'objets »⁹⁵. On voit quel pas est franchi dans l'exposé de cette nouvelle solution : dans la concision même de sa rédaction, elle suppose comme acquis ce que nous avons trouvé au sujet de la production du verbe intérieur en citant les passages du livre IV de la *Summa contra Gentiles*.

Dans notre souci de dégager la dimension de signification de ce problème des idées divines, et dans la continuité avec ce que nous avons dit sur le verbe intérieur dans la vie et l'activité de l'esprit humain, nous pouvons tirer quelques conclusions importantes pour mieux cerner l'essence de la sacramentalité. C'est d'abord le problème métaphysique et théologique de la procession du Verbe de Dieu qui trouve sa solution à la suite d'une laborieuse enquête, comme l'a montré H. Paissac⁹⁶ : désormais, il sera acquis qu'il n'y a pas de multiplicité en Dieu ni lorsque, pensant son essence, il profère un verbe intérieur qui est identique à celle-ci, ni lorsque, son essence portant en elle *par mode de perfection et non par mode de composition* la similitude de toutes choses, cette similitude se trouvera également proférée par et dans l'unique Verbe intérieur divin, ainsi que saint Thomas l'écrit dans le texte que nous avons cité précédemment⁹⁷.

⁹⁴ *Summa Contra Gentiles* I, 53 : « Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra ostentum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod *conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quæ est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo*. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam quæ est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi. » (traduction de l'édition bilingue, tome I, Lethielleux, Paris, 1961, légèrement modifiée).

⁹⁵ L.-B. GEIGER, « Les rédactions successives ... », pp. 238-239.

⁹⁶ H. PAISSAC, *Théologie du Verbe, Saint Augustin et Saint Thomas*, Paris, Le Cerf, 1951, p. 234 : « Pour le maître [saint Augustin], et davantage encore pour son disciple [saint Thomas], la structure même du verbe consiste à provenir de son principe au point d'être essentiellement relatif à l'esprit connaissant [...] L'activité du sujet dans l'acte de connaissance est [...] l'affirmation de l'objet dans toute sa pureté d'être relatif, la prononciation du concept ou parole, à l'intérieur de l'intelligence mais face à son regard [...] Ce concept ou verbe mental se présente non comme chose absolue, mais comme pur relatif, comme un fils en face de son père, mais sans la différence entre eux de deux substances, un fils réduit ou plus exactement conduit à cette inimaginable perfection : exister comme le pur et simple fils de son père, mystère réalisé en Dieu ». Dans la perspective de la théologie trinitaire, la mise en œuvre de la noétique du verbe intérieur est donc finalisée par le problème ontologique de la relation : montrer que le verbe intérieur tout en existant comme verbe n'est que relatif à ce dont il procède. L'immanence de l'acte d'intellection permet de conclure à une non-dualité, tandis que la prolation d'un verbe comme verbe permet d'affirmer son être relatif à l'intellect comme principe, qui sera donc interprété comme distinction personnelle. C'est le résultat majeur que saint Thomas voulait exploiter de son analyse de l'acte d'intellection ayant pour terme le verbe intérieur.

⁹⁷ Ci-dessus, note 94.

Bien entendu, la donnée ontologique de la similitude qui existe entre l'essence limitée de chaque créature et l'essence divine elle-même reste au centre de la construction théologique de saint Thomas, ainsi qu'il le développe dans le chapitre suivant de la *Summa contra Gentiles* :

« L'essence divine contient en elle-même la noblesse de tous les êtres (*in se nobilitates omnium entium comprehendit*), non certes par manière de composition mais de perfection, comme on l'a montré⁹⁸. D'autre part, la forme, aussi bien propre que commune, est une certaine perfection si l'on considère ce qu'elle implique de positif ; elle ne dit imperfection qu'en tant qu'elle est déficiente par rapport à ce qui est l'être véritable. Par conséquent, l'intellect divin peut comprendre dans son essence ce qui est propre à chacun ; il le fait en percevant ce en quoi son essence est imitée et ce en quoi tout être s'éloigne de la perfection de cette essence. Ainsi en voyant son essence imitable par manière de vie non connaissante, il comprend la forme de la plante ; s'il considère son essence imitable par manière de connaissable mais non d'intelligence, il comprend la forme propre de l'animal ; et ainsi de suite. Il est donc évident que l'essence divine, en tant qu'elle est absolument parfaite, peut être considérée comme la raison propre de toutes choses. Et donc par elle, Dieu peut avoir une connaissance propre de tous les êtres. »⁹⁹

Cette affirmation de la possibilité d'*imiter l'essence divine*, qui reprend le cœur de l'ontologie hiérarchique de Denys et du néo-platonisme chrétien, permet donc d'intégrer tout ce que la tradition théologique judéo-chrétienne a développé à partir du thème de l'image et de la ressemblance, en tirant profit des grands axiomes de la philosophie de la participation¹⁰⁰. Elle constitue la colonne vertébrale,

⁹⁸ Cf. *Summa Contra Gentiles* I, 31.

⁹⁹ *Summa Contra Gentiles* I, 54 : « Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quædam : non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque : utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitæ et non cognitionis, accipit propriam formam plantæ ; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis ; et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. » (traduction de l'édition bilingue, tome I, Lethielleux, Paris, 1961).

¹⁰⁰ C'est plus exactement le thème de la causalité efficiente mesurée positivement par la similitude et négativement par la dissimilitude. Ce principe est fondamental dans la construction théologique de saint Thomas, formulé par exemple de la façon suivante : « *omne autem aliud esse est quædam sui esse secundum similitudinem participatio* » (*Summa Contra Gentiles* I, 75) ; ou encore, en référence à la physique aristotélicienne des qualités substantielles : « Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est ; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cujus sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliquantulum dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit : a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eo modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul » (*Summa Contra Gentiles* I, 29) ; ou encore, à la façon d'un axiome : « *omne agens agit sibi simile* ». La connexion entre la notion de participation et celle de causalité est à beaucoup d'égards intéressante. En effet, elle n'est pas purement platonicienne, au sens où pour Platon, les idées seules ne sont pas créatrices de réalités inférieures et c'est pourquoi, en platonisme "strict", il faut un démiurge, la causalité des idées étant purement formelle et non pas agente. Dans le cadre de la pensée aristotélicienne, on peut parler de la cause agente qui produit du semblable, comme c'est le cas dans la génération : mais ce n'est pas à proprement parler la participation au sens que ce terme prendra par la suite. À proprement parler, la forme de l'engendré ne participe pas de celle de l'engendrant, elle lui est simplement semblable. Il fallait pratiquement une perception théologique du monde et de l'homme telle qu'elle s'est développée dans la tradition judéo-chrétienne pour que se fasse le rapprochement entre participation et causalité. En effet, l'action créatrice de Dieu est un acte qui fait être la créature (causalité) et qui la fait être dans une relation d'image et de ressemblance, telle qu'elle est formulée en Gn 1, 26 et interprétée philosophiquement comme *similitudo*. Cet exemple nous permet de voir comment la réflexion théologique de la tradition chrétienne puise son bien où elle le trouve : autant chez Platon qu'Aristote. Quant au bien-fondé philosophique de cet axiome de la participation par causalité efficiente, il

la dimension *synchronique* de toute la construction théologique de saint Thomas, la structure *exitus/reditus* décrivant la dimension *diachronique*, le mystère de l'économie divine et l'histoire des libertés créées, angéliques ou humaines. Mais, sur la base de cette capacité d'imiter, conçue à la fois positivement comme ressemblance et négativement comme déficience, saint Thomas intègre maintenant la conception augustinienne des idées divines :

« Maintenant dès là que la raison propre d'une chose se distingue de la raison propre de l'autre, et que la distinction est le principe de la pluralité, on est amené à considérer dans l'intellect divin une certaine distinction et la pluralité des raisons intelligibles, selon que ce qui existe dans l'intellect divin est la raison propre des êtres divers. Or ceci se réalise selon que Dieu saisit le propre rapport d'assimilation que chaque créature entretient avec lui. Par conséquent les raisons des choses existant dans l'intellect divin ne sont plusieurs ou distinctes qu'en tant que Dieu sait que les choses lui sont assimilables de plusieurs et de diverses manières. C'est ce qu'exprime saint Augustin quand il dit que Dieu fait l'homme selon une certaine raison et le cheval selon une autre : il dit aussi que les raisons des choses sont plusieurs dans l'esprit de Dieu. Ainsi est respectée en quelque manière l'opinion de Platon qui concevait des idées selon lesquelles étaient formés tous les êtres du monde matériel. »¹⁰¹

Désormais, il n'y a plus de confusion possible avec la conception platonicienne : *le statut spécifique des idées divines s'éclaire désormais à la lumière de la noétique du verbe intérieur* telle que nous en avons suivi l'élaboration. Il serait erroné de réduire la vision thomiste du monde comme créé dans le Verbe à une hiérarchie statique des essences situées dans les degrés d'être en fonction de leur ressemblances et dissemblances avec l'essence divine. Si, au cœur de cette vision théologique, saint Thomas ne veut en aucun cas faire l'économie des "idées divines", c'est pour faire droit à cette instance que nous avons déterminée précédemment comme une instance de signification dans le registre de la connaissance intellectuelle de l'homme : instance de signification qui doit d'une manière ou d'une autre trouver sa transposition dans la réalité de l'essence de Dieu comme intellect pur.

n'est pas difficile de voir qu'il est très difficile de le transposer dans une vision du monde inspirée par la modernité (sans même aller jusqu'au refus de la métaphysique) : rien, par exemple, ne permet de dire que, dans l'enchaînement causal des phénomènes tel que l'observe la science, il y ait quelque similitude d'un phénomène à l'autre (au contraire, l'observation est généralement fondée sur des mesures, c'est-à-dire des différences quantitatives). Pourtant, il nous semble que l'intérêt de cet axiome reste encore valable, si l'on admet que la participation et la similitude ne sont pas simplement le constat de l'identité et de la permanence d'une qualité selon différents degrés dans une succession de phénomènes, mais qu'elles relèvent de l'acte de connaissance (d'ordre métaphysique). Dans la succession des phénomènes qu'il observe, l'intellect *dit* les liens qui unissent ces phénomènes les uns aux autres et reconnaît qu'ils proviennent les uns des autres, chaque phénomène étant l'acte d'une réalité en devenir. Nous voudrions suggérer par là que la vérité métaphysique de l'axiome de participation par causalité n'est pas un *fait* de nature, mais qu'elle est une *loi*, c'est-à-dire le même fait (ou la même série de faits) en tant que connus et déployés dans leur signification proférée par l'intelligence.

¹⁰¹ *Summa Contra Gentiles* I, 54 : « Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius ; distinctio autem est pluralitatis principium : oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaque creatura ad ipsum, relinquuntur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctæ nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc Augustinus dicit quod Deus alia ratione facit hominem et alia equum ; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam aliquantulum salvatur Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formarentur omnia quæ in rebus materialibus existunt » (traduction de l'édition bilingue, tome I, Lethielleux, Paris, 1961). On notera que saint Thomas se permet une petite ouverture en direction de Platon ...

C) LA SOMME THÉOLOGIQUE :

Avant de donner l'interprétation globale que nous suggèrent ces textes, nous devons faire une rapide mention de la question 15 de la Première partie de la *Somme théologique*. Le fait que saint Thomas consacre aux idées divines une question entière et cela, après avoir dans la question précédente traité de l'intellection divine, c'est-à-dire « de l'essence (divine) en tant qu'elle rend possible l'acte d'intellection »¹⁰² serait donc une preuve supplémentaire, s'il en était encore besoin, de ce que la question des idées divines constitue un élément indispensable pour rendre compte de la relation entre la créature et Dieu. La manière dont il en traite ici semble moins approfondie, peut-être en raison du fait que l'ouvrage est rédigé à l'intention des commençants¹⁰³, mais la problématique reste la même :

« Saint Thomas a besoin, pour la précision de la doctrine, d'une distinction ferme entre l'essence dans sa fonction de forme de l'intelligence, et l'essence assurant la connaissance des raisons des choses comme *objets* connus, soit à titre de forme opérative ou modèle de la création, soit à titre de medium à l'égard des créatures considérées comme distinctes de Dieu. Les idées, c'est-à-dire ce que saint Thomas met sous ce mot, assurent cette distinction que la noétique de la seule espèce intelligible, sans production d'un terme par le connaissant n'assure qu'imparfaitement. »¹⁰⁴

L'approche technique est plus implicite que dans la *Summa contra Gentiles*, mais les éléments de solution sont les mêmes, à savoir l'explicitation du double aspect de tout acte d'intellection : son information par la *species* intelligible et la production d'un verbe intérieur. Pour ce qui est du premier aspect, saint Thomas l'a traité dans la question précédente (question 14), surtout dans les articles 5 et 6 :

« Dieu se voit lui-même en lui-même, puisqu'il se voit par sa propre essence. Mais quant aux autres êtres, il ne les voit pas en eux-mêmes, il les voit en lui-même, selon que son essence a en elle la similitude de tout ce qui est autre que lui. »¹⁰⁵

Et cette connaissance divine des réalités autres est une connaissance propre et non pas une connaissance commune *in quantum sunt entia*¹⁰⁶, et le raisonnement se fonde toujours sur la similitude ontologique :

« Ainsi donc, comme son essence [divine] comprend tout ce qu'il y a de perfection dans l'essence de quelqu'autre chose que ce soit, et bien davantage, Dieu peut connaître en lui-même toutes choses d'une connaissance propre. Car la nature propre d'un être quelconque a consistance selon qu'elle participe en quelque manière la perfection divine. Or, Dieu ne se connaîtrait point parfaitement lui-même, s'il ne connaissait toutes les manières dont sa perfection peut être participée par d'autres. Et la nature même de l'être ne lui serait pas connue parfaitement, s'il ne connaissait tous les modes d'être. Il est donc évident que Dieu connaît toutes choses d'une connaissance propre, selon que chacune se distingue des autres. »¹⁰⁷

¹⁰² L.-B. GEIGER, Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas, p. 204.

¹⁰³ « *Incipientes erudire* » (I, prologus)

¹⁰⁴ L.-B. GEIGER, « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », note 81, p. 206.

¹⁰⁵ I, q. 14, art. 5, *responsio* : « Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso » (traduction française tirée de la *Somme Théologique*, tome 1, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 257).

¹⁰⁶ I, q. 14, art. 6, *sol.*

¹⁰⁷ I, q. 14, art. 6, *sol., in fine* : « Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim

Mais cela établi, nous nous trouvons devant le fait que la connaissance des réalités autres que Dieu se réduit à la *pure connaissance dans l'identité de l'essence divine* en tant que participable selon les lois de la ressemblance et dissemblance. Encore faudrait-il rendre compte du fait de la *nécessaire altérité* de la réalité créée ou créable et c'est pourquoi l'affirmation des idées divines dans la question suivante fait référence à la métaphore de l'idée qui préside à l'activité pratique de l'artisan :

« Dieu, par un medium unique, connaît des choses qui sont multiples et non seulement selon qu'elles sont en elles-mêmes, mais aussi selon qu'elles sont dans l'intellect comme connues, et c'est là connaître les raisons formelles des choses en leur multiplicité. Ainsi de l'architecte, quand il connaît la forme de la maison réalisée dans la matière, on dit qu'il connaît la maison ; quand il connaît la même forme dans son esprit, on dit qu'il connaît l'idée ou la raison formelle de la maison. Or, non seulement Dieu connaît la multitude des choses par son essence, mais il connaît qu'il la connaît ainsi. »¹⁰⁸

La formulation est concise : elle fait d'abord allusion à l'acte réflexif par lequel une forme *quo intelligitur* devient *quod intelligitur*, ce qui permet de contre-distinguer art ou sagesse (principe *quo*) des idées divines (principe *quod*) pour rendre compte du fait d'une multiplicité possible d'idées en Dieu. Or, même si cela n'est pas explicitement développé, une telle présentation n'exige-t-elle pas que le second *intelligere* (celui qui a pour terme la multiplicité des idées) soit distingué du premier (qui est la mise en acte de l'intellect divin par l'essence divine elle-même) par le fait de viser l'altérité et la multiplicité possibles de réalités autres que lui. Pour reprendre la métaphore de l'architecte : quand il contemple "intellectuellement" la maison qu'il a faite, que son regard est comme constitué par la "présence" en lui de la maison dans sa structure intelligible, cet *intelligere* est un "voir/recevoir", l'ouverture à une présence selon les modalités finies d'une intelligence humaine qui procède par abstraction : la dimension de signification n'est pas première dans la mesure où la réalité intelligible de la maison construite porte elle-même cette capacité de se manifester. En revanche, le projet ou l'idée de maison tel qu'il se trouve dans l'intelligence de l'architecte avant toute réalisation concrète n'existe alors que sur le mode de signe, de renvoi à l'altérité de ce qui pourrait être et porte en soi toute l'intelligibilité d'une réalisation concrète possible.

Ainsi donc, même si, pour des raisons de présentation systématique, l'affirmation des idées divines ne se réfère aucunement à une réflexion sur le verbe intérieur ou sur le Verbe éternel, il nous semble probable que la visée explicite de saint Thomas reste celle-ci : manifester qu' "avant" même toute création, il existe en Dieu lui-même une capacité de signifier d'autres choses que lui à travers la connaissance qu'il a de lui-même comme participable. On notera une fois de plus que l'affirmation des idées divines est traitée ici (et ce ne peut être tout à fait accidentel, étant donné l'importance que saint Thomas accorde à la présentation systématique de la Somme) antérieurement *et* à la théologie trinitaire du Verbe¹⁰⁹ *et* à la théologie de la création. Ne serait-ce pas là un indice intéressant de ce qui

natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur. », (traduction française tirée de la *Somme Théologique*, tome 1, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 259).

¹⁰⁸ I^e, q. 15, art. 2, sol., ad 2^m : « Deus autem uno intelligit multa ; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt ; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum, dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam » (traduction française tirée de la *Somme Théologique*, tome 1, éd. du Cerf, Paris, 1984, p. 272).

¹⁰⁹ La question sera traitée en reprenant des formules très semblables à *Summa Contra Gentiles* I, 53 dans I^e, q. 34, art. 3, sol. : « Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum est repræsentativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris sed etiam creaturarum ... »

nous paraît essentiel pour fonder métaphysiquement la sacramentalité de la création ? En effet, si les idées divines sont envisagées dans le discours sur Dieu dans sa nature, c'est peut-être pour mieux mettre en valeur le fait que la signification et le sens de la réalité créée s'inscrivent dans l'essence divine comme une possibilité "préalable" à tout vouloir créateur, qu'elles sont donc la manifestation en Dieu d'une capacité de communion avec autre que lui qui ne dépend que de lui et ne se fonde qu'en lui. Nous parlerions volontiers ici d'une capacité en Dieu d'autorévélation qui, dans sa double face, *trinitaire* comme génération d'un Verbe par lequel Dieu dit Dieu tout entier et *économique* comme intellection productrice d'idées divines, renvoie à cette unique vérité qui relève de l'*esse*, sa nature : le fait que son être même est "capacité" de communion, de relation avec l'autre qu'il connaît et qu'il aime dans une irréductible altérité : cette relation à l'altérité ne devra d'ailleurs pas être comprise de la même façon dans le cas du Verbe et dans le cas des idées, comme le précise Thomas d'Aquin dans un autre passage :

« Tel qu'on l'applique en fait, le terme d' "idée" désigne en premier le rapport à la créature : de là vient qu'en Dieu on en use au pluriel, et non comme d'un nom personnel. Mais celui de "Verbe" désigne en premier le rapport au sujet qui le dit (*relationem ad dicentem*) et seulement en second le rapport aux créatures (pour autant que Dieu en se connaissant connaît toute créature) : de là vient qu'en Dieu il n'y a qu'un Verbe et que c'est un nom personnel. »¹¹⁰

La manière de signifier l'autre qu'est le Verbe et l'autre qu'est la création n'est donc pas la même. Qu'il nous suffise cependant de remarquer que toute la richesse de signification de la création relève, si l'on en croit la *Somme théologique*, du mystère de Dieu en sa nature : cela donne à penser que toute connaissance dite "naturelle" de Dieu pourrait bien trouver ici son origine première dans la mesure où l'approche philosophique de Dieu (les classiques "cinq voies") ne se réduit pas à un usage transcendant du principe de causalité, mais que cet usage du principe de causalité peut trouver son légitime fondement dans le fait que la *réalité de l'être en devenir* est lourde de signification : le mouvement n'est-il pas ce par quoi se manifeste dans l'identité de tout être l'ouverture à une altérité ?

III

Interprétation sémiologique : idées divines et sacramentalité

On comprend pourquoi certains interprètes modernes de saint Thomas, — et des plus autorisés¹¹¹ — aient pu considérer comme inutile ou même dangereuse cette reconnaissance des idées divines : *prise en elle-même, l'instance de signification n'ajoute rien à la réalité d'un être quelconque puisque la signification se prend du rapport de l'esprit à la chose qu'il pense et signifie*. Et si on ne considère la signification que comme le processus d'extériorisation par des signes, acoustiques ou autres, d'un contenu de pensée, alors la critique de l'inutilité des idées divines semble parfaitement justifiée. On peut alors imaginer toute la construction théologique de saint Thomas à partir de la causalité et de la participation ontologique des essences à l'essence divine, selon divers degrés. Après tout, pourquoi Dieu n'aurait-il pas créé "en silence" un univers "muet" ? Mais si ce génie de la théologie s'est donné tant de peine pour arriver à fonder, à partir de l'expérience humaine de l'acte

¹¹⁰ I^e, q. 34, art. 3, ad 3^{um}.

¹¹¹ Cf. les citations de A. D. SERTILLANGES et d'É. GILSON, notes 19 et 20.

d'intellection, un élément similaire en Dieu ; s'il a vu dans tout acte d'intellection un processus qui s'achevait par la production d'un verbe intérieur, comme son acte le plus propre et caractérisé par une immanence radicale ; s'il s'est laissé guider par la tradition platonicienne qu'il réinterprète de façon originale, mais pour laquelle il n'éprouvait pas une sympathie intellectuelle spontanée, et s'il a su mettre en évidence la spécificité de cet acte en se référant au registre de la signification qu'avait largement exploité saint Augustin (thèmes du verbe intérieur, *verbum cordis* et de l'idée qui conduit le travail pratique de l'artisan ou du peintre), en les enrichissant de ses propres apports (la définition et le jugement *componendo et dividendo*) ; s'il n'hésite pas à lier dans une même conclusion la génération éternelle du Verbe et l'existence des idées divines ; bref, si toute cette thématique constitue comme un véritable nœud dans l'organisation par saint Thomas de sa manière de rendre compte de la présence d'un Dieu éternel au cœur de sa création soumise à la temporalité et la multiplicité de son histoire, alors il nous semble possible d'en tirer les conclusions suivantes :

- Première conclusion, sur le mode négatif d'abord : un tel souci nous paraîtrait difficilement explicable par la seule exigence d'une cohérence métaphysique sur le problème de l'un et du multiple : É. Gilson n'a pas tout à fait tort, lorsqu'il laisse entendre que Dieu, connaissant toute chose comme participant de son essence, aurait fort bien pu se contenter de cette solution : c'est d'ailleurs la première orientation que l'on perçoit dans les textes du *De Veritate* et la première rédaction du *Contra Gentiles* I, 53.

- Deuxième conclusion, sur le mode positif : le fait d'associer la question de la génération du Verbe et celle de la production des idées divines en les traitant l'une et l'autre en partant de l'acte d'intellection comme production d'un verbe intérieur dans l'expérience humaine, nous invite à considérer la "métaphysique du verbe" chez saint Thomas sous un double aspect. Le premier aspect met en lumière la "*capacité*"¹¹² qui est en Dieu de se dire adéquatement dans la génération d'un Verbe identique à son essence et qui situe les relations interpersonnelles intra trinitaires comme relations entre "Dieu qui dit Dieu tout entier" (le Père) et "Dieu qui est dit Dieu tout entier" (le Fils), et ce, dans l'unité absolue de l'essence divine¹¹³. Le second aspect, généralement moins explicitement perçu et développé dans la tradition de l'École, voit dans les idées divines telles que saint Thomas les décrit comme *rationes rerum* contenues dans le Verbe, la "*capacité*" qui est en Dieu de se dire de façon imparfaite dans l'essence des réalités qu'il crée ou qu'il pourrait créer, étant bien entendu que l'imperfection ne vient pas de Dieu en tant qu'il se dit mais de la limite des essences dans lesquelles il se dit.

C'est précisément ce dernier aspect que nous voulions dégager et mettre en évidence dans la pensée de saint Thomas, car il nous paraît formellement fonder de façon ultime dans l'essence même de Dieu, en tant que connue par lui comme imitable et participable, ce que nous appelons la *structure ontologique de la sacramentalité* : le fait que la relation qui existe entre Dieu et sa création ne se réduit pas seulement à une relation de cause à effet, comme l'exposé schématique des *cinque via* nous invite à le reconnaître mais que cette relation est une relation entre des intelligences et que cette relation, pour exister comme telle (et non pas sur le simple mode de l'efficacité) ne pourrait pas se déployer si elle n'avait en commun un registre de signification, c'est-à-dire si toute réalité créée ne portait pas en elle de signifier celui dont elle dépend dans son acte d'être (renvoi à la volonté créatrice de Dieu) et dans sa structure intelligible, sa forme (renvoi à l'idée de Dieu comme mode particulier selon lequel cette essence participe à l'essence divine). Or cette capacité de signifier, immanente à toute réalité créée, ne peut venir d'ailleurs que de l'idée divine elle-même, à la mesure de laquelle cette réalité a été elle-même créée : c'est là, à notre avis, une clef essentielle de compréhension de cette affirmation de l'existence d'idées en Dieu.

¹¹² "Capacité" est le mot que, faute de mieux, nous employons pour dire le caractère non-nécessaire de la déduction de la génération du Verbe à partir de l'essence. Il est clair qu'il ne renvoie pas à une quelconque potentialité en Dieu.

¹¹³ C'est, nous l'avons dit plus haut, p. 426, une conclusion théologique explicitement visée dans la démarche de saint Thomas pour analyser le verbe intérieur dans la connaissance humaine.

Bien entendu, il ne s'agit pas de transposer en Dieu, selon un anthropomorphisme naïf et dangereux, un langage conçu selon un modèle humain. La seule hypothèse qui consisterait à imaginer entre Dieu et l'homme des intermédiaires qui seraient comparables à un système de signes nous ferait vraisemblablement retomber dans un contexte de processions plotiniennes et détruirait en le caricaturant la spécificité de la relation entre Dieu et sa création, ce que nous avons analysé dès le départ comme étant le *mustèrion* de la Révélation biblique. Mais si l'on prend en compte ce que nous avons dit du verbe intérieur en le transposant au plan des idées divines, on s'aperçoit au contraire que, loin d'être assimilable à un langage ou aux mots de notre expérience humaine et loin d'être les modèles "standardisés" de la réalité sensible projetés par un processus d'idéalisation dans un monde platonicien, les idées divines nous renvoient à une donnée fondamentale, ontologique, du rapport entre Dieu et sa création. Elles fondent la "capacité" que possède chaque étant créé de le signifier selon un mode spécifique et essentiel, capacité de signification qui fait totalement corps avec l'être de chaque réalité créée et qui, comme cet *esse*, n'a pas son fondement ultime en soi-même. Cette capacité de signifier, tout comme l'*esse* lui-même, lui est donné par Dieu, dans l'acte créateur. Or, comment cette capacité de signifier Dieu qui est propre à chaque réalité — aussi propre que son essence¹¹⁴ — pourrait-elle venir de Dieu *si Dieu n'avait voulu se signifier, se dire dans la réalité créée* et, par elle, se dire lui-même à ses créatures spirituelles, en les rendant capables elles-mêmes de s'approprier cette signification par un verbe intérieur produit dans l'immanence d'un acte d'intellection ?

En dernière analyse, nous croyons pouvoir discerner ici l'ultime fondement de ce que nous appelons la *sacramentalité* : la capacité pour une réalité créée d'être signe n'est pas le résultat d'un vouloir arbitraire de la part de l'homme d'instituer des signes¹¹⁵, mais cette capacité pour la réalité créée d'être signe se fonde ultimement sur le fait que *ce pouvoir dire Dieu* est une réelle dimension inhérente à l'essence des choses, fondée dans et dérivée de la capacité que Dieu a de se dire lui-même éternellement dans son Verbe éternel, selon la mesure particulière qu'il a voulue pour chaque réalité créée. *L'idée divine, vue du côté de Dieu, est le terme de l'acte d'intellection qui préside à la création.*

Bien entendu, et c'est là que la comparaison avec la structure de signification, telle qu'elle est mise en œuvre à partir de notre expérience humaine dans sa transposition en Dieu, exige les correctifs nécessaires : pour les êtres créés la signification est toujours *déjà-là*¹¹⁶ et c'est pourquoi nous avons souligné avec insistance la dimension d'*appropriation de la signification* dans la production du verbe intérieur : pour toute intelligence créée, la signification restera toujours une question d'appropriation de la réalité dont le sens restera irréductiblement *autre* ; *le processus de signification sera toujours un renvoi à l'altérité, perçu comme une limite subjective dans la diction du sens ou du verbe.* Mais dans le cas de Dieu, nous avons vu qu'on ne peut pas transposer tel quel l'acte humain de signifier. Pour Dieu, signifier ne peut être que se signifier dans la plénitude de son Verbe et c'est pourquoi la question des idées divines, en stricte rigueur théologique, ne peut être traitée indépendamment d'une théologie du

¹¹⁴ Puisque précisément cette essence peut être déterminée en fonction de sa similitude, c'est-à-dire de sa capacité de renvoyer de façon limitée à l'essence de Dieu.

¹¹⁵ Plus un acte est simple et "naturel", comme l'est l'acte de signifier dont nous avons vu qu'il est coextensif à l'activité de l'intelligence, plus le sujet a tendance à s'en reconnaître l'auteur *simpliciter* : c'est vrai que l'activité de signifier est une activité spécifiquement humaine et toutes les investigations des sciences humaines durant ce dernier demi-siècle, en sont la preuve manifeste. Mais l'éblouissement de cette découverte, en grande partie redevable aux présupposés méthodologiques de la linguistique, ne doit pas pour autant occulter la question métaphysique sous-jacente, celle qui, précisément, constitue le thème de notre recherche.

¹¹⁶ C'est ici que se pose le problème de l'instituant : dans la perspective moderne qui pose comme base de son étude les données empiriques que sont les systèmes de signes dans leur face signifiante, le problème de l'institution tourne finalement autour de la proposition suivante : « le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : "le signe linguistique est arbitraire". » (F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, p. 100). Mais dans la recherche d'un fondement métaphysique de la signification, celle-ci est toujours déjà-là : la saveur et la finesse d'un plat cuisiné se signifie par l'appétit qu'il suscite ; la beauté d'un tableau se signifie par l'attrait qu'il exerce sur le regard du visiteur. Avant de parvenir à son dernier stade de verbalisation qui ne constitue finalement qu'une manifestation partielle de multiples significations latentes, la signification est un processus qui s'enracine dans l'essence des choses : elles sont signifiées parce qu'elles *sont créées* signifiantes.

Verbe¹¹⁷ : tout le problème de la signification repose donc d'abord sur le fait qu'en Dieu même, Dieu s'est dit éternellement, non pas à travers une réalité médiatrice qui serait autre que lui-même (on a vu comment saint Thomas, dans sa noétique, insistait sur le caractère immanent de la production du Verbe), mais comment en se signifiant lui-même, à lui-même, par lui-même. Même si ce n'est pas le lieu ici de développer la dimension de signification dans le mystère trinitaire¹¹⁸, il apparaît néanmoins irréfutable que tout le problème de la signification et de la sacramentalité tel qu'il sous-tend plus ou moins explicitement la construction théologique de saint Thomas d'Aquin, repose sur l'affirmation que voici : en Dieu, parce qu'il est intellect pur, et que tout acte de l'intellect s'achève dans la production d'un verbe intérieur, l'acte de se comprendre en son essence s'achève dans un se dire soi-même, dans un se signifier à soi-même dont la perfection est scellée par le fait que le Verbe produit par cet acte de se comprendre est Dieu lui-même, pleinement dit par lui-même à lui-même. *Cela implique donc réellement en Dieu une dimension de signification.*

Mais la question de la signification en Dieu n'en reste pas là. Rappelons ce texte que nous avons déjà cité :

« L'intellect divin ne comprend par nulle autre espèce intelligible que son essence. Cependant son essence est la similitude de toutes choses. Il en résulte que la conception de l'intellect divin, en tant qu'il se comprend, conception qui est son Verbe, est la similitude non seulement de Dieu lui-même, objet d'intellection, mais aussi de tous les êtres dont l'essence divine est la similitude. »¹¹⁹

Saint Thomas propose ici une compréhension du monde créé qui dépasse, à notre avis, assez largement la vision classique de la création structurée hiérarchiquement par degrés de similitude¹²⁰, puisqu'il s'agit de "faire naître" les idées en Dieu non plus comme des étants, des "choses" qui auraient « fonction d'objet(s) ou de norme de nos jugements de valeur »¹²¹ mais comme le "prolongement", dans l'acte même de saisir intellectuellement son essence dans son Verbe, de cette capacité qu'a le Verbe de Dieu d'être en signifiant l'essence divine. Prolongement implique ici ressemblance et déficience, modalités infiniment variées selon lesquelles chaque créature signifiera selon la capacité reçue dans l'acte d'intellection qui est à l'origine du dessein créateur. Dès lors, l'idée

¹¹⁷ On sait que, dans le système d'Aristote, par exemple, *le monde ne signifie rien pour Dieu*. Pour Platon, le problème est plus complexe, mais la solution n'est finalement guère plus satisfaisante : car si le fondement de la signification du monde est ailleurs, dans le monde des idées, cela n'entraîne pas que ce monde puisse signifier quelque chose pour l'autre monde. Pour parler de façon très anthropomorphique (et en référence à la compréhension "traditionnelle" du platonisme), les idées de Platon "n'ont pas envie" de se signifier dans des réalités d'ordre inférieur et donc déficientes : tout se passe comme si la capacité que le monde d'ici-bas peut avoir de signifier (comme les ombres de la caverne signifient les marionnettes qui passent) avait été arrachée aux idées, l'idéal platonicien de la philosophie devenant alors une reconquête du sens. On est très loin de la conception chrétienne de la sacramentalité de la création.

¹¹⁸ Comme nous l'avons annoncé dans l'introduction, cette question devrait constituer un autre sujet d'étude. Il est bien clair qu'ici nous n'avons cherché qu'à mettre en évidence *le schéma structurel de la signification sacramentelle* et non pas l'étude des formes concrètes qu'elle a prise dans l'économie de la création et du salut, même si c'est par cette économie du salut que nous a été révélée la sacramentalité de la création.

¹¹⁹ *Summa Contra Gentiles* I, 53 : « Sed tamen essentia sua (sc. essentia divina) est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quæ est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. ».

¹²⁰ Cette vision hiérarchique du monde n'est pas mise en cause par saint Thomas, elle est même très largement exploitée dans *Summa Contra Gentiles* IV, 11 et de façon très suggestive pour mieux établir le bien fondé de la transposition de l'expérience humaine de la connaissance intellectuelle à la génération du Verbe en Dieu. Répétons-le, l'interprétation que nous proposons ne se fonde nullement sur le refus d'une ontologie de la similitude et de la participation en vertu de la causalité efficiente qui nous semble constituer la structure synchronique de la vision théologique de saint Thomas. Notre interprétation vise essentiellement à montrer que cette seule perspective n'est pas le "dernier mot" de la pensée de saint Thomas et que le recours si explicite à la doctrine du verbe intérieur et le maintien de la doctrine des idées divines est la mise en évidence que l'ontologie de la similitude et de la participation n'aurait elle-même aucun *sens* si elle n'était habitée par une théorie de la signification qui nous semble assez explicite et qui fonde une vision sacramentelle de l'univers.

¹²¹ L.-B. GEIGER, « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », p 179.

divine, au lieu d'être un objet faisant écran entre Dieu et la création, est en fait *l'acte même par lequel Dieu se connaissant et se disant dans son Verbe non seulement en ce qu'il est, mais à l'intérieur même de ce "dire soi-même", se disant en ce qu'il est imitable et participable, inclut dans l'éternité de l'acte par lequel il se dit lui-même l'acte par lequel il donne à partir de lui-même le sens de sa création.*

La notion de signification sacramentelle que nous introduisons ici pour rendre compte de l'essence des idées divines ne se trouve pas explicitement sous la plume de saint Thomas. Le contraire serait étonnant, ne serait-ce que pour la raison qui tient à l'histoire de sa pensée : à l'époque où il rédige ces textes du *Contra Gentiles*, saint Thomas n'est probablement pas encore revenu à la définition augustinienne du sacrement comme signe. Par ailleurs, il est peu probable que, dans le contexte d'une compréhension très formelle du culte chrétien, on ait pu penser, à cette époque, à développer *explicitement* une extension de la notion de sacramentalité à tout l'univers créé¹²².

¹²² En fait, cette capacité de signifier inhérente aux réalités créées est reconnue de façon presque unanime par les penseurs médiévaux. Comme l'écrit M.- D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1966, p. 166 : « Dans toute sa culture, le Moyen Âge est l'âge du symbole, autant et plus que celui de la dialectique [...] Le jeu symbolique n'est pas la projection d'un acte rationnel préalable, mais l'expression première d'une réalité que la raison n'atteint pas, et même après coup, ne peut conceptualiser. Ces symboles cependant prétendent déceler des liaisons curieuses - depuis la qualité psychologique des couleurs jusqu'aux gestes sociaux religieusement sublimés, et aux théophanies de la divinité dans la nature -, que l'art de la vérité multiforme de ne peut manquer de recueillir ». On peut dire que les théologiens médiévaux dans leur grande majorité (est-ce le nominalisme qui viendra casser cette unanimité ?) sont convaincus de la richesse de signification cachée dans les choses. Pour prendre l'exemple de l'herméneutique de l'Écriture, la traditionnelle théorie des quatre sens, il est bien nécessaire de reconnaître que cette herméneutique repose tout entière sur le fait qu'il y a du sens non seulement dans les *verba* mais dans les *res* (événements de l'histoire du salut auxquels renvoient par mode de signification les *verba* de l'Écriture : c'est la reprise fidèle du *De Doctrina christiana* qui inspire ces formules lapidaires du chap. 14 du traité *De scripturis et scriptoribus sacris* d'Hugues de Saint-Victor : « Diligens scrutator sacri eloquii rerum significationes nequaquam negligere debet, quia sicut per voces primarum rerum notitia acquiritur, ita per significationem eamdarum rerum intelligentia, quæ spirituali notificatione percipiuntur, et manifestatio perficitur. Philosophus in aliis scripturis solam vocum novit significationem ; sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum : quia hanc usus constituit, illam natura dictavit. Hæc hominum vox est, illa Dei ad homines. Significatio vocum est ex placito hominum ; significatio rerum naturalis est et ex operatione creatoris volentis quasdam res per alias significari. Est autem longe multiplicior significatio rerum quam vocum. Nam paucæ voces plus quam duas aut tres significationes habent. Res autem quælibet tam multiplex potest esse in significatione aliarum rerum, quot in se proprietates visibiles aut invisibiles habet communes aliis rerum. » (P.L. 175, 20). Il s'agit d'un véritable traité de sémiologie dans lequel l'auteur s'attache à montrer que la *res* (ici les événements de l'histoire du monde naturel et du salut) porte en elle une capacité de signification infiniment plus riche que les *verba* du langage humain. Ce principe herméneutique de l'Écriture n'a pas été remis en cause par saint Thomas d'Aquin, comme l'a bien montré le Père H. de LUBAC (*Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, seconde partie, II, (Théologie 59), Aubier, Paris 1964, pp. 272-302), contre la tendance de certains interprètes à voir dans le Docteur angélique un novateur qui aurait porté un coup décisif à l'exégèse du sens spirituel au profit du seul sens littéral. L'attitude de saint Thomas est beaucoup plus traditionnelle et donc bien moins novatrice qu'on ne l'a dit. Tant dans ce qu'on peut appeler les traités herméneutiques de l'Écriture (*Quodlibet VII, art. 14, 15, 16 ; De Potentia q. 4, art. 1 ; Ad Galatas, cap. V, lect. 7 ; I^a q. 1, art. 10*) que dans la mise en œuvre pratique de la méthode (par exemple le traité de la Loi ancienne à la fin de la *I^a-II^a*, plus spécialement la *q. 102*, saint Thomas affirme clairement la polysémie des *res* (événements ou mystères signifiés par la lettre du texte). Il lui arrive même, dans *Quodlibet VII, art. 16* d'expliquer la raison de la signification de ces événements : « Le sens spirituel vient de ce que les choses, en poursuivant leur cours, signifient d'autres réalités que l'on atteint dès lors par le sens spirituel. Les choses, en effet, sont ordonnées dans leur cours, de telle sorte qu'il est possible d'en obtenir tel sens particulier. C'est là le privilège de celui qui gouverne les êtres par sa providence : Dieu seul. Pour indiquer une réalité, l'homme peut employer certains mots ou certaines métaphores ; mais Dieu utilise, pour signifier certains objets, le cours même des choses qui sont soumises à sa providence (*Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suæ providentiæ subjectarum*) ». M. D. CHENU traduit cette intuition dans des formules dont il avait le secret, par exemple : « C'est la réalité de l'histoire qui fonde, par le moyen du symbole, la vérité de l'Esprit » (in : « Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de saint Thomas », *Festgabe Lortz*, (1957), p. 71) ; ou encore : « Le symbolisme fait partie intégrante de l'Écriture et de la *doctrina sacra* qui en émane. Il n'est pas une illustration extrinsèque à son objet [...] mais bien un principe constructeur, émanant de cette plus-value de sens que comporte le texte d'une histoire divine » (*La Théologie au XII^e siècle*, pp. 206). La seule restriction porte seulement sur le principe suivant : on ne peut utiliser que le seul sens littéral dans l'argumentation théologique, affirmation beaucoup plus "classique" qu'on ne l'a dit (on la trouve déjà chez saint Augustin, *Epistula* 93, 8, 24, P.L. 33, 334). Cela ne signifie pas nécessairement la méfiance vis-à-vis de la lecture allégorique, mais le simple constat qu'il ne s'agit pas du même mode de discours (cf. la distinction des modes

Pourtant, cette question des idées divines se trouve être un point focal du problème de la signification. Comme on a pu le percevoir au long de cette analyse, la question des idées divines, tout comme celle de la place des signes et des symboles dans l'épistémologie théologique, au moment où la rencontre saint Thomas, est portée par deux traditions, augustinienne et dionysienne, chacune étant une interprétation particulière de l'héritage antique du néoplatonisme :

— Pour Augustin, la dimension de signification est pour ainsi dire ce qui anime sans cesse l'esprit humain dans sa quête de la réalité dont il manifeste l'altérité radicale : avoir besoin des signes pour connaître la réalité, c'est reconnaître le statut fondamental de l'esprit humain, sans cesse renvoyé des *signa* vers les *res* et de celles-ci perçues à leur tour comme *signa* vers d'autres *res* pour chercher, dans le non-repos (*inquietum est cor nostrum*), celui qui ne peut être signe de rien d'autre puisqu'il est le principe même de toutes les significations ; dans ce cas, la question de la signification est perçue dans le mouvement de l'esprit vers Dieu, comme un *itinerarium mentis in Deum*, et l'on comprend quels liens étroits devaient unir cette conception du signe à celle de la connaissance par les idées divines, la théorie de la signification étant alors presque exclusivement focalisée par la noétique et l'approche psychologique de la vie de l'esprit humain.

— Pour Denys, le problème de la signification est envisagé à partir de « l'autre bout de la chaîne » : avant d'être ce qui conduit l'esprit vers la connaissance de la réalité dans son altérité, la symbolique dionysienne est d'abord une épiphanie. « Avec Denys, écrit M.-D. Chenu, ce n'est pas le sujet croyant qui donne son sens aux signes, ce sont préalablement les éléments même qui, de nature, sont des représentations, des "analogies". Le symbole est l'expression vraie de la réalité ; bien plus, c'est par lui que cette réalité s'accomplit »¹²³.

Ils portaient donc l'un et l'autre du même souci, rendre compte du rapport entre Dieu et la créature ; ils s'appuyaient l'un et l'autre sur les "pierres d'attente" de la philosophie antique, soit Platon qui avait déjà vu dans le problème du signe un champ d'investigation permettant de préciser les relations entre ce monde sensible et cet autre monde transcendant, soit Aristote, préférant s'intéresser à la signification comme dimension de la vie de l'intelligence. Mais, comme on l'a vu, une manière trop exclusive de se référer à Platon et à une théorie de la signification par similitude, risquait de faire subir à la théologie « une certaine dévaluation du contenu physique des réalités, naturelles ou historiques, — une référence essentielle au transcendant, par laquelle toute réalité est affectée d'un coefficient religieux — [et] une prévalence de la signification, qui exprime cette référence, sur l'explication, qui s'en tient aux causes internes des phénomènes pour aboutir à la science »¹²⁴.

Dans ce contexte global, on comprend quels étaient les enjeux communs sous-jacents à la détermination du sacrement comme signe et à la question des idées divines : sous des aspects complémentaires et inséparables, il s'agissait du problème de la "communication de Dieu". Comment Dieu est-il signifié à sa création et dans sa création ? Comment les créatures peuvent-elles répondre

littéraires : *narrativus, symbolicus, argumentativus, praeceptivus, etc.*) comme l'a noté M.-D. CHENU (*La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1957, pp. 42-45 et *La Théologie au XII^e siècle*, pp. 207-209). C'est donc pour des raisons de méthode et non pas d'objet que le sens spirituel ne pourra servir dans l'argumentation théologique et cela ne met pas en cause la polysémie des réalités et des événements de l'histoire du salut. Au mieux, cela montre que l'intelligence et la sagesse théologiques, si élevées qu'elles soient dans la hiérarchie des sciences et des activités humaines, ne sont *pas aptes par elles seules à épuiser toutes les significations* (même spirituelles) qui sont dans les choses *ex operatione creatoris*, selon la belle expression de Hugues de Saint Victor. Cette attitude critique de la théologie vis-à-vis d'elle-même mérite d'être signalée. Pour le problème plus large de la signification qui est dans les "choses", voir entre autres, un article de Friedrich OHLY, « Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter », (1958), reproduit dans *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp. 1-31 ; voir également le chapitre intitulé « La mentalité symbolique » dans M.-D. CHENU, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, J. Vrin 1966, pp. 159-190.

¹²³ M. D. CHENU, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1966, pp. 177.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 175.

par le jeu de la signification et entrer dans le jeu de la communication avec Dieu (car, pour qu'il y ait communion, il faut qu'il y ait communication) ? Si ces questions n'avaient pu recevoir de réponse, c'est tout simplement la foi qui serait devenue sans objet, la théologie sans fondement et le mystère chrétien comme communion de Dieu et de l'homme se serait trouvé dépourvu de sa dimension interpersonnelle et communicative, dont on a vu l'importance décisive, dès le début des formulations de la foi chrétienne.

Or, une certaine compréhension de la dimension de signification aussi bien dans l'augustinisme que dans le dionysisme risquait d'atténuer la consistance ontologique de la réalité pour mieux mettre en valeur sa dimension de signification : le créé risquait de devenir "un catalogue de noms divins", une algèbre de signes mystiques dont le déploiement foisonnant de l'exégèse allégorique de l'Écriture et du livre de la nature allait être la mise en œuvre systématique, surtout à partir du XII^e siècle¹²⁵. Une telle manière d'aborder la signification risquait de faire perdre de vue le fait que la réalité créée existait d'abord pour elle-même. Comme M.-D. Chenu l'a affirmé avec insistance, ce fut la grande nouveauté de la pensée du XIII^e siècle européen d'avoir reconnu en Aristote celui qui mettait en valeur, par la notion de nature, l'autonomie du créé, lequel pouvait ainsi devenir objet de connaissance et de science en ce qu'il est pour lui-même, au lieu de se dissoudre dans un foisonnement de significations et d'indications vers la transcendance :

« Un monde *réel*, un monde *intelligible* apparaît : une physique est née, et toutes les sciences de la nature vont une à une en sortir, à commencer par une science de l'homme, nature autonome engagée dans cet univers. L'allégresse d'une telle découverte, en Aristote, n'est pas seulement l'indice d'une passagère renaissance ; elle sanctionne l'acquisition définitive d'un élément capital de la scolastique en formation : cette physique inclut le réalisme ontologique et épistémologique. L'idée même de science est liée à la connaissance des objets. »¹²⁶

Et les conséquences de cette redécouverte d'Aristote sont bien connues :

« L'univers aristotélicien lui-même apparaissait inconciliable avec la conception chrétienne du monde, de l'homme, de Dieu [...] Philosophie tournée vers la terre, car par sa négation des idées exemplaires, elle a coupé tout itinéraire vers Dieu et replié sur soi la lumière de la raison. La science joue contre la sagesse chrétienne. »¹²⁷

On saisit, bien entendu, les conséquences pour la question qui nous occupe : si le monde ne renvoie qu'à lui-même, dans le vis-à-vis de l'objet et de la science de cet objet, comment peut-il encore porter en lui une quelconque capacité de signifier Dieu ? Dans l'augustinisme, la base préalable de toute sagesse théologique et l'essentiel de son travail était ce déchiffrement patient de la réalité créée ou de l'Écriture pour s'avancer vers la contemplation de Dieu, à travers le trésor des signes que l'une et l'autre recèlent et dans le démêlage patient des réseaux de signification qui tissent les *verba/signa* aux *res* et les *res* entre elles. À l'inverse, dans l'approche aristotélicienne, si le monde, manifesté dans la variété des impressions sensibles, ne renvoie qu'à lui-même dans sa structure intelligible et si l'intelligence humaine a pour tâche essentielle d'abstraire, c'est-à-dire de faire apparaître cette structure intelligible des réalités de ce monde, alors où trouver cette dimension de renvoi à l'altérité qui est l'essence fondamentale de toute signification ?

Jusque là, avait été accepté sans contestation le jeu de miroir de la similitude entre toute réalité créée et le Créateur ; désormais, ce qui justifiait tout discours théologique venait à s'effacer

¹²⁵ Voir dans ce sens les travaux de Friedrich OHLY, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, surtout l'introduction (pp. IX-XXXIV) qui donne un aperçu sur la variété des domaines de l'expérience humaine qui ont fait l'objet de réflexions sémiologiques et les travaux édités par Hans FROMM, Wolfgang HARMS, Huwe RUBERG in *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zur Semantik und Sinntradition im Mittelalter*, 2 Bde, München, 1975.

¹²⁶ M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris, 1950, p. 30.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 31.

devant un monde dont la variété des êtres qui le composent n'avait plus d'autre similitude que les concepts qui le pensent, et, de façon dérivée et accessoire, les mots qui le disent ... Et si le langage particulier des signes religieux qu'utilisent les disciples du Christ se voyait renvoyer à la pure linéarité d'un langage de ce monde, ou, au mieux, à un code fixé dont la mise en œuvre ne serait plus que l'occasion de l'action divine qui s'y serait arbitrairement lié, à tel point qu'il suffirait, au risque d'une incohérence logique, de définir les sacrements par leur seule fonction et leur efficacité médicinale ... Et si, enfin, la signification même de l'histoire de ce monde ne devait se trouver qu'en elle-même, si le langage du salut de Dieu ne pouvait plus s'inscrire dans l'histoire, précisément par les "signes", les hauts-faits et les merveilles dont le texte biblique est la mémoire signifiante et vivante ... Si tout cela s'imposait sans appel, comment pourrait-on encore admettre qu'il y ait une intention signifiante de Dieu dans ce que l'on appelle l'histoire du salut, si rien dans la geste biblique ne portait ni ne laissait voir cette intention signifiante ?

Du point de vue de la signification et de la sacramentalité, l'entrée de l'aristotélisme dans le contexte augustinien de l'occident médiéval imposa, comme en ontologie, un renouveau salutaire : la première chose qu'il exigeait était précisément de ne plus chercher à opposer dans la *res* en tant qu'elle peut être *signum* une division ou une déchirure. La puissance de signifier l'autre dans son altérité, à quelque niveau que ce soit, ne se ferait plus au détriment de la consistance ontologique de cette réalité. Dire que la *res* est ce qu'elle est, dans la richesse même de son être, en rendre compte dans les termes d'une ontologie aristotélicienne, ce ne serait en aucun cas *réduire* sa capacité de signifier ; et réciproquement, manifester en elle cette capacité de signifier, de renvoyer à l'altérité, ne pourrait plus engendrer la crainte de prendre en compte sa structure ontologique. Il n'y aurait plus d'alternative entre l'être et le sens, comme une certaine lecture du monde dans la tradition augustinienne pouvait encore le laisser entendre. La signification ne serait plus ce qui viendrait s'ajouter à une réalité ontologique comme un supplément qui la tournerait vers la transcendance divine : de ce point de vue, la reprise de la définition augustinienne par saint Thomas est d'une certaine manière plus riche, non par "addition", mais plutôt par le fait de *lire, au plus intime de ce qui est, sa dimension ontologique de signe* : l'être du signe est de signifier et cet être signe du signe ne vient pas s'ajouter à ce qu'il est, mais il est totalement immanent à ce qu'il est¹²⁸.

¹²⁸ Pour prolonger nos réflexions de la note 122 sur la question de la signification dans l'Écriture, il semble que, dans la manière dont saint Thomas aborde l'herméneutique scripturaire, la détermination plus rigoureuse de la capacité de signifier en fonction de l'être et de la nature des réalités (*res* étant comprises aussi bien comme événements historiques que comme *res nature*) restreigne l'allégorisme "tous azimuts" pratiqué par les générations précédentes, non pas en mettant en cause le principe même de la signification à rebondissements, mais en reconnaissant que le jeu des significations est strictement contenu à l'intérieur du projet de la révélation divine dans une histoire et un temps déterminés. Dans un langage et une interprétation assez personnels, Dom Jean GRIBOMONT, « Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas, Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Écritures », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1946, pp. 70-89, a bien montré comment le déploiement du sens spirituel était lui-même strictement limité à l'intérieur de la structuration de la Révélation selon les trois étapes du salut. Il écrit ceci : « Si le sens spirituel en effet est ce vers quoi tendait l'intention de l'hagiographe, il est à chercher dans le *prolongement authentique* du sens littéral, dans ces *réalités qui, sur les plans profonds, correspondent aux valeurs inchoatives* de la Lettre. Ce critère permet de répondre à la question si débattue de l'extension du sens spirituel : il s'applique en effet là, et là seulement, où le sens littéral avait pour l'Israélite une valeur religieuse inchoative, et non un but historique ou législatif purement profane » (p. 78, soulignés de l'auteur). Une telle perspective suppose évidemment que l'on se dégage d'une perspective subjectiviste, et notamment que l'on n'identifie pas purement et simplement le sens littéral à celui que visait consciemment et subjectivement l'auteur. C'est ce que l'on peut constater dans un texte de saint Thomas, *III^e, q. 8, art. 3, ad 3^{um}* : « Sancti Patres non insistebant sacramentis legalibus tamquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem est autem motus in imaginem, in quantum est imago, et in rem, ut patet per Philosophum [...] Et ideo antiqui Patres servando legalia sacramenta ferebantur in Christum per fidem et dilectionem ». Ou encore, cette autre manière de rendre compte du caractère objectif de la signification, en *I-II^e, q. 107, art. 3* : « Aliquid continetur in alio dupliciter : uno modo in actu, sicut locatum in loco ; alio modo virtute sicut effectus in causa, vel complementum in incompleto ; sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine. Et per hunc modum nova lex continetur in veteri ». On retrouve ici, formulé de façon explicite, le fait que la structure même de l'histoire du salut se traduit en termes de signification, comme si la structure de la signification, comprise comme donnée dans un acte de l'intellection divine aux *res* (événements de l'histoire du salut), était préalable à l'histoire du salut : l'histoire dans sa temporalité et le

Mais il faut que cet être signe puisse être reconnu comme tel, et non pas comme la simple résultante empirique d'une similitude de fait, comme semble le suggérer une ontologie d'inspiration néoplatonicienne. Il faut que la signification apparaisse au cœur même de ce qui est, dans l'immanence d'un acte qui la fonde et qui la mette en œuvre. Il faut encore que le vis-à-vis des signes et des réalités signifiées, surtout dans le cas du rapport entre ce monde et Dieu, ne soit pas simplement un "effet de miroir", reflet passif d'une surface elle-même passivement exposée aux rayons lumineux de l'objet qui s'y reflète. Il faut donc que la signification ne soit plus simplement pensée comme ce renvoi presque mécanique à l'altérité, mais qu'elle soit *le signifier d'un signe dans son être de signe*. Cela suppose un acte et un acte immanent. Et nous avons vu comment la notion de verbe intérieur comme achèvement de l'acte d'intellection était la mise en œuvre de la réalité intelligible dans l'acte même où elle est comprise. Nous avons cru discerner dans la production du verbe intérieur et les applications qu'en fait saint Thomas, tant à la vie de l'esprit humain qu'à la production des idées divines dans le Verbe de Dieu, l'origine de toute signification. C'est dans l'immanence de l'acte d'intellection, qu'il s'agisse de Dieu, de l'ange ou de l'homme, que toute réalité reçoit son "être signe". Selon des modalités différentes toutefois : en Dieu, la multiplicité des significations jaillit pour toutes les réalités créées dans l'acte éternel de l'engendrement du Verbe connu comme participable et imitable. Ce sont les idées divines, acte d'instauration ou d'institution du sens de la création dans l'immanence interpersonnelle de l'acte le plus intime de la vie divine. C'est la signification — non seulement "le signifier quelque chose" mais l' "être signe" — qui est ainsi donnée par Dieu à tout être en ce qu'il est. C'est la sacramentalité de toute la réalité créée, en tant qu'elle est donnée par et dans l'acte créateur. En l'homme, la signification de l'être créé n'est pas lisible directement : si « les cieux chantent la gloire de Dieu », c'est « sans récit, ni langage, ni voix qu'on puisse entendre »¹²⁹. Il est donc nécessaire que cette signification soit comme réappropriée par l'homme dans un acte qui achève celui par lequel il rencontre les choses dans la lumière de leur intelligibilité (abstraction), et cet acte final d'intellection est la production d'un verbe intérieur. Acte de totale immanence dans lequel tout ce qui est, en tant qu'il devient objet d'intellection, commence à déployer son être de signe.

On pourra toujours trouver superflu et inutilement complexe un tel détour pour fonder la sacramentalité chrétienne et sa structure ontologique de signe. Bien des ouvrages sur les sacrements se contentent du phénomène historique ou empirique d'une institution de gestes rituels ou de récits religieux. Dans une telle perspective, la dimension sacramentelle de la vie chrétienne risque de se réduire à un cas particulier de la dimension rituelle et cultuelle que l'on trouve dans la plupart des religions ; et par ailleurs, cette vie sacramentelle semble alors devoir être réduite au "strict minimum" : un ensemble codifié et simple de sept signes pratiqués dans le rituel. Mais, si l'on veut échapper à cette double réduction, sans pour autant retomber dans un exemplarisme ou une vision hiérarchisée du monde, qui peuvent nous sembler constituer une interprétation naïve et "plate" du thème biblique de "l'image et de la ressemblance", il nous semble difficile d'échapper aux questions que nous nous sommes posées dans ce chapitre.

Pour en donner, si c'était encore nécessaire, une justification à partir d'un point de vue moderne, nous citerions volontiers C. S. Pierce, dont on sait qu'il est, avec F. de Saussure, un des piliers de la recherche moderne en linguistique et en sémiologie. Pour rendre compte de ce qu'est un signe, Pierce écrivait avec humour :

« All thinking is by signs ; and the brutes use signs. But they perhaps rarely *think* of them as signs. To do so is manifestly a second step in the use of language. »¹³⁰

caractère successif de ses étapes seraient donc totalement inscrits dans *l'objectivité de la visée signifiante* de Dieu, laquelle "traverse de part en part" la création. Par ailleurs, l'explicitation progressive de cette signification ne serait pas réductible à une "prise de conscience" individuellement ou collectivement subjective, mais cette prise de conscience s'inscrirait elle-même comme un second temps dans le cadre d'une mise en acte historiquement progressive des potentialités de signification de ces événements de salut (voir Dom Jean GRIBOMONT, « *Le lien des deux Testaments* », p. 86).

¹²⁹ On aura reconnu une citation libre de versets de la première partie du *Psaume* 18 (h 19), 2 et 4.

¹³⁰ C. S. PIERCE, *Collected Papers* (ed. by C. HARTSHORNE and P. WEISS), V, 265.

Dans un autre passage, il affirme que « rien n'est un signe à moins d'être interprété comme un signe »¹³¹ ; ce qu'un auteur récent a complété en écrivant : « Corrélativement, tout peut être un signe s'il est interprété comme tel : n'importe quel objet ou événement pourrait devenir un signe à condition d'être considéré, reconnu, utilisé ou interprété comme signe de quelque chose d'autre. Il nous semble que saint Thomas avait déjà proposé, dans le contexte culturel et philosophique qui était le sien une explication métaphysique d'un fait aussi étrange que celui de la signification en le liant à l'activité même de l'intelligence : « *Idem est autem motus in imaginem, in quantum est imago, et in rem* »¹³² et c'est pourquoi nous avons voulu refaire l'itinéraire qui a jalonné une telle découverte. Et il semble encore, pour parodier la formule par laquelle C. S. Pierce compare l'usage des signes par les hommes et par les animaux, qu'en élaborant la noétique du verbe intérieur et des idées divines, saint Thomas ne nous invitait pas seulement à franchir « *a second step in the use of language* » mais encore, par rapport aux schémas classiques de la noétique augustinienne contemporaine, *a second step in the use of thinking*.

¹³¹ *Collected Papers* (ed. by C. HARTSHORNE and P. WEISS), II, 308.

¹³² *III^e*, q. 8, art. 3, ad 3^{um}.

Chapitre XIV

Une vision du monde et du salut : “la sacramentalité généralisée”

I

Récapitulation de notre démarche dans la deuxième partie

Cette seconde partie de notre étude, consacrée à la notion de *sacramentum* dans l'œuvre de saint Thomas et à l'itinéraire qu'il a emprunté pour reprendre certains aspects de l'héritage augustinien, nous permet de tirer quelques conclusions synthétiques :

a) Au départ, le “dossier” théologique qu'il a à sa disposition pour aborder la question du *sacramentum*, était marqué par un rétrécissement de la notion augustinienne : nous avons vu qu'historiquement, il tendait à se concentrer sur l'élément matériel et gestuel pour rendre compte du support de signification et que, par contrecoup, la structure de la signification cherchait à combler cet écart entre cette concentration sur la matérialité de l'objet et la transcendance du signifié par tous les relais d'un allégorisme foisonnant. En raison de ce manque de reconnaissance de leur niveau propre de signification (et notamment de l'inversion de la structure de signification qui finit par faire des signes des “voiles” et non des indices de la présence), les sacrements en viennent à être caractérisés davantage comme des remèdes plutôt que comme des signes, ce qui polarise de façon de plus en plus aiguë la réflexion des théologiens sur l'efficacité sacramentelle aux dépens de leur essence de signe, tendance qui marqua profondément la pensée de l'Église d'Occident et qui aboutit à conjoindre la notion d'efficace comme la différence qui spécifie les sacrements dans le genre “signe”, comme si l'efficacité pouvait être le constitutif formel d'une réalité (chapitre IX).

b) Dans l'analyse du revirement opéré par saint Thomas concernant la définition et l'essence de la notion de *sacramentum*, nous avons vu qu'il aboutissait à une redécouverte de la définition augustinienne dans toute sa rigueur, non par un souci scrupuleux de fidélité “conservatrice” par égard

pour l'augustinisme, puisque nous savons que saint Thomas savait mesurer les faiblesses de la noétique augustinienne, mais plus simplement, parce qu'il a dû percevoir, à la fin de sa carrière, que cette notion de *sacramentum/signum* rendait compte adéquatement de ce qui était en jeu : maintenir la spécificité d'une relation originale entre Dieu et l'homme, même si sa vision est loin de recouvrir la profondeur de pensée qu'impliquait la notion de *mysterion* dans la tradition patristique (chapitre X).

c) Cette reprise de la sacramentalité non plus d'abord envisagée dans sa fonctionnalité mais reconnue pour ce qu'elle est, un langage, un système de signification nous invitait à nous interroger au sujet de l'extension de ce système et de reconnaître que le problème de la *res et sacramentum* tel que le développe systématiquement saint Thomas n'est pas simplement une création artificielle ayant pour but de justifier des données dogmatiques mais « le prolongement invisible de la visibilité du rite sacramentel »¹, c'est-à-dire une réalité ontologique et pas simplement un être de raison. Cette première exploration dans le domaine de la sacramentalité nous permettait déjà de constater que la notion de signe ne se limitait pas à la seule matérialité sensible de choses ou de gestes investis d'un réseau de significations intellectuelles, mais que des réalités dépassant notre expérience sensible pouvaient à leur tour être signes : c'était donc sortir du dualisme signifiant sensible/signifié intelligible qui, même s'il est très présent dans les formulations augustinienes, ne suffit pas à rendre compte en vérité de la structure ontologique de la signification sacramentelle. Nous avons voulu, à cette occasion, montrer l'intérêt de cette conception renouvelée de la *res et sacramentum* pour le sacrement de l'Eucharistie : loin de briser l'articulation symbolique entre corps eucharistique et corps ecclésial, il en renouvelle l'interprétation essentiellement à partir d'une conception ontologique de la signification (chapitre XI). À strictement parler, on aurait pu s'en tenir là, dans une perspective de théologie sacramentaire classique.

c) Mais, étant donné que la notion de *sacramentum* est apparue comme directement et étroitement liée à celle de culte divin², il valait la peine de se demander si la notion de sacramentalité ne pouvait pas, d'une façon ou d'une autre, retrouver un fondement ontologique dans une perspective théologique plus vaste et la recherche nous a semblé fructueuse. En effet, vue dans la perspective qui nous préoccupe, la notion de religion pouvait apparaître sous un double aspect :

— D'une part, la mise en relation avec la vie théologale faisait apparaître *la vertu de religion comme le versant signifiant la finalité transcendante des créatures spirituelles* : le fait qu'ils visent Dieu comme leur fin (à la différence des vertus théologales qui ont Dieu pour objet) fait des actes de religion les signes par excellence dont la visée référentielle est Dieu lui-même.

— D'autre part, la mise en relation de la vertu de religion avec la finalité réelle de toute la création vers le bien suprême qu'est Dieu, permettait de concevoir cette structure de signification de la vie sacramentelle et religieuse comme n'étant pas strictement limitée à ce que nous appellerions aujourd'hui des comportements religieux. Au contraire, elle pouvait constituer le fondement d'une dimension de signification dans la totalité des réalités créées et finalisées par Dieu : comme nous l'avons dit, nous pouvons discerner ici de façon implicite certes, mais non moins réelle, ce qui constitue *la base ontologique du sacerdoce baptismal*. Dans la mesure où elle s'empare de toute la vie humaine rendue capable de signifier par la dimension spécifiquement religieuse de ses actes humains sa finalisation vers le *supremum bonum* qui est Dieu, on peut parler d'une sacramentalité co-extensive à toute la réalité créée.

¹ Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements*, I, 2, pp. 689.

² Comme nous l'avons noté *in loco*, on ne peut pas dire que saint Thomas ait eu une conception du culte chrétien aussi riche que celle de saint Paul en *Rom* 12, 1 ou celle qui est développée dans la Constitution conciliaire *Lumen Gentium*, à propos du sacerdoce baptismal ... Ce qui importe, selon nous, c'est qu'il ait perçu que la sacramentalité chrétienne dépassait les limites d'une simple codification de rites et de paroles visibles, mais qu'il ait tiré parti de façon originale de ce que saint Augustin avait développé sur le fait que *res* et *signum* ne s'opposaient pas simplement comme visible à invisible ou sensible à intelligible, mais qu'il y avait la place pour une diversification des instances de signification, chaque réalité pouvant avoir chacune des deux dimensions.

Ainsi le “champ sémantique” de la sacramentalité devenait le monde créé dans tout ce qu’il est, cette approche pouvant rejoindre la thématique paulinienne du culte spirituel en *Romains* 12. La finalité du bien assurait pour ainsi dire la dimension référentielle de ce langage de la sacramentalité (chapitre XII).

d) Mais la dimension de finalisation de la réalité créée par l’exercice du “culte” pourrait nous cantonner dans une sorte d’empirisme ou de moralisme sacramentel dont le seul fondement ontologique serait l’orientation toute la création par Dieu comme Bien absolu : certes, le gain n’est pas négligeable, si on le mesure à la représentation habituelle que l’on donne des réalités et de la vie sacramentelles dans la théologie médiévale. Mais il nous a paru possible de rechercher une autre voie, quelque peu inhabituelle, pour fonder la sacramentalité jusque dans le mystère de l’intelligence divine. Conscient de “provoquer” les textes à un niveau qu’ils ne semblent pas envisager de prime abord, nous nous sommes permis de proposer une interprétation de certains textes de la noétique thomiste en termes de *sémiologie*. Ainsi, la manière dont saint Thomas reprit et élaborait de façon personnelle la notion de *verbum interius* d’origine augustinienne nous a amené à proposer une compréhension de l’acte d’intellection comme institution ou comme appropriation de signification, selon qu’il s’agit de l’intelligence divine ou de l’intelligence humaine. Une telle lecture invitait à porter un autre regard sur la nature de l’acte d’intellection que celui, plus classique, centré sur l’abstraction et à voir dans l’intellection autant la dimension de *dicere verbum* que celle d’*intus legere*. Qu’il s’agisse donc de l’intelligence humaine disant en un verbe intérieur la structure intelligible de la réalité qui l’a mise en acte ; qu’il s’agisse de l’intellect divin qui, dans la diction de son essence, profère le Verbe et tout ce qui, en lui et par lui, pourrait recevoir le don de l’existence créée (d’où l’existence des idées divines), dans l’un et l’autre cas, toute réalité est porteuse d’une signification objective reçue de Dieu et que l’homme est capable de s’approprier dans un acte d’intellection. Ainsi, le mode quelque peu schématique (“bidimensionnel”) de rendre compte de la relation entre Dieu et ses créatures par le biais des notions de similitude, de ressemblance et de déficience, se trouve comme renouvelé et approfondi par le fait que cette similitude (par participation) est *dite* en Dieu et en l’homme par la prolation d’un verbe (on pourrait dire alors que s’y ajoute une troisième dimension). De même qu’un signe ne peut être signe s’il n’est d’abord connu comme signe, de même il nous semble que la théorie du verbe intérieur n’est rien d’autre que l’affirmation de la ressemblance reconnue comme telle, de l’image connue comme image et de l’essence divine imitable connue comme imitable. Loin d’être un simple doublet réflexif comparable à ce qu’une certaine psychologie moderne a mis sous le nom d’introspection, la *dictio verbi* comme terme de l’acte d’intellection est le fondement ultime du fait qu’un signe est un signe et non simplement une copie ou une ressemblance. Le problème de la signification n’est dès lors plus réductible à la simple organisation hiérarchique de réalités selon des rapports de plus ou moins grande similitude, mais il est lié à la nature et à la vie même de l’esprit (chapitre XIII).

II

Un univers saturé de signification

a) Une vision sémiologique du monde ...

Cette analyse nous confirme dans le fait que saint Thomas reprend fondamentalement la conception que saint Augustin avait déjà élaborée au sujet de la signification et de la sacramentalité, conception que Joël Biard a synthétisé de la façon suivante :

« Dans une telle perspective, les idées de signe et de signification revêtent une telle importance que se développe inévitablement toute une réflexion sémiologique et

linguistique. Elle s'élabore, jusqu'à un certain point, de manière autonome car elle constitue un point de passage obligé pour préciser ce que "signifier" veut dire. Le langage humain constitue le modèle à partir duquel, par métaphore ou par analogie, sont pensés les autres phénomènes de signification. En retour, cette étude est déterminée par toute la problématique du symbolisme selon laquelle la sémiologie restreinte du langage, au sens étroit du terme, vient se réinscrire en dernière analyse dans une sémiologie généralisée, une vision cosmothéologique où Dieu est parole et où tout le reste est signe [...]

« Je résume sous le nom de "conception symbolique du signe" l'ensemble des relations systématiques qui se sont ainsi établies et reproduites entre une certaine sémiologie, une vision du monde comme système de renvois signifiants et une théologie du verbe [...] L'analyse du signe prend place dans une conception générale de la nature où toute chose est foncièrement le nœud de multiples renvois à un domaine intelligible³. Les créatures sont des signes justement parce qu'elles permettent de reconnaître leur créateur, selon l'acception étymologique du mot "symbole". La force de cette conception de la signification vient à la fois de sa cohérence, de sa complétude et du fait qu'elle s'étaye sur une vision cosmologique et théologique qui bénéficie d'une dynamique propre. »⁴

Ainsi, la théologie sacramentaire de saint Thomas, reprenant l'héritage augustinien s'inscrit dans cette vision chrétienne de la création, dans un cosmos qui, infiniment plus encore que celui de l'Antiquité, est comme "saturé" de signification : toutes les catégories de pensée qu'elles soient physiques, biologiques, psychologiques, politiques ou métaphysiques sont symboliques : elles le sont parce que créées, c'est-à-dire fondées dans un acte divin d'intelligence qui a voulu toutes choses à l'image et ressemblance de l'essence divine ; et il s'agit de *signification* au sens où cette similitude a été pensée et voulue par Dieu comme similitude : le réel créé porte en tout ce qu'il est de signifier son Créateur⁵. On notera en passant la prodigieuse évolution de cette sémiologie depuis les origines de la pensée grecque : on se souvient de l'époque des origines où la question du *sêmeinein* était le privilège réservé à l'activité oraculaire, comme le rappelait Héraclite à propos de Delphes et aux investigations médicales, dans les traités hippocratiques. La révélation judéo-chrétienne et sa postérité théologique patristique et médiévale ont vraiment mis en œuvre une vision sémiologique du monde, au sens le plus généralisé du terme.

b) ... fondée dans le mystère du Dieu créateur

Dans une telle perspective, ce n'est pas la réalité concrète du langage qui va servir de point de repère premier pour déterminer l'essence de la signification : on dirait plutôt qu'il s'agit du schéma inverse. Si l'on prend comme référence É. Benveniste que nous avons eu l'occasion de citer à plusieurs reprises, il formule ainsi cette attitude moderne vis-à-vis du langage :

« Le langage *re-produit* la réalité. Cela est à entendre de la façon la plus littérale : la réalité est produite à nouveau par le truchement du langage. Celui qui parle fait renaître par son discours l'événement et son expérience de l'événement. Celui qui

³ Nous avons vu, à plusieurs reprises au long de ces deux chapitres, qu'il fallait "tempérer" cette coupure un peu trop systématique entre le sensible / signifiant et l'intelligible / signifié. L'auteur que nous citons ici se corrige d'ailleurs implicitement dans la phrase qui suit lorsqu'il parle des créatures et du Créateur : il y a des créatures intelligibles qui sont elles-mêmes signes du Créateur.

⁴ Joël BIARD, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1989, pp. 10-12.

⁵ A. MAIERU, « "Signum" dans la culture médiévale », dans *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia Bd 13/1*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1981, p. 57 : « Le monde entier se constitue en un immense système de signes renvoyant à l'unique *res* ne pouvant devenir ultérieurement *signum* et qui est Dieu. »

l'entend saisit d'abord le discours et à travers ce discours, l'événement reproduit [...] Le langage reproduit le monde, mais en le soumettant à son organisation propre. »⁶

On peut dire que la vision sacramentelle du monde telle qu'elle s'est élaborée chez les grands médiévaux et chez saint Thomas qu'elle procède d'une intuition théologique et métaphysique nettement plus audacieuse : Dieu a produit le monde par son Verbe et le monde en tout ce qu'il est se trouve investi de toute la richesse de Dieu se signifiant dans les signes de sa création. De là l'orientation fondamentale de la vie de l'esprit humain dans sa recherche du Créateur : l'activité de l'intelligence est cette appropriation permanente des significations multiples que portent en elles la créatures. Cette mise en consonance de l'intelligence à la polysémie de la création se fait sur le mode d'une actuation de l'esprit comme capacité d'entrer dans le jeu du dialogue avec Dieu : d'où son caractère nécessairement fini et limité, l'intelligence humaine, de par sa finitude et les conditions concrètes de son inscription dans le monde sensible, étant capable d'accueillir et de déchiffrer ces liens de signification, mais non pas de les constituer par mode de vouloir créateur. À la différence de la conception moderne du langage telle qu'elle est décrite par É. Benveniste, pour les théologiens médiévaux, le langage humain ne peut pas reproduire le monde ; c'est plutôt le langage du monde et de l'histoire qui fait naître dans l'immanence de l'activité intellectuelle de l'homme une similitude de l'acte éternel de Dieu qui, en proférant son Verbe éternel, s'est donné dans les idées divines les mots qui le signifieraient dans l'être des créatures.

Il faut là encore noter l'originalité de ce chemin de pensée de la théologie : en représentant qualifié de la sémiologie moderne, É. Benveniste fait appel à des concepts comme la *re-production* du monde par le langage et, de façon plus habituelle depuis Descartes, d'autres font appel au concept classique de représentation pour fonder la fonction du langage. Or, nous avons vu que l'itinéraire de saint Thomas prend sa distance par rapport à cette approche somme toute empirique du langage en reprenant à nouveaux frais la notion augustinienne de *verbum mentis* : cette référence au verbe intérieur, caractéristique de l'activité la plus haute et la plus accomplie de l'intellect, qu'il soit divin, angélique ou humain, n'est pas explicable uniquement par une approche empirique du langage, qui étendrait par analogie les caractéristiques du langage articulé et lié à la sensibilité à celles du langage de l'intelligence comme *verbum mentis*. Il semble au contraire, si l'on en croit les phases successives de la laborieuse rédaction de *Contra Gentiles* I, 53, que saint Thomas ait progressivement atténué le schéma qui met en jeu des relation de ressemblance (*similitudo*) dans la théorie de la connaissance pour s'orienter vers le registre d'inspiration augustinienne du *verbum/signum*. Ce n'est donc pas dans le sens d'une sémiologie de l'identité et de la ressemblance que s'oriente la structure métaphysique de la sacramentalité, mais dans celui de l'altérité.

C'est probablement le moyen d'éviter tout anthropomorphisme : pour saint Thomas, la structure de la signification ne se mesure pas à l'expérience empirique de notre langage humain : c'est, à l'inverse, le langage humain qui, de façon déficiente, parce que lié à la condition sensible de l'intellect humain, se comprend à partir de l'essence du *verbum*, laquelle renvoie ultimement à la réalité du mystère trinitaire (la génération éternelle) et qui se trouve déjà mise en œuvre dans la reconnaissance des idées divines. C'est donc en Dieu, au double titre des relations interpersonnelles intratrinitaires et de sa puissance créatrice, que se trouve le fondement de la signification et donc de la sacramentalité au sens le plus général et le plus large du terme.

C'est pourquoi nous avons surtout cherché à dégager les fondements "naturels" de la sacramentalité selon les deux grandes lignes de l'ontologie thomiste : dans la ligne du bien et de la finalité (chapitre XII) et dans la ligne de connaissance et de la vérité (chapitre XIII). Non pas que la question de la procession du Verbe éternel et du mystère trinitaire soient secondaires à nos yeux, mais, lorsqu'il s'agit de décrire les conditions de possibilité de la sacramentalité comme langage de la convivialité de l'homme et de Dieu, il nous semble indispensable de fonder cette possibilité dans l'acte créateur lui-même : c'est parce que le Dieu a voulu que ses créatures, en tant que créatures, puissent vivre dans une relation de convivialité, qu'il a voulu également, selon les dispositions de sa sagesse,

⁶ Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, p. 25.

que son dessein de salut s'accomplisse dans le même ordre de convivialité, à travers une économie de salut manifestée par des signes. S'il est un domaine de la théologie où l'adage *gratia prae-supponit naturam* s'applique en toute rigueur, c'est celui de la sacramentalité. Parce que Dieu a voulu de toute éternité que nous soyons en relation avec lui, selon les diverses économies de signification ; parce que cette structure de la signification s'inscrit comme la forme la plus haute de la vie de l'intelligence ; parce qu'elle est sous-jacente à la structure de finalité dont nous avons vu qu'elle se manifestait de la façon la plus haute dans l'existence de l'homme créé (même s'il n'était pas encore sous la mouvance de la grâce), par la vertu de religion, la sacramentalité ne peut être réduite à une sorte de supplément surnaturel inséré par accident dans le monde créé, pour devenir l'occasion de la communication de la grâce. Même si la tradition occidentale s'est focalisée sur la dimension de l'efficacité sacramentelle et que cette tendance s'est trouvée accélérée par les circonstances culturelles d'un monde obsédé par l'efficacité technique et une conception très fonctionnalisée de la vie sociale par la discipline du travail particulièrement, on ne doit en aucun cas oublier que, dès ses origines, la foi chrétienne s'est efforcé de déployer la sacramentalité dans sa dimension première de signification.

c) *Un langage spécifique et irréductible*

Pour maintenir cette spécificité du langage sacramentel, la tradition théologique n'a pas cédé aux différents mirages qui consistaient à considérer les médiations de salut en négligeant la dimension des signes. En soi, on aurait pu imaginer que le salut passe uniquement par la médiation des *actes moraux*, comme le croyaient les Donatistes et comme l'insinuaient, d'une autre manière et pour d'autres raisons, les Pélagiens : mais, face à ces hérésies, Augustin a défendu la sacramentalité comme médiation spécifique de la grâce. Ou encore, on aurait pu imaginer que le salut passe uniquement par la reconnaissance intellectuelle de la *vérité de la foi*, dans un acte de conscience pure, "libérée" de toute économie de signification : ce vieux phantasme, qui voudrait réduire la convivialité de l'homme et de Dieu par une relation qui se passerait absolument de toute médiation signifiante (une certaine conception de la vie mystique comme au-delà de tout langage ou, moins virulente, une subordination radicale de l'économie sacramentelle à la Parole considérée comme d'un autre ordre). Face à ces tendances, qui sont très présentes dans la vulgate des thèmes ayant cours dans les diverses "sensibilités" religieuses contemporaines, l'Église ne cesse de défendre une conception sacramentelle de la Révélation elle-même⁷. Ou enfin, on aurait pu imaginer une médiation de salut qui passe par une expérience ou des réalités d'ordre *esthétique* : de nos jours, il ne manquent pas d'adeptes d'une interprétation de la religion à un stade purement esthétique, lequel se sent spontanément en phase avec l'individualisme spiritualiste contemporain ... Mais l'Église, qui a pourtant encouragé tout au long de son histoire, de la façon la plus claire et en respectant les diversités culturelles, la mise en œuvre d'une dimension esthétique au service de la foi et de la vie des communautés chrétiennes, n'a cependant entretenu aucune ambiguïté sur ce sujet : elle n'a jamais dit que « la beauté sauverait le monde ».

L'Église n'a jamais dévalorisé le langage de la vérité (dogmatique), du bien et du bonheur (éthique), de la beauté (esthétique)⁸, mais elle n'a jamais considéré qu'aucun de ces trois registres puisse d'une façon ou d'une autre se substituer au langage sacramentel qui intègre, selon diverses modalités, les dimensions de vérité, de bonté et de beauté⁹. Autrement dit, la sacramentalité est le langage propre de l'Église : en nous référant à un concept contemporain, on pourrait dire qu'elle est un "métalangage", au sens où elle utilise d'autres langages pour les intégrer à un niveau de

⁷ C'est dans ce sens que l'on peut relire le schéma conciliaire *Dei Verbum*, particulièrement le paragraphe 13 qui établit un strict parallèle entre Parole divine / parole humaine, d'une part et Verbe éternel / Verbe incarné, d'autre part. L'Écriture est elle-même structurée sacramentellement.

⁸ Même si ce registre est apparu relativement plus tard dans la tradition théologique (nous pensons à l'œuvre de Hans Urs von Balthasar qui fut un pionnier et un maître dans ce domaine d'une esthétique chrétienne).

⁹ Sur les modalités de cette intégration, voir Daniel BOURGEOIS, *La pastorale de l'Église*, Saint-Paul/Cerf, Luxembourg/Fribourg, 1999, le chapitre « Structure ternaire du sacerdoce baptismal », pp. 185-204.

signification spécifique, le langage de la convivialité de Dieu et de l'homme. Ici s'applique éminemment ce que É. Benveniste écrivait du rapport entre le langage et société :

« La langue est l'interprétant de tous les autres systèmes linguistiques et non-linguistiques. »¹⁰

« La langue est l'interprétant de tous les systèmes sémiotiques. Aucun autre système ne dispose d'une "langue" dans laquelle il puisse se catégoriser et s'interpréter selon ses distinctions sémiotiques, tandis que la langue peut, en principe, tout catégoriser et interpréter, y compris elle-même. »¹¹

« Le sociologue [...] observera que la langue fonctionne à l'intérieur de la société qui l'englobe ; il décidera donc que la société est le tout, et la langue, la partie. Mais la considération sémiologique inverse ce rapport, car seule la langue permet la société. La langue constitue ce qui tient ensemble les hommes, le fondement de tous les rapports qui, à leur tour, fondent la société. On pourra dire alors que c'est la langue qui contient la société. »¹²

Si, comme nous l'avons souligné dès le début de cette étude, le *mustèrion* chrétien doit être entendu comme cette convivialité de l'homme et de Dieu (Dieu étant lui-même tripersonnel), il faut qu'il existe un niveau d'instance de signification qui rende compte de la possibilité d'une réelle vie et d'un réel niveau de communication entre les membres de cette société qu'est l'Église, peuple en communion par grâce avec Dieu : la sacramentalité est cette « langue qui permet la société », elle est ce niveau qui, comme une langue commune entre Dieu et l'homme, englobe toutes les formes de communication et toutes les instances de signification. C'est pourquoi nous avons cherché à en déceler les fondements dans la manière dont Dieu, dans son acte créateur, pose les bases de cette convivialité entre lui-même et sa création. Déjà chez saint Augustin, mais plus nettement encore chez saint Thomas, on découvre dans leur quête métaphysique cette progressive reconnaissance d'un niveau de signification vraiment premier qui fonde la possibilité de toute forme de communion, de la plus générale (le fait d'avoir été créé et signifié par l'idée divine) jusqu'à la plus particularisée (le fait d'entrer par la sacramentalité spécifiquement chrétienne dans la communion avec les trois Personnes de la Trinité).

III

Sacramentalité et relation interpersonnelle

a) La sacramentalité est plus qu'un "langage articulé"

On peut légitimement se demander pourquoi saint Augustin aussi bien que saint Thomas ont si fortement mis en avant la dimension du langage articulé dans leur réflexion sur le signe, et plus spécialement sur le *verbum mentis* : on peut évidemment y voir une empreinte caractéristique de ce privilège culturel accordé au *logos*, au discours politique ou philosophique, privilège qui a traversé toute la tradition de la pensée occidentale et qui ne sera remis en cause précisément qu'au moment où

¹⁰ *Problèmes de linguistique générale II*, p. 60.

¹¹ *Problèmes de linguistique générale II*, pp. 61-62.

¹² *Problèmes de linguistique générale II*, p. 61.

se constituera la sémiologie au cours du XX^e siècle¹³. Il nous semble que cette référence privilégiée à la parole articulée (*verbum*), doit à son tour être comprise de façon critique. Il faut d'abord constater, ainsi que nous l'avons souligné à plusieurs reprises, que la tradition néotestamentaire avec la théologie johannique du *Logos* divin, comme principe d'interprétation de la manifestation de Dieu en Jésus-Christ, a très certainement orienté la recherche sur l'essence du signe et du sacrement en mettant en œuvre toutes les analogies avec la parole comme registre de signification préférentiel. Mais il semble qu'en réalité, cela tient aussi au fait que « la langue peut, en principe, tout catégoriser et interpréter, y compris elle-même »¹⁴ et nous savons qu'Augustin lui-même avait déjà perçu cette capacité de la langue à interpréter d'autres systèmes de signification :

« Le Christ prêche le Christ puisqu'il se prêche lui-même, et c'est pourquoi le Pasteur entre par lui-même (cf. *Jn* 10, 1-2). Quand la lumière montre les autres choses qui sont vues dans la lumière, a-t-elle besoin d'autre chose pour être montrée ? La lumière montre donc les autres choses et elle se montre elle-même. Tout ce que nous comprenons, nous le comprenons par l'intelligence, et *comment comprenons-nous l'intelligence elle-même sinon par l'intelligence* ? Est-ce de la même manière que, par l'œil de la chair, tu vois les autres choses et l'œil ? En fait, bien que les hommes voient avec leurs yeux, ils ne voient pas pourtant leurs yeux. L'œil de la chair voit les autres choses, il ne peut pas se voir lui-même ; l'intelligence au contraire *comprend les autres choses et elle-même*. Comme l'intelligence se voit, ainsi le Christ se prêche ... On dit bien des choses avec la parole. Ce que je viens de dire, c'est par la parole évidemment que je l'ai dit ; si je voulais dire la parole elle-même, comment la dirais-je, sinon par la parole ? *Ainsi tout ce qui n'est pas la parole se dit par la parole et la parole elle-même ne peut être dite que par la parole* (*Ac per hoc per verbum et alia dicuntur quae non sunt quod verbum, et ipsum verbum dici non potest nisi per verbum*). »¹⁵

Si donc le langage articulé est resté la référence privilégiée pour expliquer en quoi consiste la signification, c'est, nous semble-t-il, parce qu'il évoque au mieux la plénitude cette capacité de signifier qui est dans le Verbe de Dieu et la pluralité des modes de signification qu'il est capable d'instaurer dans l'être de ses créatures. Ici encore, le procédé est fondé sur l'analogie : le verbe et les idées — de façon plus radicale encore que dans notre esprit — ne sont pas de nature "verbale", pas plus que le pouvoir de signifier en eux n'est un geste de monstration. Mais, de même que la parole humaine est une instance de signification qui est capable d'interpréter toutes les autres instances humaines de signification, la Parole et les idées divines sont capables de contenir en elle la plénitude d'instauration de signification, la plénitude d'un *dicere verbum* qui fondera toute possibilité de signifier dans la réalité créée, aussi divers que soient les langages concrets qui seront mis en œuvre.

Et de même dans la vie de l'Église comme convivialité de l'humanité sauvée avec son Sauveur, la sacramentalité n'est pas simplement l'*addition* de toutes les instances de signification (paroles, gestes, prières, actes de charité, de foi, vie liturgique, etc.) : cette conception cumulative des langages et des systèmes de signification ne peut qu'induire en erreur et nous faire méconnaître ce qui est une des lois fondamentales de notre expérience humaine de la signification dans son exercice le plus concret et le plus quotidien. En effet, lorsque deux personnes parlent ensemble, les registres de signification interfèrent et se combinent de façon très complexe : il n'y a pas simplement la chaîne verbale des paroles qui sont échangées, mais intervient un grand nombre d'autres registres de signification que les linguistes, par commodité, ont défini comme le domaine de l'illocutoire, façon révélatrice de traiter les mimiques, les regards, les soupirs, les tons de voix, les éclats de rire, les

¹³ Cette contestation du privilège accordé au logos comme l'instance la plus élevée de la signification (on a parlé de "logocentrisme" occidental) est d'ailleurs assez paradoxale, puisque la plupart des sciences humaines et des études de sémiologies se sont appuyées sur le modèle de la linguistique élaboré par F. de Saussure. C'est donc risquer en quelque sorte de « scier la branche sur laquelle on est assis » que de ne pas vouloir reconnaître une place privilégiée au langage articulé.

¹⁴ É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale II*, p. 62.

¹⁵ *Tract. In Johannem*, XLVII, 3.

mouvements des mains et du corps comme des réalités qui ne sont pas intégrables à une conception saussurienne du signe et qui seront toujours fort difficiles à élaborer en une classification sémiologique scientifique (classer les expressions de visage d'un locuteur est un véritable défi). Or tous ces aspects qui accompagnent la parole sont eux aussi chargés d'intention de signifier et ils ne s'additionnent pas à la chaîne phonique qui, normalement, constitue l'essentiel de l'acte de communication : ils font corps avec elle, traduisent les éléments de signification qui proviennent des mots et, réciproquement, ajoutent des nuances de signification à ce que les mots ne peuvent pas dire.

C'est ainsi que doit être pensée la structure de la sacramentalité comme signification dans la vie de l'Église : la richesse de signification provoque inévitablement un travail de codification des gestes et des paroles dont les différents documents (Écriture, sacramentaires, coutumier, codes de droit, etc.) sont la trace écrite. Mais la structure de la sacramentalité comme telle se manifeste toujours à travers des actes situés historiquement, mettant en jeu un grand nombre de registres de signification qui traduisent la richesse de sens qui est en jeu dans chacun de ces actes. Mais ultimement, c'est en Dieu même en tant que source unique et absolue de toute ce qui est de toute signification que s'originent toutes les possibilités de signifier qui vont s'actualiser dans la vie et l'histoire des communautés ecclésiales.

Bien entendu, ces registres de signification sont variés et n'ont pas tous la même importance. C'est le travail de la mémoire ecclésiale, opérant sous la garantie de l'Esprit, qui opère un discernement et des choix. Dans cette perspective, on comprend que le septénaire n'ait pas été fixé de façon immédiate et que l'histoire des sacrements est un domaine historiquement complexe, dans lequel l'Église a progressivement dégagé ce qui constituait les fondements de la sacramentalité du salut, celle-ci s'inscrivant d'abord dans la sacramentalité globale de toute la création, puis plus spécialement dans celle du salut préparée dans l'ancienne Alliance et manifestée pleinement dans le Christ « sacrement de la rencontre de Dieu et des hommes » et finalement harmonisée en fonction de l'histoire des communautés ecclésiales et des situations individuelles de chaque croyant. Là encore, ces différents registres de signification ne doivent pas être compris comme des langages juxtaposés — un peu comme on présente des textes en édition bilingue ou trilingue — mais tous ces langages sont la manifestation polysémique de l'unique acte du Dieu éternel se révélant au monde dans la complexité de cette économie de signes.

b) Sacramentalité et relation interpersonnelle

En fin de compte, il nous semble que l'orientation globale de cette exploration du champ de la signification a été guidée par la prise en compte instinctive de la dimension interpersonnelle en jeu dans toute relation avec Dieu. Nous avons vu, dès le début de cette étude, que la notion de signe avait été très tôt mise en œuvre à tous niveaux dans la vie culturelle des Grecs de l'antiquité. En ce domaine, plus encore qu'en beaucoup d'autres, la pratique a précédé la connaissance et la science : l'invention la plus géniale et la plus décisive dans l'histoire de l'humanité, c'est l'invention des signes et du langage articulé qui ont donné à l'homme sa véritable et naturelle humanité. La réflexion sur les signes et le langage vient après. Or pourquoi vivons-nous avec un équipement extraordinaire de registres de signes pour signifier à travers non seulement la voix, mais aussi à travers les multiples instances de signification qui se développent dans chaque société, sinon pour mettre en œuvre, faire croître et développer les relations interpersonnelles ? La sacramentalité chrétienne n'échappe pas à cette loi : tout acte sacramentel ne vise à rien d'autre que de déployer les possibilités de la relation personnelle filiale d'un baptisé avec Dieu. La sacramentalité chrétienne est donc structurée pour permettre la croissance des liens entre personnes, qu'il s'agisse des personnes humaines, angéliques ou divines. Il n'est donc pas étonnant qu'à l'instar de la découverte de la sémiologie dans le monde grec antique, avec le langage articulé comme étalon de mesure privilégié, l'histoire de la théologie chrétienne ait connu un itinéraire somme toute assez comparable : l'Église a célébré et vécu sacramentellement sa relation avec Dieu, avant d'en rendre compte dans une théorie des sacrements et de la sacramentalité.

Dans cette optique, on comprend ce qui est à l'œuvre dans la réflexion de saint Thomas d'Aquin : dans le sillage de saint Augustin, il élabore une anthropologie solidaire inspirée par un discours philosophique d'un autre type que celui des *Platonici*, les disciples de Platon dont Augustin fréquentait assidûment les textes. Mais il faisait également subir à la pensée d'Aristote des transformations de grande envergure, la plus importante étant évidemment celle qui découle de la relation personnelle que Dieu fonde dans son acte créateur, l'Alliance dans laquelle il fait entrer ses créatures, selon diverses modalités. C'est donc la visée interpersonnelle qui sera désormais le point central de sa réflexion, comme en témoigne la structure de la Somme théologique, construite sur le schéma *exitus/reditus* : sortir de Dieu et revenir à Dieu, création et conversion, convivialité qui s'approfondit au cours de l'histoire et qui se fonde sur la manière dont chacun des partenaires signifie et manifeste à l'autre sa présence. Que ce processus dans son ensemble ait pris le nom de *mustèrion* rend compte du fait, qu'en matière de salut, l'histoire et l'événementiel ne peuvent se manifester autrement que par une économie de signification.

Épilogue : “le champ du signe”

Ayant pris soin de donner de façon synthétique, après chaque partie, les résultats de notre recherche, nous nous permettrons de terminer ce travail sur le mode d’une question qui était sous-jacente à notre enquête et dont nous aimerions qu’elle puisse appeler d’autres investigations dans le domaine de la théologie. En effet, nous avons voulu, dès le point de départ, cerner les fondements métaphysiques de la sacramentalité chrétienne. Nous avons été depuis longtemps surpris que la plupart des manuels ou des études de théologie sacramentaire abordaient la notion de signe comme un *per se notum* ou presque : le plus souvent, on illustre cette notion par quelques exemples qui font référence à des signes dits naturels, pour noter par contraste que les sacrements sont d’un autre type : des signes institués par le Christ. Dans la perspective classique de la théologie occidentale, on passait donc assez rapidement à la question de l’institution du signe, ce qui accentuait fortement la compréhension formelle — souvent formaliste — canonique de la réalité sacramentaire, la fidélité à l’intention de celui qui institua le signe, le Christ, et à celle qui en est la garante, l’Église, constituant les deux piliers de l’identité et de la validité des sacrements. Puis, la réflexion se concentrait “naturellement” sur la question de l’efficacité, dans la proportion inverse de la profondeur de l’approche sémiologique de l’essence des sacrements. Ainsi, la notion de signe efficace, appelant au besoin le secours d’une analyse sur le discours performatif, permettait de faire porter tout le poids de la réflexion sur la notion de sacrement sur la causalité instrumentale. Ainsi, le discours théologique sur les sacrements pouvait trouver sa justification à la fois dans une perspective d’efficace et dans l’articulation avec une ecclésiologie qui devenait le prolongement de l’activité salvatrice du Verbe incarné à travers l’espace et le temps historique.

Dans les tentatives plus récentes, la réflexion théologique percevant sans doute les limites de la réflexion au sujet de la dimension formelle de la signification et percevant les limites d’une notion souvent trop étroite et trop univoque du signe a cherché dans l’opposition entre “signe” et “symbole” un principe plus fécond du point de vue épistémologique : dans le souci de se dégager de ce que l’on présente comme la dimension “technique” du signe, précisant au besoin qu’il s’agit là d’un “destin” qui conduit la réflexion occidentale depuis la naissance de l’aventure philosophique, on privilégie le mode symbolique de signification, lequel, surtout par la richesse inhérente de la polysémie, par le surgissement quasi imprévisible des associations de sens qu’il suscite, devrait permettre de se dégager d’une économie trop univoque de la signification au sens classique du terme. De là, à voir dans la pensée augustinienne l’origine des malheurs de la théologie occidentale, il n’y a qu’un pas, assez facile à faire. Les conséquences en sont évidemment radicales : même si, de soi, une approche symbolique du monde n’exclut pas une dimension métaphysique sous-jacente, elle ne la favorise pas nécessairement : derrière la formule célèbre de Paul Ricoeur, « le symbole donne à penser », il y a évidemment un retour à une certaine phénoménologie de la donation du sens à travers la polysémie du symbole, mais on reste clairement dans une perspective phénoménologique. Or, il est évidemment

difficile de fonder une théologie sacramentaire sur une approche phénoménologique. Si l'on ajoute à ce dossier l'irruption de la sémiologie dans le sillage de la méthodologie linguistique élaborée par Ferdinand de Saussure auquel nous avons eu plusieurs fois l'occasion de faire allusion au cours de notre travail, on perçoit à quel point une réflexion contemporaine sur la théologie des sacrements risque de considérer comme un fait accompli et irréversible la rupture avec la tradition qui avait jusqu'ici traité la question sans interroger le présupposé réaliste de la compréhension de la signification et du signe.

Cet ensemble de perspectives et de difficultés qui sont au cœur des grandes questions actuelles concernant l'Église et les sacrements nous a donc amené à nous demander s'il n'était pas possible d'explorer la question du signe et de la signification en cherchant à approfondir et à expliciter les fondements métaphysiques de la signification. Cette investigation nous paraissait d'autant plus nécessaire que la théologie sacramentaire, dans le contexte de la théologie postconciliaire, ne peut plus être envisagée de façon restreinte dans le champ clos du septénaire post-tridentins précédé par un *De sacramentis in genere*, mais doit être articulée à une perception renouvelée du mystère de l'Église comme sacrement, comme l'a opportunément rappelé la Constitution conciliaire *Lumen Gentium* (§ 1) et à un discours sur le mystère du Christ dont la charpente conceptuelle (les deux *natures* en une *personne*) pose également des questions si essentielles dans une perspective de sémiologie sacramentelle, qu'on a pu désigner la réalité du Verbe incarné comme *Ursakrament* (O. Semmelroth). Tous ces éléments architecturaux constituent en fait l'objet de la théologie comme *mysterion*, d'où le fait que nous ayons commencé cette étude en repartant de cette donnée coextensive à la révélation biblique elle-même.

“En soi”, on peut très bien se contenter de cette base biblique pour traiter les diverses questions concernant la sacramentalité en christologie, en ecclésiologie et en sacramentologie. En effet, fonder toute la réflexion théologique comme une élucidation de cette économie sacramentelle du mystère constitue probablement un des apports les plus valables et les plus durables de la théologie chrétienne — en effet, il faut souligner à quel point cette approche renouvelée et convergente de l'économie ou de l'histoire du salut est le résultat de travaux issus des diverses confessions chrétiennes — permet sans aucun doute de mieux cerner comment cette économie sacramentelle structure notre intelligence du mystère. L'ensemble de ces études constitue maintenant un acquis pour la théologie de la sacramentalité sans lequel le présent travail n'aurait aucun sens : si on nous permet une comparaison d'inspiration kantienne, cette redécouverte d'une sacramentalité du salut, de l'Église de la vie liturgique est comme l'intuition sensible dans la connaissance de la réalité. S'il n'y avait pas ces données de l'histoire du salut qui sont un véritable “donné révélé”, les concepts de l'entendement théologique ressembleraient à la célèbre colombe de la Préface de la *Critique de la Raison pure* qui s' imagine qu'elle volerait plus rapidement si elle évoluait dans le vide, alors que c'est par l'appui des ailes dans l'air qu'elle peut se déplacer ...

Mais peut-on, au niveau d'une réflexion de théologie critique, se contenter d'une telle approche ? Personnellement, nous ne le pensons pas. Sans vouloir tomber dans un providentialisme de mauvais aloi, il nous semble difficile de penser comme accidentel le fait qu'un génie théologique de la taille de saint Augustin ait marqué si profondément l'héritage de la pratique sacramentelle de l'Église, en donnant une réinterprétation de la réalité de *mysterium/sacramentum* à partir de notions philosophiques et linguistiques comme *signum* et *verbum*, et en intégrant pour penser cette notion de *sacramentum/signum* les éléments les plus riches et les plus féconds de la pensée antique, aussi bien grecque que latine. On pourra toujours le soupçonner d'avoir “naturalisé” les données bibliques du *mysterion*, d'avoir accepté de façon optimiste que la pensée philosophique puisse jeter un regard nouveau sur le mystère et les formulations de la foi. Qu'on se rassure, nous ne sommes pas de ceux qui voient dans la moindre affirmation d'Augustin une portée dogmatique ! En revanche, nous sommes convaincus que, si Augustin s'est engagé dans cette équivalence et cette formulation, c'est par nécessité de penser le mystère chrétien comme tel. Et si l'on voulait vraiment la preuve qu'en faisant cela, il n'agissait pas de manière servile par rapport à la pensée philosophique “séculière” de son temps — comme s'il avait cru mieux faire accepter une sorte de cohérence rationalisante du mystère chrétien, en utilisant des concepts provenant de ses études de rhétorique et de ses lectures

philosophiques —, c’est qu’il a modifié radicalement la conception du signe et du langage, lui donnant une portée et une fécondité que la pensée païenne n’avait même pas soupçonnées. Nous espérons l’avoir montré de façon convaincante : son intuition de la dualité *res/signa* et surtout sa conception du *verbum mentis* qui donne une ouverture sur l’essence métaphysique du langage et du signe, marquent une avancée remarquable dans la réflexion sur l’essence du signe, au point de faire du *De Doctrina christiana* le premier grand manuel de sémiologie ... Et par ailleurs, nous avons vu également, selon un mode d’investigation différent, saint Thomas d’Aquin a su retrouver et approfondir les données élaborées par Augustin, alors que ces dernières avaient subi une réelle éclipse dans la tradition qui, pourtant, se réclamait de lui.

Nous avons donc pensé qu’il y avait vraiment là un champ de recherche à explorer et c’est ainsi que nous nous sommes lancé dans cette recherche des bases ontologiques de la théorie du signe chez ces deux grands témoins. Nous avons montré comment c’était les exigences de la foi chrétienne qui leur ont permis de trouver des solutions métaphysiques originales dont nous sommes aujourd’hui les bénéficiaires souvent inconscients, voire même oublieux, comme si la méthodologie de la linguistique saussurienne pouvait, sans complexe, reléguer au second plan une approche ontologique de la signification d’un trait. Le résultat nous semble clair : la notion de signification est une donnée centrale dans la vision globale du rapport entre l’homme et Dieu, qu’il s’agisse de la création, du salut ou de l’économie historique de l’Église et des sacrements.

Ce résultat permet d’éclairer un aspect important de la foi chrétienne, mais également de toutes les formes humaines d’existence religieuse : toute forme concrète de religion, quelle qu’elle soit, est fondée sur la possibilité d’une communication ou communion par signes entre l’homme et le divin. Saint Augustin, comme nous l’avons vu, l’avait déjà perçu et exprimé. Ce que, pour des raisons culturelles, le contexte intellectuel historicisant du XIX^e siècle européen, on a appelé « l’histoire des religions » devrait plutôt être considéré comme une sémiologie des religions. La réalité de la vie chrétienne et de la relation des baptisés avec Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, ne fait donc pas exception : elle se manifeste comme une sémiologie que l’on peut étudier selon des méthodes scientifiques de comparatisme, d’analyse structurale ou de phénoménologie.

Mais les conclusions de notre étude ne s’arrêtent pas à cette approche, somme toute extérieure de la vie et de la foi chrétiennes. Car le discours théologique est allé jusqu’à vouloir rendre compte du fait que ces dernières ne peuvent être vraiment ce qu’elles sont sans intégrer de façon explicite cette dimension sémiologique et y reconnaître la structure ontologique nécessaire que Dieu a voulue pour que cette communion et cette relation des chrétiens avec Dieu se déploie dans l’histoire et la condition terrestre. Or, une telle vision suppose, d’une part, que le système de signification ne soit pas simplement une *création humaine* — c’est le cas dans ce que le vocabulaire théologique classique appelle les religions “naturelles” — et, d’autre part, que cette sémiologie ne se déploie pas simplement dans le cadre de la vie de la *societas christiana* qu’est l’Église, mais que Dieu dans son être et son œuvre y participe réellement, ne serait-ce que sur le mode de pouvoir être signifié (même de façon inadéquate). La sacramentalité comme instance de signification n’est donc pas simplement un “langage imposé de l’extérieur” selon l’arbitraire d’un quelconque système — en théologie chrétienne, il n’y a pas “d’arbitraire du signe”, car toute signification est fondée dans l’être même du Verbe divin — mais il existe en Dieu le fondement de toute possibilité de communion par signes et nous avons vu comment la reconnaissance par saint Thomas des idées divines avait pour fonction de manifester cette donnée. Nous avons évidemment insisté pour souligner que ce langage des idées en Dieu ne pouvait se réduire à une doublure ou à un décalque de notre propre expérience d’une langue ou d’un système empirique de signes. Mais le principe nous paraît légitimé précisément par la nécessité de rendre compte de la relation qui existe entre Dieu et les hommes, déjà dans l’économie de la création.

Si donc il existe une ou plusieurs dimensions sémiologiques aussi bien en Dieu, comme capable de fonder une relation avec sa création, qu’en l’homme comme *capax Dei*, et même — si l’on accepte le fait que toute essence créée est une participation par similitude de l’essence divine — dans « l’univers visible et invisible » il existe une possibilité de communion par signes entre Dieu et sa création : il existe donc une *sacramentalité de l’être* qui peut jouer sur un double registre, comme

donatrice et *instauratrice* de signification en Dieu, comme *réceptrice* et *interprétrice* de cette signification. La nécessité d’une telle instance de signification provient simplement de ce que *le rapport entre chaque être avec les autres se réalise en incluant toujours une dimension d’altérité*. Parce que Dieu est le “Tout autre”, parce que chaque “je”, chaque “être” est un “autre”, toute mise en relation ne peut se mettre en œuvre que par une instance de signification qui implique que je sois en face de l’autre comme autre. Le cas nous paraît particulièrement incontournable dans la rencontre des êtres spirituels entre eux : penser une réalité quelconque, c’est d’abord la reconnaître dans son irréductible altérité et la lui reconnaître comme la base de toute relation que je puis avoir avec elle : la phénoménologie en a décrit les conséquences au niveau de la conscience : « toute conscience est conscience de quelque chose ». Cette “conscience de —” pourrait bien être la manière dont parvient à notre expérience le fait que nous soyons toujours déjà toujours en relation avec une réalité qui se livre à nous comme signe.

D’où la question que nous voudrions poser en terminant cette étude : la sacramentalité telle que la théologie chrétienne l’a progressivement saisie, grâce à la pratique sacramentelle qui a constitué le cœur de sa vie de relation avec Dieu dans le Christ, et telle qu’elle a fini par en pressentir l’étendue dans la totalité du mystère divin, c’est-à-dire à la totalité de la relation entre le Créateur et sa créature, cette sacramentalité ne devrait-elle pas être comprise comme un “transcendental” ? La particularité des transcendants dans la pensée de saint Thomas, c’est leur convertibilité : le fait qu’une réalité spirituelle (Dieu, ange ou homme) puisse donner valeur de signe est considéré par lui comme une des manifestations les plus accomplies de l’intelligence (humaine ou divine) et le fait que toute réalité même non spirituelle porte toujours au plus profond d’elle-même la référence à l’idée divine dans laquelle et par laquelle elle existe et lui permet d’être signe (d’elle-même ou d’un autre être), sont des données fondamentales qui sont préalables même à la reconnaissance de l’unité, de la vérité, de la bonté ou de la beauté. C’est tout simplement la dimension de tout être en tant qu’il existe comme présence à l’autre ou comme susceptible d’accueillir la présence de l’autre : à ce titre-là, le “champ du signe”, c’est le “champ de l’autre” ou, plus exactement, le “champ de l’altérité”. Ce n’est pas un hasard si toutes les réflexions antiques et médiévales sur le signe et la signification en venaient à privilégier l’acte de signifier par rapport au contenu de la signification ou à la possibilité de constituer une pluralité de signe en système. Tout comme l’acte d’être est premier par rapport à l’essence, de même la structure ontologique de la signification serait tout simplement le fait que, dans un monde où toute chose est ontologiquement référée à la plénitude personnelle des trois Personnes de la Trinité, serait le préalable qui permet ensuite la diversification des rapports à l’Être et à tout être sous l’objet formel du vrai, du bien et du beau.

Fribourg, Oxford, Aix-en-Provence
Janvier 2007

Bibliographie

Dictionnaires, lexiques, revues, ouvrages de référence

- AL* *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Meyer, Schwabe and Co. AG, Basel, 2 volumes parus (I= *Aaron-Conversio* et II = *Cor-Fides*) 1986-2002.
- BJ* *La Sainte Bible de Jérusalem* traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Le Cerf, 1955.
- BJN* *La Bible de Jérusalem* traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Le Cerf, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, 1973.
- Catholicisme* *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, Encyclopédie dirigée par G. JACQUEMET (vol. I-VI) puis sous le patronage des Facultés catholiques de Lille (VII et ssq.), Letouzey et Ané, Paris 1948 —.
- CEC* *Catéchisme de l'Église catholique*, Mame-Plon / Librairie éditrice Vaticane, Paris / Cité du Vatican, 1992.
- CIT* COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents* (1969-1985), Paris, Cerf, 1988.
- CO I, CO II/1 et II/2* *Les Conciles œcuméniques, I. L'histoire ; II/1 et II/2. Les Décrets* (2 vol. en pagination continue), ed. G. ALBERIGO, Paris, le Cerf, 1994.
- DECA* *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, sous la direction de Angelo DI BERARDINO et adaptation française sous la direction de François VIAL, volumes I (A-I) et II (J-Z), Le Cerf, Paris, 1990.
- DEL I* *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, ed. D. SARTORE et A. M. TRIACCA, adapt. fr. H. DELHOUGNE, volume I, Brépols, 1992.
- DNTT* *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. BROWN, I-II-III, Exeter, Paternoster Press, 1980.
- DBS* *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris, Letouzey et Ané, 1928 —.
- DC* *La Documentation catholique*, Paris, Bayard Presse, 1919 —.
- DCT* *Dictionnaire critique de théologie*, ed. Jean-Yves LACOSTE, Paris, PUF, 1998.

BIBLIOGRAPHIE

- DS* *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et histoire*, fondé par M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, continué par CH. BAUMGARTNER, Beauchesne, Paris, 1937-1995.
- DSH* DENZIGER-HÜHNERMANN, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Paris, Le Cerf, 1997 (édition bilingue latin-français).
- DTC* *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. Vacant et Mangenot, continué par E. Amann, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1946 ; avec les *Tables générales I-III*, par Bernard Loth et Albert Michel, Letouzey et Ané, Paris, 1960-1972.
- DTF* *Dictionnaire de théologie fondamentale*, sous la direction de René Latourelle et Rino Fisichella, éd. fr. Bellarmin / Le Cerf, Montréal / Paris, 1992.
- PG* J.-P. MIGNE, *Patrologia græco-latina*, Paris.
- PL* J.-P. MIGNE, *Patrologia latina*, Paris.
- PLG I/II* É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, volume I, Paris, Gallimard N.R.F., 1966 (*PLG I*) ; volume II, Paris, Gallimard N.R.F. 1974 (*PLG II*).
- RecSR* *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris, 1910 —
- RSPT* *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1907 —
- RT* *Revue Thomiste*, Fribourg-Toulouse, 1892 —
- SC* Sources chrétiennes, édition critique de textes patristiques, Le Cerf, Paris 1942 — : le sigle est suivi du numéro du volume cité.
- ST* SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiæ*, généralement cité d'après la traduction française en quatre volumes, Paris, le Cerf, 1984-1986.
- TBNT* *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, ed. L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIENTENHARD, 3 Bde, Rolf Brockhaus, Wuppertal, 1971.
- ThDOT* *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. J. BOTTERWECK and H. RINGGREN, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1977 —.
- ThDNT* *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. KITTEL, trad. anglaise G. W. BROMILEY, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1964-1976, vol. I-X.
- TRE* *Theologische Realenzyklopädie* herausgegeben von Gerhard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, 36 volumes.
- TWAT* *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. J. BOTTERWECK and H. RINGGREN, Kohlhammer, Stuttgart, 1970 —.
- VTB* *Vocabulaire de théologie biblique*, ed. X. LEON-DUFOUR, Le Cerf, Paris, 1985⁵.

Pour les textes du Concile Vatican II, les citations en français renvoient à la traduction publiée dans *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Le Centurion, Paris, 1967. Les sigles des différents documents cités sont les suivants :

- DH* *Dignitatis humanæ*, Déclaration sur la liberté religieuse (7 décembre 1965), traduit par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens.

<i>DV</i>	<i>Dei Verbum</i> , Constitution dogmatique sur la Révélation divine (18 novembre 1965), traduction par G. MARTELET.
<i>GS</i>	<i>Gaudium et spes</i> , L'Église dans le monde de ce temps, Constitution pastorale (7 décembre 1965), traduction officielle de l'épiscopat français.
<i>LG</i>	<i>Lumen Gentium</i> , Constitution dogmatique sur l'Église (21 novembre 1964), traduction de S. E. le Cardinal GARRONE.
<i>SC</i>	<i>Sacrosanctum Concilium</i> , Constitution sur la sainte liturgie (4 décembre 1963), traduction du Centre de Pastorale liturgique.

Ouvrages de méthodologie et traités d'ensemble traitant la question du signe ou du *sacramentum*

a) en philosophie et sciences humaines :

É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, volume I, Paris, Gallimard N.R.F., 1966 (*PLG I*) ; volume II, Paris, Gallimard N.R.F. 1974 (*PLG II*).

A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1951.

France FARAGO, *Le langage*, A. Colin, Paris 1999.

M. FOUCAULT, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, N.R.F. 1968

F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1916¹.

Jan PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse, 1981.

T. TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, éd. du Seuil, 1977.

T. TODOROV, *Les genres du discours*, Paris, Seuil, 1978.

T. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, 1978.

T. TODOROV, *Littérature et signification* Paris, Larousse, 1967.

b) en théologie

BENOIT XVI, *Foi, raison et université, mémoires et réflexions*, Discours prononcé à Ratisbonne le 12 septembre 2006 (traduction sur le site internet Vatican).

Louis BOUYER, *Mysterion, du mystère à la mystique*, O.E.I.L. Paris, 1986.

- Louis BOUYER, *Le rite et l'homme : sacralité naturelle et liturgie*, coll. *Lex orandi* n° 32, Paris, Cerf, 1962.
- Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris, 1988.
- Yves CONGAR, « L'Église, sacrement universel du salut » dans *L'Église aujourd'hui*, Paris, 1967, pp. 5-30.
- J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, Tournai, 1958.
- J. DUPONT, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Gabalda, Paris, 1949.
- J. GRIBOMONT, « Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites », dans *Irénikon* 22 (1949), pp. 345-367. Louis HJELMSLEV, « Langue et parole », *Cahiers Ferdinand de Saussure* (1942/2), pp. 29-44.
- Jérôme HAMER, *L'Église est une communion*, Paris, 1962.
- Charles JOURNET, « Le mystère de la sacramentalité », *Nova et Vetera*, 1974, pp. 161-214.
- Yves LABBE, *Le nœud symbolique*, Paris, 1997.
- M.-J. LE GUILLOU, « La sacramentalité de l'Église », *La Maison Dieu* 93 (1968), pp. 9-38.
- H. de LUBAC, *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, Étude Historique*, Paris, Aubier Montaigne, 1959.
- B. MAITTE, *La dimension eschatologique des sacrements*, Strasbourg, 1995.
- E. MASURE, *Le passage du visible à l'invisible. Le Signe : psychologie, histoire, mystère*, Paris, 1954.
- A. MICHEL, article « Mystère », *DTC* X, 2585-2599, avec le complément du même *Tables* II, 3272-3273.
- A. MICHEL, article « Sacrements (en général) », *DTC* XIV, 485-644, avec le complément du même *Tables* III, 3945-3956.
- J.-G. PAGE, *Qui est l'Église ?*, 3 volumes, Montréal, 1977.
- J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement ; le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*, thèse dactylographiée, Rome, 1974.
- Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements*, I : Baptême et sacramentalité, 1 & 2, éditions du Cerf, Paris 2004 et 2005.
- Edward SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, 1960.
- Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, Academic Press/Éditions Saint-Paul, Fribourg (CH), trad. fr. 2004 (traduction française Benoît-Dominique de la Soujeole et Benedikt Mohelnik).
- O. SEMMELROTH, *L'Église, sacrement de la Rédemption*, Paris, 1962.
- Benoît-Dominique de la SOUJEOLE, « L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile du Vatican », *RT* 1991 (91), pp. 219-258.
- Benoît-Dominique de la SOUJEOLE, *Introduction au Mystère de l'Église*, Parole et silence, Paris, 2006.

J.-M. R. TILLARD, « Église et salut. Sur la sacramentalité de l'Église », *NRT* 106 (1984), pp. 658-685.

Liam G. WALSH, *The sacraments of Initiation*, Geoffrey Chapman, London, 1988.

V. WARNACH, « L'Église comme mystère », dans *La nouvelle image de l'Église, bilan du Concile Vatican II*, Paris, 67, pp39-47.

Philosophie antique (spécialement Platon et Aristote)

Sources :

ARISTOPHANE, *les Nuées*, in *Théâtre complet*, trad. Fr. Pascal THIERCY, La Pléiade, Gallimard, Paris.

Pour ARISTOTE, nous avons vérifié les citations et les traductions dans les éditions suivantes (que nous avons utilisées et parfois modifiées) :

ARISTOTE, *Les réfutations sophistiques*, Paris, Vrin 1950.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, 2 volumes, nouvelle édition refondue, traduction J. Tricot, Vrin, Paris, 1970.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 4 volumes : tome I en deux volumes, introduction et traduction par A. GAUTIER et J.-Y. JOLIF ; tome II en deux volumes, commentaire, par A. GAUTIER et J.-Y. JOLIF , Nauwelaerts, Paris/Louvain, 1970.

W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics,; A revised Text with Introduction and Commentary*, 2 volumes, Oxford, Clarendon Press, 1924.

ARISTOTE, *La Poétique*, texte, traduction et notes, par E. DUPONT-ROC et Jean LALLOT, Seuil, Paris, 1980.

ARISTOTE, *Poétique*, introduction, traduction et annotation de Michel Magnien, Paris, LGF, 1990.

Collection des Universités de France, éditions de la société Les Belles Lettres, Paris, , spécialement :

De l'âme, II, 412 a 10, traduction de l'édition A. JANNONE et E. BARBOTIN, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1966

Politique, 2 volumes, ed. Jean AUBONNET, Paris, 1960 et 1973.

Poétique, ed. J. HARDY, Paris, 1932.

Rhétorique, tome I, ed. M DUFOUR, PARIS, 1932.

The complete Works of Aristotle, Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes, 2 volumes, Princeton University Press, 1995.

HESIODE, *Les travaux et les jours, Théogonie et Bouclier*,

HOMERE, *Iliade et Odyssée*, traductions de Robert FLACELIERE et Victor BERARD, La Pléiade, NRF, Gallimard, Paris.

Pour PLATON, nous avons vérifié les citations et les traductions dans les éditions suivantes (que nous avons utilisées et parfois modifiées) :

Platonis opera ed. John BURNET, Oxford University Press, Collection Oxford Classical Texts, 5 volumes, édition de 1901 (réimpressions entre 1961 et 1965).

PLATON, *Œuvres complètes*, traduction Léon ROBIN (collaboration de J MOREAU), NRF Gallimard, Paris, 2 volumes (1950).

PLATO, *The Collected Dialogues, including Letters*, ed; E. HAMILTON et H. CAIRNS, Bollington Series LXXI, Princeton University Press, 2005.

Collection des classiques Garnier Flammarion (Paris), nouvelle édition des dialogues de Platon, avec des introductions, notamment :

PLATON, *Le Sophiste*, ed. Nestor-Luis CORDERO, GF, Paris 1993.

PLATON, *Phédon*, ed. Monique DIXSAUT, GF, Paris 1991.

PLATON, *Théétète*, ed. Michel NARCY, GF, Paris 1994.

PLATON, *Gorgias*, ed. Monique CANTO, GF, Paris 1993.

PLATON, *Lettres*, ed. Luc BRISSON, GF, Paris 1994.

PLATON, *Cratyle*, ed. Catherine DALIMIER, GF, Paris 1998.

PLATON, *La République*, ed. Georges LEROUX, GF, Paris 2004.

PLATON, *Parménide*, ed. Luc BRISSON, GF, Paris 1999.

PLATON, *Le Politique*, ed. Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, GF, Paris 2003.

Collection des Universités de France, éditions de la société Les Belles Lettres, Paris, XIV tomes, spécialement :

PLATON, *La République*, ed. Augustin DIES et trad. E. CHAMBRY, 3 volumes, 1943-1946.

PLATON, *Parménide*, ed. et trad. Augustin DIES, Paris, 1950.

PLATON, *Le Politique*, ed. et trad. Augustin DIES, Paris, 1970.

PLATON, *Le Sophiste*, ed. et trad. Augustin DIES, Paris, 1969.

PLATON, *Cratyle*, ed. et trad. Louis MERIDIER, Paris 1950.

PLATON, *Phédon*, ed. et trad. Léon Robin, Paris, 1957.

Pour les ***auteurs présocratiques***, nous avons utilisé :

Les philosophes présocratiques, Une histoire critique avec un choix de Textes, ed. G. S. Kirk, J. E. Raven et M. Schofield, Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, Paris et Fribourg, 1995.

H. DIELS et Walther SCHRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 volumes, Weidmann, 1974⁶.

Jean,-Paul DUMONT (ed.), *Les Présocratiques*, La Pléiade, NRF Gallimard, Paris.

PLOTIN, *Ennéades*, 7 vol., traduction par Émile Bréhier, Paris, les Belles Lettres, 1924-1938.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, Travaux et études :

Études et travaux :

R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.

P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 1962..

P. AUBENQUE (ed.), *Aristote politique, études sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993.

P. AUBIN, « L'«image» dans l'œuvre de Plotin », *RSR* 41 (1953), pp. 348-379

Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, Le Seuil, Paris, 1995.

W. BEIERWALTES, *Platonisme et idéalisme*, trad. fr., Paris, Vrin, 2000.

É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., éditions de Minuit, Paris 1969.

H. BONITZ, *Index aristotelicus*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1955. Reprint de la deuxième édition

Émile BREHIER, « La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme », in *Études de philosophie antique*, Paris, 1955, pp. 105-116.

É. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, J. Vrin, 1961².

V. BROCHARD, « La logique des stoïciens », in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Alcan, 1912.

J. BRUNSCHWIG, article « STOÏCISME », in *Encyclopedia Universalis*, 15, Paris 1973.

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 1968-1980.

Curzio CHIESA, *Sémiosis, signe, symboles, Introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Peter Lang, Berne, Berlin ..., 1991.

Marcia L. COLISH, *The stoic tradition from Antiquity to the Middle Ages*, Vol. I : *Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden, Brill, 1985.

Marcel DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1973².

Augustin DIES, *Autour de Platon*, 2 vol., Paris, Beauchesne, 1927.

H. DÖRRIE, « Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius », in *Mullus, Festschrift Th. KLAUSER, J.A.C.*, Ergänzungsheft 1, 1964.

G. DUMEZIL, *Idées romaines*, Gallimard, Paris, 1969.

Jean-Paul DUMONT, *Les écoles présocratiques*, Folio Essais n° 152, Gallimard, 1991.

- R. DUPONT-ROC et J. LALLOT, *La Poétique*, éd. du Seuil, Paris, 1980.
- A.- J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Études bibliques, Gabalda, Paris, 1981².
- A.-J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, J. Vrin, Paris, 1950.
- P. FRIEDLAENDER, *Platon*, Walter de Gruyter, Berlin, 1954-1957.
- V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle, Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Paris, Champion, 1940
- P HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963.
- P. HADOT, « Bilan et Perspectives sur les oracles chaldaïques » in H. LEWY, *Chaldeans Oracles and Theurgy*, Paris, 1978².
- R. JOLY dans *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique "Du régime"*, Paris, les Belles Lettres, 1960.
- Henri JOLY, *Le renversement platonicien*. Logos épistémè, polis, Paris, Vrin, 1974.
- J. LALLOT, « Xumbola Kranai », dans *Cahiers internationaux du symbolisme*, 26 (1974), pp. 39-48.
- J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote, Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1939
- H. LEWY, *Chaldeans Oracles and Theurgy*, Paris, 1978².
- Johannes LOHMANN, « Über die stoische Sprachphilosophie », *Studium Generale* 21 (1968).
- A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, from Plato to Denys*, Oxford, 1981.
- H.E. MÜELLER, *Prinzipien des stoischen Grammatik*, Rostock, 1943.
- Ada NESCHKE-HENTSCHKE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, volumes I et II, éditions Peeters, Louvain, Pris, Dudley, 1995 et 2003.
- M. P. NILSSON, *La religion populaire dans la Grèce antique*, trad. fr. par F. Durif, Paris, 1954
- M. P. NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Payot, Paris, 1955, trad. fr. de Matila Ghyka.
- Amélie OCKSENBERG-RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1996.
- Charles PEIRCE, *Collected Papers*, II (ed. par C. Hartshorne et P. Weiss), Harvard University Press Cambridge Mass., p. 308.
- Jan PINBORG, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart, Bad-Cannstatt, 1972
- Max POHLENZ, *Die Stoa*,
- Clémence RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 1968².
- Paul RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Sedes, Paris, 1982.
- R. SCHAEERER, *La question platonicienne, Étude sur les rapport de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, J. Vrin, Paris, 1969².

M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, éd. du Seuil, 1957.

Jean-Pierre VERNANT, *Divination et rationalité*, Paris, éd. du Seuil, 1974.

J.-P. VERNANT, « Naissance d'images », dans *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979.

Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, éditions La Découverte, Paris, 2004

Littérature patristique (spécialement saint Augustin)

Sources patristiques en dehors de saint Augustin

Épître à Diognète, Introduction, édition critique traduction et commentaire par H. I. MARROU, collection Sources chrétiennes n° 33, Paris, Cerf, 1951 et deuxième édition revue (SC n° 33bis), 1965.

IRENEE DE LYON, *Adversus Hareses, Contre les Hérésies, Dénonciation et réfutation de la Gnose au nom menteur*, édition manuelle avec la traduction française de A. Rousseau, Cerf, Paris, 1984.

JUSTIN, *Apologies*, ed Louis PAUTIGNY, Paris, Picard, 1904.

Justin, *Dialogue avec Tryphon*, ed. Georges ARCHAMBAULT, 2 volumes, Paris, Picard, 1909.

GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 32-37*, ed. C. MORESCHINI et P. GALLAY, S.C. 318, Le Cerf, Paris, 1985 ; *Discours 38-41*, ed. C. MORESCHINI et P. GALLAY, S.C. 358, Le Cerf, Paris, 1990 ; *Discours 42-43*, ed. J. BERNARDI (trad. fr. et notes), S.C. 384, Le Cerf, Paris, 1992.

AMBROISE DE MILAN, *De sacramentis et De Mysteriis*, ed. Dom B. BOTTE (avec introduction), S.C. n° 25, Le Cerf, Paris, 1949

Œuvres de saint Augustin

Pour le texte latin, nous avons, dans la mesure du possible utilisé les œuvres publiées dans le *CSEL* (Vienne), sinon le texte publié dans la *PL* (Migne, Paris).

Pour les traductions, nous avons utilisé le plus souvent possibles celles qui sont proposées dans l'édition de la *Bibliothèque Augustinienne* (d'abord Desclée de Brouwer, puis Études augustinienne). Pour les identifier, nous utilisons le sigle *BA* suivi du numéro de volume. Les principaux ouvrages consultés sont les suivants :

La foi chrétienne (De vera religione, De utilitate credendi, etc.), introduction, traduction et notes de J. Pegon, avec mise à jour de G. Madec, Desclée de Brouwer, Paris, volume 8, 1982, (cité BA 8).

Le Magistère chrétien (De catechizandis rudibus et De doctrina christiana) avec introduction, traduction et notes de G. COMBES et J. FARGES, volume 11, Desclée de Brouwer, Paris 1949 (cité BA 11).

Les Confessions en deux volumes : introduction et notes de A. SOLIGNAC, traduction fr. de E. TREHOREL et G. BOUISSOU, volumes 13 et 14, Desclée de Brouwer, Paris 1962 (cités BA 13 et BA 14).

De Trinitate en deux volumes : *LA TRINITE (LIVRES I-VIII), I. Le Mystère*, éd. trad. et notes par M. MELLET et Th. CAMELOT, Introduction par H. HENDRICKX, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, Bibliothèque Augustinienne n° 15, (cité B.A. 15) ; *LA TRINITE (LIVRES VIII-XV) II. Les images*, éd. trad. et notes P. AGAËSSE, en collaboration avec J. MOINGT, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, Bibliothèque Augustinienne n° 16, (B.A. 16).

Traité antidonatistes en 5 volumes (1963-1968), traduction de J. FINAERT, avec principalement le premier volume contenant une Introduction et des annotations de Yves M.-J. CONGAR, Desclée de Brouwer, Paris, 1963 (cité BA 28).

La cité de Dieu (De civitate Dei, contra paganos, libri viginti duo), introduction et notes de G. BARDY, 5 volumes, Paris, Desclée de Brouwer, 1959-1960 (cités BA 33 à 35).

Lettres 1-29**, dites *Lettres Divjak*, texte critique de J. DIVJAK, traduction et commentaires par G. MADEC, M.-F. BERROUARD, A.-M. LA BONNARDIERE, Y.-M. DUVAL, et alii, Études augustiniennes, Paris, 1987, volume 46 B (cité BA 46 B).

Homélies sur l'Évangile de saint Jean introduction et notes de F. BERROUARD. Nous avons surtout utilisé : *Traité I-XVI*, B.A. 71, Desclée de Brouwer, Paris 1969 (cité BA 71) ; *Traité XVII-XXXIII, ibidem*, (cité B.A. 72), Paris 1977 ; *Traité XXIX-XLIII*, Études augustiniennes, Paris 1988, (B.A. 73 A) ; *Traité XLIV-LIV*, Études augustiniennes, Paris 1989, (B.A. 73 B).

Études et travaux sur la théorie de *signum* et *sacramentum* chez les Pères et plus spécialement saint Augustin

R. ARNOU, article « Platonisme des Pères », *DTC* XII, 2258-2392 et l'article complémentaire, *ibidem*, *Tables* II, 3727-3736.

W. BEIERWALTES, « Zu Augustins Metaphysik der Sprache », *Augustinian Studies*, 2 (1971), pp. 179-196.

F. BERROUARD, « Pour une réflexion sur le "*sacramentum*" augustinien : la manne et l'eucharistie dans le *Tractatus XXVI, 11-12 in Johannis Evangelium* », in *Forma Futuri, Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 1975, pp. 830-844.

G. BORNKAMM, article « *Mustèrion* », in *T.W.N.T.* IV, pp. 821-822

G. BOUCHARD, « La conception augustiniennne du signe selon Tzvetan TODOROV », in *Recherches Augustiniennes*, XV, Paris, 1980, pp. 304-346

- D. BOURGEOIS, *La Sagesse des Anciens dans le Mystère du Verbe, Évangile et philosophie chez saint Justin*, Paris, 1981.
- J. COPPENS, article « Eucharistie », *DBS II*.
- R. BRAUN, *Deus Christianorum, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977².
- J.-P. BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958.
- Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Seuil, Points Histoire, 2004..
- P.-Th. CAMELOT, « Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin », *R.S.P.T.* 31 (1947), pp. 394-410.
- P.-Th CAMELOT, « *Sacramentum* ». Note de théologie sacramentaire augustinienne. *Revue Thomiste* 57(1957), pp. 429-449.
- P.-Th CAMELOT, « Le Christ, sacrement de Dieu » in *L'homme devant Dieu*, Mélanges offerts au Père H. de Lubac, Paris, 1964, pp. 355-363.
- Yves M.J. CONGAR, *Œuvres de Saint Augustin, Traités anti-donatistes*, B.A. 28, Desclée de Brouwer, 1963, Introduction, générale.
- Yves M.J. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, coll. Histoire des Dogmes III/3, Paris, Le Cerf, 1970.
- P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris, 1948².
- C. COUTURIER, « *Sacramentum* » et « *Mysterium* » dans l'œuvre de saint Augustin, in *Études Augustiniennes*, ed. H. RONDET, M. LE LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER, coll. Théologie n° 28, Paris, Aubier, 1953.
- H.-I. DALMAIS, art. « Sacrements », *D. S.*, XIII, col. 45-51.
- B. DARRELL JACKSON, *S. Augustine : De Dialectica*. Translated with Introduction and Notes by B. Darrell Jackson, from the text newly edited by Jan PINBORG. Synthese Historical Library, 16, Dordrecht & Boston, D. Reidel, 1975.
- B. DARREL JACKSON, « The Theory of Signs in St. Augustine's *De Doctrina Christiana* », in *Rev. Ét. aug.* XV, 1-2 (1969), pp. 9-49
- E. DASSMANN, art. « Ambrosius » in *T.R.E.* II, 1978.
- E. DASSMANN, art. « Ambrosius » in *AL II*, 270-285.
- François DECRET, « Faustum Manicheum (Contra) », *AL II*, 1244-1252.
- J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot "sacramentum"*, Louvain, tome I, Les Pères anténicéens, 1924.
- J. DOIGNON, « Les premiers commentateurs latins de l'Écriture et l'œuvre exégétique d'Hilaire de Poitiers », in *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986.
- J. DOIGNON, article « Desiderare, desiderium », *AL II*, 306-309.
- Dominique DOUCET, *Augustin, l'expérience du Verbe*, J. Vrin, Paris, 2004.

- U. DUCHROW, « *Signum* und *superbia* beim jungen Augustin » (386-390), *Rev. Ét. aug.* VII, 1961, pp. 369-372.
- J. ENGELS, « La doctrine du signe chez saint Augustin », in *Studia Patristica*, VI, ed. F.L. CROSS, Berlin, 1962, pp. 366-373.
- H.-M. FERET, *Sacramentum. Res. dans la langue théologique de saint Augustin*, *R.S.P.T.* 29 (1940) pp. 218-243.
- J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band IV, 1a, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1980,
- W.H.C. FREND, *The Donatist Church. A Mouvement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952.
- John G. GIBBS, *Creation and redemption, A study in Pauline Theology*, E. J. Brill, Leiden, 1971.
- É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949³.
- V. HAHN, *Das wahre Gesetz, Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*, Münster, 1971.
- Fritz HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, Antiquariat Th. Stenderhoff, Münster i. W. 1978.
- M. HOHMANN, *Veritas Mysterii, Zur Liturgietheologie des heiligen Ambrosius nach De Mysteriis*, Fribourg, 1988, thèse dactyl.
- J. HUHN, *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius*, Fulda, 1928.
- D.W. JOHNSON, « *Verbum* in the early Augustine » (386-387) in *Recherches augustinienes*, VIII, *Mémorial Athanase SAGE*, Paris, 1972, pp. 25-53.
- R. JOLIVET, « L'homme et la connaissance », in *Augustinus Magister* III, pp. 177-179.
- Martin KLÖCKENER, article « Cultus », *AL* II, 157-166.
- Théo KOBUSCH, « Das Christentum als Religion der Wahrheit. Ueberlegungen zu Augustins Begriff des Kultus », *Rev. Ét. Aug.* XXIX, 1-2 (1983), pp. 97-128.
- F. KÖRNER, « Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem des augustinischen Sinneserkenntnis », *Recherches Augustiniennes*, II (*Hommage au Père Fulbert Cayré*), Paris, 1962, pp. 81-109.
- G. KRETSCHMAR, article « Abendmahl », III /1, *T.R.E.* I (1980).
- A.-M. LA BONNARDIERE, « L'initiation biblique d'Augustin », in *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1986.
- Emilien LAMIRANDE, article « Civitas dei », in *AL* I, 958-969.
- LOOFS, article « Abendmahl », dans *Real Encycl.* 1896³, I, pp. 62-63 ; SRAWLEY, article « Eucharist », dans *E.R.E.* V, 1912
- Anthony LONG, « Stoic linguistics, Plato's *Cratylus*, and Augustine's "*De dialectica*" » dans *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum (2001), édité par Dorothea FREDE and Brad INWOOD, CUP, Cambridge.

- G. MADEC, « *Christus, scientia et sapientia nostra*. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne », in *Recherches augustinienes*, X, Paris, 1975, pp. 77-85.
- G. MADEC, Analyse du *De Magistro*, *Rev. Ét. aug.*, XI, 1-2 (1975), pp. 63-71.
- G. MADEC, « Note sur l'intelligence augustinienne de la foi », *Rev. Ét. aug.* XVII, 1-2 (1971), pp. 119-142.
- G. MADEC, article « Capax Dei » dans *AL I*, 728-730.
- G. MADEC, article « Deus » dans *AL II*, 313-365.
- A. MANDOUZE, « À propos de "*Sacramentum*" chez saint Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique », in *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht/Anvers, 1963, pp. 222-232.
- L. MARIN, « Voix et énonciation mystique : sur deux textes d'Augustin et de Pascal », in *Littératures classiques, la voix au XVII^e siècle*, ed. P. DANDREY, Paris 1990.
- J. MARITAIN, *Religion et culture, Œuvres complètes, IV, 1929-1932*, Fribourg/Paris, 1983.
- J. MARITAIN, *Les degrés du savoir, Œuvres complètes IV*, Paris / Fribourg, 1983.
- R.A. MARKUS, « St. Augustin on Signs », in *Phronesis, A Journal for ancient Philosophy*, II (1957) pp. 60-83.
- H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958⁴.
- Cornelius MEYER, article « Allegoria », in *AL I*, 233-239.
- R. MINNERATH, *Les chrétiens et le monde (I^{er}-II^{ème} siècle)*, Paris, Gabalda, 1973.
- M. MOREAU, « Lecture du *De doctrina christiana* », dans *Saint Augustin et la Bible*, ed. A.-M. LA BONNARDIERE, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 253-285.
- D. MICHAELIDES, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, Ét. Augustiniennes, 1970.
- A. MICHEL, article « Augustin », dans *DTC*, Tables I, 297-312.
- A. MICHEL, article « Signe », dans *DTC XIV*, 2053-2061.
- C. MOHRMANN, « *Sacramentum* dans les plus anciens textes chrétiens », *H.T.R.* XLVII (1954)
- Christine MOHRMANN, « Linguistic Problems in the Early Christian Church », in *Études sur le latin des chrétiens*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1965.
- G. NAUROY, « L'Écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan », in *Le monde latin antique et la Bible*, ed. J. FONTAINE et C. PIETRI, Beauchesne, Paris, 1986.
- Gerard J.P. O'DALY, dans *AL I*, 969-1010.
- J. PEPIN, *Saint Augustin et la Dialectique*, Villanova University Press, 1976.
- J. PINBORG, « Das Sprachdenken der Stoa und Augustinsdialektik », dans *Classica et Mediævalia*, 23 (1962).
- Karla POLLMANN, article « Doctrina christiana (De –) » *AL II*, 551-575.
- R. PRENTER, « Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of St. Augustine », *Studia Theologica I*, Lund, 1948.

- J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954.
- J. RATZINGER, « Originalität und Überlieferung in Augustinus Begriff der *confessio* », *Rev. Ét. aug.* III (1957).
- J.-Ph. REVEL, *L'analogie*, cours dactylographié, Toulouse, sd.
- R. ROQUES, « Denys l'Aréopagite (le Pseudo-), I-II-III », in *D. S.*, III, col. 244-286.
- Hans RUEF, article « Dialectica (De-) », *AL* II, 401-413.
- S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London, 1971.
- A. SAGE, « La dialectique de l'illumination », *Recherches Augustiniennes*, II (*Hommage au R.P. Fulbert Cayré*), Paris, 1962, pp. 111-123.
- A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 4)*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- R. SIMONE, « Sémiologie augustinienne », in *Semiotica*, VI, (1972)
- A. SOLIGNAC, article « Mystère », *D. S.*, X, Beauchesne, 1980, col. 1861-1874
- M. SPANNEUT, « Le stoïcisme de saint Augustin », in *Forma Futuri, Studi in onore del Cardinale Michele PELLEGRINO*, Torino, 1975
- Chirtopher STEAD, article « Platonisme chrétien », dans *DCT*, 909-912.
- T. TODOROV, « À propos de la conception augustinienne du signe », *Rev. Ét. aug.* XXXI, 1-2 (1985), pp. 209-214 (réponse aux critiques de G. Bouchard).
- F. VAN DER MEER, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Colmar-Paris, 1955.
- F. VAN DER MEER, « *Sacramentum* chez Saint Augustin », *La Maison Dieu* 13 (1948), pp. 50-64.
- Marie-Anne VANNIER, article « Augustin d'Hippone », *DCT* 105-108.
- Françoise VINEL, article « Grégoire de Nazianze », *DCT*, 504-505.
- A. WARNACH, « Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus », in *Augustinus Magister*, I, Paris, 1954, pp. 429-449.
- Gerard WATSON, article « Cogitatio » dans *AL* I, 1046-1051.
- Gerard WATSON, article « Cognitio » dans *AL* I, 1051-1063.

Saint Thomas d'Aquin

Sources entre saint Augustin et saint Thomas

HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramento corporis Christi*, ed. Wilmart.

ISIDORE DE SEVILLE, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, ed. W. M. LINDSAY, Oxford, 2 vol. 1957².

S. BONAVENTURE, *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi*, 2^a ed. (Quaracchi, 1916).

DENYS (PSEUDO-), *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, éditées par M. de GANDILLAC, Aubier-Montaigne, 1943.

Textes de saint Thomas d'Aquin

Pour le texte latin, nous avons suivi les éditions qui étaient à notre disposition, essentiellement les textes publiés aux éditions Marietti à Turin et, si nécessaire, les volumes de l'édition léonine (Rome).

M. F. MOOS, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, Tome IV, Paris, Lethielleux, 1947

Contra Gentiles I, tome 1, introduction par A. GAUTHIER à l'édition bilingue de cette œuvre, tome I, P. Lethielleux, Paris, 1961

Contra Gentiles II, tome 2 traduit par M. CORVEZ et L.-J. MOREAU, Lethielleux, Paris, 1954

Contra Gentiles III, tome 3 traduit par M.-J. GERLAUD, Lethielleux, Paris, 1951

Contra Gentiles IV, tome 4 traduit par R. BERNIER et F. Kerouanton.

Pour les rédactions successives des textes du *Contra Gentiles I*, chap. 52-53 : *Sancti Thomae Doctoris Angelici Opera omnia jussu edita Leonis XIII P. M.*), tome XIII, p. 20*

Expositio super librum Boethii De Trinitate, ed. Bruno DECKER, Leiden, Brill, 1955.

Somme Théologique, tome I, traduction française, éd. du Cerf, Paris, 4 volumes, 1984-1986.

Contra impugnantes Dei cultum et religionem, traduction fr. in *Opuscles de saint Thomas d'Aquin*, Vrin Paris, 1984.

Questions disputées sur la Vérité, question IV : Le Verbe, traduction et notes de B. JOLLES, Vrin, Paris, 1992.

Dans l'édition de la *Revue des jeunes*

A. D. SERTILLANGES, *Somme théologique*, Dieu, (3 volumes : I^{re} questions 2 à 26), Desclée, Paris, Tournai/Rome, 1925-1926.

A. D. SERTILLANGES, *Somme théologique*, La Création (I^{re} questions 44-49), Paris/Tournai/Rome, 1963.

S. PINCKÆRS, *Les actes humains*, (Tome I : I^a - II^a, Questions 7-17), Cerf, Paris 1962.

S. PINCKÆRS, *Les actes humains*, (Tome II : I^a - II^a, Questions 18-21), Cerf, Paris 1966.

J. TONNEAU, *La loi ancienne*, tome I, Cerf, Paris, 1971.

A.- M.. ROGUET, *Somme Théologique*, Les Sacrements, (III^a, Questions 60-65), in « La Revue des jeunes », Paris/Tournai/Rome, Desclée et Cie, 1945.

Études et travaux

- Joël BIARD, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1989.
- M.-D. CHENU, « *Le plan de la Somme théologique de s. Thomas* », *Revue Thomiste* 47 (1939), pp. 93-107.
- M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, I.E.M. / J. Vrin, Montréal / Paris, 1950.
- M.- D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1957.
- M.-D. CHENU, « La mentalité symbolique », in *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, J. Vrin 1966.
- G. K. CHESTERTON, *Saint Thomas d'Aquin*, trad. Fr., Lyon, 1935.
- Y. M.-J. CONGAR, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e », *AHDLMA* 36, (1961), pp. 35-151.
- Y. M.-J. CONGAR, « Le sens de l' "économie salutaire" dans la "théologie" de saint Thomas d'Aquin », dans *Festgabe Joseph Lortz, II : Glaube und Geschichte*, Baden-Baden 1957. pp. 73-122, reproduit dans *Thomas d'Aquin : sa vision de théologie et de l'Église*, Variorum reprints, Londres, 1984 sous le n° III.
- Y. M.-J. CONGAR, « Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la *Sacra Doctrina* (Révélation, Théologie, Somme Théologique), dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris, Vrin, pp. 135-187, reproduit dans *Thomas d'Aquin : sa vision de théologie et de l'Église*, Variorum reprints, Londres, 1984, sous le n° XIII.
- Y. M.-J. CONGAR, *Thomas d'Aquin : sa vision de théologie et de l'Église*, Variorum reprints, Londres, 1984.
- Y. M.-J. CONGAR, *Thomas d'Aquin : sa vision de théologie et de l'Église*, Variorum reprints, Londres, 1984.
- J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot "sacramentum"*, Louvain, tome II, Patristique et Moyen Âge, 1947.
- J. DE GHELLINCK, « L'histoire de la définition des sacrements au XII^e siècle », dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, tome II.
- Hyacinthe-François DONDAINE, « La définition des sacrements dans la *Somme Théologique* », *R.S.P.T.* XXXI (1947), pp. 213-228
- L. ELDERS, « La méthode suivie par saint Thomas d'Aquin dans la composition de la Somme théologique » dans *Nova et Vetera* 66 (1991), pp. 178-192.
- Hans FROMM, Wolfgang HARMS, Huwe RUBERG in *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zur Semantik und Sinntradition im Mittelalter*, 2 Bde, München, 1975.
- L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Inst. d'études médiévales/ J. Vrin, Montréal/Paris, 1952.
- L.-B. GEIGER, « Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas », in *St Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies*, volume I, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Canada, 1974, pp. 175-209.

- L.-B. GEIGER, « Les rédactions successives de *Contra Gentiles I*, 53 d'après l'autographe », in *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, (Recherches de Philosophie VI), Desclée de Brouwer, Paris, 1963, pp.221-240.
- L.-B. GEIGER, *Penser avec Thomas d'Aquin*, Études thomistes présentées par R. Imbach, Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, Paris et Fribourg, 1995. [Ce recueil contient les articles précédemment cités dans leur première forme de publication].
- L-B. GILLON, « la pluralité des formes » dans l'article « Thomas d'Aquin », *DTC* 15/1 (1946), 678-684.
- E GILSON, « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin ? », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, vol. I, (1926-1927), pp. 5-127.
- É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960.
- É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, 2 séries, Paris, Vrin, 1932.
- Dom Jean GRIBOMONT, « Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas, Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Écritures », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1946, pp. 70-89.
- E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin, Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion*, Verlag F. Schöningh, München, Paderborn, Wien, 1971.
- A. M. HOFFMANN, « Der Begriff des Mysteriums bei Thomas von Aquin », *Divus Thomas*, 17. Band (1939) pp. 30-60.
- R. HOURCADE, « La vertu de religion », *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 45 (1944), pp. 181-219.
- R. HOURCADE et O. LOTTIN, cités ci-dessous, par Jean TONNEAU, in *Bulletin Thomiste*, VIII (1947-1953), pp. 719-735.
- R. IMBACH, *Deus est intelligere, Das Verhältnis von Sein und Denken und seine Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Questionen Meister Eckharts*, (Studia Friburgensia, neue Folge, 53), Universitätsverlag Freiburg, Schweiz, 1976.
- M.-M. LABOURDETTE, *Traité de la Justice*, le deuxième volume comprend le traité de la Religion, Saint Maximin la Sainte Baume, 1956-1957 (*pro manuscripto*).
- JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus Theologicus*, Tome IX, éd. Vivès, Paris, 1886.
- J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1969.
- Ulrika Martgareta LINDBLAD, *L'intelligibilité de l'être selon saint Thomas et selon Martin Heidegger*, Peter Lang, Frankfurt am M. / Berne, 1987.
- Bernard LONERGAN, *La notion de Verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, trad. fr., Paris, Beauchesne, 1966.
- O. LOTTIN, O.S.B., « Vertu de religion et vertus théologiques », *Dominican Studies*, 1 (1948), pp. 209-228.
- A O. LOTTIN, O.S.B., « Vertu de religion et vertus théologiques », *Dominican Studies*, 1 (1948), pp. 209-228.

- H. DE LUBAC, *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Église au Moyen âge*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959².
- H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, seconde partie, II, (Théologie 59), Aubier, Paris 1964.
- A. MAIERÛ, « "Signum" dans la culture médiévale », dans *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia Bd 13/1*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1981
- B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris/Louvain, 1963.
- B. MONTAGNES, « Les deux fonctions de la sagesse : ordonner et juger », dans *RSPT* 53 (1969), pp. 675-686.
- Norbert, W. MTEGA, *Analogy and Theological Language in the Summa contra Gentiles*, Peter Lang, Frankfurt am M. / Berne, 1984.
- J.-H. NICOLAS, « Réactualisation des mystères rédempteurs par et dans les sacrements », *R.T. LVIII* (1958), pp. 20-54.
- Friedrich OHLY, « Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter », (1958), reproduit dans *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp. 1-31.
- H. PAISSAC, *Théologie du Verbe, saint Augustin et saint Thomas*, Paris, Le Cerf, 1951.
- J. PINBORG, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 42/2), Münster, 1967.
- Pierre ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1924.
- Max SECKLER, *Das Heil in der Geschichte, Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München, 1964. Traduction française *Le Salut et l'histoire*, Paris, Cerf, 1967.
- A. D. SERTILLANGES, *L'Église*, Paris, 1917.
- A. D. SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophes*, Paris, 1939.
- A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1945.
- H.-D. SIMONIN, « L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection », *Angelicum* 7 (1930), pp. 218-248.
- H.-D. SIMONIN, « Immaterialité et intellection », *Angelicum* 7 (1930), pp. 460-486.
- H.-D. SIMONIN, « La notion d' "intentio" dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin » dans *RSPT* 19 (1930), 445-463.
- H.-D. SIMONIN, « Connaissance et similitude » dans *RSPT* 20 (1931), 293-303.
- Fr. SUAREZ, *Opera Omnia*, tome XX de l'éd. de C. BERTON, Paris, Vivès
- Jean TONNEAU (ed.), *Somme Théologique, La Loi Nouvelle (I-II^e, q. 106-108)*, Paris, éditions. du Cerf, 1981
- J. TONNEAU, C.-R. de l'article de R. HOURCADE, « La Vertu de religion », dans le *Bulletin thomiste*, VIII (1947-1953), pp. 723 et ssq.

J.- P. TORRELL, article « Thomas d'Aquin (saint) », in *D. S.*, XV, col. 718 et ssq.

J.- P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personnalité et son œuvre*. Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, Paris, 1993.

Joseph TURBESSI, « Denys l'Aréopagite (le Pseudo-) », V. Influence dionysienne en Occident. B. Au XIII^e siècle. 3. Saint Thomas d'Aquin, in *D.S. III*, col. 349-357.

Liam G. WALSH, « The Divine and the Human in St Thomas's Theology of Sacraments », in *Ordo sapientiae et amoris, Hommage au Professeur J.-P. Torrell*, ed. Par C. PINTOS DE OLIVEIRA, Fribourg, 1993.

E. H. WEBER, *L'homme en discussion à l'université de Paris en 1270*, Paris J. Vrin, 1970

E. H. WEBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris, J. Vrin, 1974.

Autres ouvrages et articles cités

G. ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican II, 1959-1965*, 4 vol. parus, Cerf/Peeters, Paris /Louvain, trad. fr., 1997-2003.

P. BENOIT, « Corps, Tête et Plérôme dans les Épîtres de la captivité », *Exégèse et Théologie II*, Paris, Le Cerf, 1961, pp. 107-153 ; et, du même : « L'Église Corps du Christ », *Exégèse et Théologie IV*, Paris, Le Cerf, 1982, pp. 205-262.

Alain BESANÇON, « Trois orthodoxies » [1^{ère} partie : 1. L'orthodoxie païenne ; 2. L'orthodoxie juive — 2^{ème} partie : 3. L'orthodoxie chrétienne], *Nova et vetera*, vol. 79-80 (2004-2005).

Alain BESANÇON, *La confusion des langues*, Paris, Calmann-Levy, 1978.

Umberto BETTI, Histoire chronologique de la constitution, dans *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, collection *Unam Sanctam* n° 51b, édité par G. BARAUNA et Y. M.-J. CONGAR, Le Cerf, Paris, 1967

D. BOURGEOIS, « La cuisine de la création : le régime alimentaire biblique comme thème théologique » *Pierre d'angle* 2 (1996), pp. 40 et ssq.

D. BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce*, Paris, Desclée, 1991.

D. BOURGEOIS, *La pastorale de l'Église*, Luxembourg/Paris, Saint-Paul/Cerf, 1999.

D. BOURGEOIS, article « Laïc/ Laïcat » dans *DCT*, 637-640.

A. BRELICH, *Prolégomènes*, dans *Histoire des Religions* (tome I), *Encyclopédie de la Pléiade*, ed. H.-C. Puech.

Martin BUBER, *Je et Tu*, Aubier Montaigne, Paris, 1969.

L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Cerf, Paris 1951.

G. K. CHESTERTON, *orthodoxie*, Gallimard NRF, Paris 1984.

- G. K. CHESTERTON, *Hérétiques*, Gallimard NRF, Paris 1979.
- P. CLAUDEL, *Art poétique*, Paris 1929.
- Y. M.-J. CONGAR, *Jésus-Christ*, Paris 1965.
- Marc CREPON, *L'imposture du choc des civilisations*, Éditions Pleins Feux, Paris, 2002.
- M. DELCOR, *Le Livre de Daniel*, Gabalda, Paris, 1971.
- A. FEUILLET, article « Plérôme » dans le *DBS*, VIII, col. 18-40.
- H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965².
- J.-M. GARRIGUES, J. AUCAGNE, A. BESANÇON, M.-T. HUGUET et F. LOVSKY, *L'unique Israël de Dieu*, Paris, Critérion, 1987.
- H. GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1984.
- J. GUHRT, article "Covenant" dans *The New International Dictionary of New Testament Theology*, edited by C. BROWN, Exeter, Paternoster Press (1980), vol. 1, pp. 365-372.
- HELFMEYER, article 'ôth dans *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. J. BOTTERWECK and H. RINGGREN, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, vol. 1, (1977 et ssq.), pp. 167-188
- M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhdts vor Christus*, Tübingen, 1973³ (WUNT 10).
- Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996. Traduction française : *Le choc des civilisations*, aux éditions Odile Jacob, Paris, 1997 (édition de poche : Odile Jacob 2000).
- W. KASPER, *La Théologie et l'Église*, Paris, Le Cerf, 1990
- L. KOLAKOWSKY, *Chrétiens sans Église, la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, N.R.F. Gallimard, 1987.
- H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950.
- Ch MÖLLER, « Le ferment des idées dans l'élaboration de la constitution », dans *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, collection *Unam Sanctam* n° 51b, édité par G. BARAUNA et Y. M.-J. CONGAR, Le Cerf, Paris, 1967
- Fr. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Einbuch für alle und Keinen (1883-1885)*, 2. Teil, Von den Priestern (*Nietzsche Werke*, kritische Gesamtausgabe, hrsg von Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, 6. Abt., 1. Band, Walter de Gruyter & C°, Berlin, 1968.
- J.-F. NOEL, *Le bigot et le pèlerin : à la frontière du psychique et du religieux*, Paris, éd. du Cerf, 2002.
- PIE XII, *Mystici Corporis*, 1943.
- G. QUELL, article "diathèkè", dans *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by G. KITTEL and H. RINGGREN, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, (1978) pp. 106-124 (date réelle du texte en allemand : 1935).
- R. ROQUES, *L'univers dionysien, structure hiérarchique du monde selon le Pseudo Denys*, Paris, Le Cerf, 1983².

BIBLIOGRAPHIE

B. SESBOÛE, « Les animateurs pastoraux laïcs. Une prospective théologique », dans *Études*, n° 3773 (septembre 1992) pp. 253-265.

Jean SOLER, « Sémiotique de la nourriture dans la Bible », dans *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* (28), 1973, pp. 943-955.

George STEINER et Ramin JAHANBEGLOO, *Entretiens*, éd. du Félin, Paris, 1992.

Tzvetan TODOROV, *La littérature en péril*, Paris, Flammarion, 2007.

Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Le Seuil, 1983.

WEINFELD, article “*B'rith*” dans *TDOT*, edited by G. J. BOTTERWECK and H. RINGGREN, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, volume I (1977) pp. 253-279.

C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduction française, Labor et Fides, Genève, 1985.

Table des matières

INTRODUCTION.....	4
A) PEUPLE DE DIEU ET ALLIANCE	5
B) PAS D'ALLIANCE SANS SIGNES DE L'ALLIANCE.....	8
a) Dans l'ancienne Alliance	9
b) Dans la nouvelle Alliance	11
c) Dans le mystère de l'Église	11
d) Par le sacerdoce royal de tous les baptisés	14
e) L'un et l'autre sacerdoce	14
f) La multiplicité des instances de signification	16
C) CONSEQUENCES POUR LA SACRAMENTALITE DE L'ÉGLISE	16
a) Une loi de complexification.....	16
b) La métaphore du Peuple de Dieu	17
c) Diagnostic d'une crise	18
D) LE CADRE ET LE PROPOS DE LA PRESENTE ETUDE	20
a) L'arrière fond général : les trois grandes instances de la sacramentalité chrétienne.....	20
b) Nécessité d'une instance métaphysique et critique.....	22
c) « Le champ du signe »	24

PREMIÈRE PARTIE :	
LA “DÉCOUVERTE” AUGUSTINIENNE :	
<i>RES, SIGNUM, SACRAMENTUM</i>	26

CHAPITRE I : UNE TRADITION RICHE ET COMPLEXE :	
LA POLYSEMIE DE <i>MUSTERION</i> ET DE <i>MYSTERIUM/SACRAMENTUM</i>	27

I. Les origines païennes	27
A) <i>MUSTERION</i> DANS LE CONTEXTE PAÏEN DE LA GRECE ANTIQUE.....	27
B) ÉLABORATION INTELLECTUELLE DE LA NOTION DE <i>MUSTERION</i>	29
C) DES STRUCTURES PARALLELES TRES PLASTIQUES	30
II. Le passage dans la tradition théologique juive et chrétienne	33

A) DIVERSITE DES SENS DE <i>MUSTERION</i> DES L'EPOQUE NEOTESTAMENTAIRE	33
a) <i>Intégration du terme dans le vocabulaire de la LXX</i>	33
b) <i>Mustèrion dans le Nouveau Testament : perspective globale</i>	34
c) <i>Mustèrion dans le Nouveau Testament : la nouveauté radicale du paulinisme</i>	35
B) DEPLOIEMENT DES SIGNIFICATIONS DU TERME <i>MUSTERION</i> DURANT LES PREMIERS SIECLES	39
a) <i>Quelques jalons : saint Justin et l'Épître à Diognète</i>	41
b) <i>Un témoin du IV^e siècle : Grégoire de Nazianze</i>	42
c) <i>La polysémie de mustèrion dans les Églises hellénophones</i>	44
III. L'entrée dans le monde latin : <i>mysterium</i> et <i>sacramentum</i>	46
A) APPARITION D'UN NOUVEAU TERME THEOLOGIQUE : <i>SACRAMENTUM</i>	47
B) AMBROISE ET L'APPORT DE LA THEOLOGIE ORIENTALE DU <i>MUSTERION</i>	49
a) <i>Mysterium / sacramentum comme totalité</i>	51
b) <i>Mysteria / sacramenta dans l'Écriture</i>	51
c) <i>Les mysteria / sacramenta de la célébration chrétienne</i>	52
d) <i>Sacramentum / mysterium appliqués à l'Église et à la vie des croyants</i>	53
e) <i>Vision d'ensemble</i>	53
 CHAPITRE II : LA "DECOUVERTE" AUGUSTINIENNE : <i>SACRAMENTUM HOC EST SIGNUM</i>	56
I. Un héritage complexe, une diversité apparemment irréductible	56
II. Unité du mystère du Christ et pluralité des signes-sacrements	58
III. La sacramentalité, langage dans la temporalité de l'histoire du salut.....	62
IV. <i>Societas sanctorum</i> et <i>communio sacramentorum</i>	67
A) UNE DONNEE DE BASE : LE LIEN ÉGLISE-SACREMENTS.....	68
B) UNE NOUVELLE SYNTHÈSE	69
a) <i>La difficulté ecclésiologique posée par le donatisme</i>	69
b) <i>Le principe de solution proposé par saint Augustin</i>	71
c) <i>En quoi consiste la sacramentalité de l'Église ?</i>	73
) <i>Premier schéma : une ecclésiologie donatiste, ou l'absence de sacramentalité</i>	73
) <i>La sacramentalité comme extérieure à l'être de l'Église</i>	74
) <i>Sacramentalité et ecclésiologie augustiniennes</i>	75
C) SYNCHRONIE ET DIACHRONIE.....	77
a) <i>Diachronie et synchronie</i>	77
b) <i>Fondement ontologique</i>	78
V. Philosophie néoplatonicienne ou eschatologie biblique ? Eschatologie et signification	80

CHAPITRE III : RETOUR AUX SOURCES : LES ANTECEDENTS PHILOSOPHIQUES CONCERNANT LA NATURE DU SIGNE :

(A) DES ORIGINES A PLATON..... 83

I. À la naissance de la sémiologie dans le monde grec antique 85

A) LES SEMEIA PARTOUT PRESENTS DANS L'EXPERIENCE QUOTIDIENNE 85

- a) *Utiliser des signes sans le savoir* 85
- b) *La pratique du symbolon*..... 87
- c) *Tout est signe* 87
- d) *Le statut singulier des mots* 89

B) LA SOPHISTIQUE ET LA CRISE DU LANGAGE AU CŒUR DE LA CITE GRECQUE 90

- a) *De la parole comme prise de pouvoir* 90
- b) *Gorgias et la rupture entre langage et réalité* 91

II. Le “contre-feu” platonicien 92

A) LA REFUTATION DE LA POSITION SOPHISTIQUE AU SUJET DU DISCOURS 93

- a) *Un trompe-l'œil : l'alternative convention/nature* ... 93
- b) *L'artisan des noms (onomatourgos)*..... 94

B) LA DECOUVERTE DE LA FONCTION SIGNIFICATIVE DES MOTS 96

- a) *De l'étymologie des noms : chaque nom est un logos*..... 96
- b) *L'introduction de la signification* 97

C) LA MIMESIS ET LA QUESTION DE L'ALTERITE DU SIGNE..... 98

- a) *Mimèsis et altérité : entre deux limites* 99
- b) *La véritable référence : le tupos*..... 99
- c) *Une ultime mise en garde au sujet des noms : la dissymétrie de la relation nom/chose*..... 100
- d) *La mimèsis dans le Sophiste* 101
- e) *La sumplokè dans le Sophiste*..... 102
- f) *Théétète et le logos comme sumplokè*..... 103

III. L'héritage platonicien 105

A) UNE AVANCEE DECISIVE : LANGAGE ET ONTOLOGIE..... 105

B) DANS UNE PERSPECTIVE BIEN PARTICULIERE..... 105

C) LE NOM/SEMEION : UNE ANTICIPATION DES THEORIES MODERNES ?..... 106

D) UNE PHILOSOPHIE DU LANGAGE A TOUS LES NIVEAUX 107

E) LE LANGAGE PLATONICIEN : CHOSES OU ACTES ? 109

CHAPITRE IV : RETOUR AUX SOURCES : LES ANTECEDENTS PHILOSOPHIQUES CONCERNANT LA NATURE DU SIGNE

(B) ARISTOTE, LA STOA, LES NEOPLATONICIENS 111

I. Le “symbole libérateur” chez Aristote..... 112

A) LA “REINSERTION SOCIALE” DU LANGAGE..... 112

- a) *Pas de langage sans altérité : du côté du signe lui-même* 112

<i>b) Pas de langage sans altérité : du côté de la société humaine</i>	114
<i>c) Le langage et la diversité de l'expérience humaine</i>	116
B) LE "SYMBOLE LIBERATEUR"	118
<i>a) Le point de départ du <i>Peri hermèneias</i> : le problème de fond</i>	118
<i>b) La structure de la signification</i>	120
<i>) La relation de symbolon</i>	120
<i>) La relation de sêmeion</i>	121
<i>) La relation d'homoiôma</i>	122
<i>) Les mots sont les symboles des états d'âme</i>	123
<i>) Le sens n'est pas "un en-soi" : Aristote anti-moderne ?</i>	124
<i>) Pour Aristote, la signification est un acte</i>	124
<i>c) Un enracinement anthropologique probable : la théorie de l'habitus</i>	126
<i>) Le langage comme habitus spécifiquement humain</i>	126
<i>) Symbolisme et réciprocité</i>	127
<i>) Symbolisme et réalisme du langage</i>	128
II. Le Stoïcisme	129
A) BREVE PRESENTATION DE LA LOGIQUE STOÏCIENNE	129
<i>a) Un discours destructeur de toute perspective métaphysique</i>	129
<i>b) Discours et dialectique</i>	131
B) IMPORTANCE DU LANGAGE DANS CE SYSTEME PHILOSOPHIQUE	132
C) UN LANGAGE DESHUMANISE ?	137
III. Le néoplatonisme	138
A) UN UNIVERS DE CONTEMPLATION SILENCIEUSE QUI BANNIT LE LANGAGE	138
B) UNE PRECIEUSE "INCOHERENCE"	140
C) DYNAMIQUE DE L'IMAGE DANS LE DEVENIR DU MONDE	141
D) OUVERTURE D'UN NOUVEAU CHAMP SEMIOLOGIQUE	142
VI <i>Præparatio evangelica</i>	143
<i>a) Surgissement d'un sens nouveau de la <i>præparatio evangelica</i></i>	144
<i>b) Une intervention courageuse du Pape Benoît XVI. sur cette question</i>	145
<i>c) Une innovation remarquable : le lien entre logos/raison et logos/langage</i>	146
<i>d) Hellénisme et christianisme : la raison humaine à l'œuvre dans les signes</i>	149
 CHAPITRE V : LA CONCEPTION AUGUSTINIENNE DU SIGNE :	
(A) HESITATIONS ET PREMIERES APPROCHES	152
 I. Les enjeux	153
A) UNE CONSTANTE DANS LA PENSEE DE SAINT AUGUSTIN :	153
B) « LA FIN DE LA CULTURE ANTIQUE »	157
II. Premiers jalons : le traité <i>De la dialectique</i> (387)	159
A) UNE PREMIERE DEFINITION DU SIGNE	159
B) UNE RECEPTION ORIGINALE DE LA TRADITION PHILOSOPHIQUE	160

C) LA STRUCTURE COMPLEXE DE L'ACTE DE SIGNIFIER	161
D) UNE INHIBITION REVELATRICE : L'USAGE RESTREINT DE <i>VERBUM</i>	165
III. Une hésitation révélatrice : Le <i>De Magistro</i> (389)	166
A) SITUATION DE NOTRE DEMARCHE :	166
B) <i>DE MAGISTRO</i> : NECESSITE DE TROUVER AU LANGAGE UN NOUVEAU STATUT ?	167
a) <i>Le propos de l'ouvrage</i>	167
b) <i>Deux thèses en présence</i>	168
c) <i>Ce qu'Augustin découvre comme nouveau croyant</i>	170
C) UNE MYSTIQUE CHRETIENNE SANS LANGAGE ET SANS SIGNES ?	173

CHAPITRE VI : LA CONCEPTION AUGUSTINIENNE DU SIGNE :

(B) <i>DE DOCTRINA CHRISTIANA</i> (397)	175
---	-----

I. Situation de l'ouvrage	175
II. Le projet et le plan	177
A) POURQUOI LE <i>DE DOCTRINA CHRISTIANA</i> ?	177
B) LE PLAN DE L'OUVRAGE	179
III. La définition du signe.....	181
A) LE POINT DE DEPART (LIVRE I)	181
B) LA DEFINITION DU SIGNE (LIVRE II)	183
C) CLASSIFICATION DES SIGNES	184
D) LES SIGNES VERBAUX ET LES AUTRES SIGNES	187
IV. Un symbolisme d'institution divine.....	190
A) IL EXISTE UN ORDRE COMPLEXE DE LA SIGNIFICATION.....	190
B) LE BUT EXPLICITE DE L'OUVRAGE	194
V. Signe et société	196
VI. Bilan	202

CHAPITRE VII : LA CONCEPTION AUGUSTINIENNE DU SIGNE :

(C) <i>DE TRINITATE</i>	204
-------------------------------	-----

I. Le propos de saint Augustin dans le <i>De Trinitate</i> et la place du problème de la signification.....	205
II. Une nouvelle approche de la notion de <i>verbum</i> : <i>De fide et symbolo</i> (393) et sermon CCLXXXVIII	206
A) QUELQUES TEXTES AUTOUR DU THEME DU VERBE ET DE LA COMMUNICATION	206

B) UN PASSAGE DECISIF SUR LA VOIX ET LE VERBE (401 ?)	210
C) LE VERBE : « UNE CHOSE CONÇUE DANS LE CŒUR, PRÊTE À EN SORTIR »	212
III. <i>Verbum et signum</i> dans le <i>De Trinitate</i> : réflexion d'ensemble sur la démarche d'Augustin	214
IV. La noétique platonicienne "revue et corrigée" par Augustin.....	216
A) UNE TRANSFORMATION RADICALE DE LA NOËTIQUE PLATONICIENNE	216
B) LES IDÉES NE SONT PLUS CE QU'ELLES ÉTAIENT	219
C) "LE PRINCIPE DE COHÉRENCE DE LA DOCTRINE AUGUSTINIENNE"	223
D) RÉFÉRENCE À LA TRANSCENDANCE : DYNAMIQUE DE L'AMOUR ET DE LA FOI.....	225
E) RÉFÉRENCE À LA TRANSCENDANCE : LE LANGAGE DES IDÉES ÉTERNELLES	227
V. <i>Verbum mentis</i> : la dimension noétique et dynamique de la quête de l'image de Dieu	232
A) UNE REMARQUABLE SYNTHÈSE DE SEMIOLOGIE	232
B) LE SIGNE, LIEU DE PASSAGE DU CONNU À L'INCONNU (LIVRE X)	237
C) LE PROBLÈME DE L' <i>IMAGO DEI</i> COMME LIEU DE "PASSAGE" (LIVRE XIV)	241
a) L'homme <i>capax Dei</i>	241
b) Les trinités de l'image dans l'histoire de l'âme humaine	243
VI. Signification et "présence à —" (<i>De Trinitate</i> , livre XV)	245
VII. Vérité et signification : <i>verbum / verum</i>	250
A) UN AUTRE REGISTRE POUR PENSER LE VERBE : <i>VERUM</i>	250
B) TROIS CARACTÉRISTIQUES ESSENTIELLES DU <i>VERBUM MENTIS</i>	253
C) LA STRUCTURE DU <i>VERBUM</i> ET LE <i>SPECULUM</i>	255
VII. Complexité de la signification : vie spirituelle et vie sociale	257
A) UNE INCIDENCE DIRECTE DE LA FOI SUR LA MANIÈRE DE PENSER LE LANGAGE	257
B) QUESTION OUVERTE.....	258
C) LE DOUBLE FONDEMENT SACRAMENTEL DE L'ECCLESIOLOGIE	260
CHAPITRE VIII : SYNTHÈSE ET PERSPECTIVES : STRUCTURE ONTOLOGIQUE DE LA SACRAMENTALITÉ	263
I. Résumé de notre démarche : la "découverte" augustinienne.....	263
II. <i>Magnum sacramentum</i>	265
III. <i>Sacramentum-signum</i>	270

A) SIGNIFICATION ET ALTERITE.....	270
B) INVERSION DU DISCOURS ET DE LA PENSEE THEOLOGIQUES DE L'ANTIQUITE	273
C) SIGNIFICATION ET ONTOLOGIE : LE VERBE ET LA LUMIERE.....	275
D) FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA SIGNIFICATION ET VERITE.....	278
E) SACRAMENTALITE, SIGNIFICATION ET TOTALITE.....	279
F) FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA SACRAMENTALITE	283

DEUXIÈME PARTIE :
LE “REVIREMENT” DE SAINT THOMAS D’AQUIN :
***SACRAMENTUM/REMEDIUM ET SACRAMENTUM/SIGNUM*.....** 285

CHAPITRE IX : LES VICISSITUDES DE L’HERITAGE AUGUSTINIEN.....	287
I. Une “rupture” dans la sacramentalité	287
A) IDENTIFICATION D’UNE RUPTURE : <i>CORPUS MYSTICUM</i>	288
B) LE VOCABULAIRE DE LA VERITE	291
C) PLAIDOYER POUR UNE “RAISON SYMBOLIQUE”	295
II. De la signification à l’efficience.....	297
A) LA “CHOSIFICATION” DES REALITES SACRAMENTELLES :	297
B) LE REGAIN D’INTERET POUR LA NOTION DE <i>SACRUM SECRETUM</i>	298
C) LA MISE EN RELIEF DE L’EFFICACITE	299

CHAPITRE X : LA DEFINITION DU SACREMENT COMME SIGNE CHEZ SAINT THOMAS D’AQUIN..... 302

I. Une œuvre de jeunesse : la sacramentalité comme “remède” dans le <i>Scriptum super Sententiis liber IV</i>	302
A) LE PROLOGUE DU QUATRIEME LIVRE DES SENTENCES.....	302
B) DEFINITION FORMELLE DU SACREMENT EN <i>IV SENT., DIST. I, Q. I, ART., I</i>	305
a) Étude des textes	305
b) Efficience causale et signification : les enjeux d’un problème toujours actuel.....	308
II. La définition du sacrement dans la <i>Somme théologique III^a qu. 60</i>	310
A) LECTURE DE LA <i>SOMME THEOLOGIQUE III^a, Q. 60, ART. 1-3</i> :	311
a) Article 1 : le sacrement entre-t-il dans le genre des signes ?	312
b) Article 2 : tout signe d’une réalité sacrée est-il un sacrement ?	315

TABLE DES MATIERES

c) Article 3 : le sacrement est-il le signe d'une seule réalité ?	318
B) SIGNIFIER LA PLENITUDE DU SALUT	322
C) LES ENJEUX THEOLOGIQUES DE CETTE NOUVELLE DETERMINATION DU <i>SACRAMENTUM</i> COMME SIGNE.....	325

CHAPITRE XI : DEPLOIEMENT DE LA STRUCTURE DE SIGNIFICATION DE L'ECONOMIE SACRAMENTAIRE : *RES ET SACRAMENTUM*.....

I. Le culte chrétien.....	329
II. Sacrements, culte et religion.....	332
III. Le caractère sacramentel comme aptitude à l'existence cultuelle.....	334
IV. Un cas particulier : <i>res et sacramentum</i> dans le sacrement de l'eucharistie	339

CHAPITRE XII : FOI ET RELIGION : LA STRUCTURE COMPLEXE DE LA SIGNIFICATION SACRAMENTELLE DANS LA VIE MORALE ET THEOLOGALE

I. Vertu de religion et vie théologique	345
A) LA MANIERE DONT SAINT THOMAS DEFINIT LA VERTU DE RELIGION	345
B) FAUT-IL UNE VERTU DE RELIGION EN PLUS DES VERTUS THEOLOGALES ?	348
C) VERTU DE RELIGION ET VIE THEOLOGALE.....	350
a) <i>Un exemple qui éclaire une question très abstraite</i>	350
b) <i>Notre propre interprétation du problème : deux niveaux de signification</i>	352
c) <i>Foi et religion : deux instances de signification de la transcendance</i>	354
d) <i>Vertu de religion et justice</i>	356
e) <i>Complexité et complémentarité des niveaux de signification</i>	359
II. La finalité et le bien comme premier fondement créé du sacerdoce baptismal.....	360
A) <i>EXITUS ET REDITUS</i>	360
B) CONSEQUENCES POUR LA NOTION DE <i>RELIGIO</i>	362
C) <i>DEBITUM DEO ET REDITUS AD DEUM</i> : POUR UNE DIMENSION CULTUELLE DE LA CREATION DANS SA GLOBALITE	365
III. Conclusion provisoire.....	370

CHAPITRE XIII : LES IDEES DIVINES ET LA SACRAMENTALITE DE LA CREATION

I. Les idées divines.....	373
II. Le pourquoi des idées divines.....	379
A) PREMIERES APPROCHES DU PROBLEME.....	381
B) UNE DELICATE MISE AU POINT : LES “BROUILLONS” DU <i>CONTRA GENTILES</i>	384
a) <i>L'immanence de l'acte d'intellection</i>	384
b) <i>Recherche du sens de l'acte d'intellection : insuffisance du principe de similitude</i>	390
c) <i>Recherche du sens de l'acte d'intellection :</i> <i>le verbe intérieur et la réinterprétation de la noétique augustinienne</i>	396
d) <i>Omniprésence du verbe intérieur : ipséité et altérité</i>	399
e) <i>Tout peut être signe : verbe intérieur et symbole</i>	402
f) <i>Intelligence, signification, intellectualisme</i>	404
g) <i>Retour aux idées divines</i>	405
C) LA <i>SOMME THEOLOGIQUE</i> :	408
III. Interprétation sémiologique : idées divines et sacramentalité.....	410
 CHAPITRE XIV UNE VISION DU MONDE ET DU SALUT : LA SACRAMENTALITE GENERALISEE”	420
I Récapitulation de notre démarche dans la deuxième partie	420
II Un univers saturé de signification	422
a) <i>Une vision sémiologique du monde</i>	422
b) <i>... fondée dans le mystère du Dieu créateur</i>	423
c) <i>Un langage spécifique et irréductible</i>	425
III Sacramentalité et relation interpersonnelle	426
a) <i>La sacramentalité est plus qu'un “langage articulé</i>	427
b) <i>Sacramentalité et relation interpersonnelle</i>	428
 ÉPILOGUE : “LE CHAMP DU SIGNE”	430
 BIBLIOGRAPHIE.....	434
TABLE DES MATIERES.....	455