

Analyse du *De magistro*

A la mémoire de F.-J. Thonnard

La lecture du *De magistro* d'Augustin peut être déconcertante pour des esprits formés à d'autres types d'argumentation. Il paraît donc utile de procéder d'abord à une analyse générale du *Dialogue* et de signaler ensuite, sous forme de synopsis, le détail de l'argumentation qu'Augustin mène d'un bout à l'autre de l'entretien.

I. DIVISION

F.-J. Thonnard distingue deux sections dans le *De magistro* : 1) la « discussion sur la signification du langage », 2) la thèse sur « le Christ seul maître de vérité »¹. Cette division réclame explication². Le *De magistro* se présente, en effet, d'un seul tenant, sans répartition des conversations en journées comme dans les *Dialogues* de Cassiciacum, sans division en livres comme dans le *De musica* et le *De libero arbitrio*. On peut seulement, à première lecture, relever deux points de repère d'ordre formel. Le plus apparent est constitué par la « pause » que les interlocuteurs s'accordent (§§ 19-21) et au cours de laquelle Adéodat récapitule la conversation précédente. Augustin fait alors patienter son fils en évoquant à mots couverts le but réel d'un entretien qui paraît n'être qu'un jeu. Le second point de repère consiste dans le passage (au § 32) de la conversation proprement dite au discours suivi qu'Augustin tient à son fils dans le dernier tiers du *Dialogue*, procédé habituel hérité de Cicéron.

1. Voir *Bibliothèque Augustinienne* (= BA), vol. 6, 2^e éd., 1952, p. 15 et 103.

2. Elle a été récusée par P. H. BAKER, *Liberal Arts as Philosophical Liberation : St. Augustine's « De magistro »*, dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen-Age*, Montréal-Paris, 1969, p. 469-479 ; voir p. 469. Bien qu'il se préoccupe de l'unité du *Dialogue* (cf. p. 473-474), P. H. Baker ne s'astreint pas à une analyse précise et son article ne nous a guère aidé. Cf. le compte rendu d'E. Bleuzen dans *Rev. ét. augustin.* 16, 1970, p. 319-320.

Ces articulations ont naturellement servi à reconstituer le « plan » du *De magistro*. C'est ainsi que B. R. Voss affirme d'emblée que l'opuscule se divise en trois parties délimitées par les charnières susdites³. Il faut pourtant observer que la division ainsi obtenue est superficielle sinon artificielle : elle ne correspond guère au progrès de l'argumentation, *ratio progrediens* comme dit Adéodat⁴. En particulier, la « pause » des §§ 19-21 ne détermine pas de véritable changement dans le cours de la conversation, puisque Augustin poursuit ensuite l'examen des points d'une *tripertita distributio* établie au § 7.

C'est sans doute la raison pour laquelle G. Wijdeveld n'a retenu comme fondamentale que la distinction du « dialogue dialectique » et de l'*oratio perpetua*⁵. Il a subdivisé la première partie en quatre développements : 1) un entretien préliminaire (§§ 1-7) qui aboutit à une *tripertita distributio* distinguant le cas des signes montrés par des signes, le cas des choses montrées par elles-mêmes et le cas des choses montrées par des signes ; 2) la discussion du premier cas (§§ 7-18) ; 3) la « pause » (§§ 19-21) ; 4) la discussion des deux autres cas (§§ 22-32). G. Wijdeveld distingue également quatre développements dans la deuxième partie : 1) la démonstration du fait que les signes ne peuvent rien enseigner (§§ 32-37) ; 2) la thèse de la vérité intérieure (§§ 38-40) ; 3) la démonstration du peu de valeur des mots (§§ 41-45) ; 4) la conclusion (§ 46)⁶.

L'analyse de G. Wijdeveld est de nature à satisfaire l'esprit moderne épris de symétrie ; mais elle ne rend pas compte de tous les faits observables. On remarquera, en effet, que le discours suivi commence par une mise en cause (§§ 32-37) des résultats acquis dans la conversation précédente. Ce n'est qu'au § 38 qu'Augustin pose la thèse du Maître intérieur, qui fait pourtant l'objet propre du livre, comme le titre l'indique et comme on peut le vérifier en lisant le résumé qui en est donné dans les *Retractiones*⁷, où il n'est nullement question de la discussion sur les signes et le langage. Cette constatation nous amène à attribuer le début de l'*oratio perpetua* (§§ 32-37) à l'entretien préparatoire, autrement dit à l'*exercitatio animi* sur laquelle Augustin dit quelques mots au cours de la « pause »⁸.

Cette méthode de l'entraînement de l'intelligence est bien connue grâce à l'étude qu'en a faite H.-I. Marrou. « Augustin, écrit-il notamment,

3. B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, München, p. 272.

4. *De magistro*, 3, 6, BA 6, p. 28-29 ; *Corpus christianorum* (= CC) 29, p. 163, 49.

5. Voir G. WIJDEVELD, *Aurelius Augustinus de magistro, ingeleid, vertaald en toegelicht door...*, Amsterdam, 1937, p. 9 et 11.

6. *Ibid.*, p. 9-12.

7. *Retractiones*, I, 12 (11), BA 12, p. 340.

8. *De magistro*, 8, 21, BA 6, p. 68-69, CC 29, p. 180 : « Dabis igitur ueniam, si praeludo tecum non ludendi gratia sed exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata uita est, calorem ac lucem non modo sustinere, uerum etiam amare possimus ».

retrouve ici une des plus belles notions platoniciennes, celle des sciences 'éveilleuses', τὰ παρακλητικὰ τῆς διανοίας, qui purifient et préparent l'âme à la contemplation... L'esprit qui veut parvenir à la contemplation doit s'exercer, se livrer à un entraînement préparatoire, véritable gymnastique intellectuelle. Car, et Augustin insiste là-dessus, la splendeur de la sagesse, de la vérité divine est telle, que l'œil non préparé n'en peut supporter tout l'éclat : l'âme a besoin ici d'un œil sain et vigoureux. Alors apparaît le rôle des disciplines : avant de contempler face à face l'éblouissant soleil, l'œil fera bien de s'habituer d'abord à sa lumière qui apparaît réfléchie sur les objets visibles ; l'œil de l'âme c'est la raison, le soleil c'est Dieu, les objets où déjà reluit, mais de façon adoucie, la lumière éternelle, ce sont les sciences rationnelles⁹ ».

Le § 21 fournit quelques indications sur l'application de cette méthode dans le *De magistro*. Augustin y explique que l'étude des signes a l'apparence d'un jeu, parce que le but qu'elle vise reste caché. Mais il précise aussi que le moment n'est pas encore venu de dévoiler ce but : Adéodat doit faire confiance à Augustin ; qu'il sache seulement que ce n'est pas un jeu, mais un exercice d'accommodation de l'esprit à l'éclat de la lumière spirituelle¹⁰.

Du point de vue de la structure du *Dialogue*, cette page nous apprend donc que tout ce qui concerne l'étude des signes relève de l'entretien préparatoire et qu'Augustin diffère systématiquement le traitement du thème propre du *Dialogue*, disons de la thèse qu'il se propose de faire comprendre à Adéodat. C'est ce qui nous autorise à attribuer à la première partie de l'ouvrage le début de l'*oratio perpetua*, c'est-à-dire la démonstration du fait que les signes n'enseignent rien. Mais on voit aussi, du coup, la tactique augustinienne dans l'entretien préparatoire : après avoir fait dire à Adéodat que le but du langage est d'enseigner, Augustin l'a amené à admettre que rien ne s'enseigne sans signes ; mais c'est pour s'appliquer ensuite à lui démontrer que les signes n'enseignent rien. Le paradoxe met l'esprit en condition de comprendre la thèse du Maître intérieur.

Je propose donc de lire le *De magistro* suivant le plan que voici :

I. Discussion sur le langage (§§ 1-37)

1. Les buts du langage (§§ 1-2)
2. Rien ne s'enseigne sans les signes (§§ 3-30)
3. Rien ne s'enseigne par les signes (§§ 31-37)

II. Le Christ, seul Maître de vérité (§§ 38-46).

Il me paraît indispensable, en tout cas, de se rendre compte que l'argumentation du *De magistro* ne correspond pas à celle d'une démonstration progressive et linéaire. Elle ne prouve pas une thèse qui serait posée dès

9. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 304-305 ; cf. p. 486-488.

10. Voir note 8.

le départ ; au contraire, elle consiste à traiter en détail du *loqui*, tout en visant à définir le *docere* ; et cela de manière d'autant plus déconcertante que la fonction d'enseignement assignée au langage est délibérément coupée de la définition de l'enseignement. Le lecteur moderne est décontenancé ; il pense que l'argumentation piétine lamentablement ; ou, s'il est bienveillant, il estime du moins que la marche de la discussion est « assez incertaine et confuse »¹¹.

Les interlocuteurs eux-mêmes ont le sentiment de musarder : *tantis ambagibus, quanto circuitu, tantis ambagibus atque anfractibus*¹²... Mais qu'on ne s'y trompe pas ; à travers les tours et détours de la « gymnastique intellectuelle », Augustin mène rigoureusement l'entretien, tant dans le progrès du raisonnement que dans l'agencement des détails. Adéodat le sait bien : son père ne dit rien qu'à bon escient¹³. On s'en convaincra aussi, je l'espère, en suivant pas à pas le progrès de l'entretien et en observant notamment le procédé de distinction par divisions bipartites qui s'y manifeste tout au long¹⁴.

II. SYNOPSIS

Première partie : DISCUSSION SUR LE LANGAGE

1. Les buts du langage (§§ 1-2)

- § 1 L'entretien s'engage de but en blanc sur les motifs du langage. Adéodat en pose deux : *enseigner* ou *apprendre* (*aut docere aut discere*, p. 157, 5-6¹⁵). Augustin réduit aussitôt le second à une forme du premier (p. 157, 10-12). Adéodat n'admet pourtant pas d'emblée que le seul but du langage soit d'enseigner. Il objecte le cas du *chant* (*cum cantamus*, p. 157, 17). Mais Augustin dissocie *musique* et *paroles* (*modulatio-verba*, p. 158, 30-31) et assigne à celles-ci une fonction de remémoration (p. 158, 37).
- § 2 Le cas de la *prière*, invoqué ensuite par Adéodat (p. 158, 39), s'explique par une nouvelle distinction : le langage, en l'occurrence, s'adresse, non *pas* à Dieu, mais *aux hommes* (*non ut Deus, sed ut homines audiant*, p. 159, 59). Augustin signale que, pour apprendre à ses disciples à prier, le Christ leur a appris des mots (p. 159, 64). Mais Adéodat rectifie de lui-même : ce ne sont *pas les mots* que le Christ a enseigné, *mais les choses* elles-mêmes désignées par les mots (p. 159, 67). Augustin enchaîne alors

11. G. WIJDEVELD, *l.c.*, p. 188 ; cf. F.-J. THONNARD, *BA* 6, p. 10 : « Une question en entraîne une autre sans grande suite logique, mais non sans subtilité ».

12. *De magistro*, 8, 21, *BA* 6, p. 66-67, *CC* 29, p. 180, 5 ; 10, 31, *BA* 6, p. 90-91, *CC* 29, p. 190, 54 et 62.

13. *De magistro*, 7, 20, *BA* 6, p. 66-67, *CC* 29, p. 180, 84-85 : « nihil puto in hoc sermone nisi scientem certumque dixisse ».

14. Je tâche de mettre ces articulations en évidence sous forme d'italiques.

15. Pour faciliter au lecteur les vérifications nécessaires, je renvoie aux pages et aux lignes (des chapitres) de l'édition du *CC* 29, p. 157-203.

sur le langage intérieur qui n'a d'autre fonction que de nous permettre de nous remémorer les choses mêmes, dont les mots sont les signes (*facit uenire in mentem res ipsas quarum signa sunt uerba*, p. 159, 75-76).

2. Rien ne s'enseigne sans signes (§§ 3-30)

§ 3 La définition des mots comme signes des choses est aussitôt mise à l'épreuve par les apories que présentent les trois premiers mots d'un vers de Virgile (p. 160, 6-7) :

« Si » et « nihil » ne désignent pas des choses (p. 160, 14 - 161, 51).

§ 4 « Ex » équivaut peut-être à « de » ; mais le problème est de montrer la chose correspondante (p. 161, 52-72).

§ 5 Problème : Peut-on montrer sans signes ?

a) On peut montrer sans mots : par exemple, le mur, en tendant le doigt (p. 162, 8-9), et toutes choses corporelles présentes (p. 162, 12-13) ; plus exactement, toutes choses visibles présentes (p. 162, 24-25). En outre, les sourds-muets conversent par gestes (p. 162, 29-30) ; les mimes aussi (p. 163, 34-35).

§ 6 Mais les gestes sont des signes (p. 163, 43-45).

b) On peut montrer sans signes des actions comme marcher, en marchant (p. 163, 53-54)...

Mais une objection se présente : marcher est autre chose qu'accélérer (*aliud esse ambulare aliud festinare*, p. 164, 66) ; ce qui oblige à une distinction : on peut montrer les choses par elles-mêmes, à condition de ne pas être déjà en train de les faire au moment de l'interrogation, mais de s'y mettre aussitôt après l'interrogation (p. 164, 73-79) ; sauf une exception : l'action même de parler (p. 164, 79-83).

§ 7 Ces observations permettent de poser une distinction tripartite (p. 164, 12) :

1) Si la question porte sur des signes, on peut les montrer par des signes.

Si la question porte sur des choses, on peut les montrer :

2) soit en les faisant après interrogation ;

3) soit en faisant des signes qui attirent l'attention sur elles (p. 164, 7-10).

Examen du premier cas : les signes qui montrent des signes (§§ 7-18) : Parler, c'est désigner par des mots, soit les mots eux-mêmes, soit d'autres signes, soit autre chose qui n'est pas signe (p. 164, 16 - 165, 20). Mais ce 3^e point est exclu du cas envisagé (p. 165, 21-24).

§ 8 Le 2^e point est rapidement évoqué : les autres signes sont les gestes (p. 165, 32) et les mots écrits (p. 165, 34).

Le 1^{er} point est traité à fond (§§ 8-18) par une étude des rapports entre *nomen*, *uerbum*, *uocabulum* et *onoma*.

Nom est le signe audible de signes audibles (p. 166, 78) tels : Romulus, Rome, fleuve, vertu (p. 165, 45-46 ; 166, 80-81) ;

§ 9 mais c'est aussi un mot (*uerbum*, p. 165, 85), de sorte que mot est le signe de nom (p. 167, 92-93). Cependant tout mot n'est pas un nom (p. 167, 109) ; mot et nom sont dans le même rapport que animal et cheval (p. 167, 116-117).

§ 10 Ils ont aussi la particularité de signes qui se signifient eux-mêmes parmi les signes qu'ils signifient (p. 169, 152-153) ; car, de même que signe est un signe, mot est un mot et nom est un nom (p. 168, 139 - 169, 150) ; contrairement à conjonction, qui n'est pas une conjonction (p. 169, 157).

§ 11 Autre particularité : nom et mot sont des signes qui se signifient mutuellement (p. 169, 9) ; car nom et mot sont des mots et nom et mot sont des noms (p. 169, 11-15).

En quoi diffèrent-ils (p. 169, 21) ? Adéodat rappelle la distinction faite plus haut (§ 9). Mais Augustin se fait fort de montrer que *tout mot est un nom* (p. 170, 28), réserve faite de la différence étymologique : *uerbum - a uerberando* en rapport avec les oreilles ; *nomen - a noscendo* en rapport avec l'esprit (p. 170, 55-56). La preuve en est administrée en quatre points :

- § 13 — par raisonnement sur le *pronom* (cf. p. 171, 60) ;
- § 14 — par l'analyse du mot de s. Paul : *'est' in illo erat* (cf. p. 172, 104) ;
- § 15 — par extension de ces observations à toutes les *parties du discours* (cf. p. 173, 153) ;
- § 16 — par l'analyse de l'*énoncé* qui est composé d'un *nom* et d'un *verbe* (p. 174, 183).
- § 17 *Nomen et uocabulum* se recourent de même (*et omnia nomina uocabula et omnia uocabula nomina esse*, p. 175, 3-4) ; avec cette réserve que
- § 18 *uocabulum* n'a pas de sens spécial (p. 176, 16) et ne constitue pas une des huit parties du discours.
- Nomen* et *onoma*, enfin, ne diffèrent que par le son (p. 177, 43-44) et réalisent parfaitement le cas des *signes qui se signifient eux-mêmes et mutuellement* (p. 177, 47-48).
- § 19 Parvenus à ce stade, les interlocuteurs s'accordent une *pause* : Augustin demande à Adéodat de récapituler l'acquis de l'entretien (*uelim recenseas*, p. 177, 53). Adéodat résume d'abord les échanges (§ 1-6), puis l'argumentation commencée à partir de la *tripertita distributio* (§ 7-18).
- § 21 Augustin fait ensuite patienter son fils sur le but qu'ils poursuivent, en l'avertissant qu'il s'agit, *non d'un jeu, mais d'un entraînement de l'intelligence* (*non ludendi gratia, sed exercendi uires*, p. 180, 20).
- L'entretien reprend par l'examen du 3^e cas distingué dans la division tripartite (§ 7) : celui des *signes* qui signifient des *signifiables* (§ 22-28) :
- § 22 L'équivoque de la question : *utrum homo homo sit* (p. 181, 27) amène à la distinction du point de vue *phonétique* (p. 181, 45-46 ; *ex ea parte... qua syllabae sonant*, p. 181, 60) et du point de vue *sémantique* (p. 181, 46 ; *ex ea... parte qua significatur*, p. 182, 71) ;
- § 23 distinction qui permet à Adéodat de résoudre la difficulté de la plaisanterie : *leo ex ore* (p. 182, 95) ;
- § 24 et à Augustin de rappeler la loi naturelle du langage selon laquelle, à l'audition des *signes*, l'attention se porte immédiatement aux *choses signifiées* (*ut auditis signis ad res significatas feratur intentio*, p. 184, 150).
- § 25 De même, la primauté des *choses signifiées* sur leurs *signes* découle du principe suivant lequel tout ce qui est ordonné à autre chose est inférieur à ce à quoi il est ordonné (p. 184, 1-4). Adéodat objecte pourtant le cas de *caenum* (p. 184, 6), dont le *nom* l'emporte de beaucoup sur la *chose*. Ce qui conduit Augustin à préciser qu'il y a primauté de la *cognitio caeni* sur le *nomen* (p. 185, 37) et généralement primauté de la *doctrina* sur la *locutio* (p. 186, 59-61).
- § 27 Quant à la supériorité de la *connaissance des choses* sur la *connaissance des signes* (p. 186, 70), elle se heurte aussi à une objection : si le *nom* l'emporte parfois sur la *chose*, pourquoi pas la *connaissance du nom* sur la *connaissance de la chose* ? (p. 187, 73-77).
- § 28 La réflexion sur un vers de Perse concernant le vice (p. 187, 89) tend à réduire l'objection ; mais la conclusion relative à la supériorité de la *connaissance des choses* sur les *signes eux-mêmes* suffit (p. 188, 112-114) et recommande l'étude des *choses qui peuvent être montrées par elles-mêmes* (p. 188, 115-116).

On en vient donc à l'examen du 2^e cas envisagé dans la *tripertita distributio* (§ 29-30 ; cf. § 7).

- § 29 A bien considérer ces choses, il n'y a rien qui puisse être enseigné sans signes (p. 188, 4-5), sauf peut-être le langage et la définition de l'enseignement (*quid sit docere*, p. 188, 18-19) ; car marcher n'est pas marcher autant que je le ferai pour enseigner ce qu'est la marche (p. 188, 10-13), etc. (p. 188, 16-17).
- § 30 Quant aux deux exceptions, autre chose est parler, autre chose enseigner ; et autre chose enseigner, autre chose signifier (p. 188, 19 ; 189, 23). On signifie pour enseigner ; et on n'enseigne ce qu'est l'enseignement qu'en signifiant (p. 189, 32-35). Le langage, enfin, se signifie lui-même ; c'est un signe (p. 189, 45).
- § 31 Il n'y a donc rien qui puisse être enseigné sans signes (p. 189, 49).

3. Rien ne s'enseigne par les signes (§§ 31-37).

- § 31 Résumé (p. 190, 55-59) et mise en doute de l'acquis (p. 190, 61 et 80).
- § 32 L'*oiseleur* montre sa technique sans signes, par l'action elle-même (*nullo significatu sed re ipsa*, p. 191, 89-90).
L'objection concernant la marche se résout par une simple précision : il suffit que l'observateur ait assez d'intelligence pour inférer, de ce qu'il voit, la connaissance de la technique comme telle (*genus artis*, p. 191, 95).
Il y a donc certaines choses qui peuvent être enseignées à certains sans signes (*de quibusdam rebus... quosdam homines doceri posse sine signo*, p. 191, 96-97).
- § 33 A un examen plus attentif, on ne trouve aucune chose qui s'apprenne par ses signes (*nihil... quod per sua signa discatur*, p. 192, 114-115) ; car lorsqu'un signe m'est donné, si j'ignore ce dont il est le signe, il ne peut rien m'enseigner ; si je le sais, il ne m'apprend rien (p. 192, 115-118). Exemples : *sarabarres* (p. 192, 119) ;
- § 34 et même tête (p. 193, 135) : c'est un signe qui comporte son et signification ; le son est perçu par l'oreille ; la signification par la vue de la chose signifiée (p. 193, 142-145).
Les signes que sont les mots ne nous apprennent donc rien ; car nous apprenons la valeur du mot, sa signification, par la chose signifiée, et non pas inversement (p. 193, 154-157).
- § 35 Les *sarabarres*, par exemple : on peut les signifier par gestes, les dessiner, montrer quelque chose de semblable ou les montrer elles-mêmes ; en tout cas, j'apprends la chose, non par les mots, mais par les yeux (p. 193, 160 - 194, 169).
- § 36 Conclusion : telle est la fonction des mots : ils nous avertissent (*admonent tantum*, p. 194, 2) pour chercher les choses ; ils ne les montrent pas pour nous les faire connaître (*non exhibent*, p. 194, 2).
Lorsque des mots sont proférés, si nous savons ce qu'ils signifient, ils ont une fonction de remémoration, non d'enseignement ; si nous l'ignorons, ils n'ont qu'une fonction d'avertissement (p. 194, 15-18).
- § 37 Transition : l'histoire des trois enfants dans la fournaise est objet de foi plutôt que de connaissance. Autre chose est croire, autre chose comprendre (p. 195, 33-43).

Deuxième partie : LE MAÎTRE INTÉRIEUR

- § 38 *Thèse* : Pour tout ce que nous *comprendons*, nous consultons, *non pas la parole* qui résonne *au-dehors*, mais la *Vérité* qui préside à l'esprit *au-dedans* : le Christ qui habite dans l'homme intérieur (p. 195, 44 - 196, 48).
- § 39 *Preuve* : Les objets de nos perceptions sont a) *sensibles* ou b) *intelligibles* (p. 196, 7-9).
- a) Interrogés sur les objets *sensibles*, s'ils sont *présents*, nous répondons selon ce que nous percevons (p. 197, 11). *Si* celui qui nous interroge *ne les voit pas*, il *croit* aux mots ou il *n'y croit pas* (p. 197, 13-14) ; *s'il les voit*, il apprend, *non par les mots, mais par les choses* elles-mêmes et *par ses sens* (p. 197, 15-16).
- Si elles sont *passées*, ce n'est pas *des choses* elles-mêmes que nous parlons, mais de leurs *images* imprimées dans la mémoire (p. 197, 17-20). *S'il les a senties*, celui qui nous écoute les *contemple* mentalement ; il *ne les apprend pas par nos mots* ; il les reconnaît ; *s'il ne les a pas senties*, il *croit aux mots* ; il *ne s'instruit pas des choses* (p. 197, 26-29).
- § 40 b) Sur les objets *intelligibles*, nous parlons de ce que nous voyons *présent* dans la lumière intérieure de la *Vérité* (p. 197, 32). *S'il voit également*, notre auditeur connaît *par sa propre contemplation* et non *par nos mots* (p. 198, 35).
- L'*interrogation* joue le rôle d'un *avertissement* progressif (*ut partibus faciat admonetur...*, p. 198, 44). Ainsi la question présente : peut-on rien *enseigner* par les *mots* ? (p. 198, 49-50), Augustin aurait pu la détailler et faire admettre à Adéodat que l'auditeur, à propos de *tout ce que nous disons*, ou *ignore si c'est vrai*, ou *n'ignore pas que c'est faux*, ou *sait que c'est vrai* ; dans le 1^{er} cas, il *croit, conjecture* ou *doute* ; dans le 2^e, il *s'oppose* et *nie* ; dans le 3^e, il *affirme* ; *jamais il n'apprend* (p. 199, 65-69).
- § 41 Celui qui est capable de voir les réalités spirituelles est *au-dedans* le *disciple de la Vérité*, *au-dehors* le *juge du langage* (p. 199, 4-5) ; car parfois il connaît la *vérité de ce qui est dit*, alors que *celui qui le dit l'ignore* ; ainsi l'*épicurien* qui estime faux les arguments vrais qu'il expose en faveur de l'*immortalité* de l'âme (p. 199, 7) : il *n'enseigne assurément pas ce qu'il ignore* (p. 199, 12).
- § 42 De même les *menteurs* et les *trompeurs* *ne révèlent pas*, mais *cachent* leur *pensée* par les *mots* (p. 199, 17-18).
- Autres défauts du langage : l'emploi de *mots* qui ne correspondent pas aux *choses pensées* (p. 200, 22-23) ;
- § 43 le *quiproquo* sur le sens dans lequel un mot a été employé (p. 200, 37-39) ;
- § 44 le fait de *mal entendre* ou d'*entendre* un mot pour un autre (p. 201, 56-57).
- § 45 *Conclusion* : Les « *maîtres* » sont censés *enseigner*, *non pas leurs pensées*, mais les *disciplines* (p. 302, 1-2). Les « *disciples* » examinent la *vérité de ce qui a été dit*, à la lumière de la *Vérité intérieure* (p. 202, 7-9).
- § 46 L'*utilité des mots* (p. 202, 17) pourra faire l'objet d'un autre entretien. Pour l'instant, il s'agit d'*éviter* de leur conférer une valeur excessive, afin de ne pas se contenter de *croire*, mais aussi de *comprendre* la *vérité* du précepte qui nous commande de *n'appeler personne maître sur la terre*, parce que *l'unique Maître de tous est au ciel* (p. 202, 21-23).

Adéodat déclare avoir *appris*, par l'*avertissement* des mots d'Augustin, que les mots ne font qu'*avertir* l'homme pour qu'il *apprenne* ; mais, que la vérité de ce qui est dit, seul l'*enseigne*. Celui qui nous a *averti*, lorsqu'il *parlait au-dehors*, qu'il *habite au-dedans* (p. 203, 34-38).

CONCLUSION

Il était nécessaire et suffisant, me semble-t-il, de suivre ainsi pas à pas, à même le texte, la démarche d'Augustin et d'Adéodat, pour se convaincre qu'elle n'est ni incertaine ni confuse. Du point de vue doctrinal, on comprend mieux l'économie du *Dialogue* : le but d'Augustin n'est pas de professer que « les signes n'ont pas de fonction sémantique¹⁶ ». C'est là un paradoxe tactique. Le *De magistro* n'est pas un *Dialogue* sur l'impossibilité du dialogue, pas plus que sur l'impossibilité de l'enseignement, mais bien sur leurs conditions de possibilité. Si Augustin défait le langage, en le réduisant à sa matérialité et à son extériorité, c'est pour révéler l'intériorité et la profondeur de l'esprit. Il s'applique à dissiper l'illusion d'une « communication horizontale¹⁷ » entre les hommes, pour les convaincre qu'il n'est de communion des esprits que dans leur union à la Vérité.

Goulven MADEC
Études Augustiniennes
Paris

16. Formule de J. PINBORG, *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik*, dans *Classica et mediaevalia*, 23, 1962, p. 176-177, reprise par C. P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969, p. 241 et 364 ; cf. mon compte rendu de cet ouvrage dans *Rev. ét. augustin.* 16, 1970, p. 340-343.

17. Formule de J. PÉPIN, *Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56, 1951, p. 320.