

Saint Augustin et l'universalité

Écrit par Bernard Jolibert (maître de conférences en sciences de l'éducation IUFM La Réunion)
Mercredi, 23 Juin 1993 00:00

CONFÉRENCE :

1993-06-23

Bernard □ JOLIBERT

Saint Augustin et l'Universalité [\[1\]](#)

INTÉRÊT DU "*De Magistro*" POUR LA RÉFLEXION PÉDAGOGIQUE,

LINGUISTIQUE, LA COMMUNICATION EN UN MOT

Pour ceux qui s'intéressent de près ou de loin à l'éducation, aux problèmes touchant le langage, c'est-à-dire aux domaines de la communication en général, le DE MAGISTRO fournit la matière d'une réflexion féconde. Sa manière de rapprocher langage et enseignement par le biais du " signe ", l'examen du rôle et des limites de ce dernier dans la transmission du savoir ainsi que dans la recherche de la valeur de vérité du discours. Tous ces traits qui nous font passer insensiblement de la grammaire à la linguistique, puis de cette dernière à la philosophie de la connaissance pour enfin aboutir à une véritable ontologie du savoir dans la doctrine du " Maître intérieur ", offrent plus d'un intérêt à la réflexion contemporaine.

.point de vue historique

Tout d'abord, du simple point de vue historique, ce dialogue montre que la fin du monde antique et le début du Moyen Age sont loin de cet obscurantisme qu'on leur prête parfois hâtivement. Comme l'ont bien montré H.I. Marrou (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Paris, 1983) et P. Riché (*Education et culture dans l'occident barbare*, Le Seuil 1967), la réflexion religieuse naissante ne correspond nullement à un appauvrissement de la pensée classique. Décadence politique et déclin économique - le père de Saint Augustin est un petit agriculteur dont la propriété foncière fut écrasée d'impôts, peut-être au point de l'obliger à interrompre les études de son fils - ne correspondent pas non plus à une décadence intellectuelle. Analyse grammaticale du langage, rhétorique et réflexion religieuse, loin de pousser à une quelconque ignorance, conduisent la réflexion éducative de Saint Augustin vers une théorie de la connaissance originale conciliant l'héritage philosophique antique et le christianisme nouveau.

.valeur du "signe"

Ensuite, de manière plus interne, ce dialogue montre que toute réflexion sur les signes, supports à la fois du langage et de l'enseignement, si elle se laisse conduire jusqu'à ses derniers principes, ne peut se satisfaire d'en rester au niveau des méthodes et procédés où prétend l'enfermer une analyse purement formelle ou technique. Parler c'est " faire signe ", enseigner c'est " montrer par signes " nous rappelle Saint Augustin: cela signifie-t-il que le signe est le fin mot du langage et de l'enseignement ? Enseigner se réduit-il à transmettre des signes, communiquer, informer ? D'où le signe tire-t-il sa valeur de signe ? De quoi exactement est-il le signe? Impossible d'éluider le débat si on veut donner un quelconque contenu informatif au langage et à l'enseignement : Saint Augustin a le mérite de ne pas tenter de l'éviter. Remontant aux conditions de possibilité même du signe, il développe une théorie de la connaissance qui

met en rapport l'homme et le monde, l'activité intellectuelle et le contenu intelligible qu'est censé véhiculer le signe.

.enseigner le "vrai"

Enfin, une fois ce contenu atteint, parler ne consiste pas à dire n'importe quoi à son propos, enseigner à transmettre le vrai pour le faux et le faux pour le vrai. Saint Augustin nous rappelle que le maître n'a pas pour tâche d'enseigner ses propres idées, mais le vrai. Parler, c'est parler de quelque chose; enseigner, enseigner quelque chose qui en dernier ressort peut être vrai ou faux, accepté ou refusé par l'auditeur. Lorsque le langage désigne des choses matérielles, l'objet se voit comme repoussé à l'infini. Le signe est signe d'un autre signe dans une extériorité absolue, la chose réelle semble alors inaccessible. Lorsque le langage désigne des notions, idées correspondant à des signifiés purement conceptuels, nous sommes renvoyés à une intériorité qui demande à son tour une garantie. En fait, quels que soient les "signifiants" pour reprendre le langage de Saint Augustin, l'extériorité langagière renvoie à une certitude interne, et cette dernière, à moins de rester en suspens dans un scepticisme définitif, se fonde dans une véritable ontologie du langage. Un discours n'est vrai, il n'y a de communication possible entre les hommes, que parce que le "Maître intérieur" peut en garantir le fondement. Les hommes ne parlent, ne communiquent entre eux, n'enseignent, que parce qu'ils participent du même Être, qui n'est autre, ici, que Dieu. Parler la même langue ne suffit pas pour communiquer et se comprendre, il faut encore une référence commune aux interlocuteurs, maîtres ou disciples. Toute la problématique du dialogue tourne autour de ce constat : nous ne pouvons être disciples les uns des autres que parce que nous sommes condisciples d'abord d'une même vérité. L'ontologique précède en droit le pédagogique et le fonde. La science de la communication par les mots se subordonne à un ordre qui la dépasse, celui des vérités qui en garantissent la pertinence. C'est le seul moyen de distinguer le savoir du délire, c'est-à-dire l'enseignement du vrai de l'hallucination magistrale. La pensée éducative dans son entier est suspendue à l'existence d'un ordre interhumain de vérité universelle qui rend possible la communication enseignante et en garantit la justesse.

Examinons ces points, de plus près.

LE CONTEXTE INTELLECTUEL ET POLITIQUE

Plus que l'univers politique au sein duquel naît l'œuvre de Saint Augustin, univers qui reste celui d'un empire en déclin que se partagent des factions en lutte, c'est l'itinéraire intellectuel de l'auteur du *De Magistro* qui nous éclaire sur son œuvre. La polémique en effet s'y trouve constamment tempérée par une éducation de grammairien et de rhéteur, formé aux auteurs anciens. Malgré la méfiance que Saint Augustin ne manquera pas de manifester à l'égard de disciplines vouées au "bavardage" et au camouflage de "l'erreur" (Confessions, IX,2), il reste imprégné de culture classique, même au plus fort des analyses religieuses.

Quel est cet itinéraire ?

Augustin Aurélius naît à Thagaste (Souk-Ahras) en 354. C'est un citoyen romain qui assiste aux efforts de Rome pour survivre aux incursions barbares, à la fois comme romain et comme chrétien. Il est contemporain de la prise de Rome par les Wisigoths d'Alaric (410) et assiste à l'entrée des Vandales en Afrique (429). A cette époque l'empire est officiellement chrétien; le christianisme est même la seule foi autorisée et la doctrine s'affirme enfin contre la déviation majeure, le manichéisme, qui fut une tentation de St Augustin.

Mouvement religieux très important au III^e siècle de notre ère, le manichéisme propose une religion de type dualiste afin d'expliquer l'origine du mal et en innocenter le créateur. La doctrine repose sur l'affirmation qu'à l'origine, existent deux natures antagonistes, subsistant à part, l'une absolument bonne, l'autre absolument mauvaise : Dieu et la Matière. Ces substances, inengendrées, vivant dans des régions séparées, se contentent de coexister. Notre histoire est celle du mélange catastrophique des principes, véritable perversion de l'âme. La tâche de cette dernière est dès lors de retrouver sa place dans la lumière du principe bon. Mais comment cela serait-il possible si l'âme ne conservait, enfouie en elle, la trace de son origine ? Même dans le manichéisme, l'ascèse implique l'existence de la vérité en nous, au moins sous forme de désir, c'est-à-dire de manque et de nostalgie.

Il ne faut pas oublier que c'est au sein de la polémique qui oppose le manichéisme à la fidélité aux textes par l'exégèse la plus classique que la philosophie de Saint Augustin prend corps. Son but restera toujours de conserver à l'Être son unité première.

Cet art subtil, de l'analyse, où l'a-t-il acquis ?

Bien qu'élevé dans un univers familial, chrétien par sa mère, Sainte Monique, Saint Augustin poursuit durant sa jeunesse le cycle traditionnel du jeune citoyen romain.

Cette culture qui forme la base de l'éducation libérale marque profondément Saint Augustin. Plus littéraire que philosophique elle consiste en l'étude des grands modèles classiques latins: Virgile, Cicéron, puis dans le développement approfondi de l'art majeur, celui de parler en public, de convaincre, de plaider, de remporter la victoire dans une joute oratoire: la rhétorique. Grammaire comme étude théorique des règles du langage, véritable discipline rationnelle qui s'exerce sur des auteurs éprouvés, et rhétorique, comme art du bien dire, constituent la base de l'éducation qu'a reçue Saint Augustin. Contrairement à d'autres, sans doute parce que plus pauvre, il ne fera pas ce voyage à Athènes, véritable "brevet d'hellénisme" comme dit H.I. Marrou qui permet d'accéder aux sources de la culture philosophique. D'où peut-être ses difficultés en langue grecque et sa méfiance constante à l'égard de la dialectique, dernière discipline du trivium. C'est en lisant l'*Hortensius* de Cicéron qu'il découvre la réflexion critique alors qu'il a tout juste dix-neuf ans.

Orphelin très tôt, pour faire vivre sa famille, il ouvre une école, devient professeur de rhétorique à Carthage, puis à Rome, enfin à Milan, alors capitale de l'empire romain d'Occident. C'est peut-être là qu'il découvre le néo-platonisme à travers la prédication de l'évêque Ambroise, l'amitié de Simplicius, un prêtre, et les conversations avec Mallius Théodus, un intellectuel païen. Surtout, avec les *Ennéades* de Plotin, il rencontre, dès cette époque, une philosophie qui tente de justifier rationnellement la croyance religieuse tout en conservant à l'Être son unité.

La carrière politique et mondaine le tente, mais finalement l'inquiétude métaphysique l'emporte. A trente-deux ans, il se convertit et demande le baptême. Son effort va être de montrer que la Bible n'est pas ce livre "barbare", irrationnel, en tout point opposé à la sagesse antique, comme le pensent les intellectuels de son temps. Le *De Magistro* date de cette période où St Augustin revient à Thagaste avec quelques fidèles, dont son fils Adéodat, après la mort de Monique.

Cependant, cette vie contemplative ne dure pas. Les Chrétiens d'Hippone (Annaba) sentant leur vieil évêque, Valère, décliner, élisent Saint Augustin coadjuteur. A la mort de Valère, en 395, il devient chef de l'Eglise de la seconde ville d'Afrique et le reste jusqu'à sa mort malgré le poids de ce qu'il appelle son "fardeau épiscopal". Il a charge en effet de régler les conflits religieux, mais aussi civils; son activité juridique est importante. Il doit défendre les pauvres, assumer le tutorat des orphelins. Surtout il lui faut prêcher et lutter sans cesse contre les menaces de schisme ou d'hérésie toujours présentes, car Donatistes et Pélagiens menacent l'unité de la foi.

C'est de cette époque que datent les grandes œuvres : les *Confessions* (397-401), le *De Trinitate*

, le
De Doctrina Cristiana

Le trait dominant des écrits augustinien reste leur caractère polémique. Mais si on a pu parler à son propos de "théologie occasionnelle", c'est que l'urgence était pour lui de réfuter. C'est pour repousser les moralistes païens qui rendaient la morale chrétienne responsable de la chute de Rome que Saint Augustin entreprend *La cité de Dieu* (415-427), mais c'est aussi contre l'intransigeance des donatistes, pour lesquels il ne saurait y avoir rien de commun entre l'Empereur et l'Eglise, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel.

Le donatisme se présente en effet comme une tendance extrémiste qui vise à redonner à l'église sa pureté originelle, contre les compromissions de certains évêques avec le siècle, en particulier lors des persécutions des chrétiens en 300. Intégristes avant la lettre, leur intransigeance les conduit à retrouver la véritable église, en rupture certes avec les autorités politiques mais aussi avec les autorités ecclésiastiques. La pureté évangélique s'oppose à la hiérarchie, laissant, comme ne manque pas de le souligner Saint Augustin, le pouvoir temporel sans finalité idéale et le pouvoir spirituel sans réalisation concrète possible. Ici encore c'est l'unité même de l'être qui se trouverait remise en question. C'est donc elle qu'il s'agit de préserver.

Les dernières années de St Augustin se passent en luttes théologiques contre le représentant religieux des Goths, Maximin, chargé par Rome de défendre l'Afrique contre les Vandales. Il accomplit jusqu'au bout sa tâche: enseigner, prier, aider dans Hippone assiégée. C'est durant le siège qu'il tombe malade et meurt le 28 août 430. Les Vandales s'emparent de la ville et la mettent au pillage, respectant la bibliothèque et le tombeau de Saint Augustin.

Ce bref résumé n'a pas seulement pour fonction d'expliquer la vie de Saint Augustin, mais de montrer combien il fut confronté, tout au long de son existence, à des questions de polémique. Son univers religieux, politique, intellectuel est un univers de controverses, de discussions et de disputes. C'est dans cette situation intellectuelle conflictuelle que Saint Augustin tente de se faire comprendre. Ce n'est alors peut-être pas gratuit si le *De Magistro* s'ouvre sur un débat portant sur la valeur et les limites des signes.

.questions sur la communication

Rhéteur, enseignant, prêtre, évêque dans une église en proie aux dissensions, négociateur auprès des religieux dissidents, Saint Augustin doit non seulement se faire comprendre, mais aussi comprendre les autres, s'assurer qu'il en est compris et qu'il les a compris. Comment une telle garantie est-elle possible ? D'où vient l'incertitude dans la communication ? Comment éviter les mésinterprétations et les déformations ? Toutes ces questions sur l'ambiguïté de la communication posent plus radicalement celle de la possibilité de l'authenticité de l'échange : comment se fait-il que le discours d'une personne puisse correspondre à une même signification pour une autre ? Qu'y a-t-il de commun entre elles qui assure qu'il y a bien échange et non dialogue de sourds ?

C'est à ces questions que s'attaque le *De Magistro*. Certes l'existence de Saint Augustin n'explique pas tout. Pourtant elle permet peut-être de comprendre qu'il ait été conduit à se poser de manière précise et aiguë des questions portant sur l'authenticité de la communication.

On pourrait objecter que ces questions sont à l'époque banales. En effet, elles correspondent aux figures classiques de la rhétorique et de la grammaire, rabâchées dans les écoles supérieures. Pourtant Saint Augustin passe outre à cette banalité. Il prend ces questions suffisamment au sérieux pour en composer l'intégralité de la première partie de son "traité sur l'éducation". C'est peut-être que la recherche sur la communication et ses difficultés n'est pas si banale. Elle apparaît comme un passage obligé pour atteindre la doctrine fondamentale du "Maître intérieur". En effet, c'est au travers de cette recherche sur les "signes" que Saint Augustin parvient à sa découverte essentielle : **il n'y a d'enseignement possible que si se trouve à la fois chez le maître et le disciple, et commun aux deux, un fond identique de signification qui puisse garantir l'échange**

On ne se comprend que parce que les références ultimes de nos discours sont fondamentalement les mêmes : l'unité extérieure de l'Être renvoie à l'unité intérieure de l'esprit : nous ne nous comprenons que parce que nous sommes condisciples d'un même maître qui est Dieu. Ici enfin, l'unité même de l'être garantit la possibilité d'un échange authentique par le langage entre les hommes. Comment Saint Augustin parvient-il à le montrer ?

Examinons de plus près le texte même du *De Magistro*.

LE TEXTE

Le *De Magistro* est composé très probablement durant la période qui suit le décès d'Adéodat, emporté par la maladie durant sa seizième année, en 389. Dans les *Confession*s (IX, 6. IX, 12. p. 186 et 197 Garnier-Flammarion, 1964), Saint Augustin nous rappelle que dans ce dialogue, c'est bien son fils qui lui sert d'interlocuteur : "Il y a un de mes livres qui a pour titre "Le Maître". Adéodat s'y entretient avec moi. Or, vous savez, toutes les pensées que je fais exprimer par mon interlocuteur sont les siennes, quand il était dans sa seizième année. Et par expérience, je sais de lui bien d'autres traits plus étonnants encore". Adéodat était né à Carthage en 372 et Augustin l'avait toujours gardé auprès de lui, le faisant participer à toutes les discussions, partageant les mêmes études littéraires.

On s'est demandé si tout ce que dit Adéodat dans ce dialogue, conformément à l'indication de Saint Augustin, est bien de lui, si ses propos sont une transcription fidèle d'une discussion ayant réellement eu lieu, ou s'il n'est qu'une adaptation tardive rassemblant des discussions antérieures éparses? En réalité, historicité parfaite ou fiction totale, il est difficile de trancher. Que Saint Augustin ait mis en forme littéraire des conversations réelles, qu'il n'ait retenu que l'essentiel de discussions diverses est en fin de compte peu important pour le lecteur moderne qui recherche en sa compagnie quelques lumières sur le rôle et les limites du langage dans l'éducation. L'important est qu'il y expose avec une précision et une clarté exceptionnelles les questions et les problèmes tournant autour des signes. De ce point de vue ce n'est pas seulement en historien qu'il faut lire le *De Magistro*, mais en élève qui cherche à comprendre, aujourd'hui, ce que signifie: "signifier", c'est à dire, à quelles conditions la communication est possible entre les hommes, mais aussi avec soi-même, et avec l'Être.

.enseigner, c'est faire "signe"

Le *De Magistro* s'ouvre par une véritable leçon de grammaire dans la tradition scolaire classique la plus pure. Après avoir ramené le fait de parler à celui d'enseigner, puis celui-ci à celui de "faire signe", Saint Augustin se demande ce que signifient ces signes, c'est-à-dire ce qu'ils montrent exactement. Mais au lieu de poser directement la question, il commence par conduire Adéodat à découvrir qu'on ne peut rien montrer sans signe. A partir d'un exemple judicieusement choisi puisqu'il ne contient que des mots pour lesquels il est impossible d'exhiber une chose signifiée témoignant qu'on les a compris (si, nihil, ex ..), Saint Augustin conduit son élève à découvrir que pour expliquer un mot, il a fallu, en fait, se servir d'autres mots. C'est donc par des signes qu'on explique des signes. Ainsi, l'enquête proposée au départ, qui consistait à découvrir exactement de quoi les signes sont signes, aboutit à montrer qu'ils désignent des connaissances, des notions, des représentations et non des choses singulières et concrètes.

Mais d'où viennent ces connaissances, ces notions ?

Sont-elles données par les choses mêmes auxquelles elles correspondent, nous viennent-elles grâce aux signes, c'est-à-dire par l'enseignement, oral ou gestuel, du maître. Ont-elles une autre source ?

Ce que montre St Augustin, dans un second moment, c'est qu'en réalité ce n'est jamais par les mots que notre connaissance progresse. Pour ce faire, il distingue deux types de connaissances, et c'est cette distinction qui justifie les deux grandes parties du dialogue. La première qui porte sur la connaissance de ce qu'on peut montrer par les sens: les corps matériels; la seconde qui traite des "incorporalia" et conduit à la doctrine du "Maître intérieur".

Que nous apprend l'analyse du signe dans la connaissance des choses matérielles ?

Tout simplement que les mots n'ont de sens pour nous que si nous connaissons par avance les choses qui leur correspondent. C'est dans cette correspondance que réside d'ailleurs l'apprentissage de la parole; " J'ai le souvenir, et depuis j'ai compris comment j'avais appris à parler. Rien d'un enseignement où les grandes personnes m'auraient instruit des mots avec ordre et méthode, comme plus tard on fit des lettres de l'alphabet ... Je captais par la mémoire les noms que j'entendais donner aux choses ... Je retenais que l'objet avait pour nom le mot qu'on proférait quand on voulait le désigner " (*Confessions* I,8 p.23). Ce qui est vrai de l'apprentissage de la parole est vrai de son usage général : les mots ne nous apprennent rien. En eux-mêmes, ils ne sont que des signaux permettant à ceux qui connaissent déjà les choses correspondantes de communiquer entre eux. Le verbe sans objet n'est que " son de voix " sans signification; il ne devient véritablement "mot" que lorsqu'il est conjoint à une connaissance apportée par les sens.

Qu'en est-il alors lorsque les mots ne renvoient pas à des choses corporelles mais à des idées, des représentations abstraites, des concepts ?

Peut-être qu'ici le signe contient l'idée et transporte jusque dans l'interlocuteur son contenu ?

En réalité, le problème est le même que dans le cas où les signes sont signes de connaissances de choses matérielles. Pour que des hommes puissent communiquer par des signes verbaux, et au sein de cette communication, se comprendre, il faut ici encore que les signes correspondent pour tous aux mêmes réalités. Pour que l'auteur comprenne le signe que je lui fais, il faut que son sens, la réalité conceptuelle, qu'il signifie, soit déjà connue de lui. L'analyse des choses ou des idées conduit à une même conclusion : les signes qui servent à les désigner présupposent une connaissance préalable, une notion première qui n'est pas apportée par le signe, mais au contraire sert de référence à ce signe.

Dès lors, on doit en conclure que les signes n'apprennent rien. Adéodat se trouve dans cette situation paradoxale où l'on montre d'une part que les mots sont nécessaires à l'enseignement, qu'on ne peut se passer d'eux, mais d'autre part, qu'ils n'enseignent rien.

Jusqu'à ce niveau de la discussion, le dialogue s'est poursuivi avec ordre. Fidèle à l'exégèse traditionnelle, Saint Augustin a examiné en cours de discussion tous les genres de mots: noms,

adjectifs, verbes, adverbes, conjonctions, pronoms etc...; conformément aux principes mêmes de sa méthode, nous sommes passés des "corporalia" aux "incorporalia"; les exemples grammaticaux ont permis cette "exercitatio animi", entraînement de l'intelligence qui constitue l'exercice préparatoire à toute analyse intellectuelle; la récapitulation centrale a mis en jeu la mémoire et la capacité de synthèse de l'élève. Mais tout cela n'est qu'un entretien préparatoire, conduisant à une situation aporétique, et invitant à une complète conversion. C'est ce que voit très bien G. Madec (*Œuvres de St Augustin*, vol 6, Desclée de Brouwer, 1976, p. 20. *Analyse du De Magistro*, in *Revue des études augustinienes*, 21, 1975, pp. 63-71) : après avoir constaté que cette longue première partie du dialogue conduit à montrer que les signes, n'enseignent en fait rien, il poursuit: "Le paradoxe met l'esprit en condition pour comprendre la thèse du Maître Intérieur".

Il ne saurait y avoir une démonstration progressive et continue jusqu'au bout. Devant l'aporie, il faut un véritable saut, un renversement dans l'analyse si on veut poursuivre la recherche. Une croyance est ici nécessaire, celle au moins qui consiste à supposer que pour les connaissances intellectuelles, le processus de la compréhension est le même que pour les connaissances portant sur des choses matérielles. Le signe n'a de sens que si en nous se trouve déjà un signifié à quoi il puisse correspondre, sinon il ne voudrait rien dire, comme dans l'exemple des "sarabares" repris au § 37, paragraphe charnière essentiel. Pour que le langage ait un sens, il faut supposer qu'une lumière intérieure éclaire les objets de la connaissance abstraite, tout comme la lumière extérieure éclaire le regard et permet d'assigner au signe une connaissance correspondante matérielle. Cette lumière intérieure, cachée au plus profond de notre âme, c'est l'évidence et ce à quoi elle correspond, c'est la vérité même de l'Etre. De même que le langage qui traite des choses suppose une connaissance antérieure lui servant de référence apportée par les sens, le langage qui traite de notions abstraites implique une référence conceptuelle apportée par une autre source.

. un saut dans la métaphysique

Nous sommes donc passés progressivement de la grammaire à la philosophie du langage, puis devant le paradoxe auquel nous conduit cette dernière, il nous faut faire un véritable saut dans la métaphysique. Comment expliquer ce dépassement en restant dans ce texte d'Augustin ? On ne peut le comprendre qu'en examinant de plus près les acquis de cette première partie et principalement l'idée fondamentale que les signes s'ils n'apprennent rien, indiquent, orientent cependant les yeux dans telle ou telle direction, nous invitant à voir ce qui jusque là échappait à notre regard. Comment Saint Augustin en est-il venu à cette conclusion ?

C'est la découverte que la relation d'enseignement est une relation triadique qui conduit Saint Augustin à établir sa doctrine de la " vérité intérieure ". Le disciple ne se contente jamais d'admettre ce que dit le maître, mais " examine toujours en lui-même " si ce que dit le maître est vrai. En ce sens le signe ne transporte ni information ni vérité, il permet seulement d'orienter la vision du disciple, de telle manière que ce dernier découvre intérieurement si on lui dit bien la vérité. Le signe émis par le maître extérieur renvoie, si on veut en apprécier la valeur de vérité, à un critère d'évidence qui se trouve en nous. Tout comme l'extériorité renvoie à l'intériorité, le signal verbal renvoie à une connaissance qui elle-même a son objet dans ce qu'Augustin appelle le " Maître Intérieur ".

. la communication n'est jamais "horizontale"

En ce sens le *De Magistro* ne correspond pas plus à une démarche " incertaine et confuse " qu'il ne conduit à montrer l'impossibilité de la communication en général, c'est-à-dire de l'enseignement en particulier, étant entendu depuis le départ du dialogue que ce dernier suppose un contact signifiant entre des personnes. Au contraire, ce bref texte s'interroge sur les conditions mêmes de possibilité de tout dialogue, c'est-à-dire de tout enseignement. Ce que montre Saint Augustin, c'est que la communication n'est jamais "horizontale" qu'en apparence, et seulement au niveau des signes, en réalité elle contient toujours une dimension verticale (J. PÉPIN,
Note nouvelle sur la communication des consciences chez

Plotin et Saint Augustin
Morale. 1951. 56. p. 316-326)

, Revue de Métaphysique et de

De même qu'au niveau des signes portant sur des réalités matérielles, il n'existe de contact possible entre les hommes que parce qu'ils jugent les signes en fonction d'un monde commun, unique auquel ils participent mutuellement, il n'existe de rapports au niveau des idées entre les hommes que parce qu'ils sont tous unis à une vérité identique. C'est l'union commune à cette vérité qui garantit la possibilité de l'échange verbal. Sinon, même avec un code commun, les signes n'éveilleraient aucun sentiment de certitude. C'est la présence en chacun d'entre nous d'une lumière semblable qui fait que nous pouvons communiquer. A la limite, la théorie de la connaissance de Saint Augustin nous renvoie à un système impliquant la commune participation des hommes à une même vérité.

Plus qu'à une doctrine de la communication, c'est à une théorie de la communion que nous avons à faire. C'est parce que nous communions dans un même Etre que nous pouvons communiquer. Le discours de quiconque est toujours mesuré à l'aune de ma propre expérience, que ce discours porte sur des réalités sensibles ou intelligibles. De même que nous voyons les mêmes objets matériels sous une lumière identique avec des yeux semblables, nous appréhendons les idées identiques, illuminées dans le même être divin grâce à un intellect semblable.

Donc non seulement, tout échange verbal est vertical, mais de plus il est "triangulaire" (G. MADEC, Op. cit. p. 34). Pour dialoguer il faut être trois et non deux comme une analyse superficielle pouvait le laisser croire: le maître, c'est-à-dire celui qui fait signe, l'élève qui le perçoit, et surtout la vérité commune qui fait que la connaissance est reconnue pour certaine ou au contraire fausse. Dans l'enseignement, cette vérité, n'est pas seulement en l'un, bien qu'il soit le maître, elle se trouve présente aussi dans l'élève, sinon comment ce dernier pourrait-il reconnaître la vérité de ce qu'on lui enseigne ?

. La théorie du "Maître intérieur"

C'est l'accès à cette vérité unique, universelle puisqu' elle habite tous les hommes, même ceux chez qui elle est la plus enfouie, que rend possible la lumière du "Maître intérieur". Cette théorie n'est pas accidentelle, propre au *De Magistro*, elle parcourt tout l'augustinisme: dans le *Libre Arbitre* (

Il 12, 33), Saint Augustin parle d'une "lumière secrète et publique à la fois"; "nous pouvons tous en jouir à égalité et en commun, elle enseigne au dedans " (Il 14, 37-38). Les

Confessions

nous rappellent que si deux personnes reconnaissent vraie une affirmation, ce n'est jamais parce que la première apporte une vérité à l'autre, ni l'autre à la première, mais parce qu'elles la voient toutes deux dans "l'immuable vérité qui est au dessus de leur esprit" (

Confessions

XII, 25, 35).

Cette théorie du "Maître intérieur" ou de l'illumination interne s'applique non seulement au domaine de la connaissance théorique, mais aussi à celui des principes moraux. Le "Maître intérieur" instruit dans le domaine du cœur et des préceptes pratiques (*Confessions*, IX, 9, 21). Ici encore, il faut distinguer dans l'enseignement l'audition pure et simple, de la compréhension et de la reconnaissance par le disciple de la valeur du discours du maître. Ce dernier, comme le dit Saint Augustin, est l'auteur des signes, mais qui est l'acteur de leur compréhension ? Le maître extérieur parle à l'oreille pour que l'élève entende, mais qui parle à son intelligence pour qu'il comprenne, à son cœur pour qu'il sente, aime ou haïsse les principes de la moralité ?

En fait, toute compréhension suppose qu'il existe une vérité première en nous. Le signe se contente de nous la révéler à nous-même en orientant notre regard dans sa direction. Le signe ne transporte donc rien; il invite simplement l'auditeur à faire intérieurement la démarche de découverte. Le sens ne circule pas, c'est l'évidence, comme sentiment interne de certitude qui reste l'ultime signe de la vérité. On devine que l'une des questions essentielles sera celle de la garantie de cette évidence.

. l'intérêt de la théorie du "Maître intérieur"

Mais auparavant, voyons ce que la théorie du "Maître intérieur", but et fin du *De Magistro*, apporte en retour à la première partie du dialogue et si elle permet de lever l'aporie soulevée: rien ne s'enseigne sans signe, mais les signes n'enseignent rien !

La doctrine du "Maître intérieur", objet de la seconde partie du dialogue éclaire d'un jour nouveau l'analyse première portant sur les signes et leur rôle si paradoxal. Comment concilier en effet le fait qu'ils soient en même temps nécessaires à toute communication, et impuissants à transmettre le moindre contenu réel de savoir ?

La raison en est qu'enseigner, c'est-à-dire "faire signe" étymologiquement, ainsi que le rappelle Saint Augustin au début de l'entretien, n'est jamais inculquer, communiquer, transmettre une information dont l'auditeur serait auparavant vierge. Il n'y a, pour parler un langage d'aujourd'hui, aucun transfert ou transport d'information dans la communication enseignante.

Enseigner, c'est indiquer seulement vers où porter son regard, de telle manière que le savoir vienne intérieurement, c'est-à-dire comme on le verra, revienne à la conscience de celui qui en perçoit le signal.

Le savoir n'est donc pas apporté du dehors dans un auditeur comparable à un réceptacle passif et vide de tout contenu. Il est tout au contraire entièrement intérieur à cet interlocuteur. Le signe (mot ou geste, parole ou mime) n'a d'autre fonction que d'inviter l'auditeur à reconnaître par lui-même, en lui-même, la vérité à laquelle son sens renvoie. **L'enseignant ne transmet pas, il éveille** . Le vrai, conformément à l'étymologie grecque (alétéia), ne se transporte pas, il se " dévoile " en nous. La véritable question éducative n'est donc pas: comment remplir l'enfant d'un savoir qu'il ne possède pas, mais comment l'éveiller à ce mouvement intime le conduisant à l'usage de sa propre pensée ? Comment conduire l'enfant du sommeil de l'entendement à son usage et de celui-ci à la lumière du "Maître Intérieur» ?

Est-ce à dire que l'école peut se passer de langage, de signes, de maîtres ? Le mot n'aurait-il aucun rôle dans l'enseignement ? L'intériorité pure serait-elle suffisante ? Saint Augustin refuse cette hypothèse. A dire vrai, l'existence même d'un dialogue portant sur l'éducation contredit l'idée d'inutilité du dialogue. Ne serait-il pas contradictoire d'enseigner, grâce aux mots, que les mots sont inutiles à l'enseignement ? Méprise-t-on autant les signes lorsqu'on s'occupe d'en faire l'analyse grammaticale et logique avec précision et rigueur ?

En réalité parmi les signes, il en est un qui présente l'avantage d'être l'outil par lequel l'intelligence s'éveille et s'oriente vers le vrai : c'est le mot. Par lui, le maître se contente de signaler, de montrer du doigt, symboliquement grâce au langage.

Le signe verbal, mot écrit ou prononcé, lu ou entendu, apparaît alors comme l'instrument le plus apte à éveiller l'esprit parce que le plus abstrait des signes que l'esprit peut rencontrer. Même si le mot ne peut tout donner, quand bien même il ne contient pas l'information (par définition il reste la marque présente d'un signifié absent), il contraint, en raison de sa généralité et son abstraction, l'entendement à un usage purement rationnel. Les mots renvoient à des notions, c'est-à-dire à des idées.

Le privilège du mot, par rapport aux autres signes possibles (choses, images, symboles, indices, signaux matériels) c'est que, contrairement à ces derniers, il n'est pas seulement sensible. La chose touche les sens de manière directe, les images de même. Leur défaut est d'en rester à un niveau sensible. Le mot aussi touche les sens, l'ouïe ou la vue; mais il contient

une dimension qui invite à dépasser l'usage sensible. Contrairement aux autres signes, il n'enferme pas la pensée au niveau de la sensibilité; il renvoie à une représentation plus générale et plus abstraite. Son signifié est toujours plus large que l'exemple que peut tenter de fournir l'objet ou l'image destinés à le représenter. Même lorsqu'il s'agit d'un mot désignant un objet matériel, sa signification déborde l'image que l'on pourrait tenter de proposer pour en rendre compte. Saint Augustin montre qu'en dernier ressort, la signification d'un mot est quelque chose de simplement intelligible et non un objet réel, une image copiée. Le mot est le signal concret d'un contenu abstrait, le signe sensible particulier d'un sens général. Cette position en tiers du mot en fait l'instrument indispensable de la pensée. Certes l'outil reste imparfait; il ne donne pas tout. Cependant, c'est le seul que nous ayons pour nous hausser à l'état d'homme. **En éveillant dans l'enfant la faculté de penser, le mot le conduit ensuite par une sorte d'ascèse intérieure, à la reconnaissance du vrai. Etape obligée de l'intelligence qui s'éveille, le mot reste l'instrument privilégié de l'enseignement.**

C'est ensuite à l'élève d'entreprendre sa propre démarche le conduisant à l'évidence. Le signe indique, invite à s'orienter vers la recherche d'un objet matériel ou conceptuel sans lequel il resterait un son dénué de signification. Passage obligé de l'enseignement, le signe n'en est cependant ni l'essentiel, ni la fin. L'essentiel reste le signifié. Quant à sa fin, elle nous renvoie toujours à une conversion vers l'intériorité, c'est-à-dire la reconnaissance de cette vérité de l'Être que seul le "Maître intérieur" peut nous faire découvrir.

Ce n'est donc pas pour elles-mêmes que Saint Augustin faisait de la grammaire et de la rhétorique au début du dialogue. Il n'étudiait pas les signes pour le plaisir de jouer avec les signes, mais pour tenter de cerner la vérité qu'ils peuvent aider à découvrir. Dans la *Doctrinae christiana*

ce sont les vérités de la foi qui sont visées à travers l'étude du discours qui sert à les formuler, dans le

De la trinité

, on montre que le symbole religieux n'est qu'un outil pour tenter de percer à jour le sens caché du verbe divin. De même, dans le

De Magistro

, les éléments de sémantique qui sont développés avec complaisance n'ont d'autre objectif que de faire comprendre à Adéodat que l'enseignement, quel qu'il soit, repose entièrement sur la possibilité de l'activité interne de l'intellect, c'est-à-dire d'une pensée capable de reconnaître

intérieurement la vérité ou la fausseté de qui se dit.

On ne peut enseigner qu'à un être capable de jugement, et enseigner c'est seulement l'inviter à exercer par lui-même son propre jugement

. En lui réside le principe même d'activité de la pensée et le critère permettant d'apprécier la valeur des idées représentées, c'est-à-dire le vrai comme sentiment d'évidence.

. la marque de l'universalité

En ce sens, les conditions de possibilité de l'enseignement, ne sont pas seulement externes, matérielles, linguistiques ou métalinguistiques; elles sont d'ordre métaphysique et reposent sur une théorie de la connaissance impliquant la participation commune des esprits à une même vérité. Si nous comprenons, c'est que nous sommes en fait condisciples d'un même Maître, que notre être est fondamentalement le même, malgré des différences accidentelles individuelles ou culturelles (*De Magistro*, XII, 44, à propos d'un mot punique).

C'est l'idée de raison qui porte la marque de l'universalité en nous : " Que Dieu nous garde de penser qu'il haïsse en nous ce en quoi il nous a créés supérieurs aux autres animaux ! ... Nous ne pourrions pas même croire si nous n'avions pas des âmes raisonnables ... C'est la raison qui veut que la foi la précède... Si donc il est raisonnable que la foi précède la raison pour accéder à certaines grandes vérités, il n'est pas douteux que la raison même qui nous le persuade précède elle-même la foi : ainsi il y a toujours quelque raison qui marche devant " (Lettre I 20, I(2-3) trad. Dubois).

Il ne fait aucun doute que **le *De Magistro* est entièrement orienté vers la doctrine du Maître intérieur, c'est-à-dire vers la doctrine de la présence en nous du divin**

. La raison est la marque de Dieu dans son ouvrage. C'est alors la conversion vers l'intériorité qui, paradoxalement, permet l'accès au véritable savoir : sorte de méta pédagogie qui conduit au dépassement de soi. Cette théorie de la connaissance comme reconnaissance conduit de la métaphysique à la théologie. Car le Maître intérieur n'est rien d'autre que le divin en nous. La doctrine spirituelle de l'Illumination fait de la raison une faculté divine. Le vrai et le bonheur, buts véritables de toute éducation se trouvent dans cette conversion vers l'intériorité.

Le souverain bien, vérité et bonheur réunis, réside dans la reconnaissance de l'être éternel, immuable, parfait, infini.

Contrairement à certaines critiques psychologiques ou psychanalytiques qui placent Saint Augustin du côté de l'égotisme, voire de l'égoïsme, sa doctrine de la connaissance n'invite ni à l'introspection, ni au solipsisme. Au contraire, son Cogito (*Du libre arbitre* 11, 3- 7. *De la Trinité*, X, 10(15-16).

La Cité de Dieu

, XI, 26) comme sa doctrine du Maître intérieur nous invitent à nous oublier comme individus particuliers. Si la conversion intérieure est nécessaire c'est tout simplement parce que c'est en nous que réside l'universel. L'éducation augustinienne repose donc tout entière sur la reconnaissance en nous de cet être infini qui nous permet de nous arracher à nous-mêmes comme individus égoïstes et solitaires. Elle ne nous invite à entrer en nous que pour mieux nous arracher à notre singularité. C'est ainsi que H.I Marrou peut parler d'" une dialectique de dépassement à contenu extatique " (

St Augustin et l'augustinisme

, Le Seuil, 1955, p.71.

Il s'agit de rechercher sur quelles théories à la fois anthropologiques et métaphysiques se fonde cette doctrine de la connaissance. En effet, cette dernière ne va pas sans poser de nombreux problèmes; ce sont eux qu'il s'agit d'examiner maintenant.

LES FONDEMENTS

La thèse de St Augustin semble reposer sur l'idée fondamentale que ma vérité d'individu, comme celle de tous les autres pris individuellement n'est vérité, que parce qu'elle est consubstantielle à l'unique et absolue Vérité qui habite chacun de nous. Ce n'est pas parce que les signes nous sont communs que nous dialoguons, c'est d'abord parce que l'esprit est le même partout. On comprend mieux la double injonction de Saint Augustin : "Dieu et l'âme, voilà ce que je veux savoir " (*Soliloques* I, 7), " Ne t'en va pas au dehors, entre en toi-même; au cœur de la créature habite la Vérité" (

XXXIX, 72), qui pourrait servir d'exergue au

De Magistro

De la vraie religion,

. Le Maître intérieur est le même dans chacun d'entre nous. Son identité dépasse les différences individuelles accidentelles.

Ce qu'il faut comprendre c'est d'abord comment il se fait que cette vérité intime soit comme étouffée au fond de l'âme, d'où vient la distance qui s'est établie entre nous et cette lumière qui est cependant en nous ? Pourquoi avoir besoin du signe pour l'éveiller de nouveau ?

A cette question de l'oubli, répond celle de l'unité de la vérité. Comment expliquer que cette vérité absolue, indivisible, chacun de nous la possède cependant en lui-même toute entière ?

De plus, si cette vérité est en nous, comment la conservons-nous depuis un temps où nous n'étions pas encore nés ?

Enfin, puisque par le "Maître intérieur", c'est le Christ qui seul enseigne, comment y a-t-il commune mesure possible entre l'absolu et le relatif, le temps et l'éternité, entre l'homme et Dieu ?

Si la doctrine du " Maître intérieur " résout la question de la communication enseignante, elle pose en revanche d'autres problèmes qu'il faut aborder maintenant.

Le premier problème est donc celui de la distance entre le vrai et la connaissance que nous devons en prendre, comment comprendre que cette vérité intime, qui n'est autre que la présence de l'éternel en nous, reste en sommeil, comme étouffée et en simple attente de dévoilement ? Pourquoi la transparence absolue de la vérité ne définit-elle pas la condition humaine dès le début, puisqu'elle reste son projet suprême. Le souverain Bien augustinien consiste dans l'illumination de l'absolue vérité dont nous jouissons en Dieu. Pourquoi cette distance absurde, ressentie comme injuste, à laquelle l'homme se voit condamné ? Si Dieu est présent en nous, pourquoi s'est-il masqué à notre propre regard ?

Nous avons en effet besoin de signes extérieurs pour nous convertir à l'évidence interne. Comment fonctionne cette présence-absence ? La réponse de Saint Augustin est directement métaphysique et religieuse. Ce serait sans doute trop simplifier que de chercher entre les lignes une solution calquée sur le modèle platonicien. L'inquiétude et la nostalgie expliquent certes l'insatisfaction actuelle de l'âme, mais ne nous autorisent pas cependant à concevoir la connaissance à travers le mythe d'un passé pré-empirique de l'âme contemplant des réalités

éternelles, puis les oubliant dans sa chute (Platon: *Phèdre* 247 c, ssq. *Ménon*, 81 d, 86 a. *Phédon*

72 e.

Timée

, 43 a) tout en conservant leur trace en creux; l'éducation n'étant qu'une maïeutique fondée sur la réminiscence (

Théétète

, 197 b.

Ménon

80 ssq). Il ne faudrait pas non plus rattacher cette distance interne à celle d'un Mal radical lié à l'existence d'un principe matériel mauvais, pas plus qu'à une responsabilité divine quelconque.

Si nous sommes éloignés de la Vérité, nous n'avons à nous en prendre qu'à nous-mêmes. Il y a une liberté pour le mal dont nous sommes responsables et c'est notre propre orgueil qui nous a chassés de cet état de bonheur où la vérité était en l'homme comme puisée à une source immédiate. Le Vrai, le Bien éclairaient spontanément l'intimité de notre être. C'est l'orgueil qui nous a placés à distance de cette vérité en entraînant notre dérélition. Le prix à payer est celui de la **perte de l'immédiateté**. Désormais, il faut passer par le sensible pour atteindre l'intelligible, par le temps pour entrevoir l'éternité. Nous avons besoin des **paroles extérieures pour retrouver le cheminement de cette vérité interne**, encore enfouie en nous, mais non plus sous une forme directement saisissable. Le cheminement du sensible à l'intelligible n'est pas fermé, il s'est seulement obscurci.

Comme chez Platon l'évidence intérieure n'est pas épuisée, elle a besoin de paroles, de signes, de l'enseignement extérieur pour se révéler en nous, à nous. Telle est l'explication qu'avance Saint Augustin contre les manichéens qui tendaient à le réduire au dualisme et nous aide à comprendre que l'éternité puisse se trouver en nous sans nous.

Il ne s'agit pas ici d'entamer un débat théologique et de se demander si Saint Augustin parvient à concilier l'existence d'un dieu tout puissant avec celle du mal, mais seulement de montrer comment il tente de rendre compte métaphysiquement de cette distance à soi qu'implique la théorie de l'illumination intérieure.

De ce dernier point de vue, il ne fait aucun doute que le matériel et le spirituel ne s'opposent pas comme deux entités irréductibles. Si les signes "charnels" sont devenus un passage nécessaire pour atteindre la vérité spirituelle interne, c'est que l'Être ne se révèle plus directement à l'homme. C'est seulement grâce aux signes externes que les traces conservées en nous de cette vérité première se révèlent désormais. L'aporie du signe n'est donc qu'apparente. En fait elle recouvre une simple ambiguïté. Le signe n'apprend rien que nous ne sachions déjà. Il se contente de révéler à l'esprit ce qu'il contenait sans en avoir clairement conscience. L'expérience sensible, le langage, le maître extérieur ne sont donc pas essentiellement négatifs, leur rôle est d'être des rappels, des " commémoratifs ", des invitations à retrouver le vrai en nous.

Le mouvement de l'extérieur vers l'intériorité, du sensible vers l'intelligible, du temporel vers l'éternel, du médiat vers l'immédiat est alors conçu comme une véritable conversion, et on comprend mieux ce saut que constitue dans le *De Magistro* le passage de la première partie à la seconde partie et tient lieu de pierre d'achoppement de toute la doctrine éducative de Saint Augustin: la théorie du "Maître intérieur". C'est le Christ, présent en nous qui permet de passer de l'extériorité à l'intériorité qu'il constitue de fait. En dernier lieu, le langage extérieur ne se justifie que parce qu'il invite à cette conversion (

Du libre arbitre

, II, 14, 38, 111, 10, 30) qui compose le processus méthodologique par excellence de toute éducation véritable.

Nous sommes donc renvoyés à notre **second problème** : comment cette vérité absolue qui est une, indivisible, éternelle, peut-elle se trouver présente en chacun d'entre nous de telle manière que chacun la possède tout entière et qu'en même temps elle reste une et identique à soi ? Ce qu'il nous faut comprendre, c'est que l'Être, éternel et immuable, puisse se trouver présent dans les hommes, êtres multiples faits de temporalité et de devenir (J. GUITTON, *Le temps et l'éternité dans la philosophie de Plotin et de Saint Augustin*).

La réponse à cette question se trouve dans les *Confessions*, lorsque Saint Augustin se demande à quoi nous reconnaissons que nos paroles sont vraies (XII, 25, pp 304 305). Cette question présuppose déjà la présence de l'absolu dans la créature livrée au temps, puisqu'elle montre que cette créature ne saurait se satisfaire du relatif et du temporel. Elle aspire à une stabilité dont il n'est aucun exemple ici-bas. Chaque homme, comme individu, est constitué ainsi. "Seigneur... votre vérité n'est ni mon bien ni celui de tel ou tel : elle est le bien de nous tous; et vous nous appelez publiquement à la partager, avec cet avertissement terrible de ne la point posséder comme une chose privée, de peur que nous en soyons privés nous-mêmes".

C'est qu'

une idée n'est pas

d'ordre matériel

, elle ne

se partage pas comme une chose, perdant une partie de son être dans ce partage;

elle est et reste la même en autant de représentations que l'on peut en prendre

. En ce sens la représentation est vraie pour chacun et pour tous, car elle est identique dans tous les esprits qui la pensent.

Ce n'est pas dans son unité matérielle que réside sa vérité, mais dans son universalité, comme concept.

On voit alors que si, en tant qu'idée ou concept, la vérité peut être une et néanmoins se trouver présente en chacun, de même l'homme, en tant que créature liée au temps, dépendante d'un devenir contre lequel elle ne peut rien, voué au relatif, possède cependant un accès possible à l'universalité. Dans la créature se trouve, outre cette inquiétude qui la pousse à dépasser le relatif, la trace même de l'Être et le moyen de le retrouver. Si l'inquiétude et la nostalgie restent les témoignages affectifs d'un dépassement possible, c'est l'entendement qui en permet la reconnaissance universelle.

Cette vérité, on peut donc la posséder sans en priver les autres. En ce sens l'Être est bien en nous, mais par son **universalité**, nous pouvons l'approcher à égalité, chacun de son côté, et en commun cependant, parce qu' **il est le même pour tous**. Ainsi se comprend la reconnaissance du vrai comme vrai par l'élève. Ce dernier ne se contente pas en effet de recevoir passivement le discours du maître, il en juge la valeur, et ce jugement n'est possible que parce que l'élève dispose, au-dedans de lui-même, d'une lumière sans laquelle cette reconnaissance serait impossible.

A la question : comment l'homme, être livré au temps, au devenir, au passager et par là-même coupé de l'éternité, peut-il accéder à la connaissance de l'Être immuable, éternel, infini, identique à soi ? La réponse augustinienne est que la coupure n'est peut-être pas si radicale. L'homme, être du temps, porte en lui la trace en négatif de l'éternel. La coupure d'avec le divin n'est pas si absolue puisque nous pouvons penser cette éternité, la regretter, la désirer. C'est sa présence, en creux, dans l'âme qui est au point de départ aussi bien de l'amour en général que du désir d'apprendre. Il existe au point d'origine de la conversion éducative une nostalgie de l'Être qui explique à la fois la poursuite du savoir et l'illumination de la reconnaissance du vrai.

La question qui se pose alors est celle de la nature de cette présence en nous d'une vérité comme en attente de dévoilement. Sous quelle forme le vrai se maintient-il ? Faut-il supposer à chaque nouvelle génération l'intervention de Dieu, comme une véritable création continuée ? Il ne s'agit plus seulement d'expliquer la présence en nous du vrai comme critère ultime des signes, c'est-à-dire de justifier l'idée selon laquelle l'homme reconnaît la vérité en lui-même, les indications du maître n'étant que l'occasion de cette reconnaissance, il s'agit de concilier la succession des générations avec l'éternité du vrai.

Comment se fait-il que la vérité reste identique à soi alors que les générations se succèdent, changent, se diversifient ?

La théorie à laquelle Saint Augustin fait appel pour résoudre ce problème appartient à la tradition philosophique grecque. Plotin (*Ennéades* II 3, 12-17. et III. I, 7) à qui Saint Augustin l'emprunte, la reprend peut-être aux stoïciens. Ce qui est sûr, c'est qu'à l'époque de Saint Augustin, cette théorie est devenue courante chez les néoplatoniciens (E. GILSON, op. cit p.169), c'est celle des " raisons séminales ". Dans la tradition médico-religieuse, elle permet de comprendre l'idée que le monde ait été créé d'un coup, avec toutes les choses et les êtres qui se développeront, se reproduiront au cours de l'histoire, conciliant ainsi le fait unique de la création qui fixe l'univers en une sorte d'éternité et le devenir de cette création qui présuppose le temps.

Selon Saint Augustin, ces "raisons séminales" (*De genesi ad litteram*, VI, c 10. et *De Trinitate*, III, c 8-9) se composent de toutes les forces actives ou passives, qui se trouvent présentes dans la création. Ces puissances déposées une fois pour toutes, sont les seules causes par lesquelles les créatures produisent des effets naturels dans la suite du temps.

On les appelle "séminales" parce que les effets sont contenus originellement dans ces forces causales, présentes au départ comme possibilités sous forme de semences, et "raisons" parce qu'elles permettent d'expliquer les causes.

Il n'y a donc de cause réelle première que Dieu. Tout ce qui arrive par la suite, tous les événements de l'histoire sont contenus ou enveloppés dans ces "raisons" contemporaines de la création. **Le devenir des choses dans le temps est compris dans ces semences premières**. Tous les événements de l'histoire sont simultanément posés dans l'être par un acte unique de Dieu. Quelle conséquence peut avoir cette doctrine sur la théorie de la connaissance ?

. La science préexiste dans l'élève

Le savoir, comme effet d'un enseignement, n'est pas déposé de l'extérieur dans l'âme de celui

qui apprend. La science préexiste dans l'élève, non comme effet réalisé ou cause active, mais comme " semence ", graine de raison. Cette conception a pour conséquence le fait que les notions, principes généraux théoriques ou pratiques, dont la connaissance va se composer sont déjà disposés en nous sous forme latente. Le mot, le signe, le langage, apparaissent alors comme l'occasion d'une fécondation de ces semences. Le signe éveille, invite, oriente le regard, il ne crée, à proprement parler, rien de nouveau dans l'élève. **La parole n'informe pas plus qu'elle ne communique ou transmet un savoir, elle se contente de stimuler le développement interne de ce qui était enveloppé dans l'auditeur**. Son action est et reste extérieure.

La reconnaissance d'un signe vrai par nous, on l'a vu suppose la présence, en nous, d'une vérité à laquelle le signe doit se conformer pour être reconnu vrai. Le sentiment d'évidence repose entièrement sur cette supposition d'une vérité présente en nous, en attente de révélation. L'idée de "raison séminale" permet de rendre compte de manière plus précise de cette présence latente de la vérité interne.

On comprend mieux aussi combien malgré les rapprochements légitimes que l'on peut faire à partir de leur idée commune de réminiscence et de maïeutique, la distance reste grande entre Platon et Saint Augustin. L'ouvrage pédagogique de ce dernier, en apparence grammatical, repose entièrement sur l'affirmation de la nécessité du détour divin. **Tout acte de connaissance est acte de reconnaissance**

, il traduit la présence de l'Etre en nous. En ce sens, les avertissements au début du *De Magistro*

(I, 2: références aux Corinthiens, Ephésiens, Psaumes et surtout St Matthieu ; 2, 8-10 : "Il n'y a qu'un Maître, le Christ") ne sont pas de simples références scripturaires, placées là comme fleurs de rhétorique, elles indiquent clairement l'intention et le fondement de l'ouvrage. Ce texte montre qu'en tout acte d'intelligence, c'est Dieu qui nous instruit et nul autre. Dès le commencement du dialogue cette affirmation est posée comme programme (I,2) et il se termine par un avertissement nous invitant à écouter le "Maître intérieur" qui n'est autre que le Christ, c'est-à-dire la vérité même, dans son éternité et sa stabilité.

La fin de l'éducation, son but ultime, c'est la conquête de cette stabilité absolue où l'individu participe enfin de l'éternelle et absolue stabilité de l'Être. Le seul bien qui mérite d'être désiré pour lui même, c'est Dieu. Où le trouver ? Où rechercher cette jouissance intime de l'absolu ? Nulle part ailleurs qu'en nous-mêmes (

De vera religione

XXXIX, 72). Le retour à Dieu et le retour à soi sont en fin de compte une démarche identique qui apparaît comme une sorte de cohérence enfin reconquise. La paix de l'âme est la fin de la vie humaine, c'est donc la fin par excellence de l'éducation.

Mais alors un problème se pose, problème qui tient à la présence en l'homme, non plus d'idées vraies enfouies, mais de la divinité elle-même

. Car ce "Maître intérieur", ce n'est pas un simple savoir déposé en nous, un ensemble d'idées multiples comme dans le platonisme, c'est, ainsi que le montrent les "raisons séminales", le Christ dans son unité. Quelle commune mesure peut-il y avoir entre Dieu et l'homme ? Si les vérités (qu'elles soient logiques, naturelles, morales) sont le reflet de l'absolu divin et si c'est en nous qu'il faut les chercher, sous quelles formes allons-nous les reconnaître ? En fonction de quel critère vont-elles se laisser découvrir ?

C'est au niveau de la psychologie rationnelle que Saint Augustin explique comment se manifeste en nous cette présence de la vérité divine. Il ne faudrait pas la rechercher dans quelque image matérielle, objet anthropomorphique ou marque repérable de l'éternité présente dans certaines idées et non dans d'autres, pas plus que dans un signe affectif par lequel Dieu montrerait sa présence (*Confessions*, XX, 25, p. 228): " Vous n'êtes ni l'image d'un objet matériel, ni une affection d'être vivant... Vous n'êtes pas non plus l'esprit lui-même puisque l'esprit change et que Dieu est immuable. "

Mais si Dieu n'est pas l'esprit de l'homme, il ne lui est pas cependant tout à fait étranger. La vérité est dans l'homme parce que ce dernier est constitué à l'image de Dieu. Ce n'est pas sur une participation réelle, mais peut-être sur une ressemblance, que repose la possibilité d'une

conversion à l'intériorité. Il y a dans l'homme des analogies avec la divinité. Non qu'il subsiste des traces de divinité en nous, sortes de restes matériels ou spirituels de présence réelle, mais parce que, dans sa structure, même l'âme humaine présente une ressemblance fondamentale avec la manière dont la divinité se manifeste. D'abord l'homme est triple, son âme est tripartite, comme le divin. Cette structure triadique ne permet certes pas de comprendre Dieu, mais d'entrevoir que nous sommes à son image. De plus, dans l'homme, Saint Augustin découvre partout des composantes trinitaires qui sont autant de reflets de la divinité : esprit -connaissance -amour; mémoire -intelligence - volonté, avec leurs actions correspondantes : souvenir -perception et attente. Dans sa structure même l'homme est perçu, et se perçoit lui-même, comme ternaire. " Je suis, je connais, je veux. Je suis celui qui connaît et qui veut. Je connais que je suis et que je veux. Et je veux être et connaître. Combien dans ces trois choses la vie forme un tout indivisible, l'unité de la vie, l'unité de l'intelligence, l'unité de l'essence, l'impossibilité de distinguer des éléments inséparables et pourtant distincts, comprenne cela qui peut" (*Confessions*, XII, II, p.322). Certes, comme le rappelle Saint Augustin, ces trois choses "différent grandement" de celles qui composent la Trinité, et une simple analogie ne permet pas de "comprendre l'Etre immuable"; mais elle permet à tout le moins d'orienter notre regard de telle manière que nous puissions entrevoir en nous l'image même de l'éternité. C'est parce que l'homme est l'image de la Trinité qu'il peut retrouver en lui des marques de vérité. L'illumination intérieure est le signal de cette parenté divine.

Analyse grammaticale, déduction logique reposent donc en dernier lieu sur la garantie d'une évidence intérieure, fondée métaphysiquement en Dieu. Si nous pouvons reconnaître intérieurement l'évidence de la vérité, et si cette dernière est garantie dans son authenticité, c'est parce que l'être humain est constitué à la ressemblance de la divinité. En nous l'âme est tripartite et cette tripartition reproduit symboliquement la tripartition divine. C'est dans la reconnaissance interne de l'analogie que l'homme acquiesce, retrouve son unité et sa parenté divine.

Il ne s'agit pas ici de discuter la portée philosophique du raisonnement analogique de Saint Augustin, mais de tenter de comprendre dans quel univers intellectuel s'enracine sa doctrine éducative, quel système métaphysique lui sert de fondement. Or, de ce point de vue, il ne fait aucun doute que **si nous sommes tous condisciples d'un même maître, si nous ne pouvons jamais nous dire disciples les uns des autres, c'est qu'il existe en chacun d'entre nous une vérité qui est la même, vérité à la fois commune et particulière rendant**

possible l'action des signes . Comme le rappelle J. Châtillon : le rôle de celui à qui on donne communément le nom de maître, dans l'enseignement se réduit "à avertir son disciple, à éveiller son attention, afin que celui-ci tourne son regard, au-dedans de lui-même, vers cette lumière intérieure dont il est illuminé, celle du verbe, seul capable de lui faire découvrir et voir ce que le maître voulait lui montrer. " (préface au *De Magistro* de Saint Thomas d'Aquin, Vrin, 1983, p. 8).

Le processus éducatif est de l'ordre de l'intériorité parce que le vrai ne se trouve nulle part ailleurs que dans l'âme, entendue comme mémoire de soi. Comme chez Platon, dont Saint Augustin reste malgré tout héritier, l'angoisse, l'inquiétude, ne sont rien d'autre que des signes d'insatisfaction actuels par lesquels la présence de l'absolu se manifeste en nous. L'insatisfaction devant la multiplicité des "vérités" relatives est le signe manifeste que le but de la vie reste bien dans la saisie d'un absolu sans mélange ni dispersion.

On voit alors que la doctrine éducative renvoie à la fois à une théorie du langage et des signes permettant la communication et à une conception de la connaissance impliquant un retour à l'intériorité. Qu'il s'agisse de choses matérielles ou d'idées, les signes n'ont valeur de signe que s'ils renvoient à une réalité commune aux interlocuteurs. Dès que se pose la question de savoir où se trouve en quoi consiste cette réalité de référence, la discussion prend une autre tournure; de la réflexion sur le langage, nous sommes renvoyés à une réflexion sur l'Être. Il ne s'agit plus de "grammaire" mais d'ontologie.

Si deux interlocuteurs peuvent se comprendre, ce n'est pas seulement un problème de signes, de code, de métalangage, c'est une question de participation commune à une communauté identique. L'Être dont traitent les discours reste fondamentalement le même et c'est à lui que se mesure en dernier lieu la vérité des signes, supports matériels de contenus intellectuels.

Si pour le linguiste la langue est un simple système, pour le philosophe, elle renvoie à la réalité même qu'elle désigne, réalité consubstantielle en quelque manière à l'ensemble des sujets parlants. Les structures formelles ne suffisent alors plus. Il faut se demander pourquoi la valeur du signe n'est pas dans ce qu'il apporte comme connaissance puisqu'il est lui-même mesuré en fonction d'une connaissance préalable qui constitue l'être même de la connaissance. Comment se fait-il que sous l'apparence de donner ou de recevoir un enseignement dogmatique, nous soyons en fait condisciples d'une même vérité ? Pour résoudre toutes ces questions, qui sont encore les nôtres, Saint Augustin prend pour modèle, certes Platon, mais surtout la Bible. Sa réponse marquera tout le Moyen Age, et Saint Thomas, lorsqu'il rédigera son propre *De Magistro*

quelques neuf siècles plus tard adoptera pour point de départ de sa réflexion, la référence qui reste constamment celle de Saint Augustin " Ne vous faites pas appeler maître, parce que vous n'avez qu'un seul maître, le Christ " (Matthieu. 23. 8-10). Cette réponse, tout imprégnée de tradition religieuse peut certes apparaître comme une réponse historiquement située, sans doute discutable, il n'empêche que la question qui la motive reste encore aujourd'hui la nôtre : c'est celle des conditions de possibilité de l'enseignement, et au-delà, de toute communication faisant appel à des signes en général et plus particulièrement à ces signes privilégiés que sont les mots. q

Il n'est pas nécessaire d'opérer un bien grand détour pour être frappé par la conséquence politique d'une telle doctrine.

La théorie augustinienne de la connaissance et de la communication conduit à l'idée que chacun possédant l'outil de sa libération intellectuelle et morale peut et doit pouvoir faire son propre salut. Point de maître, de chef spirituel, de guide, de gourou, chaque homme dispose en lui d'une lumière capable d'éclairer sa marche et de le conduire jusqu'à l'évidence du vrai.

Cette conception est d'autant plus originale et courageuse que le contexte politique qui la voit naître ne présente aucune caractéristique susceptible de lui être favorable. Le Bas-Empire

romain apparaît comme une société fortement hiérarchisée et militarisée où des castes héréditaires se partagent les places privilégiées, au besoin avec des moyens expéditifs.

Dans cet univers menacé par les invasions barbares, les troubles intérieurs, c'est indissolublement l'instabilité chronique à la limite de l'anarchie, et la terreur arbitraire qui règnent. Même si H. I. Marrou tend à durcir la peinture du Bas-Empire en parlant "d'Etat totalitaire de type oriental", il ne fait aucun doute que la liberté et la démocratie sont étouffées. Le cosmopolitisme des stoïciens a eu peu d'influence réelle sur les mœurs politiques et l'inégalité sociale reste toujours justifiée par des théories conduisant de l'inégalité naturelle à l'inégalité sociale. Dans cet univers cloisonné, Saint Augustin ne défend rien d'autre que **l'idée de base de toute démocratie** : celle d'humanité universelle.

Il ressort en effet du *De Magistro* que tout individu, quelle que soit sa classe, son origine, sa fortune, sa race, sa fonction, porte en lui une qualité qui le rend éduicable et le rattache à l'espèce humaine. Cette marque, c'est la raison, lumière divine en nous qui nous éclaire et nous rend aptes à l'éducation. On voit alors combien la conception augustiniennne de l'humain l'éloigne de toute tentation totalitaire. Pour lui, l'homme ne se réduit ni à la cité, ni à l'état. Il possède une valeur essentielle propre. En tant que fils de Dieu, l'esclave mérite le même respect que l'empereur. En droit, ils ont la même dignité puisqu'ils portent en eux-mêmes cette puissance d'accéder au vrai que le *De Magistro* désigne comme "Maître intérieur", pouvoir que nous avons d'entreprendre et de poursuivre notre propre éducation.

L'humanisme augustinien suppose donc l'homme libre en ce sens qu'il n'est ni totalement indéterminé (angélisme), ni totalement déterminé (chose), mais capable d'agir sur lui-même dans le sens du meilleur parce qu'il peut reconnaître en lui-même la marque de sa propre insuffisance.

L'éducation est alors ce labeur à la fois temporel et terrestre de cocréation de soi-même : la conversion vers l'intériorité constituant l'acte inaugural de cette libération. L'homme n'est ni une

machine, ni un automate, ni une bête. Sa condition l'affecte certes, mais l'essentiel reste pour lui de développer cette qualité qui le définit en propre comme humain et constitue sa dignité : son pouvoir d'auto-éducation. Le but de sa démarche restant bien sûr de conduire son intelligence à cette ascèse lui permettant d'atteindre le niveau où elle se trouve enfin illuminée par l'éclat de l'absolu.

On peut certes, discuter cette fin. Il n'empêche que du strict point de vue de la réflexion éducative la leçon du *De Magistro* est double et les problèmes qu'il pose touchant les conditions de possibilité de la communication sont encore les nôtres aujourd'hui.

Enseigner veut dire : "faire apprendre". Celui qui véritablement enseigne ne fait rien de plus que placer l'élève en situation d'apprendre. C'est pourquoi son action donne souvent l'impression qu'auprès de lui, on n'apprend à proprement parler, rien. Le Maître enseigne à apprendre. Le signe montre, mais ne contient rien. Comme le dira quinze siècles plus tard M. Heidegger dans un tout autre contexte métaphysique : "Enseigner est plus difficile qu'apprendre, parce qu'enseigner veut dire "faire apprendre". Celui qui véritablement enseigne ne fait rien apprendre d'autre qu'apprendre " (*Qu'appelle t-on penser ?* P.U.F. 1959 p.59).

Quant à la vérité, qui constitue l'être même des significations et permet d'en mesurer la valeur, son critère reste en dernier ressort l'évidence, c'est-à-dire le sentiment interne de certitude immédiate. La mesure ultime du signe est en nous. De Descartes à Husserl, la leçon de Saint Augustin ne sera pas oubliée.

La doctrine du "Maître intérieur" permet la rencontre de ces deux thèses et garantit la cohérence du discours de Saint Augustin sur les "signes" en général, c'est-à-dire dans tous les domaines qui en impliquent l'usage: **enseigner le vrai c'est seulement l'aider à se dévoiler dans l'esprit de l'élève** , suivant un processus de conversion interne qui engendre la mesure même qui a permis cette orientation éducative.

[\[1\]](#) BILIOGRAPHIE SOMMAIRE

J. COLLART : *Saint Augustin, grammairien dans le "De Magistro"*, Revue des études augustiniennes, 17, 1979, pp. 279-292.

E. GILSON : *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1944.

J. GUITTON : *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 1971, Vrin.

G. MADEC : *Analyse du "De Magistro"*, Revue des études augustiniennes, 21, 1975, pp. 63-71.

A. MANDOUZE : *Quelques principes de "linguistique augustinienne" dans le "De Magistro"*, Forma futuri; Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino, Turin, 1975, pp. 790-795.

Saint Augustin et l'universalité

Écrit par Bernard Jolibert (maître de conférences en sciences de l'éducation IUFM La Réunion)
Mercredi, 23 Juin 1993 00:00

H.I. MARROU : *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Le Seuil, vol. II, Le monde romain 1948.

J. PÉPIN : *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova, USA, 1976.

Le problème de la communication des consciences chez Plotin et Saint Augustin; Revue de Métaphysique et de Morale, 55, p. 134.

R. SIMONE : *Sémiologie augustinienne*, Sémiotica, 6, 1972, pp. 1-31.

J. RIMBAUD : *Le Maître intérieur*, Cahiers de la nouvelle journée, 17, Paris, 1930, pp. 55-69.

P. RICHÉ : *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, Flammarion, 1968.

Education et culture dans l'occident barbare, Seuil, 1967.