

Collection des Études Augustiniennes

---

*Série Antiquité* - 195

---

**AUGUSTIN**  
**PHILOSOPHE ET PRÉDICATEUR**  
**Hommage à Goulven Madec**

Actes du colloque international  
organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011

édités par Isabelle BOCHET

Institut d'Études Augustiniennes

PARIS

2012

*Ouvrage publié avec le concours de l'Augustinian Institute (Villanova University, USA),  
de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)  
et du Zentrum für Augustinus-Forschung (Würzburg, Deutschland)*

Tous droits réservés pour tous pays. Aux termes du Code de la Propriété Intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle, faite par quelque procédé que ce soit (photocopie, photographie, microfilm, bande magnétique, disque optique ou autre) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L 335-2 à L 335-10 du Code de la Propriété Intellectuelle.

© Institut d'Études Augustiniennes, 2012  
ISBN : 978-2-85121-256-6  
ISSN : 1158-7032

## *Interrogatio mea, intentio mea:* le mouvement de la pensée augustinienne

### I. – *INTENTIO* COMME *ESSE AD*: LA RACINE ET LES FRUITS

Le parcours de réflexion que j'ai l'intention de présenter tient compte d'une longue confrontation avec la recherche magistrale de Goulven Madec, transformée par une assiduité de contacts et un accord profond dans la gratitude de l'amitié ; le contexte dans lequel cette réflexion s'insère donne l'occasion d'explicitier le sens de cette confrontation, à partir d'un témoignage personnel. Mon premier contact avec G. Madec remonte à 1988, quand le Centro di Studi Agostiniani, qui venait d'être fondé à Pérouse, élaborait un projet de recherche sur le thème « Intériorité et intentionnalité chez saint Augustin ». G. Madec participa au premier colloque, saisissant pleinement le sens de ce projet : « La notion augustinienne d'intériorité, écrit-il déjà dans sa lettre d'adhésion, peut être définie à partir de la formule *interior intimo meo...* comme une tension, un mouvement, un *esse ad* et donc une intentionnalité<sup>1</sup>. » Dans ce sens, ajouta-t-il dans sa communication, « l'homme est un être intentionnel, mais son intentionnalité est trop souvent empêchée par son attachement aux réalités sensibles<sup>2</sup> ».

Ces mots indiquent de façon appropriée l'unité cohérente et dynamique de la pensée augustinienne, que G. Madec a toujours défendue, en l'identifiant comme « une entreprise d'*intelligence de la foi* [...] fortement marquée par l'événement

---

1. G. MADEC, « Conversion, intériorité, intentionnalité », dans *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, L. Alici (éd.), Rome, 1990, p. 7. Le texte a été par la suite repris dans les *Petites études augustinienes*, Paris, 1994, p. 151-162.

2. G. MADEC, « Conversion, intériorité, intentionnalité », p. 14. Je me souviens de deux autres communications aux séminaires du Centro di Studi Agostiniani : « Le *De ciuitate Dei* comme *De uera religione* », dans *Interiorità e intenzionalità nel «De ciuitate Dei» di Sant'Agostino*, R. Piccolomini (éd.), Rome, 1991, p. 7-33 (repris dans G. MADEC, *Petites études augustinienes*, Paris, 1994, p. 189-213) ; « I colloqui di Agostino », dans *La filosofia come dialogo : a confronto con Agostino*, L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (éd.), Roma, 2005, p. 11-17.

de sa conversion et l'expérience spirituelle qui a suivi», dans laquelle «on peut discerner trois valeurs fondamentales: le sens spirituel des saintes Écritures, l'intériorité et la communauté, valeurs qui ne sont ni disparates, ni simplement juxtaposées, mais profondément unifiées dans la personne du Christ qui est le sens plénier des Écritures, le Maître intérieur et la Tête du Corps qu'est l'Église»<sup>3</sup>. Cette unification christologique ne pose pas à la liberté de la recherche une contrainte mortifiante, fruit d'une rigidité dogmatique extrinsèque, selon une ligne interprétative dominante au début du XX<sup>e</sup> siècle, de Heidegger à Jaspers; au contraire, elle imprime un nouveau dynamisme, un souffle d'infini inédit aux «trois valeurs fondamentales» dont parle G. Madec, à savoir l'intelligence herméneutique du sens, le statut intentionnel de l'intériorité, l'expansion oblatrice de la communion. C'est précisément pour cette raison qu'il est inacceptable et arbitraire du point de vue interprétatif, non seulement de séparer chez Augustin le plan de l'expérience de celui de la réflexion, mais encore de prétendre dissocier le plan philosophique du plan théologique, tombant dans un dédoublement anachronique que G. Madec n'a jamais cessé de dénoncer<sup>4</sup>.

Le rappel de la centralité du Christ, *scientia et sapientia nostra*, motivé d'emblée de façon exemplaire dans la recherche de G. Madec sur Augustin<sup>5</sup>, confère à l'événement de sa conversion une fécondité heuristique qui réactive et oriente le mouvement de l'*inquisitio*, sans s'y opposer ou le freiner<sup>6</sup>. Ce qui permet de rectifier certains malentendus à propos d'Augustin, dus en grande partie à l'idée d'une rencontre inattendue et traumatique avec la révélation chrétienne (que G. Madec nie avec force<sup>7</sup>), entendue comme une superstructure religieuse qui aurait phagocyté et dénaturé ses aptitudes intellectuelles, autorisant par conséquent les interprètes à effectuer une recherche obsessionnelle du «vrai Augustin», parfois avec un acharnement philologique myope et déroutant<sup>8</sup>.

3. G. MADEC, *Lectures augustiniennes*, Paris, 2001, p. 296. Une conception identique est exprimée aussi dans d'autres œuvres: cf., par exemple, *Portrait de saint Augustin*, Paris, 2008, p. 87.

4. Cf. par exemple G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, 2000, p. 160-161.

5. Cf. G. MADEC, «*Christus, scientia et sapientia nostra*. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne», *Recherches augustiniennes*, 10, 1976, p. 77-85, repris dans G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris, 1996, p. 121-125.

6. G. Madec lui-même, reconnaissant humblement les interrogations qui accompagnaient sa recherche, admet, de manière socratique, qu'il considère «le point d'interrogation comme l'indice philosophique par excellence» (G. MADEC, *Chez Augustin*, Paris, 1998, p. 10).

7. Cf., entre autres, G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, p. 81-82. Ce thème est au centre de nombreux écrits de Madec, et en particulier du volume *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1989, qui s'ouvre par l'affirmation provocatrice qu'Augustin a toujours été chrétien.

8. «L'originalité d'Augustin ne tient pas à quelque esprit de système qui aboutirait à des singularités doctrinales; elle tient à l'expérience de sa conversion, au progrès spirituel qu'il a poursuivi en écrivant [...], aux réflexions provoquées par les controverses qu'il a cru devoir mener contre

Tenant compte de l'enseignement de G. Madec sur ce point, je voudrais apporter – *ad abundantiam* – une nouvelle confirmation à sa thèse, à travers une rapide exploration sur un double versant : dans une *pars destruens*, en signalant le malentendu sur Augustin au sein d'importants segments de la philosophie contemporaine ; dans une *pars construens*, en suggérant un parcours pour approcher la racine de cette « anthropologie [...] dynamique<sup>9</sup> », où il faut voir le cœur même de la pensée augustinienne. Dans une certaine mesure, la rencontre avec Augustin – qui marque de façon profonde et constante l'histoire de la pensée occidentale – aide non seulement à redécouvrir des aspects ignorés ou sous-estimés de son œuvre, mais contribue à son tour à faire reconnaître et à évaluer d'un point de vue critique les limites des études de secteur, bien aptes à explorer la surface philologique de la *littera* mais pas autant à descendre dans les profondeurs métaphysiques du *spiritus*.

De là naît la tendance singulière, évidente dans la philosophie contemporaine, à cueillir certains fruits de l'arbre vigoureux de la pensée augustinienne, en ignorant – ou même en reniant – sa racine. Cette tendance se consolide à partir de la modernité, avec la naissance d'un nouveau paradigme philosophique : la recherche d'unification du sens, d'orientation le plus souvent immanente et historiciste, sacrifie surtout la dimension téléologique, c'est-à-dire l'idée d'un ordre de l'être intrinsèquement orienté vers un fondement transcendant et médiatisé par un lien participatif ; il en résulte que vacille l'idée d'une « lisibilité » métaphysique de cet ordre en vertu d'une capacité naturelle de l'intelligence humaine d'entendre un tel ordre et de le traverser dans son articulation ascensionnelle.

L'enracinement « approprié » de la connaissance dans l'être venant à manquer, le rapport entre objet et sujet n'est plus le terrain habité par une confiance dialogique qui s'exprime en une dialectique d'*interrogatio* et *responsio*, mais un espace neutralisé par une méfiance méthodique, qu'il faut requalifier à travers un travail préliminaire d'accréditation gnoséologique. Toute transparence symbolique étant perdue, le monde de la nature s'offre à une approche expérimentale, tandis que la raison, tout élan métaphysique disparu, doit exhiber ses lettres de créances critiques, sans pouvoir invoquer un statut intentionnel ou dialoguer avec une révélation religieuse<sup>10</sup>. Ce processus plonge ses racines dans la pensée de la fin du Moyen Âge, quand la renonciation à une unification hiérarchique du multiple, au nom de la primauté de l'universel sur le particulier, coïncide avec la transformation de la volonté en une puissance active, capable de s'autodéterminer librement. Depuis

---

les déviations de la doctrine chrétienne. Il faut donc lire ses œuvres en leur entier, dans leur contexte historique, en s'efforçant d'entrer dans sa communauté culturelle, celle de ses fidèles, de ses amis et de ses adversaires» (G. MADEC, « D'un congrès augustinien à l'autre : de 1954 à 1986 », dans *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 1987, vol. I, p. 33).

9. G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie*, p. 108.

10. Cf. L. ALICI, *Filosofia morale*, Brescia, 2011, p. 151-168.

que la distinction entre philosophie et théologie s'était figée dans le formalisme abstrait d'une séparation et que l'observation de la nature commençait à prévaloir sur l'opaque sacralité du créé, « la pensée pouvait, pour son compte, se mettre au repos : la conception du monde était devenue aussi immobile, aussi rigide qu'une cathédrale endormie au clair de lune<sup>11</sup> ».

Le relâchement de la tension téléologique pénalise aussi la structure participative qu'Augustin avait empruntée au platonisme, en l'introduisant dans une circularité de foi vécue et de foi pensée qui attribuait une centralité dynamique à la doctrine de l'*intentio animi*. La sclérose de la distinction scolastique entre nature et surnature, tout à fait étrangère à Augustin<sup>12</sup>, projette donc sur sa pensée le stéréotype d'un surnaturalisme fidéiste et fossilisé ; même appliqué avec les meilleures intentions, aucun calque mécanique ne peut rendre raison d'un organisme vivant ! Ainsi se posent les prémices pour l'alternative, typiquement moderne, entre naturalisme empirique et rationalité transcendantale, qui conduira la recherche des « racines du moi », comme l'a relevé Taylor, devant une bifurcation, où se feront face le paradigme illuministe de la « raison détachée » et le paradigme romantique de « l'authenticité expressive »<sup>13</sup>. Les effets de ce processus refont surface dans la schizophrénie contemporaine entre éthique privée et éthique publique, où se superposent une perception émotionnelle des « rapports courts » et une soumission instrumentale à l'impersonnalité des « rapports longs »<sup>14</sup>.

## II. – ENTRE PHÉNOMÉNOLOGIE ET HERMÉNEUTIQUE

Précisément à la lumière de ces résultats, il est possible de relire de façon critique l'attention envers Augustin, surprenante et à la fois décevante, au sein de la philosophie contemporaine. Cela paraît particulièrement évident dans la diversité des statuts épistémologiques élaborés par la phénoménologie et par l'herméneutique, même à travers des références non marginales à Augustin. Rappelant le texte de *Conf. X*, 6, 9, qui donne le titre à cette communication, l'on pourrait voir dans ces deux formes « d'intentionnalité interrogatrice » le fruit d'une stratégie différente d'intelligence du sens, où se décompose la convergence augustinienne

---

11. J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart, 1975, p. 303.

12. Sur ce point G. MADEC a toujours été très clair : « La pensée d'Augustin n'est pas médiévale : elle n'est pas fondée sur la distinction de la philosophie et de la théologie, ni sur celle de la raison et de la foi, ni sur celle de la nature et de la surnature » (*Chez Augustin*, p. 50). Plutôt que sur la distinction entre l'ordre naturel et surnaturel, la pensée d'Augustin se fonde « sur celle de deux économies : 1) de création et de l'illumination par le Verbe, 2) du salut par le Verbe incarné » (*ibid.*, p. 14). Une affirmation analogue est présente dans *Le Dieu d'Augustin*, p. 160-161.

13. Cf. C. TAYLOR, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.), 1989.

14. J'ai essayé d'analyser ce phénomène dans mon ouvrage *Il terzo escluso*, Cinisello Balsamo, 2004.

d'*intentio* et *interrogatio* : la sévère ascèse phénoménologique, finalisée dans une purification du regard, trouve dans l'intentionnalité de la conscience la garantie d'une intuition pure de la genèse du sens, tandis que la perspective herméneutique se dispose à une écoute externe, interrogeant une source positive de significations, avec lesquelles instaurer une circularité vertueuse. Dans les deux cas, se perd le sens radical de la conversion chrétienne, à l'origine d'une intériorité « transitive » et « ouverte », comme la définit Housset, en l'opposant à une intériorité réflexivement repliée sur elle même<sup>15</sup>.

Les alternances dans la manière dont Husserl considère successivement Augustin sont un fait bien connu : initialement il reconnaît la valeur exemplaire de sa méthode d'interrogation à partir d'une expérience unique, tandis qu'au début des années vingt la distance augmente, car cette méthode paraît trop liée à la singularité d'une expérience religieuse et, pour cela, incapable d'avoir raison du scepticisme ; cela n'empêche pas, toutefois, une attention renouvelée à Augustin pendant son âge mûr, quand la recherche phénoménologique veut élever à un niveau plus authentique la métamorphose de la *religiose Umkehrung*<sup>16</sup>.

Déjà avec Heidegger, toutefois, la volonté de soustraire la construction phénoménologique à l'air raréfié de la conception husserlienne conduit à la reconsidérer selon la « voie courte » d'une ontologie de la compréhension<sup>17</sup> ; dans l'optique

15. D'un côté, l'intériorité se donne comme purement réflexive dans une clôture de l'immanence qui reconduit toute altérité au sujet, car tout objet, sensible ou idéal, est un sens constitué dans la subjectivité. [...] D'un autre côté, l'intériorité semble transitive, elle est une exposition à la transcendance du monde, d'autrui ou de Dieu et, cette fois, le moi n'est pas le premier objet de conscience, ni ce qui est le plus simple et le plus facile à connaître » (E. HOUSSET, *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, 2008, p. 15).

16. Au mois de décembre 1935, Husserl déclare : « La vie de l'homme n'est rien d'autre qu'un chemin vers Dieu. J'ai essayé de parvenir au but sans l'aide de la théologie, ses preuves et ses méthodes ; en d'autres termes j'ai voulu atteindre Dieu sans Dieu » (É. DE MIRIBEL, *Édith Stein 1891-1942*, par une moniale française, Paris, 1954, p. 113). Le texte est cité par P.-E. CHAPEL DE LA PACHEVIE, « Edmund Husserl. La filosofia come "conversio" », dans *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*/I, L. Alici – A. Pieretti – R. Piccolomini (éd.), Roma, 2000, p. 45, qui analyse le rapport entre Husserl et Augustin, en identifiant dans la notion augustinienne d'intériorité « l'une des sources principales de la recherche phénoménologique » (p. 22), mais en relevant en même temps une profonde différence entre les deux optiques. Cette thèse est aussi au centre de l'ouvrage cité de E. HOUSSET : « Il n'y donc rien de commun entre la subjectivité pleine d'elle-même, pleine de sa propre activité de constitution, de l'idéalisme husserlien et cette âme mendicante qui, en confessant son injustice, laisse la vérité la transformer, lui donner une forme » (*L'intériorité d'exil*, p. 38-39).

17. La métaphore de la « voie courte » et de la « voie longue », comme on le sait, a été introduite par Paul Ricœur pour indiquer deux façons différentes de fonder l'herméneutique dans la phénoménologie : la première est celle de Heidegger, une ontologie de la compréhension, tandis que celle de Ricœur, la « voie longue », se développe par degrés, à travers le plan de la sémantique et de la réflexion, jusqu'à découvrir l'ontologie de la compréhension comme indirectement impliquée dans la méthodologie de l'interprétation : cf. P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 7-28.

d'une analyse existentielle, le caractère factuel de l'existence émerge aussi grâce à la confrontation directe avec la recherche augustinienne, qui avait élaboré les registres nouveaux de l'inquiétude, du souci, et de l'*affectio* (*Befindlichkeit*)<sup>18</sup>, en s'éloignant des rassurantes idéalités noétiques de la philosophie grecque. Dès ses premiers cours à Fribourg, sa phénoménologie se caractérise donc selon une circularité qui pourrait être considérée comme « proto-herméneutique<sup>19</sup> » ; ce serait Augustin, en particulier, qui aurait élaboré une première herméneutique « de grand style », fondée sur une « idée compréhensive et vivante de l'herméneutique »<sup>20</sup>, en reconnaissant dans la constitution temporelle de la facticité le chiffre d'une problématique ontologique radicale, destinée toutefois à perdre la concrétude existentielle de l'expérience vivante, en identifiant dans un sens onto-théologique le *gaudium de ueritate* avec Dieu.

À la dette que l'herméneutique philosophique a contractée envers Augustin, à travers la médiation de la phénoménologie ontologique, correspond, symétriquement, une dette analogue envers l'herméneutique augustinienne<sup>21</sup>. Chez Gadamer, par exemple, la volonté de dépasser une vision purement instrumentale du langage trouve justement dans la notion augustinienne de *uerbum in corde*, et dans la théologie sous-jacente de l'incarnation, une référence fondamentale, pour laquelle « l'exégèse interprète la résonance de la parole comme un miracle comparable à l'incarnation du Fils de Dieu<sup>22</sup> ».

Selon Gadamer, en effet, « le phénomène herméneutique implique en soi le caractère originnaire du dialogue et la structure de question et réponse », même si la question a ici clairement une provenance « externe » par rapport au dyna-

18. Cf. en particulier M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe. I Abteilung*, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1976, § 9, p. 59 ; § 29, p. 185, n. 3 ; § 40, p. 252, n. 3. Sur ces aspects, cf. C. ESPOSITO, « Martin Heidegger. La memoria e il tempo », dans *Esistenza e libertà*, Roma, 2000, p. 87-124, et M. FRITSCH, « *Cura et Casus*: Heidegger and Augustine on the Care of the Self », dans *The Influence of Augustin on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, C. J. N. de Paulo (éd.), Lewiston, N.Y., 2006, p. 89-113.

19. Cf. J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. III. Vers un paradigme herméneutique*, Paris, 2004, p. 541.

20. M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Gesamtausgabe. II Abteilung*, Bd. 63, Frankfurt a. M., 1988, p. 13. Cf. à ce propos J. GRONDIN, « Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs », dans *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 1990, p. 29-42.

21. Cf. G. RIPANTI, « I sentieri dell'ermeneutica », dans *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento/3*, L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (éd.), Roma, 2002, p. 129-155.

22. « Die Exegese interpretiert das Lautwerden des Wortes ebenso als Wunder wie die Fleischwerden Gottes » (H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960, p. 397). Sur cet aspect, cf. J. HENNIGFELD, *Geschichte und Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Berlin, 1994, p. 165 ; J. KREUZER, *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der Confessiones*, München, 1995, p. 243.



misme intérieur du *uerbum* augustinien<sup>23</sup> : « Qu'un texte donné devienne objet d'une interprétation signifie déjà en soi, qu'il pose une question à l'interprète. L'interprétation a donc toujours un rapport essentiel avec la question qui est posée à l'interprète<sup>24</sup>. » Comme voie privilégiée dans la recherche de la vérité, le dialogue représente la « forme propre » de la *Horizontverschmelzung*, à laquelle Augustin offre une contribution remarquable ; on peut citer, à ce propos, les mots des *Soliloques* : « Cum enim neque melius quaeri ueritas possit, quam interrogando et respondendo<sup>25</sup>. »

Selon Ricœur également, l'herméneutique a moins détruit la phénoménologie que l'interprétation idéaliste qu'en donne Husserl lui-même ; au-delà de la variante husserlienne, qui vise à fonder l'unité de sens au sein de la subjectivité constituante, Ricœur saisit entre phénoménologie et herméneutique une appartenance réciproque, où toutefois la subjectivité doit être perdue comme origine, pour être retrouvée à travers la « voie longue » de l'interprétation. Une herméneutique construite sur la « chose » du texte rappelle donc à la phénoménologie, « issue de la découverte du caractère universel de l'intentionnalité », qu'elle « n'a pas suivi le conseil de sa propre trouvaille, à savoir que la conscience a son sens hors d'elle-même<sup>26</sup> ». Voilà le point de rectification du subjectivisme :

« Se comprendre, c'est se comprendre *devant* le texte. [...] La chose du texte ne devient mon propre que si je me désapproprie de moi-même, pour laisser être la chose du texte. Alors j'échange le *moi, maître* de lui-même, contre le *soi, disciple* du texte<sup>27</sup>. »

Mais cette transition des structures transcendantales de la conscience à la condition historique du langage n'est pas indolore, elle ne peut pas être réalisée selon une continuité ingénue ; Ricœur lui-même souligne la discontinuité, reconnaissant que dans l'approche du thème du mal, la voie de la « réflexion pure » semble barrée et que le passage de la phénoménologie à l'herméneutique (où si l'on veut, de la réflexion à la confession) peut advenir seulement « au prix d'une rupture méthodologique dans la continuité de la réflexion<sup>28</sup> ». La renonciation à une philosophie sans présupposés confère à la recherche le statut d'une méditation sur les symboles à partir d'un langage déjà existant ; la philosophie présuppose

23. Comme Augustin le met en effet en évidence, surtout dans le livre IX du *De Trinitate*, « d'une part, le verbe intérieur est *engendré* et, d'autre part, il est lui-même *moteur* » (C. PANACCIO, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, 1999, p. 115).

24. « Das hermeneutische Phänomen die Ursprünglichkeit des Gesprächs und die Struktur von Frage und Antwort in sich schließt. Daß ein überlieferter Text Gegenstand der Auslegung wird, heißt bereits, daß er eine Frage an den Interpreten stellt. Auslegung enthält insofern stets den Wesensbezug auf die Frage, die einem gestellt ist » (H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 351).

25. *Sol.* II, 7, 14.

26. P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, 1986, p. 53.

27. *Ibidem*, p. 54.

28. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 323.

déjà une pensée : « Pour elle, la première tâche n'est pas de commencer, mais, du milieu de la parole, de se ressouvenir ; de se ressouvenir, en vue de commencer<sup>29</sup>. » Augustin souscrirait probablement à cette affirmation, mais seulement dans un sens explicitement christologique ; Ricœur voit au contraire en cette *confessio fidei* une hypothèque sur l'autonomie du discours philosophique qui le porte à lire l'herméneutique sacrée d'Augustin seulement comme une voie d'accès interprétative à l'Écriture et non pas comme une authentique herméneutique générale, qui permet de saisir le statut même de l'homme dans le monde<sup>30</sup>.

Et même si ici nous sommes loin de la *koiné* syncrétique postmoderne, qui aura tendance à nuancer toute différence selon un perspectivisme générique aux traits spéculatifs désengagés, il n'est pas difficile de relever dans cette « rupture méthodologique » entre phénoménologie transcendantale et herméneutique historique une question irrésolue de la pensée moderne : celle qui se manifeste dans l'antithèse entre le transcendantal et l'historique ; entre l'idée autosuffisante d'une « raison forte », en mesure d'exhiber un fondement de vérité autonome, et un insurmontable ancrage empirique de l'expérience, dans lequel absorber et séculariser sans résidus tout relief métahistorique.

Dans une certaine mesure, cette diversité d'approches, unie à l'indication de leurs limites, affleure à nouveau dans deux œuvres récentes d'Isabelle Bochet et de Jean-Luc Marion sur Augustin<sup>31</sup>. Marion veut restituer une dignité théorique à la *confessio*, en la reconnaissant comme lieu phénoménologique originaire, où la relation, théoriquement insoutenable, entre le moi et Dieu est placée sous le signe du don et de l'amour : puisque « Dieu apparaîtra à l'*ego* le lieu de soi », en tant qu'« infiniment toujours en avance et au-delà de ce que j'en ai approché », alors « le lieu de soi en Dieu ne peut devenir que le mouvement d'une tension sans cesse continuée »<sup>32</sup>. Par rapport à l'interprétation phénoménologique de Jean-Luc Marion, Isabelle Bochet reconnaît dans l'herméneutique augustinienne, « qui est d'abord commandée par l'Écriture<sup>33</sup> », la matrice originaire de sa pensée, car à son tour elle « commande l'interprétation du sujet et de l'histoire, y compris celle de

29. *Ibidem*, p. 324.

30. Cf., pour ces évaluations, I. BOCHET, *Paul Ricœur. Soggetto e negatività*, dans *Verità e linguaggio*, p. 157-185, et I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris, 2004. Pour une évaluation substantiellement concordante, voir aussi ce que j'ai écrit dans mon ouvrage, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma, 1999, p. 237-262.

31. Sur ce rapprochement, cf. L. ALICI, « "Ea quae obscura sunt aperienda". Parola e Scrittura in Agostino », dans *Teologia dalla Scrittura. Attestazioni e interpretazioni*, V. Di Pilato – M. Vergottini (éd.), Milano, 2011, p. 97-120.

32. J.-L. MARION, *Au lieu du soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, 2008, p. 419. Sur son interprétation d'Augustin, cf. L. ALICI, « Le lieu d'Augustin : l'interprétation de Jean-Luc Marion », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 2009, p. 295-315.

33. I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris, 2004, p. 501.

l'histoire de la philosophie<sup>34</sup>». En dépit de la différence de point de vue, l'inspiration augustinienne commune permet une réflexion profonde sur les deux perspectives, en une singulière inversion des parties : tandis que Jean-Luc Marion tend à plier au sens herméneutique son approche phénoménologique, pour la libérer de tout appesantissement ontologico-métaphysique, Isabelle Bochet au contraire élargit l'optique herméneutique, en lui faisant assumer des capacités d'ordre spéculatif avec lesquelles l'herméneutique contemporaine voudrait prendre des distances, au risque de s'enfermer dans un agnosticisme épistémologique ou de tomber dans des technicités exégétiques stériles.

### III. – INTENTIO ET INTERROGATIO

Nous pouvons maintenant tenter une rapide incursion dans un texte du livre X des *Confessions*, sans avoir la présomption d'en offrir une analyse détaillée, mais sans non plus le réduire à un expédient rhétorique bienvenu, occasionnel et sans relief. Avec le livre X, comme on le sait, la *confessio* augustinienne se déplace sur un plan différent, qui modifie profondément la structure de l'œuvre. La conversion est à la fois un point de départ et d'arrivée : elle n'est pas seulement à l'origine d'une nouvelle vie dans l'ordre spirituel et moral, mais elle se poursuit en une véritable « conversion de l'intelligence », qui acquiert une capacité spéculative précise<sup>35</sup>. Ce nouveau tournant de la *confessio* s'ouvre sous le signe d'un renversement total de la compréhension (« Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum », X, 1, 1) : différemment du geste philosophique originaire, situé à la base du parcours phénoménologique, qui lie la manifestation du sens à la suspension du jugement sur le monde, ici tout dépend de la capacité d'ôter la carapace de sa propre autonomie, pour que la conscience puisse être mise totalement à nu devant celui qui se révèle comme le terme ultime de notre amour<sup>36</sup>.

Mais la tentative, mise en œuvre par Augustin, de montrer « non qualis fuerim, sed qualis sim » (X, 4, 6) est particulièrement difficile, car il y a quelque chose de l'homme, affirme-t-il – arrivant ainsi à rectifier Paul (1 Co 2, 11) – qui demeure inconnu même à l'esprit qui est en lui ; pour cela il faut honnêtement distinguer « quid de me sciam [...] et quid de me nesciam » (X, 5, 7). Dans ce discernement, la donnée irréfutable est offerte par l'amour (« Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te ») ; différemment du *punctum inconcussum* introduit dans la modernité par le *cogito* cartésien, ici l'amour s'annonce non sous le signe de l'autonomie, mais plutôt d'une hétéronomie absolue (« Percussisti cor meum

---

34. *Ibidem*, p. 502.

35. Selon G. MADEC aussi, « l'évolution d'Augustin fut à la fois entièrement chrétienne et philosophique » (*Chez Augustin*, p. 44).

36. « Nunc autem quod gemitus meus testis est displicere me mihi, tu refulges et places et amari set desiderarsi, ut erubescam de me et abitiamo me atque eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te » (*Conf. X*, 2, 2).

uerbo tuo, et amaui te», X, 6, 8) ; il peut être seulement le fruit d'une réponse, non d'une initiative de l'homme. À l'origine il n'y a pas le vide stérile d'une idée claire et distincte, mais la grâce du don et la gratitude de la reconnaissance. En outre, il ne correspond absolument pas au dualisme pascalien du *cœur* et de la *raison*, ni encore moins à cette dérive passionnelle qui en fera une alternative romantique à la rationalité illuministe ; c'est plutôt comme une étincelle qui se produit grâce au choc bénéfique et illuminant du *uerbum* : quand on lie, dans la révélation de Dieu à Moïse, le *nomen aeternitatis* avec le *nomen misericordiae*, comme nous le rappelle G. Madec, il est possible de conjuguer sotériologie et ontologie<sup>37</sup>.

L'univers créé tout entier contient un appel sensé à l'amour, qui toutefois resterait muet devant la créature humaine, si le créateur ne remédiait pas à sa surdité par un extraordinaire acte de miséricorde<sup>38</sup>, par lequel il accepte même de devenir débiteur, par sa promesse, à l'égard de la dette du pécheur<sup>39</sup>. S'interrogeant sur soi-même, personne ne doit donc compter sur ses propres forces, car ce parcours est toujours suspendu entre progression et régression. Seule, la miséricorde divine, unique fondement de l'espérance, de la confiance, de la promesse (« Vna spes, una fiducia, una firma promissio misericordia tua », X, 32, 48), peut remédier au *uulnus* anthropologique qui empêche de déchiffrer le langage « naturel » de la création, en reportant la tension qui interroge et celle qui désire dans leur centre de gravité originaire : « Minus ordinata inquieta sunt : ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus ; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur ; inardescimus et imus<sup>40</sup>. » En d'autres termes, une sorte « d'analogie intellectuelle qui suit les degrés de la création ne suffit pas à mener une vie conforme à l'ordre. [...] Ce désir, cette volonté d'adhérer à Dieu en observant son ordre ne procède que de l'amour<sup>41</sup> ». Augustin est désormais bien conscient de la différence entre le caractère abstrait d'une élévation intellectuelle et la promesse d'un salut intégral : « Aliud est enim peruenire ad cognitionem Dei, aliud peruenire ad salutem, ubi fit et plena ipsa cognitio, cum inhaeret cognitor cognito<sup>42</sup>. »

Parmi toutes les créatures terrestres, seul l'être humain vit l'inclination de la création dans la forme libre et ambivalente de l'amour (« Amando Deum, ascen-

37. Cf. G. MADEC, *Petites études augustinienes*, p. 82. Exemple, à ce propos, est le *Sermon* 223 A, 5 (= *S. Denis* 2, 5).

38. « Altius autem tu misereberis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris ; alioquin caelum et terra surdis loquuntur laudes tuas » (*Conf.* X, 6, 8).

39. « Dignaris enim, quoniam in saeculum misericordia tua, eis quibus omnia debita dimittis, etiam promissionibus debitor fieri » (*Conf.* V, 9, 17).

40. *Conf.* XIII, 9, 10. Sur le rapport entre volonté, amour et désir de Dieu, cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1982 ; D. PAGLIACCI, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma, 2003.

41. A.-I. BOUTON-TOUBOLIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, 2004, p. 537.

42. *S. Dolbeau* 26, 29.

dis ; amando saeculum, cadis<sup>43</sup>»), bien que marquée, après le premier péché, par une fragilité interne, à laquelle répond la miséricorde de la rédemption du Christ qui est comme une « seconde création » : « Le Christ Verbe – comme nous le rappelle G. Madec – est le principe de la création et du salut ; il est aussi le principe de toute connaissance, humaine et chrétienne<sup>44</sup>. » Dans ce sens, la conversion peut être interprétée comme *reformatio*<sup>45</sup> et comme « récréation » et *ordinatio* à l'être<sup>46</sup> ; et, comme le dit encore G. Madec : « La conversion restaure la création, en réorientant l'esprit vers Dieu<sup>47</sup>. » Pour cette raison, Christ, Médiateur parfait, est en même temps la patrie et la voie : « Deus ut crearet, homo ut recrearet ; Deus ut faceret, homo ut reficeret<sup>48</sup> » ; pour le même motif, quiconque ne croit pas en Christ comme « conditor mundi, [...] hominis formator et reformator, creator et recreator, factor et refactor<sup>49</sup> », mourra dans ses propres péchés.

Ainsi est rétablie la possibilité, énoncée par Paul (Rm 1, 20), de comprendre et de contempler les perfections invisibles de Dieu à travers les œuvres de la création ; cette confiance retrouvée avec le créé est inscrite parfaitement dans l'expression : « Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum » (*Conf. X*, 6, 9). Au centre de ce texte, il y a une correspondance basée sur une double équation, qui n'est pas toujours relevée par les interprètes<sup>50</sup> : la correspondance entre question et réponse, qui instaure le cercle de la compréhension, est possible grâce à une véritable identification entre *intentio* et *interrogatio* d'un côté, et entre *species* et *responsio* de l'autre. La puissance synthétique de la langue latine décourage toute tentative de traduction, mais le sens global paraît évident : la *species respondit* quand l'*intentio interrogat* ; en d'autres termes, c'est seulement quand la question se purifie et se radicalise, quand elle est soustraite à la futilité superficielle de la *curiositas* et forme un tout avec la recherche de sens où se résume la tension constitutive du sujet, que le créé devient reconnaissable comme *formosus et speciosus*, attestant le fondement intelligible de la beauté<sup>51</sup>.

43. *En. in Ps.* 126, 1. Cf. aussi *En. in Ps.* 85, 6 : « Gradus, affectus sunt ; iter tuum, uoluntas tua est. Amando ascendis, neglegendo descendis. »

44. G. MADEC, *Petites études augustinienes*, p. 22.

45. Cf. M.-A. VANNIER, « Creatio », « conuersio », « formatio » chez s. Augustin, Fribourg, 1997<sup>2</sup>.

46. Cf. A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 525.

47. G. MADEC, *Petites études augustinienes*, p. 99.

48. *En. in Ps.* 90, s. 2, 1.

49. *Tract. in Ioh. Euang.* 38, 8.

50. Par exemple, P. COURCELLE ne maintient pas la double correspondance voulue par Augustin : « C'était [...] par mon attention même que je les interrogeais, et leur réponse, c'était leur beauté » (*Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1968<sup>2</sup>, p. 291).

51. Cf. en particulier W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, tr. it. de G. Girenti et A. Trotta, Milano, 1995, p. 164-167.

Comme le remarque aussi Jean-Louis Chrétien, « l'*interrogatio* forme notre rapport le plus haut à la nature, celui où nous la laissons nous délivrer son message tout à la fois de silence et de splendeur<sup>52</sup> ». C'est seulement devant l'ouverture interrogative et la résonance intérieure qu'elle véhicule, que l'univers élève son hymne de louange au créateur et que la contemplation de la nature peut être « active et inquisitive<sup>53</sup> ». D'un autre côté, A. Solignac rappelle aussi à ce propos que « *intentio* dit plus qu'« attention » [...] : il s'agit d'une *tension vers* Dieu, dans la ligne du *Fecisti nos ad te*<sup>54</sup> ». Le terme *intentio* a chez Augustin une sémantique complexe et polyvalente<sup>55</sup> : il indique en premier lieu la forme téléologique qui unifie le rapport entre âme et corps (l'âme vivifie le corps « *quadam intentione, non mole*<sup>56</sup> ») ; il exprime donc la forme active de la perception et le processus duquel naît le *uerbum* intérieur et par lequel se forge l'intelligence humaine<sup>57</sup>, en se manifestant également sur le plan de l'agir sous forme d'une synthèse pratique, comme *intentio ad agendum*<sup>58</sup> et *intentio uoluntatis*<sup>59</sup>.

Toutefois, selon l'échelle hiérarchique pour laquelle les fonctions supérieures incluent aussi les inférieures, l'*intentio* exprime le sommet de l'intellect (*mentis intentio*<sup>60</sup>) et du désir (*cordis intentio*<sup>61</sup>), où se résume la tension la plus haute de la créature humaine, soutenue par l'amour pur du savoir<sup>62</sup>. En tant que capacité de viser la fin ultime (« *Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur*<sup>63</sup> »), l'*intentio* a donc une évidente connotation christologique : « *Intentio ergo dirigatur in finem, dirigatur in Christum*<sup>64</sup>. »

52. J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, 2002, p. 13.

53. *Ibidem*, p. 14.

54. A. SOLIGNAC, « Le livre X des *Confessions* », dans « *Le Confessioni* » di Agostino d'Ipbona. *Libri X-XIII*, Lectio Augustini, Palermo, 1987, p. 16.

55. Pour une mise au point, je renvoie à deux de mes articles : L. ALICI, « Intenzionalità », dans *Agostino. Dizionario enciclopedico*, A. D. Fitzgerald (éd.), éd. it. par L. Alici – A. Pieretti, Roma, 2007, p. 842-844 ; « Intentio », *Augustinus-Lexikon*, 3, 2008, col. 662-665.

56. *De Gen. ad lit.* 8, 21, 42.

57. Cf. *De Trin.* XV, 23, 43.

58. Cf. *De imm. an.* 3, 3. Dans ce texte, selon G. MADEC, Augustin formule pour la première fois la doctrine de la triple intentionnalité de l'âme, qui manifeste l'influence de Porphyre : cf. *Saint Augustin et la philosophie*, p. 95-96.

59. Cf. *De Trin.* X, 8, 11.

60. Cf. *De Trin.* XII, 12, 17 ; *De grat. et lib. arb.* 1, 1.

61. Cf. *De serm. Dom. in monte* II, 13, 46.

62. « *Una et simplex intentio in aeternam vitam solo et puro amore sapientiae* » (*De serm. Dom. in monte* II, 3, 11).

63. *De Trin.* IX, 1, 1.

64. *En. in Ps.* 54, 1.

Ici l'ouverture de l'*ego* à un *alter ego*, qui est en même temps altérité infinie et infinie proximité<sup>65</sup>, reçoit finalement un visage personnel. On pourrait même arriver à dire que le statut intentionnel de la créature humaine est la condition de la possibilité de l'*interrogatio*, qui ne naît donc pas de zéro, mais qui vit une dialectique à partir d'un don qui nous constitue et nous précède, selon une circularité efficacement exprimée à travers les mots du *De Trinitate* : « Fides quaerit, intellectus invenit<sup>66</sup>. »

L'étonnement pour cet énigmatique point de tangence, *in interiore homine*, entre indigence du fini et excédent de l'infini, semble étranger à beaucoup d'interprétations modernes de la subjectivité : soit celles de type rationaliste, orientées vers une autonomie monadique qui rend difficile toute ouverture intersubjective ; soit celles de type empiriste, qui interprètent l'esprit comme un théâtre où se déroule la séquence discontinue des perceptions ; soit, enfin, l'acception résiduelle représentée par une idée dévotionnelle et intimiste d'intériorité, tolérée dans les deux cas en tant que conceptuellement sans intérêt. Au contraire, l'intentionnalité interrogatrice exprime l'attitude fondamentalement extravertie de l'esprit humain, capable de saisir l'écho renvoyé par le créé, assumant le renvoi intérieur dans l'aspect paradoxal d'un comparatif du superlatif : « Interior intimo meo et superior summo meo<sup>67</sup>. »

D'autre part, la *species respondit*, en tant qu'elle est beaucoup plus que simple beauté, est existence, forme, valeur<sup>68</sup> ; un ordre sensé qui transforme le cercle d'extraversion et introversion en un mouvement de transcendance : « Transcende et corpus, et sape animum : transcende et animum, et sape Deum<sup>69</sup>. » Dans un texte semblable à celui des *Confessions*, Augustin réaffirme que toute l'articulation hiérarchique du créé loue Dieu (« Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa conscendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum ») comme une sorte de *species muta* (« Vox quaedam est mutae terrae, species terrae ») ; c'est grâce à

---

65. J'ai essayé de développer ce thème dans le volume cité : *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*.

66. *De Trin.* XV, 2, 2.

67. *Conf.* III, 6, 11. Madec aussi souligne la force lexicale de cette formule, par laquelle Augustin veut exprimer la tension de l'âme vers Dieu (cf. G. MADEC, *Petites études augustiniennes*, p. 140), en ajoutant qu'elle « brille étrangement, comme un diamant, dans une sombre description de méfaits que le manichéisme exerçait autrefois dans l'esprit d'Augustin » (*ibid.*, p. 154).

68. Ailleurs Augustin écrit, dans un contexte dominé par le souvenir de sa rencontre avec le platonisme : « Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum siue caelestium siue terrestrium » (*Conf.* VII, 17, 23).

69. *Tract. in Ioh. Euang.* 20, 11. « Le privilège augustinien de l'intériorité ne réside pas en ce qu'elle exclut l'extériorité, mais en ce qu'elle l'inclut et l'excède » (J.-L. CHRÉTIEN, *La joie spacieuse*, Paris, 2007, p. 35).

l'*attentio* de l'homme que la *species* devient visible, c'est-à-dire quand la considération devient interrogation et que l'interrogation devient recherche («Attendis et uides eius speciem, uides eius fecunditatem, uides eius uires, quomodo concipiat semen, quomodo plerumque afferat quod non est seminatum: uides, et consideratione tua tamquam interrogas eam; et ipsa inquisitio interrogatio est<sup>70</sup>»). Seule, une recherche qui unit en soi *admiratio* et *perscrutatio* peut lire dans le créé la puissance d'un renvoi métaphysique qui se traduit en *uox confessionis*<sup>71</sup>. L'*interrogatio* qui est le fruit d'un regard purifié et réordonné peut donc restituer à la *confessio* son statut cosmique originaire («Pulchritudo eorum, confessio eorum<sup>72</sup>»).

La *species* qui confère au créé un ordre intelligible et attrayant ne parle pas de la même façon à tout le monde («Animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt»); seules les créatures humaines sont proprement des sujets interrogeant («Homines autem possunt interrogare») étant pourvus de *iudex ratio*, à condition que son exercice ne soit pas empêché par un amour désordonné. La réponse dépend donc d'une réorganisation de l'orientation intentionnelle, qui restaure la «valeur ajoutée» de l'*interrogare* par rapport au simple *uidere*, et rétablit l'exercice de l'*intelligere*, qui suppose la possibilité d'une confrontation critique entre *uox exterior* et *ueritas interior* («qui eius uocem acceptam foris intus cum ueritate conferunt»: X, 6, 10).

Pour la pensée grecque aussi, le monde «parle», puisqu'il est *kosmos* et non *chaos*. Augustin, toutefois, allant au-delà des promesses ingénues d'auto-purification intellectuelle des «platoniciens», reconnaît des obstacles moraux le long de ce chemin, que l'homme n'est pas en mesure d'ôter à lui seul. Beaucoup de philosophes, il est vrai, engagés dans la recherche du Créateur à travers les créatures, «réussirent à voir ce qui est, mais ils le virent de loin. Ils ne voulurent pas s'accrocher à l'humilité du Christ, c'est-à-dire à ce navire qui pouvait les conduire en sécurité au port entrevu<sup>73</sup>». La différence entre *episteme* et *doxa* est

70. *En. in Ps.* 144, 13.

71. «Cum autem inquisieris admirans, et perscrutatus fueris, et magnam uim, magnam pulchritudinem, praeclaramque uirtutem inuenieris, quoniam apud se et a se habere hanc uirtutem non posset; continuo tibi uenit in mentem, quia non potuit a se esse, nisi ab illo Creatore. Et hoc quod in ea inuenisti, uox confessionis ipsius est, ut laudes Creatorem. Nonne considerata uniuersa pulchritudine mundi huius, tamquam una uoce tibi species ipsa respondet: Non me ego feci, sed Deus?» (*En. in Ps.* 144, 13).

72. «Interroga pulchritudinem terrae, interroga pulchritudinem maris, interroga pulchritudinem dilatati et diffusi aeris, interroga pulchritudinem coeli, interroga ordinem siderum, interroga solem fulgore suo diem clarificantem, interroga lunam splendore subsequentis noctis tenebras temperantem, interroga animalia quae mouentur in aquis, quae morantur in terris, quae uolitant in aere; latentes animas, perspicua corpora; uisibilia regenda, inuisibiles regentes: interroga ista, Respondent tibi omnia: Ecce uide, pulchra sumus. Pulchritudo eorum, confessio eorum» (S. 141, 2).

73. *Tract. in Ioh. Euang.* 2, 4.



désormais reconsidérée dans le contexte plus large de la différence entre *humilitas* et *superbia*, imprimant une nouvelle direction au dialogue entre foi chrétienne et amour du savoir : cela semble presque une contradiction que l'orgueil abatte et que l'humilité élève, mais, seule, une humilité pieuse peut rétablir une soumission conforme à l'ordre à ce qui est supérieur<sup>74</sup>. Sans renoncer à l'universalisme de la vérité, qui n'avait pas droit de cité au panthéon des religions polythéistes, l'enjeu est désormais infiniment plus haut et vise la *uia humilitatis*, manifestée aux hommes par la miséricorde divine<sup>75</sup>, vrai chemin du salut pour la famille humaine tout entière. *Amare* et *intelligere* vont de pair, trouvant dans la médiation salvifique du Christ le point d'appui qui transforme le pèlerinage désordonné de l'humanité en un chemin historiquement sensé et projeté au-delà de l'histoire.

#### IV. – INTÉRIORITÉ ET TRANSCENDANCE : LE PLOMB ET LES AILES

La primauté de l'intériorité (*sed melius quod interius*) – qui est aussi la primauté de la charité (*interior est caritas*)<sup>76</sup> – doit être lue dans ce sens : non pas au sens néoplatonicien de *l'omne corpus fugiendum*<sup>77</sup> et pas même au sens stoïcien du refuge dans une « citadelle intérieure », fortifiée contre les assauts externes des passions, mais comme réactivation d'un dialogue – épistémologique et éthique, métaphysique et spirituel – entre *exterior*, *interior*, *superior*, dans la perspective d'une graduation onto-axiologique, entre l'univers créé, l'animal qui peut seulement voir (*alius tantum uideat*) et l'homme capable de voir et interroger (*alius autem uidens interroget*, *Conf. X, 7, 10*)<sup>78</sup>. De ce point de vue, on pourrait dire avec G. Madec, « l'intériorité et la transcendance sont deux métaphores équivalentes qui expriment le même rapport dynamique de l'esprit à Dieu<sup>79</sup> ». Toutefois, « ce qui est neuf, ajoute-t-il, c'est qu'une anthropologie se développe sur le détail d'une expérience singulière et dans le style de l'interrogation, à la première personne, devant le Toi divin, par identification à l'homme tel que Dieu

---

74. « Hoc quidem quasi contrarium uidetur, ut elatio sit deorsum et humilitas sursum. Sed pia humilitas facit subditum superiori; nihil est autem superius Deo; et ideo exaltat humilitas, quae facit subditum Deo » (*De ciu. Dei XIV, 13, 1*).

75. Cf. *Conf. VII, 9, 13*.

76. *Tract. in Ioh. Epist. 8, 9*. Le texte est rappelé aussi par J.-L. MARION, *Au lieu du soi*, p. 143.

77. Cf. *De ciu. Dei X, 29, 2*.

78. Sur ce point, cf. aussi J. KREUZER : « Die der Intentionalität des Wahrnehmens „antwortende“ „Sprachlichkeit der Dinge“ – sie sagen jeweils, daß sie geschaffen sind – führt auf die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Sinn und auf die Frage nach dem Urteilsvermögen. Dieses sei „innen“ und „besser“ als der äußere sinn » (*Pulchritudo*, p. 33).

79. G. MADEC, *Petites études augustinienes*, p. 143. Sur cet aspect, cf. aussi L. ALICI, « Del soggetto e dell'essere. Interiorità e trascendenza », dans *Le vie dell'interiorità. Percorsi di pensiero a partire dalla riscoperta contemporanea dell'interiorità*, G. De Simone (éd.), Assisi, 2011, p. 78-94.

l'a créé<sup>80</sup>». Le sujet dans lequel la coïncidence d'*intentio* et *interrogatio* a lieu n'est pas un simple spectateur, mais il se reconnaît impliqué en personne dans une recherche où « il en va de soi-même », pourrait-on affirmer avec une assonance heideggérienne non fortuite<sup>81</sup> ; la même tension intentionnelle du voir qui « découvre l'être<sup>82</sup> », ponctuellement relevée par Heidegger, maintient toutefois une courbure herméneutique : s'il est vrai, comme dirait G. Madec, que « savoir c'est voir<sup>83</sup> », il y a toujours « une interaction essentielle entre l'interprétation de l'Écriture et l'interprétation par le lecteur de sa propre vie et, plus largement, son interprétation du monde et de l'histoire<sup>84</sup> ».

C'est ce que Taylor appellera, en faisant référence à Augustin, une forme de « réflexivité radicale », à travers laquelle sera introduit en philosophie le point de vue « en première personne »<sup>85</sup>, qu'il ne faut pas confondre avec une dérive solipsiste, typiquement moderne ; comme le reconnaît Jean-Louis Chrétien, le mouvement selon lequel, chez Augustin, « interroger conduit à s'interroger<sup>86</sup> » a le souffle universel d'une *confessio coram Deo et coram populo* :

« J'oserai interroger le Seigneur lui-même : écoutez-moi plutôt dans l'acte d'interroger que dans celui de disputer, plutôt dans l'acte de chercher que dans celui de supposer, plutôt dans l'acte d'apprendre que dans celui d'enseigner, et interrogez-le vous aussi sans hésiter, en moi ou à travers moi<sup>87</sup>. »

---

80. G. MADEC, « *In te supra me*. Le sujet dans les *Confessions* de saint Augustin », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 28, 1988, p. 53. Considérations analogues dans d'autres ouvrages : cf. *Lectures augustiniennes*, p. 218 ; *Chez Augustin*, p. 9, où l'on rappelle que la philosophie cesse d'être vécue comme « travail de soi sur soi » déjà au Moyen Âge, comme l'affirme P. Hadot, et cela avant même Descartes (selon la thèse de Foucault).

81. Cf. en particulier le texte de *Conf.* X, 16, 25 (« Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso : factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii »), cité par HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 9, p. 59.

82. « L'extraordinaire primauté du voir – selon Heidegger à la base de la philosophie occidentale – fut remarquée surtout par Augustin dans l'interprétation de la *concupiscentia* » (cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 36, p. 248).

83. Cf. G. MADEC, *Lectures augustiniennes*, p. 221-239.

84. I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* », p. 16.

85. Selon le philosophe canadien, « it is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the innerwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the western tradition of thought » (C. TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 131). À ce niveau, il est donc possible de saisir « the basically augustinian démarche : I can only understand myself in the light of a perfection that goes far beyond my powers » (*ibid.*, p. 141). E. HOUSSET (*L'intériorité d'exil*, p. 31, note 1) développe sur ce point une critique de Taylor, selon moi immotivée.

86. J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 15.

87. « Audebo ipsum Dominum interrogare : audite me interrogantem potius quam disputantem, magis quaerentem quam praesumentem, potius discentem quam docentem, et certe in me uel per me etiam uos interrogate » (*Tract. in Ioh. Euang.* 38, 9).

Dans cette perspective, l'ultime différence entre phénoménologie et herméneutique pourrait justement être lue comme une disjonction entre *intendere* et *interrogare* : tandis que le sens ultime de la purification phénoménologique du regard semble se résoudre dans la doctrine de l'intentionnalité de la conscience, l'exercice herméneutique cultive une idée d'intelligibilité comme interrogation capable de mettre en circulation une pluralité inépuisable de signifiés. Dans ce dédoublement, fruit d'une approche partielle et sélective d'Augustin, c'est justement le centrage christologique de sa pensée qui semble se perdre.

À bien y regarder, le motif pour lequel le fondement transcendant du bien apparaît comme neutralisé conduit aussi à redimensionner drastiquement le scandale du mal : il en résulte un double affaiblissement de l'anthropologie, qui méconnaît la vocation infinie de la créature humaine et en même temps en minimise l'insurmontable fragilité, annihilant l'offre salvifique qui peut la racheter. De cette façon, l'histoire même perd sa valeur cruciale de segment fini où s'épuise, une fois pour toutes, en une contingence unique, l'aventure humaine, en équilibre entre salut et perte, se transformant en l'infini néfaste d'un processus sans début ni fin, dans lequel voir et interpréter sont des exercices qui peuvent être répétés de façon interminable et indolore. Selon Augustin, ce n'est pas la conversion au Christ qui met du plomb dans les ailes de la pensée ; le plomb, comme il l'avait bien compris en se mesurant avec la gnose manichéenne, avec l'éthique stoïcienne et le volontarisme pélagien, provient uniquement du cœur blessé de l'homme, qui obscurcit l'intelligence et déstabilise la volonté, et que l'être humain n'est pas en mesure de soulager tout seul. Ulysse ne retrouve pas son Ithaque dans un mythe hors du temps, mais dans l'histoire d'une rencontre entre un père miséricordieux et un fils repent.

Luigi ALICI  
Université de Macerata



## TABLE DES MATIÈRES

Isabelle BOCHET, Avant-propos .....	VII
Benoît GRIÈRE, Ouverture .....	XI

### PREMIÈRE PARTIE : GOULVEN MADEC

Bibliographie de Goulven MADEC .....	3
Isabelle BOCHET, Augustin philosophe et prédicateur : l'unité de la recherche de Goulven Madec .....	15
Cornelius Petrus MAYER, Goulven Madec und das <i>Augustinus-Lexikon</i> .....	33
Allan D. FITZGERALD, Goulven Madec, « le tâcheron du "Bulletin augustinien" » .....	41
Robert DODARO, A Note on the Leitmotif <i>Christus, scientia et sapientia nostra</i> in Goulven Madec's Study of Augustine's Christology .....	49
Jean-François PETIT, Intériorité et communauté : les « deux sources » de la spiritualité augustinienne selon Goulven Madec .....	55

### DEUXIÈME PARTIE : AUGUSTIN ET PORPHYRE

Richard GOULET, Augustin et le <i>De regressu animae</i> de Porphyre .....	67
Goulven MADEC† et Richard GOULET, Porphyre de Tyr : <i>Sur le retour de l'âme</i> . Un recueil provisoire des témoignages et des fragments avec une traduction française et des notes .....	111
Emmanuel BERMON, Grammaire et métaphysique : à propos des formes <i>essendi, essendo, essendum</i> et <i>essens</i> dans l' <i>Ars grammatica breuiata</i> de saint Augustin (IV, 31, Weber = §76 Bonnet) .....	185

### TROISIÈME PARTIE : AUGUSTIN ET LA PHILOSOPHIE

Goulven MADEC† et Isabelle BOCHET, Augustin et l' <i>Hortensius</i> de Cicéron. Notes de lectures .....	197
Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, Alypius, l'ami sceptique d'Augustin ? ...	295

Brian STOCK, The Soliloquy. Transformations of an Ancient Philosophical Technique .....	315
Olivier BOULNOIS, <i>Philosophia christiana</i> . Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique .....	349
Luigi ALICI, <i>Interrogatio mea, intentio mea</i> : le mouvement de la pensée augustinienne .....	371
Gerd VAN RIEL, La sagesse chez Augustin : de la philosophie à l'Écriture ....	389

#### QUATRIÈME PARTIE : AUGUSTIN ET LE SERVICE DE LA PAROLE

François DOLBEAU, Une causerie doctrinale à propos de Jean 10, 30: <i>Moi et le Père sommes un</i> . Édition critique du <i>Sermon</i> 139 d'Augustin .....	409
Pierre-Marie HOMBERT, La christologie des trente-deux premières <i>Enarrationes in Psalmos</i> de saint Augustin .....	431
Martine DULAËY, Les larmes de Pierre chez Augustin (Mt 26, 69-75 et parallèles) .....	465
Alban MASSIE, Prophétique, témoin, réprouvé? La destinée du peuple juif d'après la méditation augustinienne de Rm 9-11 .....	487

#### CINQUIÈME PARTIE : TRANSMISSION ET RÉCEPTION D'AUGUSTIN

Clemens WEIDMANN, Augustinus als Organisator von Texten .....	507
Philippe SELLIER, Pascal et le <i>Contre Fauste</i> .....	523
Emmanuel FALQUE, Augustin et la phénoménologie au XX <sup>e</sup> siècle .....	537

#### INDICES

Index scripturaire .....	553
Index augustinien .....	557
Index des auteurs anciens et médiévaux .....	573
Index des auteurs classiques et modernes .....	587
TABLE DES MATIÈRES .....	589