

Préface au livre de Luis E. BACIGALUPO, *Los rostros de Jano. Ensayo sobre San Agustín y la sofística cristiana* (*Les visages de Janus. Essai sur saint Augustin et la sophistique chrétienne*), Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2011, 15-19.

Jean GRONDIN

La redécouverte de la rhétorique d'Augustin

Augustin est de loin le penseur le plus fascinant entre Aristote et Descartes. Notre époque entretient toutefois avec lui une singulière relation d'amour et d'aversion : d'une part, elle se plaît à retrouver en lui un existentialiste avant la lettre, un maître du décentrement de l'*ego* et de sa déréliction dans le temps, d'autre part, elle le tient pour responsable de tous nos maux, condamnant sévèrement sa prude répression de la sensualité, son "obscurantiste" critique du savoir assimilé à une inutile curiosité, son sens maladif du péché originel, chevillé à sa théorie inégalitaire de la prédestination et de la grâce, et son théocentrisme d'un autre âge. L'évêque d'Hippone nous apparaît alors à la fois proche et lointain, à la fois moderne et anti-moderne. Mais faut-il donc qu'un auteur soit moderne ou anti-moderne pour que l'on apprenne des choses de lui? C'est l'une des arrogances de la modernité que de le prétendre.

Le brillant essai de Luis Bacigalupo nous aide à redécouvrir que le monde d'Augustin n'était pas du tout le nôtre et que les catégories dont nous nous servons pour le comprendre, et par conséquent pour nous considérer nous-mêmes, ont besoin d'une révision systématique. Il va de soi qu'Augustin ignorait tout de la modernité, mais aussi du Moyen Âge, dont il deviendrait le penseur le plus influent, et il ne savait évidemment pas qu'il était le dernier penseur de l'Antiquité tardive. Habités que nous sommes à ces rubriques, qui sont le produit de notre conscience historique, il nous est

très difficile de savoir qui il était au juste et comment il se percevait lui-même. Était-il un philosophe, un théologien ou le simple serviteur et apologiste d'une église encore minoritaire n'ayant pas le caractère centralisé, ni la structure hiérarchique que nous lui connaissons aujourd'hui? Laquelle de ses œuvres jugeait-il la plus importante? Notre temps n'en a que pour ses *Confessions*, lyriques mais difficiles et dont les trois derniers livres voués à l'exégèse de la *Genèse* déconcertent le commun des lecteurs. À lire ce qu'il en dit dans ses *Retractationes*, où il les expédie en une vingtaine de lignes et pour corriger deux erreurs insignifiantes, rien ne nous incite à croire qu'Augustin y voyait son œuvre principale. Le Moyen Âge les a d'ailleurs assez peu lues, préférant son *De trinitate*, le *De civitate Dei*, le *De doctrina christiana* et ses innombrables commentaires de l'Écriture. Était-il lui-même plus fier de ses traités polémiques, contre les pélagiens, les donatistes ou les manichéens (son *Contra Faustum* comprend à lui seul trente-trois livres), qu'à peu près plus personne ne lit aujourd'hui ?

S'il était philosophe, c'est au sens où il entendait, lui, la philosophie, c'est-à-dire comme un amour de la sagesse qu'il identifie tout naturellement à la doctrine chrétienne, à l'aune de laquelle il critique toutes les philosophies qu'il a pu connaître, le plus souvent de seconde main par le biais des manuels et de ses auteurs latins de prédilection, notamment Cicéron. Il savait que l'événement salvateur de la révélation chrétienne le séparait du monde, prétentieux à ses yeux, de la philosophie païenne, dont il s'est cependant parfois alimenté. Lorsque Augustin s'adonnait à la philosophie, ou même à la théologie, il le faisait à partir d'une tradition que les historiens négligent souvent parce qu'elle a perdu pour eux de son évidence. Cette source, pourtant visible dans ses écrits et expressément reconnue par Augustin, se trouve dans la formation de rhéteur latin qu'il a reçue alors qu'il se destinait à une carrière juridique. L'un des mérites du présent ouvrage est de rappeler avec force la portée de cette formation pour Augustin et l'ensemble de notre culture, où elle n'a pas tout à fait disparu. Elle reposait sur les classiques de la rhétorique latine, mais tout autant sur la jurisprudence

du droit romain. Face aux fausses prétentions du savoir théorique dans les affaires humaines où la certitude absolue apparaît illusoire, cette tradition rhétorique, volontiers sceptique, éclectique et pragmatique, ne cherchait pas des preuves apodictiques, mais des arguments susceptibles de convaincre et d'orienter l'agir dans le sens de ce qui est préférable. Selon la perspective lumineuse du présent travail, ce monde de l'argumentation juridique, et politique, visant à persuader est l'air que respirait Augustin. C'est avec ses outils qu'il a défendu la doctrine chrétienne et qu'il s'est attaqué aux « erreurs » de la philosophie païenne.

Cet outillage un brin sophistique a notamment permis à Augustin de répondre à ce que le professeur Bacigalupo nomme avec beaucoup de bonheur « l'effet Celse ». Polémiste antichrétien du II^e siècle, imprégné de philosophie grecque, Celse a adressé au christianisme naissant des critiques dévastatrices dans lesquelles notre modernité, si elle le connaissait, pourrait se retrouver. Saint Paul avait, il est vrai, ouvert les hostilités en soutenant que la révélation chrétienne avait frappé de folie la philosophie du monde. Celse pense pour sa part que c'est ce refus de la rationalité philosophique qui représente une singulière folie et une dangereuse superstition, dont les adeptes ne méritent que d'être exterminés. Il faisait valoir qu'il était particulièrement absurde de critiquer l'*épistèmè* des philosophes en se réclamant d'une simple foi (*pistis*), à laquelle Platon avait pourtant reconnu un rang inférieur dans l'échelle du savoir. Qu'est-ce qui justifie cette foi ou cette simple *doxa* si elle n'a pas de preuves d'une rigueur imparable comme celles dont peut se targuer la raison philosophique? « L'effet Celse » signifiait donc une attaque en règle contre le christianisme et ses assises ou son manque d'assises scientifiques.

Il n'est pas faux de dire qu'une large part de l'effort intellectuel des Pères de l'Église, on pensera au célèbre *Contre Celse* d'Origène, qui nous l'a du reste fait connaître, aura consisté à répondre à la provocation qu'il incarnait, car il minait la crédibilité même du christianisme : pourquoi croire à la révélation chrétienne si l'on

n'a pas de raisons de le faire? On imagine *a priori* l'éventail des réponses chrétiennes possibles, qui vont de la condamnation outrée de l'auteur païen, au nom du repli sur le texte sacré, à la défense de la légitimité philosophique et dès lors platonicienne du christianisme. Cette dernière solution équivalait à une imitation chrétienne de la science des païens, car elle reprenait sa conception de la raison. Le présent ouvrage y décèlera d'ailleurs l'une des sources cachées de la sécularisation. Augustin, dont l'attitude fut très nuancée, joua ici un rôle décisif. Il lui est parfois arrivé, notamment dans ses *Confessions*, de défendre l'accord de fond du platonisme et du christianisme, mais il s'est surtout nourri d'une autre pratique de l'argumentation pour défendre la supériorité du christianisme (qui constitue à ses yeux la vraie philosophie), celle que lui avait enseignée sa formation rhétorique et juridique. Pour cette tradition, l'important n'est pas de démontrer des vérités par des syllogismes démonstratifs, mais de convaincre et de persuader par la seule force de la parole. Dans le cas des écritures divines, qu'Augustin ne cesse de commenter et de paraphraser, cette parole est bien sûr la Parole de Dieu, incomparablement supérieure à toute raison simplement humaine. Il en découle une forme d'argumentation qui se fonde avant tout sur la puissance du témoignage et l'autorité de la Parole. Comme dans la rhétorique, cette pratique s'appuie parfois sur des exemples tirés de l'ordre affectif et de la beauté du monde, par lesquels Augustin retrouve certains éléments du platonisme qui lui furent toujours chers. Cette approche un peu juridique mais toujours rhétorique de la parole, Augustin l'a pratiquée dans tous ses commentaires du texte sacré et dans sa défense enflammée de la doctrine chrétienne contre ses détracteurs.

Le professeur Bacigalupo va jusqu'à parler ici de la "sophistique" d'Augustin. Il le fait, comme d'autres, afin de réhabiliter jusqu'à un certain point cette forme de dialectique, tout en demeurant conscient du sens négatif que l'on accole volontiers à ce terme. Le lecteur découvrira qu'il s'agit d'une réhabilitation d'une subtilité inouïe et aux conséquences surprenantes. Son intention n'est pas de défendre la légitimité des

arguments fallacieux de la sophistique, mais d'un mode de pensée qui a reconnu que les croyances fondamentales de la vie humaine ne relevaient jamais d'une science algorithmique. Il est vain d'espérer des certitudes ultimes dans la caverne où nous vivons. Dans l'esprit d'Augustin, l'outrecuidance du platonisme est de nous faire croire que nous pourrions en sortir. Tant que nous vivons sur cette terre, il est néanmoins un principe selon lequel nous pouvons vivre, mais que seules les Écritures nous enseignent. C'est celui de la charité ou du cercle vertueux de l'amour : il s'est d'abord manifesté dans la création puis dans l'incarnation, avant de remonter à Dieu par le biais de l'amour de Dieu et du prochain, où c'est toujours Dieu, et non l'homme, qui est opérant. À défaut de reposer sur une certitude ultime, ce précepte de l'amour, fondé sur l'autorité d'un texte sacré qui ne se justifie toujours que par lui-même, a livré à l'homme une orientation élémentaire et une sagesse de vie au sein de la caverne que la dialectique platonicienne n'arrivait jamais à livrer. De cette règle de la charité sont nés nos grands principes éthiques de même que certaines de nos meilleures institutions juridiques et politiques. Cet essai détruit par là le préjugé du monde contemporain qui voudrait nous faire croire que la civilisation occidentale se serait exclusivement fondée sur l'essor de la rationalité scientifique et apodictique des Grecs. Cette vision oublie l'autre face de Janus de la culture occidentale, celle de la raison rhétorique défendant le bien-fondé des raisonnements crédibles et des convictions qui font vivre. Cette raison tient peut-être davantage compte des incertitudes de l'existence et de notre réceptivité aux arguments entraînant la confiance et la foi. La rationalité scientifique n'a-t-elle pas elle-même recours à cette force de la rhétorique lorsqu'elle veut défendre sa prétention à être la seule voie de la civilisation ? C'est ainsi à une redécouverte de la pensée d'Augustin et de sa postérité insoupçonnée que nous convie cet ouvrage. Il constitue du même coup une formidable introduction à l'herméneutique.