Alter

Revue de phénoménologie

21 | 2013

La Vie

L'expérience de la vie religieuse à l'épreuve de la philosophie : Heidegger lecteur d'Augustin

Sophie-Jan Arrien

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/786>

DOI : 10.4000/alter.786

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2013

Pagination : 9-27

ISBN : 978-2-95-223749-9

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Sophie-Jan Arrien, « L'expérience de la vie religieuse à l'épreuve de la philosophie : Heidegger lecteur d'Augustin », *Alter* [En ligne], 21 | 2013, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 05 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/786> ; DOI : 10.4000/alter.786

L'EXPÉRIENCE DE LA VIE RELIGIEUSE À L'ÉPREUVE DE LA PHILOSOPHIE : HEIDEGGER LECTEUR D'AUGUSTIN¹

Sophie-Jan Arrien

Notion polysémique et concept problématique, la « vie », qui connut de Schlegel à Bergson, en passant par Schopenhauer, Nietzsche et Dilthey, une fortune philosophique certaine, constitue le cœur et le thème fédérateur de l'enseignement du jeune Heidegger à Fribourg, entre 1919 et 1923. La vie, loin de représenter un « simple » élan vital ou une pulsion biologique, nomme chez lui l'avènement concret d'un contexte signifiant (ou monde) pour et par un soi qui, dans l'expérience vécue quotidienne, ouvre et s'approprie ce contexte autant qu'il s'en reçoit, advenant ainsi à lui-même pour la première fois. Heidegger élabore plus précisément, au cours de ces années, le projet d'une *herméneutique phénoménologique de la vie facticielle* dont certaines des percées les plus déterminantes se retrouveront au fondement de l'analytique du *Dasein* de 1927. Si la richesse des interprétations phénoménologiques qui ponctuent ces tout premiers enseignements n'est désormais plus à démontrer, certaines clés herméneutiques ayant permis au jeune Heidegger de déplier de façon originale le phénomène de la *vie* (de telle sorte, notamment, que la problématique ontologique-fondamentale puisse s'y faire jour) méritent encore d'être identifiées. À ce nombre se trouve l'interprétation critique (ou destruction phénoménologique) de l'expérience de la vie religieuse que Heidegger propose dans ses cours de l'hiver et de l'été 1920 et 1921 et, déjà avant, dans des notes préparatoires à un cours (annulé)

¹ Une première version, abrégée, de cet article est parue dans la revue *Esprit*, janvier 2013, p. 68-80.

de 1918-1919². Nous pensons tout particulièrement à sa « relecture » d'Augustin, sur laquelle nous insisterons ici, en ce qu'elle sert au jeune Heidegger de révélateur essentiel pour ce qui est de dégager les « catégories dynamiques » fondamentales de la vie au sein du constant travail de retour sur soi ou auto-interprétation qui la caractérise.

Ce recours à l'expérience de la vie *religieuse* peut sembler paradoxal dans la mesure où, dès 1919, selon son propre témoignage, Heidegger a pris ses distances avec la foi catholique considérant qu'« une recherche véritablement scientifique, libre de toute réserve et de tout lien dissimulé, n'est pas possible pour qui reste réellement attaché à la perspective de la foi catholique »³. Qui plus est, il se réclame, en un sens qu'il reste à éclaircir, de ce qu'on pourrait appeler un « athéisme méthodologique », et affirme sans hésitation que « la philosophie est elle-même et en tant que telle athée »⁴. Force est pourtant de constater que son œuvre majeure, *Être et temps* (1927), s'appuie pour une part essentielle sur une « réappropriation » implicite de certains thèmes et textes fondateurs de la théologie chrétienne⁵. On est dès lors en droit de s'interroger sur le *type* de réflexion qui permet à Heidegger de concilier en toute rigueur l'idée d'une « philosophie athée » et l'interprétation qu'il propose de ces textes névralgiques de la tradition chrétienne. Simultanément, se fait jour l'exigence de comprendre en quel sens cette traversée de l'expérience de la vie *religieuse* lui permet de libérer des ressources proprement *philosophiques* pour penser la vie « en général »⁶.

² Cf. M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920-21), *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921) et *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918-1919) in *Gesamtausgabe* (Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann) [désormais GA], tome 60 (*Phänomenologie des religiösen Lebens*), 1995 ; trad. J. Greisch, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2012.

³ GA 16, *Vita* (1922), 2000, p. 43.

⁴ GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22), ²1994, p. 199. Également : *ibid.* p. 195-196 et, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), ³1994, p. 109-110.

⁵ En atteste, au premier chef, le cours de l'hiver 1920-21 cité ci-dessus, consacré par Heidegger aux épîtres de Paul ainsi que celui de l'été 1921, auquel nous nous tiendrons dans cet article, centré sur les *Confessions* de saint Augustin. Luther est également une figure incontournable dans la genèse « théologique » de la pensée heideggérienne (voir C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources néo-testamentaires d'Être et temps*, Paris, PUF, 2005).

⁶ Il faut noter ici qu'à strictement parler l'idée de « vie en général » n'a pas de sens pour Heidegger si tant est que la vie n'est jamais que « facticielle », c'est-à-dire mondaine, événementielle et « ipséisante ». GA 56/57, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919), ²1999, p. 73 sq.

Phénoménologie et expérience de la vie religieuse.

Les cours du jeune Heidegger sur Paul et Augustin, comme l'indique le titre du volume les rassemblant, développent une *phénoménologie* de la *vie religieuse*. Qu'est-ce à dire ? De façon générale, la phénoménologie ne s'intéresse pas tant aux textes qu'à *l'expérience* elle-même. Dans ces cours, il ne s'agit pas pour Heidegger de faire une exégèse des lettres de Paul ou des *Confessions* d'Augustin mais plutôt de dégager la structure originaire et la dynamique propre d'une *situation* singulière, celle du croyant qui vit et comprend son existence selon la foi chrétienne. L'enjeu est de circonscrire ce qui fait le propre de l'expérience de la vie religieuse qui s'y manifeste. Or, ce propre ne réside ni dans des concepts théologiques, ni dans des contenus dogmatiques, ni même dans une profession de foi. Il loge, selon Heidegger, dans le type de tension temporelle et existentielle bien spécifique qui anime, justifie et guide à chaque instant la vie du chrétien. En d'autres termes, le « matériau » proprement phénoménologique qui intéresse Heidegger est à trouver dans le témoignage que Paul et Augustin offrent de l'expérience vécue de la foi chrétienne en son « comment » (et non d'abord en son *quid*), qu'il s'agisse de la foi des origines qui s'exprime dans le proto-christianisme (*Urchristentum*) de Paul et des premiers fidèles ou du questionnement tourmenté d'Augustin face à lui-même et devant Dieu. Et si Heidegger accorde un traitement particulier à cette expérience de la religiosité chrétienne, c'est qu'il y trouve une dimension rien de moins que *paradigmatique* eu égard à son propre projet philosophique d'élucidation de l'expérience vécue en général⁷. Projet qui se déploie, au début des années vingt, sous le titre d'une « herméneutique phénoménologique de la vie facticielle » ou « herméneutique de la facticité ».

Pour le dire en quelques mots, il retourne avec celle-ci d'une interprétation de la vie vécue *en direction de ses possibilités d'auto-éclaircissement les plus propres*, telles que celles-ci se manifestent toujours déjà dans l'existence quotidienne, fût-ce de façon partielle et inauthentique. Heidegger tente d'explicitier philosophiquement la cohésion dynamique de la vie « facticielle », c'est-à-dire toujours mienne ou tienne, sans pour ce faire utiliser des catégories formelles qui seraient *étrangères* au mouvement incessant de la vie. Il s'agit d'une interprétation qui, ce faisant, trace les contours d'un « monde du soi » (*Selbstwelt*) qui n'est jamais donné ni constitué d'avance, mais

⁷ Cf. GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-20), 1992, p. 61.

qui bien plutôt s'approprie et se reçoit de l'expérience signifiante et préthéorique du « monde ambiant » (*Umwelt*) et « partagé » (*Mitwelt*) à partir de laquelle il se comprend, s'interprète et « s'aiguise » constamment⁸. En ce sens, l'herméneutique heideggérienne de la vie constitue le dévoilement, par le biais d'une « déconstruction » ou « destruction » (*Destruktion*) méthodique de l'expérience vécue, des possibilités originaires d'auto-compréhension que chacun a constamment à disposition pour se saisir et s'approprier avant toute visée spécifiquement théorique. Or c'est précisément cette possibilité d'appropriation à soi que Heidegger décèle, de façon *pleinement assumée et sous un mode paradigmatique*, dans le proto-christianisme paulinien, puis, de façon exacerbée dans le questionnement augustinien.

L'enjeu de la démarche heideggérienne, est-il besoin de le rappeler, *n'est pas* ici de faire l'apologie de la foi chrétienne. Ce qui l'intéresse, comme nous allons le voir, c'est la *façon* dont le croyant s'approprie originellement son existence « en Dieu », et ce, dans la stricte mesure où cette appropriation coïncide avec l'exigence « pratique » qu'il assigne à la philosophie elle-même. Cette dernière, plutôt que d'être associée en priorité à une doctrine ou à un ensemble de théories spécifiques, est en effet comprise par Heidegger comme une forme de « pratique théorique » ou « praxis philosophique » à travers laquelle la vie a la possibilité d'en venir au clair avec elle-même. L'herméneutique de la facticité représente cette praxis philosophique qui, en dégagant expressément les possibilités de compréhension et d'accès à soi inhérentes à l'expérience vécue, découvre et incarne la voie concrète d'un contre-mouvement (*Gegenbewegung*) eu égard au mouvement de « ruine » (*Ruinanz*) de la vie, c'est-à-dire la tendance de la vie à se « verrouiller » elle-même et à se « fixer » sur des contenus de sens objectifs en voulant échapper à son indétermination et sa mobilité originaires⁹.

Le caractère novateur de cette prise en charge philosophique de la « vie vécue », tout comme l'interprétation que Heidegger va proposer de l'expérience de la vie religieuse, relève d'une perspective explicative et conceptuelle bien précise que Heidegger qualifie d'« indicative formelle ». Il s'agit d'une perspective qui ne s'attache pas

⁸ Cf. *ibid.*, §14. Il s'agit là, en gros, des trois pôles intentionnels au sein desquels la vie se vit toujours déjà comme monde : « La vie rencontre à chaque moment de son déroulement une autre partie du monde ou, encore, "elle est" cette partie du monde. La vie n'est pas quelque chose qui aurait encore besoin de chercher autre chose – comme si elle était d'abord vide et devait rechercher un monde pour se réaliser en lui –, mais elle vit toujours d'une manière ou d'une autre *dans* son monde » (*Ibid.*, p. 34).

⁹ Cf. GA 61 (1921-22), p. 131-132 et GA 60 (1921), p. 205.

d'abord au contenu du sens (de l'expérience vécue) en vue de le fixer en définitions, mais à l'*effectuation* (*Vollzug*) des rapports de sens originaires constamment ouverts par les vécus. Précisons : Heidegger s'intéresse à l'expérience vécue (ou facticité) en tant qu'elle instaure constamment un monde de significations préthéoriques. Or, pour tout vécu, ces significations se déclinent d'au moins trois façons : selon le sens du contenu (*Gehaltssinn*) du phénomène en cause, à savoir *ce qu'il est* ; selon son sens référentiel (*Bezugssinn*), au sens où tout vécu de sens est *orienté* et se *rapporte* à quelque chose ; selon son sens d'effectuation (*Vollzugssinn*), dans la mesure où chaque signification s'actualise facticiellement pour un soi, et donc « s'effectue » ou « s'accomplit » concrètement en fonction de l'horizon de sens auquel se rapporte la vie dans son ensemble. Ce sens d'effectuation (*Vollzugssinn*) n'est jamais déterminé une fois pour toute, il correspond bien plutôt à la dimension proprement ouverte et événementielle de toute signification vécue. C'est dans la mesure où les concepts qu'il utilise doivent refléter en priorité la non fixité du sens d'effectuation que Heidegger a recours à une perspective « indicative formelle ». Plutôt que d'utiliser des notions figées par la tradition et fixées sur le sens de contenu des phénomènes, Heidegger utilise pour décrire l'expérience de la vie facticielle en général et l'expérience de la vie religieuse en particulier des « indications formelles », c'est-à-dire des concepts ouverts dont la pleine signification implique que soit constamment « réactivé » l'horizon facticiel dont ils procèdent, au sein du monde du soi.

Le cours sur Saint Augustin, consacré au livre X des *Confessions*, montre plus clairement peut-être que celui consacré aux épîtres pauliniennes comment la perspective indicative-formelle de Heidegger commande la « déconstruction » qu'il fait subir à l'expérience de la vie religieuse chrétienne, d'où notre choix d'y insister. Heidegger y relit en effet le livre X des *Confessions* de saint Augustin en suivant implicitement le fil conducteur de son herméneutique de la facticité dont le propre, nous l'avons rappelé, est de ne pas se fixer sur le contenu des concepts figés mais plutôt d'accompagner le vécu par des indications formelles dont le sens d'effectuation exige d'être constamment réactivé. Sans avoir à considérer l'ensemble des *Confessions* ni même à suivre pas à pas la lecture que Heidegger fait du livre X¹⁰, nous verrons comment il « dé-théologise » l'expérience de la vie

¹⁰ De façon générale, ce dixième livre constitue un moment charnière des *Confessions*. Sur la base de son expérience vécue, décrite dans ses expressions concrètes et singulières (livres I-IX), Augustin examine le mouvement, les orientations et les motivations *structurels* de son âme au

religieuse chez Augustin, mais pour simultanément y puiser et en conserver, sous une forme « sécularisée », certains moments structuraux pour sa propre herméneutique de la vie et l'Analytique existentielle à venir. Il apparaîtra, plus précisément, que c'est en sondant la façon qu'Augustin a d'interroger, en se questionnant lui-même, le sens d'être de l'homme et de Dieu dans leurs rapports réciproques, que Heidegger en arrive à spécifier, dans son interprétation, l'articulation concrète entre les rapports de sens de la vie facticielle et leur orientation vers un « véritable » sens d'effectuation du soi¹¹.

Quête de Dieu et quête de soi

Augustin cherche Dieu dans l'univers par les sens et dans sa mémoire par la réflexion – parfois même aux limites de sa réflexion : « Pour ma part, Seigneur, je m'épuise sur ce problème, – et c'est sur moi-même que je m'épuise. Je suis pour moi une terre de difficulté et de sueurs accablantes »¹². Il se rapporte ainsi dans *l'acte de chercher* à celui qui, *dans cet acte*, se dévoile et simultanément lui échappe : Dieu, vie de sa vie (*vita vitae*). La quête de Dieu est pour Augustin une quête de soi, et vice versa, dans la mesure où c'est en lui-même qu'il découvre les chemins qui mènent à Dieu ou s'en détournent. C'est donc en examinant sa propre vie qu'il sonde son rapport à Dieu mais c'est également par là qu'il se trouve lui-même. Celui qui s'épuise ainsi sur lui-même n'est « pas seulement celui duquel le “chercher” tire son origine pour se diriger vers un lieu quelconque, ou dans lequel il se produit ; l'effectuation de la recherche elle-même est bien plutôt quelque chose qui fait partie du soi »¹³. En ce sens, pour Heidegger, le sens et les voies par lesquelles la quête de Dieu ramène au soi passent chez Augustin par une proto-herméneutique de la vie facticielle qu'il tente de mettre en lumière.

sein du vécu (livre X). Cela lui fournit l'appui pour s'élever vers l'interrogation de la nature de l'âme « en soi » et de son rapport à Dieu (livres XI-XIII).

¹¹ Sur la lecture d'Augustin par le jeune Heidegger, on consultera, entre autres : R. Coyne, « Herméneutique et Confession : ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Augustin » et C. Sommer, « (Qui) suis-je ? *Quaestio* augustinienne et *Seinsfrage* heideggérienne (1919-1927) », in *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, S.-J. Arrien et S. Camilleri (éd.), Paris, Vrin, 2011, p. 185-211 et 173-184 et F.-W. Von Herrmann, « Gottsuche und Selbstausslegung. Das 10. Buch der Confessiones des heiligen Augustinus im Horizont von Heideggers hermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens », *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, vol. 1, n° 3-4, 2001, p. 201-220.

¹² Augustin, *Les Confessions* (livres IX-XIII), tome 2, éd. bilingue, trad. de P. de Labriolle (parfois modifiée), Paris, Les Belles Lettres, 2002, livre X, XVI, p. 25 (Désormais cité : *Les Confessions*).

¹³ GA 60 (1921), p. 192.

Pour Augustin, la vie heureuse (*vita beata*), le bonheur véritable, réside en Dieu. La vie heureuse en Dieu comme fin recherchée représente ainsi l'horizon qui motive et oriente son questionnement. D'un point de vue indicatif formel, le questionnement manifeste son originalité dans la mesure où il prend d'abord en compte le sens d'effectuation de la vie heureuse et non en priorité son contenu ou sa teneur de sens :

*Tous, oui, tous, nous voulons être heureux. [...] L'un préfère tel état, l'autre tel autre, mais ils s'accordent sur ce point de vouloir être heureux de même qu'ils s'accorderaient dans leur réponse à qui leur demanderait s'ils veulent avoir de la joie. Cette joie même, c'est ce qu'ils appellent le bonheur, but unique auquel chacun tend par sa voie propre, pour arriver à la joie*¹⁴.

Augustin, selon Heidegger, interroge le *comment* du « chercher » (Dieu). C'est avant tout le *mode* et la *manière* de cette quête de la vie heureuse en Dieu et le mode de son effectuation vécue qui font l'objet de sa réflexion. Ainsi, remarque Augustin, bien que tous les hommes veuillent être heureux, ce ne sont pas tous les hommes qui cherchent Dieu. Serait-ce que certains désirent une joie moindre et préfèrent sciemment une joie fausse à « celle qui naît de la vérité »¹⁵ ? Non, de toute évidence, personne ne *veut* se contenter de moins, personne ne *veut* être trompé et chacun désire la vraie joie. Mais si tous les hommes veulent le bonheur vrai et véritable, tous ne le veulent pas assez : « [...] Tous la veulent [la vie heureuse], mais [...] comme "la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair", ils ne font point ce qu'ils veulent, retombent à ce qu'ils peuvent et s'en contentent, vu que ce qu'ils ne *peuvent* pas, ils ne le *veulent* pas d'une volonté assez forte pour le pouvoir »¹⁶. L'accession au bonheur et ses modes concrets d'effectuation (c'est-à-dire le « comment » de la quête de Dieu) se posent ici en termes de *volonté*. Aucun ne veut être trompé mais beaucoup *se trompent* dans leur *façon* d'accueillir la vie heureuse. Car tout en aspirant à la vérité, ils ne sont pas prêts pour elle à remettre en question *ce qui* constitue leur existence actuelle ni, dès lors, à *se remettre* en question radicalement.

Chacun, ce faisant, évolue en permanence dans une non transparence à lui-même et tend constamment, dans son être-soi, à déchoir (*abfallen*) de sa vocation véritable au bonheur né de la vérité (en

¹⁴ *Les Confessions*, livre X, XXI, p. 31.

¹⁵ *Ibid.*, livre X, XXIII, p. 33.

¹⁶ *Idem*.

Dieu). Non que cette vocation disparaisse jamais, mais elle se trouve pervertie :

C'est que la vérité est tant aimée que ceux qui aiment autre chose qu'elle veulent que ce qu'ils aiment soit la vérité [...]. Voilà pourquoi ils haïssent la vérité, par amour de ce qu'ils prennent pour la vérité. Ils en aiment la lumière ; ils en détestent les reproches ; voulant, sans être trompés, tromper eux-mêmes, ils l'aiment quand elle se décèle, ils la haïssent quand elle les décèle¹⁷.

En d'autres termes, le moment de l'appropriation à soi, celui où se joue à chaque fois le sens d'effectuation de la vie heureuse, devient un *se mentir* et un *se tromper*. L'homme s'escrime à instiller du sens dans sa vie, mais refuse de voir et d'entendre qu'il se gaspille en « efforts ni authentiquement ni radicalement appropriés »¹⁸. Glissant vers la facilité, il se fourvoie sur le chemin du bonheur, poursuivant une fausse joie qu'il prend pour vraie parce qu'elle est disponible, s'abaissant « à ce qui [lui] est aisément accessible des habituelles significativités ambiantes du monde et du soi »¹⁹. Le soi, autrement dit, se dessaisit le plus souvent de lui-même au profit d'une auto-compréhension motivée et dirigée vers le monde ambiant.

Aux yeux de Heidegger, cette méditation augustinienne manifeste son originarité, d'un point de vue indicatif formel, dans la mesure où Augustin prend d'abord en compte le sens d'effectuation de la vie heureuse et non son contenu ou sa teneur de sens. Augustin identifie ainsi d'entrée de jeu, on l'a vu, la spécificité qui se rattache à la possibilité « d'avoir » le bonheur. Il ne s'agit pas, par exemple, de le posséder comme on possède une connaissance théorique. Cette dernière, en effet, se suffit en elle-même, alors qu'au contraire l'idée de bonheur fait que « nous voulons encore y atteindre pour être heureux »²⁰. Augustin envisage plutôt la *vita beata* en fonction de l'accès spécifique qu'elle exige eu égard à son mode d'être propre (lui-même compris comme effectuation du sens d'être du soi). La question : « qu'est-ce que la vie heureuse ? » devient chez lui : « comment a-t-on la vie heureuse ? ». Tous passent leur vie à chercher le plus grand bonheur, mais tous n'« ont » pas leur vie de la même façon ; la vie heureuse dépend de la façon qu'a chacun de s'y rapporter à chaque instant. En ce sens, Heidegger y voit avant tout une indication formelle et non une définition : « La *beata vita* comme telle, dans sa

¹⁷ *Ibid.*, livre X, XXIII, p. 34.

¹⁸ GA 60 (1921), p. 200.

¹⁹ *Ibid.*, p. 197.

²⁰ *Les Confessions*, livre X, XXI, p. 30.

relation au comment de son être-là, est indiquée formellement. À proprement parler, il en retourne là de l'individu : *comment* s'approprie-t-il [la vie heureuse] ? Il y a *une* véritable [vie heureuse] ; et elle l'est à chaque instant et précisément pour cet individu »²¹.

En orientant sa recherche vers l'effectuation de la vie heureuse, Augustin se trouve donc à interroger cette dernière à partir de la *situation concrète* d'où elle émerge, celle d'un soi en constant déséquilibre par rapport à lui-même. Le questionnement tourné vers Dieu revient ainsi vers le soi et, plus précisément, vers le *mode* d'être du soi qui ouvre la possibilité du rapport authentique à Dieu. Car si Dieu répond clairement à tous ceux qui le consultent, tous n'entendent pas clairement²². C'est dire que c'est dans la *façon* d'entendre, dans le « *comment* » propre et approprié de la posture devant Dieu, que réside la possibilité d'une véritable *con-version*. Augustin lui-même ne s'est ouvert que tardivement à la vraie foi : « Tard je t'ai aimée (*sero te amavi*), ô Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée ! »²³. Ce qui, en termes heideggériens, se traduit par : « Tard suis-je parvenu à un stade de la vie facticielle où je me suis mis en état de t'aimer »²⁴. Ce qui intéresse Heidegger ici, c'est donc la *situation* concrète qui *permet* (ou non) l'effectuation authentique du sens de la vie, cette appropriation à soi du soi.

Dispersion et tentation

Quelle est la situation vécue, la situation facticielle de celui qui cherche à « entendre » Dieu ? Augustin, qui désire « se remplir » de Dieu, affirme qu'il est « à charge à lui-même » (*oneri mihi sum*). Telle est l'affection fondamentale de la vie (au sens de la *Befindlichkeit* d'*Être et temps*²⁵). La vie est faite de tracas et de difficultés (*molestias et difficultates*) toujours recommencés. Dans sa facticité, elle est déterminée par le constant souci de soi (*cura*) ou, pour utiliser une traduction plus proche de l'expression du *jeune* Heidegger, par son « être-pré-occupé » (*Bekümmertsein*). L'expérience de la préoccupation inquiète ou souciance (*Bekümmern*) caractérise le mouvement propre du soi situé. Jamais l'homme ne connaît la plénitude, prérogative divine : « Dans l'adversité j'aspire au bonheur ; dans le bonheur je redoute

²¹ GA 60 (1921), p. 197.

²² Cf. *Les Confessions*, livre X, XXVI, p. 37.

²³ *Ibid.*, livre X, XXVII, p. 38.

²⁴ GA 60 (1921), p. 204.

²⁵ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 171993, §29.

l'adversité. Entre ces deux états, est-il un état intermédiaire, où la vie humaine ne soit pas une "tentation" ? »²⁶.

Cette question recèle aux yeux de Heidegger toute l'actualité du questionnement augustinien pour son herméneutique de la vie. Elle décrit, en un premier temps, le mode d'être de la vie comme tracas et tribulations (*molestia*) constants et, en particulier, la préoccupation et le souci du soi pour lui-même (*curare*), manifestations de l'accentuation de la vie facticielle sur le monde du soi. Quelle que soit la situation concrète qui lui échoit, l'homme est en proie à l'inquiétude et à la préoccupation car ni le bonheur ni l'adversité ne portent en eux le gage de leur pérennité. Le bonheur provoque l'inquiétude face à ce qui pourrait l'anéantir. L'adversité nourrit une insatisfaction préoccupée sous la forme d'un désir constant d'accéder au bonheur. Augustin livre ainsi une description simultanément concrète *et* formelle (c'est-à-dire indicative formelle) de la vie facticielle : il ne s'oriente pas tant sur le contenu du bonheur ou de l'adversité que sur le « comment » de leur effectuation.

L'appréhension de l'adversité et l'aspiration à la fortune comme modes d'effectuation de la *molestia* ouvrent par ailleurs l'horizon *événementiel et temporel* à chaque instant renouvelé de la vie facticielle. La crainte de l'adversité comme le désir de bonheur impliquent un rapport à l'à-venir sous le mode de l'attente. Augustin place ainsi le sens *historique* au fondement même de sa réflexion et de son questionnement sur l'existence humaine. Le sens du soi s'ouvre et s'accomplit comme sens historique dans la mesure où la vie s'inscrit toujours déjà « dans un horizon d'attente (*Erwartungshorizont*) propre et concret d'un point de vue facticiel »²⁷. Dans la pré-occupation pour l'avenir, qu'il s'agisse de crainte ou d'espoir, le soi s'éprouve comme « un expérimenteur historique [...] Motif fondamental : l'historique au sein de la *cura* elle-même »²⁸.

Ces ancrages « historiques » du vécu (appréhension et espoir) qui caractérisent la situation facticielle de l'homme révèlent encore l'« écartèlement » (*Zwiespältigkeit*) auquel est soumise la vie et dans lequel elle s'accomplit. Pressé tant par la crainte que par le désir, l'homme tend à s'éparpiller et à se disperser dans le multiple (*defluxus in multum*), c'est-à-dire, pour Heidegger, dans la multiplicité des significativités dans laquelle il vit. Parfois ces significativités sont heureuses (exigeantes et pertinentes par rapport à la direction dans

²⁶ *Les Confessions*, livre X, XXVIII, p. 39.

²⁷ GA 60 (1921), p. 207.

²⁸ *Ibid.*, p. 208.

laquelle elles s'inscrivent), parfois adverses (elles constituent un frein et un obstacle à l'effort fourni)²⁹. Or, c'est précisément dans la tendance à la dispersion – qui annonce l'existential de la déchéance (*Verfallenheit*)³⁰ – et non dans le souci (*cura*) comme tel que réside le véritable danger pour l'homme.

Dans la dispersion, écrit Heidegger, « la vie facticielle se crée à partir d'elle-même et pour elle-même une direction bien déterminée des situations possibles qu'elle attend dans la dispersion elle-même : *delectatio finis curae* »³¹. Le souci vise la jouissance et cette visée entraîne la vie à s'éparpiller au risque de court-circuiter ses possibilités d'effectuation véritable. Il importe dès lors de déterminer les modes de la souciance selon lesquels s'accomplit ou devrait s'accomplir l'inquiétude constitutive de la vie. Pour Augustin, le mode d'effectuation propre à une vie tournée vers Dieu sera la *continence*. C'est elle qui « nous recompose, [...et] nous ramène à cette unité que nous avons perdue en nous éparpillant »³². En termes heideggeriens la continence devient « contre-mouvement » (*Gegenbewegung*) : l'existence authentique se meut dans un « contre-mouvement à l'encontre de la dispersion, de l'effritement de la vie »³³.

Le vécu « historique » du souci de soi, à chaque instant enclin à la dispersion, revêt chez Augustin une forme bien précise, celle de la *tentation* à travers laquelle le soi s'éprouve concrètement comme un fardeau. C'est le caractère fondamental par lequel Augustin vit la vie : « La vie humaine sur la terre n'est-elle donc jamais autre chose qu'une "tentation" ininterrompue ? »³⁴. En d'autres termes, la tentation configure de prime abord et le plus souvent la situation facticielle vécue et sa cohésion référentielle à titre de *possibilité* donnée d'effectuation et d'orientation du sens³⁵. Face au phénomène de la

²⁹ Cf. *ibid.*, 207.

³⁰ Cf. *Sein und Zeit* (1927), §38.

³¹ GA 60 (1921), p. 207.

³² *Les Confessions*, livre X, XXIX, p. 40.

³³ GA 60 (1921), p. 205.

³⁴ *Les Confessions*, livre X, XXVIII, p. 39.

³⁵ La tentation, à la fois révélatrice et masque de ce danger, revêt chez Augustin trois formes précises : la concupiscence de la chair (qui recouvre la volupté des sens sous toutes ses formes), la concupiscence des yeux (entendue comme « volupté » du savoir) et l'orgueil de la vie. Il ne s'agit pas en cela de compartimenter l'expérience qui au contraire forme toujours un tout, mais simplement d'en aborder par des angles spécifiques différents modes d'effectuation. Dans tous les cas de figure, ce que mettent en évidence les expériences augustiniennes de la tentation ne sont pas d'abord des processus psychiques ou des événements pour eux-mêmes, mais, dira Heidegger, leur « "comment" facticiel plein, dans lequel j'ai et je suis le monde et ma vie » (GA 60 (1921), p. 214). C'est dire qu'Augustin utilise, dans son analyse des formes de la tentation, non pas des définitions figées ou dogmatiques, mais bien plutôt des indications formelles tirées de l'expérience facticielle

tentation, deux tendances sont possibles : la dispersion (*defluxus*) et la continence (*continentia*). Dans la première, la vie déchoit alors que par la seconde, elle s'approche du but, c'est-à-dire de la vraie joie. Dans l'expérience de la tentation, le soi se trouve à chaque instant mis en danger de se perdre et sommé de se décider pour la vérité (en Dieu) malgré son incertitude constante sur lui-même.

Dans la perspective ultérieure d'*Être et temps*, il faudrait dire que la tentation augustinienne correspond aux *possibilités* d'être de l'être-là dans la quotidienneté ; celles qu'il ouvre ou qui s'ouvrent à lui le plus souvent selon sa tendance à la déchéance (*Verfallen*). Dans une note d'ailleurs, Heidegger lui-même évoque pour la tentation le statut de « véritable existential »³⁶. Mais alors que chez Heidegger l'être-là inauthentique de la quotidienneté renvoie à la possibilité de l'existence authentique dans la résolution devançante, celui qui a la possibilité de chuter selon Augustin ne peut pas trouver en lui seul la possibilité de se relever, ni celui qui est tenté celle de résister. Seule la grâce de Dieu offre un appui certain : « La seule espérance, la seule confiance, la seule ferme promesse, c'est votre miséricorde »³⁷ ; « Toute mon espérance n'est que dans la grandeur de votre miséricorde »³⁸. L'homme vit dans la tentation, dans la possibilité de choir et sait que cette possibilité ne sera jamais évacuée : « se relever promptement est une chose ; ne tomber jamais en est une autre »³⁹. Augustin se prend lui-même à témoin et avoue : « Je sens que je ne suis jamais à l'abri de nouvelles blessures »⁴⁰. Et cela vaut pour chacun : « aussi personne ne doit-il se considérer en sécurité dans cette vie qui a été appelée "une tentation permanente" : de mauvais, devenu meilleur, on peut fort bien redevenir, de meilleur, pire »⁴¹. Dans la tentation, l'inquiétude est d'autant plus oppressante que ce qui inquiète, l'à-venir indéterminé, ne dépend plus du monde ambiant mais bel et bien du soi lui-même qui constamment fait l'épreuve de sa finitude et de son impuissance : « Ne suis-je pas [...] dans

de la vie – d'où l'intérêt pour Heidegger d'en faire l'objet d'une destruction phénoménologique-herméneutique.

³⁶ GA 60 (1921), p. 256. Le caractère « tentateur » de l'expérience de la vie sera d'ailleurs explicitement repris dans *Être et temps* pour décrire la mobilité quotidienne de l'être-au-monde : « [...] l'être-là se prépare pour lui-même la constante tentation de la déchéance. L'être-au-monde est en lui-même tentateur ». (Cf. *Sein und Zeit* (1927), §38, p. 177.)

³⁷ *Les Confessions*, livre X, XXXII, p. 48.

³⁸ *Ibid.*, livre X, XXIX, p. 40.

³⁹ *Ibid.*, livre X, XXXV, p. 57.

⁴⁰ *Ibid.*, livre X, XXXIX, p. 64.

⁴¹ *Ibid.*, livre X, XXXII, p. 48.

l'incertitude de moi-même ? »⁴² ; « Où je puis être, je ne veux ; où je veux être, je ne puis, double misère ! »⁴³. Pour Augustin qui s'interroge et se sonde, force est de le reconnaître : « Je suis devenu pour moi-même, sous vos yeux, une énigme ; et c'est là justement ma faiblesse »⁴⁴.

Le soi en question

Le soi, pris dans le doute de lui-même, vit donc dans l'inquiétude la plus intime – matrice du concept d'angoisse d'*Être et temps*⁴⁵ –, d'où le poids décuplé de son « être-à-charge-pour-lui-même ». La certitude même du « je suis » devient problématique, voire se dissout dans les modes polymorphes qu'emprunte l'expérience facticielle de la chute. L'expérience du rêve, par exemple, durant lequel Augustin cède aux tentations charnelles qu'il fuit à l'état de veille, le plonge dans un abîme de perplexité : « Suis-je donc alors autre que moi-même, Seigneur mon Dieu ? Il y a une telle différence entre moi et moi-même, de l'instant où je glisse au sommeil, à celui où je reviens à l'état de veille ! »⁴⁶. Cette « fêlure » dans le sens du « je suis » dévoile une fois de plus le tracassant ou tribulation (*molestia*) comme nerf de la facticité en faisant entrevoir au cœur de l'ipséité, de l'être-soi-même, « quelque chose qui est en nous, que nous "sommes" nous-mêmes et pourtant que nous ne sommes pas »⁴⁷.

Dans la non-transparence qui le caractérise, le soi en vient donc à se défier de lui-même : « C'est qu'il y a en moi [...] une nuit profonde qui me dissimule mes dispositions réelles, en sorte que, quand mon esprit s'interroge sur ses propres énergies, il n'ose trop se fier à lui-même, car ce qu'il recèle en lui reste le plus souvent mystérieux, si l'expérience ne le lui découvre »⁴⁸. Augustin sait qu'il y a toujours une possibilité d'effectuation contraire à celle qu'il recherche. Il a conscience du *danger* qui le guette « de céder à "l'attraction" et de sombrer dans l'inauthentique »⁴⁹. Danger qui explique non seulement

⁴² *Ibid.*, livre X, XXXVII, p. 61.

⁴³ *Ibid.*, livre X, XL, p. 65.

⁴⁴ *Ibid.*, livre X, XXXIII, p. 50.

⁴⁵ Cf. *Sein und Zeit* (1927), entre autres §40, cf. aussi GA 60 (1921), p. 268, où, en lien avec l'idée de possibilité, Heidegger thématise pour la première fois le concept d'angoisse (*Angst*). Voir aussi, *ibid.*, p. 292 sq.

⁴⁶ *Les Confessions*, livre X, XXX, p. 41.

⁴⁷ GA 60 (1921), p. 213.

⁴⁸ *Les Confessions*, livre X, XXXII, p. 48.

⁴⁹ GA 60 (1921), p. 209.

que « l'effectuation de l'expérience pour soi-même évolue [...] toujours dans l'incertitude »⁵⁰, mais qui accentue aussi le se-soucier et l'être pré-occupé de la vie.

Dans la vie chrétienne, c'est ainsi dans l'expérience de la *molestia* et de la *tentatio* que se manifeste concrètement le fait d'avoir des *possibilités* et, conséquemment, le vécu de la *décision*. La vie facticielle, accentuée sur le soi, se décide toujours pour un possible ou pour un autre. Cette possibilité qu'a la vie de se choisir elle-même dans l'expérience de la tentation représente un fardeau et un « poids », un tracas. Mais, simultanément, il s'agit d'un mode d'effectuation propre de la vie qui, dans son renouvellement permanent, en manifeste deux traits essentiels : la tendance qu'a le soi de « s'approprier » lui-même dans un se-soucier (de soi) permanent et l'horizon historique dans lequel s'inscrit cette « appropriation »⁵¹. S'éprouvant constamment comme *molestia*, la vie se « *possibilise* » dans ses « comment » facticiels et s'ouvre à de nouvelles situations qui sont autant d'occasions de tentation.

À travers cette interprétation heideggerienne, la prévalence du monde du soi et de l'effectuation facticielle (historique) du sens comme catégories descriptives-herméneutiques de la vie se trouvent confirmées au sein de l'expérience vécue de la foi décrite par Augustin. Toutefois, sur la base de la réflexion augustinienne, Heidegger tente de faire avancer sa propre analyse d'un pas supplémentaire. En effet, comme on l'a vu, bien que la dispersion (*defluxus*) incarne le plus souvent, face à la tentation, la direction concrète qu'emprunte le sens d'effectuation de la vie, la direction de la continence (*continentia*) est toujours également possible. De ce point de vue, la *molestia* manifeste le danger de la perte de soi et, simultanément, engage la possibilité d'une décision, constamment reconduite, de se tourner intégralement vers Dieu malgré l'incertitude qui étreint le soi sur son propre compte.

Molestia : un comment de l'expérience, un poids et une mise en péril (Gefährdung) pour l'avoir-soi-même – dans sa pleine facticité. Cet avoir-soi-même en tant que facticiel est tel qu'il accomplit lui-même cette mise en péril et se l' imagine. Au sein de la véritable effectuation concrète de l'expérience, il se donne la possibilité de la chute, mais simultanément,

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 243 : « La vie, dans laquelle quelque chose comme la *molestia* peut être expérimentée, dans laquelle – en tant qu'elle se développe et accède à elle-même – les possibilités de la *molestia* croissent, [la vie donc] est telle que son être se fonde dans un radical "s'avoir-soi-même" (*Sichselbsthaben*) qui, en tant que tel, ne se déploie qu'à la mesure de l'effectuation et ne se déploie pleinement que dans sa facticité historique ».

dans l'auto-souciante (Selbstbekümmierung) radicale la plus propre, [il se donne] "l'occasion" facticielle pleinement concrète d'accéder à l'être de la vie la plus propre⁵².

Vu d'Être et temps, ce passage marque une étape importante. Sans encore développer l'idée d'ontologie fondamentale ni non plus celle d'existence (in)authentique, Heidegger y parle d'une part de « l'être » de la vie, d'autre part de la vie « la plus propre ». La lecture d'Augustin n'aura donc pas seulement servi à confirmer les catégories herméneutiques initiales du jeune Heidegger eu égard à la mobilité de la vie facticielle, mais aussi à établir de nouveaux jalons pour le développement ultérieur de sa pensée. Mais si le passage d'une herméneutique de la facticité à une ontologie de l'être-là authentique semble se profiler, elle n'a pour l'instant de sens que dans l'horizon chrétien de la pensée d'Augustin. Dieu représente chez Augustin la « valeur » qui permet d'évaluer l'authenticité plus ou moins grande de la vie. Comment Heidegger peut-il dès lors suivre Augustin dans son effort d'évaluation tout en respectant l'injonction formelle indicative qui guide sa propre démarche ? Injonction qui, rappelons-le, interdit de *fixer* l'effectuation du sens, c'est-à-dire d'en *figer* les possibilités, en leur assignant un contenu ou une visée prédéterminés ?

Le sens d'effectuation de la vie véritable

Le fait est que si la lecture heideggerienne d'Augustin a surtout consisté, en un premier temps, à retrouver les anticipations ou pré-concepts (*Vorgriffe*) originaires qui sous-tendaient la pensée de ce dernier du point de vue d'une herméneutique de la vie facticielle, elle se clôt sur une critique de la posture augustinienne en raison de son assise conceptuelle grecque⁵³, impropre, en dernière instance, à respecter la mobilité qui caractérise l'effectuation facticielle du sens dans lequel le soi advient à lui-même. Bien qu'Augustin ait ancré à maints égards sa réflexion dans le sens d'effectuation de la vie facticielle, Heidegger considère qu'il reste, en dernière instance, prisonnier d'un système conceptuel à la base inadéquat, c'est-à-dire inapte à saisir la facticité de la vie radicalement. Il s'agit en l'occurrence de la pensée

⁵² *Ibid.*, p. 244. Cf. aussi : « La *molestia* se détermine ainsi suivant le comment du s'avoir-soi-même (*sichselbsthaben*) dans le comment de l'effectuation facticielle de l'expérience. (Comment "la vie" se possède elle-même, peut se posséder (*sich selbst haben kann*), historiquement et facticiellement) ». *Idem*.

⁵³ On trouve l'essentiel de cette critique dans des notes manuscrites éparses ainsi que dans les notes de cours d'Oskar Becker, rassemblées par l'éditeur à la suite du cours de l'été 1921.

néoplatonicienne, qu'Augustin critique par ailleurs⁵⁴, mais dont s'inspire sa conception de Dieu comme *summum bonum*.

L'origine grecque de la caractérisation augustinienne de Dieu apparaît clairement dans le concept de *fruitio dei* (jouissance de Dieu) qu'Augustin emprunte au néo-platonisme. Bien qu'Augustin, contrairement à Plotin, ne fasse pas culminer la *fruitio* dans l'intuition mais l'enracine dans la conception proprement chrétienne de la vie facticielle, il établit, à l'instar du néoplatonisme, une « distinction entre les choses visibles et les choses invisibles ; des choses visibles on ne fait que se servir (*uti*) en vue d'autres fins ; il n'y a de jouissance que des seules choses invisibles »⁵⁵. De Dieu seul, être invisible représentant le plus haut bien (*Deus summum bonum*) et la beauté la plus grande (*Deus summa pulchritudo*), il est permis de jouir. C'est cette jouissance que promet la vie bienheureuse (*vita beata*). Et c'est cette promesse qui conforte la foi face aux tentations et aux épreuves de l'existence sur terre. Dans cette perspective, la perversion (*perversio*) consiste précisément à jouir des choses de ce monde alors qu'elles ne devraient être que des moyens pour s'unir à Dieu et à utiliser ce dont on devrait jouir en vue de fins mondaines. Aux yeux de Heidegger, « la *frui* est donc la caractéristique capitale de la posture augustinienne fondamentale par rapport à la vie elle-même »⁵⁶.

Le problème, du point de vue d'une herméneutique de vie facticielle originaire, c'est qu'une telle posture s'appuie sur un *ordre de valeurs*. Augustin conçoit Dieu au faîte d'une *échelle hiérarchique* d'étants disponibles soit pour l'utilité soit pour la jouissance. La conception de Dieu comme *summum bonum* renvoie à une *axiologie* où Dieu se trouve *évalué* comme *bonum*, et *comparé* au reste de l'étant en tant que *summum*. Par ce recours à un classement hiérarchique de l'étant selon le contenu, Augustin oriente sa réflexion vers un horizon théorique incompatible avec le principe de l'indication formelle et, simultanément, incompatible avec le sens facticiel de la vie : « La *fruitio Dei* se trouve, en dernière instance, en contradiction avec l'avoir du soi ; l'un et l'autre ne sont pas issus de la même racine, mais se sont soudés en vertu d'une action extrinsèque »⁵⁷. Car chercher Dieu comme le bien suprême afin d'en jouir signifie aspirer au *repos*, à la quiétude en Dieu : « Notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il se repose en vous »⁵⁸ ; une *quies* qui trahit la vitalité de la vie, et

⁵⁴ Cf. par exemple, Augustin, *Confessions*, livre X, XLII, 67.

⁵⁵ O. Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 51-52.

⁵⁶ GA 60 (1921), 272.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ Augustin, *Confessions*, livre I, I, 1 : « *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* ».

expulse Dieu de son mouvement historique (historial) et toujours inquiet. Comme le résume clairement Pöggeler, « Augustin vit et pense selon l'inquiétude qui appartient à la vie facticielle, mais, dans le quiétisme de la *fruitio Dei*, qui émane du néo-platonisme, il passe à côté de l'expérience de la vie du christianisme originel et devient infidèle à lui-même »⁵⁹.

Pour Heidegger, Augustin ne pouvait pas ne pas en arriver à une impasse dans la mesure où, n'ayant pas clairement identifié les présupposés qui sous-tendaient sa réflexion, il devait forcément en rester l'otage. Il a pour ainsi dire tenté de « faire du neuf avec du vieux » alors que les concepts mêmes qu'il reprend des Grecs pervertissent en germe l'expérience qui doit s'exprimer à travers eux. En se ralliant à la conceptualité grecque, Augustin obscurcit sa propre compréhension de la mobilité de la vie et, ce faisant, prépare la tendance de la théologie chrétienne à oublier l'expérience du dieu personnel et historique des testaments pour le concevoir et l'objectiver comme la cause première des étants.

Heidegger s'éloigne donc résolument d'Augustin en ce qui a trait à l'effectuation « véritable » du sens facticiel du soi. Si tant est que les possibilités de l'effectuation du sens doivent rester ouvertes, il ne peut être question d'objectiver et de fixer, serait-ce en Dieu, la visée de la vie « la plus propre ». Pour autant, Heidegger *conserve* l'idée augustinienne d'un mouvement authentique de la vie dans lequel le soi, luttant contre sa tendance à la dispersion, s'atteste en propre. Mais comment, d'un point de vue « athée » c'est-à-dire strictement phénoménologique-herméneutique, légitimer l'originarité de ce « contre-mouvement » ? À cette question nulle réponse si ce n'est dans la mise en œuvre même de l'herméneutique de la facticité. Ce n'est pas, en effet, à titre de description, même originaire, de la vie mais en tant que *praxis* à la hauteur des possibilités d'effectuation du sens de cette dernière que l'herméneutique heideggerienne trouve sa pleine légitimité ; là où le soi se comprend à partir du sens d'effectuation historique de l'expérience facticielle, là où il s'engage dans cette mobilité inquiète de la vie et la supporte dans les deux sens du terme, alors « il se donne [...] "l'occasion" facticielle pleinement concrète d'accéder à l'être de la vie la plus propre »⁶⁰.

⁵⁹ O. Pöggeler, *ibid.*, p. 52.

⁶⁰ GA 60 (1921), p. 244.

Un athéisme méthodologique ?

Pour Heidegger, le déploiement d'une interprétation indicative-formelle de la vie religieuse chez Augustin atteste que sa propre herméneutique de la vie n'est pas une construction abstraite mais peut s'avérer et donc se confirmer concrètement et historiquement. Heidegger retrouve au cœur du questionnement augustinien l'accentuation expresse de la vie sur le monde du soi, accentuation fondée sur une ressaisie et une effectuation constamment renouvelée du sens propre de son existence. De la même façon, la tension inquiète où se maintient le soi dans son effort d'auto-appropriation originaire met à jour la dimension temporelle qui transit le sens de la vie dans ses possibilités d'effectuation. C'est dire qu'il découvre concrètement illustrées et expressément accentuées chez Augustin les structures dynamiques d'auto-compréhension et d'auto-interprétation de la vie que l'herméneutique de la vie facticielle a dégagé, de son côté, pour tout type d'expérience vécue. Ce « résultat » peut donner l'impression que Heidegger n'a fait qu'appliquer sa propre grille de lecture aux *Confessions*, ce qui est d'ailleurs en partie vrai, mais en partie seulement car Heidegger, grâce à Augustin, enrichit tout aussi bien sa compréhension de la vie facticielle de nouvelles « catégories ». Par-delà la « confirmation » de l'herméneutique de la vie facticielle par l'interprétation indicative-formelle de la vie religieuse que Heidegger retrouve *in nuce* chez Augustin, la réflexion de ce dernier fait *avancer* sa propre analyse en lui permettant de préciser et de différencier certaines des catégories auto-interprétatives de la vie qu'on retrouvera dans *Être et temps*, notamment les existentiels de l'existence authentique et inauthentique, de la déchéance, du souci et de la résolution.

Dans sa lecture d'Augustin Heidegger a-t-il cependant respecté son exigence d'une philosophie athée ? Heidegger prétend certes se servir d'Augustin (et de Paul) de façon exemplaire pour illustrer son herméneutique de la facticité, dans la mesure où il la voit à l'œuvre dans ses écrits. Mais il est clair également que le texte augustinien, supposé éclairer de façon paradigmatique son propre travail philosophique, lui fournit, en dernière instance, de nouvelles catégories interprétatives, plus fines et plus détaillées. Or, peut-il vraiment formaliser les tendances de la vie que sont, chez Augustin, la tentation, la dispersion et la continence, sans d'une manière ou d'une autre, instiller dans son exercice interprétatif et descriptif de la vie vécue « en général », une dimension spécifiquement chrétienne ? Pour Hei-

degger, la perspective indicative formelle dont il se réclame lui permet d'échapper à ce danger dans la mesure où seuls l'effectuation et le « comment » des rapports de sens vécus et non leur *quid* seront repris de l'expérience de la vie religieuse et mis en lumière au sein de l'herméneutique de la facticité. Qui plus est, il s'agit précisément pour Heidegger, à travers le geste formel-indicatif qui caractérise son interprétation d'Augustin, de déployer un « athéisme méthodologique » assumé. Cet athéisme ne concerne pas tant l'expérience de la foi ou de la vie religieuse, ni le divin ou le sacré comme tel, que l'essence du philosophe : il s'exprime avant tout, *y compris* dans sa phénoménologie de la vie religieuse, dans le rejet général de toute « teneur de sens » rigidifiée et s'étend à tout ce qui inciterait la pensée à se départir de sa mobilité originelle pour se fixer dans une détermination du sens de contenu des concepts (que cette détermination soit religieuse ou strictement théorique) au détriment de leur sens d'effectuation. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'il faut comprendre que « la philosophie est elle-même et en tant que telle athée lorsqu'elle se comprend de manière radicale »⁶¹. Et c'est à cette seule condition que peut s'avérer, chez Heidegger, la rigueur méthodologique d'une phénoménologie de la vie religieuse véritablement féconde, c'est-à-dire : apte à féconder une phénoménologie de la vie facticielle « en général ».

⁶¹ GA 61 (1921-22), p. 199.