

# MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

13/14 (1998)

L'HERMÉNEUTIQUE ORIGINALE D'AUGUSTIN  
EN RELATION AVEC UNE RÉ-APPROPRIATION  
HEIDEGGERIENNE

Manuela Brito Martins



FUNDAÇÃO ENG. ANTÔNIO DE ALMEIDA

# MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

13/14 (1998)

L'HERMÉNEUTIQUE ORIGINALE D'AUGUSTIN  
EN RELATION AVEC UNE RÉ-APPROPRIATION  
HEIDEGGERIENNE

Manuela Brito Martins



FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



UNIVERSIDADE CATÓLICA  
PORTUGUESA



GABINETE  
DE FILOSOFIA MEDIEVAL

Publicação da responsabilidade do Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras  
do Porto e da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa — Porto

# MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

**DIRECTORA:**

Maria Cândida Monteiro Pacheco

**CONSELHO CIENTÍFICO:**

Agostinho Figueiredo Frias

Ângelo Alves

Arnaldo Pinho

Carlos Moreira de Azevedo

José Acácio Aguiar de Castro

José Francisco Meirinhos

José Maria Costa Macedo

Maria Isabel Pacheco

Mário Santiago de Carvalho

**PROPRIEDADE, REDACÇÃO, ADMINISTRAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO:**

FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

Rua Tenente Valadim, 231/325 — 4100-479 Porto — PORTUGAL

Telef. 606 74 18 Fax 600 43 14 e.mail: fundacao@feaa.pt

A autora do estudo inserto neste número da Revista autoriza a respectiva publicação.  
Coordenação editorial: Agostinho Figueiredo Frias.

Depósito Legal 52780/92

Registo D.G.C.S. 116 014

ISSN 0872 - 0991

# ÍNDICE

PREFÁCIO .....	9
<b>L'HERMÉNEUTIQUE ORIGINAIRE D'AUGUSTIN</b>	
REMERCIEMENTS .....	13
SIGLES .....	15
INTRODUCTION .....	17
<b>PREMIÈRE SECTION</b>	
<b>ACTUALITÉ DE SAINT AUGUSTIN</b>	
CHAPITRE I — LA PHILOSOPHIE SELON AUGUSTIN .....	31
<b>I — Introduction historique à la philosophie augustinienne</b> .....	31
1 — La conscience historique: entre l'histoire et la philosophie .....	32
1.1 — L'antiquité tardive .....	36
2 — Augustin philosophe .....	40
2.1 — Néoplatonisme — concept "encombrant"? .....	43
2.2 — La cohérence entre la théorie et la pratique .....	47
2.3 — La nouveauté du questionnement .....	50
<b>II — La philosophie comme <i>amor sapientiae</i></b> .....	52
1 — <i>Philosophia</i> .....	52
1.1 — <i>Scientia et sapientia</i> .....	53
1.1.2 — Une philosophie de la médiation .....	55
1.1.2.1 — La destruction d'une philosophie de la médiation? .....	57
2 — La <i>philosophia</i> comme <i>theologia naturalis</i> dans le <i>De Civitate Dei</i> .....	60
2.1 — La théologie et ses divisions .....	62
2.2 — La théologie comme métaphysique générale .....	63
2.2.1 — <i>Theologia et philosophia</i> .....	63
2.3 — L'onto-théologie augustinienne dans le <i>De Civitate Dei</i> .....	66
2.3.1 — La théologie et la foi .....	67
2.3.1.1 — L'onto-théologie et la temporalité .....	67
2.3.2 — Le <i>positum</i> de la foi chez Heidegger .....	68
2.3.3 — La distinction <i>Fides quae</i> et <i>Fides qua</i> dans le <i>De Trinitate</i> .....	71
2.3.3.1 — Foi et temporalité .....	74
2.3.3.2 — L'invisibilité de la foi .....	75
2.4 — La critique heideggerienne de l'onto-théologie .....	76
<b>Conclusion</b> .....	79
<b>Notes</b> .....	80

CHAPITRE II — LE PROJET HERMÉNEUTIQUE AUGUSTINIEN.....	97
<b>I — Herméneutique et interprétation.....</b>	<b>98</b>
1 — <i>L'ἐρμηνεία</i> dans le livre VII du <i>De Civitate Dei</i> .....	98
1.1 — Les <i>interpretationes</i> dans le <i>Sermon</i> .....	101
2 — Herméneutique et langage biblique.....	106
2.1 — Le sens de l'Écriture: sens littéral et sens allégorique.....	109
2.1.1 — Les principes de l'interprétation de l'Écriture.....	115
2.2 — <i>Hermeneia</i> en tant que langage signifié.....	116
2.2.1 — La signification en tant que relation.....	118
<b>II — Herméneutique et existence.....</b>	<b>123</b>
1 — La compréhension selon Augustin.....	123
1.1 — Une entente sur les choses et sur les signes: le <i>De Doctrina Christiana</i>	127
2 — La <i>res</i> en tant qu'existence: <i>uti et frui</i> .....	130
2.1 — <i>Amor sui</i> et <i>notitia sui</i> .....	132
2.2 — Le cercle herméneutique dans l'Écriture.....	134
2.3 — L'appropriation de l'Écriture comme un type d'appropriation ontologique	135
2.4 — La facticité de l'âme.....	141
2.5 — <i>Fides quaerit, intellectus invenit</i> .....	147
2.5.1 — <i>Intellegere</i> et <i>credere</i> .....	148
2.5.2 — <i>Intellegere</i> et <i>credere</i> dans le <i>Sermon</i> 43.....	151
2.5.3 — La définition de l'homme dans le <i>Sermon</i> 43.....	155
2.6 — <i>Verbum meum</i> et <i>Verbum Dei</i> .....	158
<b>Conclusion.....</b>	<b>162</b>
<b>Notes.....</b>	<b>164</b>
CHAPITRE III — TEMPS ET VISION COMME DÉTERMINATIONS ANTHROPO- LOGIQUES FONDAMENTALES.....	187
<b>I — Le questionnement herméneutique augustinien dans l'horizon de la transcendance.....</b>	<b>190</b>
1.1 — <i>Transcendere</i> .....	192
1.2 — Le temps comme transcendance dans l'horizon trinitaire.....	193
1.2.1 — «Dépassement» et temporalité.....	202
a) L'être-au-monde comme transcendance dans le <i>De Genesi ad litteram</i> .....	207
1 — La création en tant qu' <i>ekstase</i> .....	209
2 — La création en tant que temporalité.....	211
b) L'intentionnalité de l' <i>ego</i> .....	214
1.2.2 — «Dépassement» et intentionnalité.....	217
1.3 — Analyse de la question du temps dans l'antiquité. Trois exemples.....	219
a) Platon.....	219
b) Aristote.....	220
c) Plotin.....	223
Un exemple dans la scolastique.....	225
d) saint Thomas d'Aquin.....	225
Un exemple dans la modernité.....	227
e) Descartes.....	227

<b>II — Le temps et l'âme</b> .....	231
2.1 — Le temps dans les <i>Confessions</i> .....	231
2.2 — De la <i>distentio</i> augustinienne à la <i>distentio</i> ricœurienne .....	237
2.3 — Le temps dans le <i>De Immortalitate animae</i> .....	245
2.4 — Le temps dans le livre XI du <i>De Trinitate</i> : la théorie de l' <i>imago</i> .....	248
2.5 — L'intentionnalité de la temporalité.....	252
2.5.1 — Le rôle de la <i>phantasia</i> .....	253
2.6 — Le schématisme augustinien et le schématisme kantien .....	255
<b>Conclusion de la première section</b> .....	258
<b>Notes</b> .....	263

DEUXIÈME SECTION

LA REPRISE HEIDEGGERIENNE D'AUGUSTIN

<b>Introduction à la deuxième section</b> .....	285
<b>CHAPITRE I — LA RÉ-APPROPRIATION HEIDEGGERIENNE D'AUGUSTIN</b> .....	289
1 — Les leçons de Heidegger: <i>Augustinus und der Neoplatonismus</i> (1920-21).....	289
1.1 — Analyse des trois conceptions sur Augustin.....	291
Le § 1 — La conception de E. Troeltsch .....	291
Le § 2 — La conception de A. von Harnack.....	291
Le § 3 — La conception de W. Dilthey.....	292
1.2 — La discussion des trois conceptions.....	294
Le § 6 — Délimitation vis-à-vis des considérations objectivantes de l'histoire .....	294
1.3 — Le rapport entre l'anthropologie augustinienne et la philosophie aristo- télicienne .....	295
2 — L'interprétation heideggerienne du livre X des <i>Confessions</i> .....	297
2.1 — La <i>memoria</i> .....	298
Le § 7 — Brève introduction au livre X et sa division thémati- que .....	298
2.1.1 — La détermination ontologique de la mémoire.....	302
Le § 8 — Les quatre motifs essentiels de la mémoire .....	302
2.2 — La mémoire et l'acte théorique.....	307
Le § 9 — Sur le mode d'être des affections — analyse des ali- néas <i>d</i> ) et <i>e</i> ) dans la lecture heideggerienne.....	307
<i>d</i> ) Le <i>discere</i> et l'acte théorique .....	307
<i>e</i> ) Les affections et leur manière de se donner.....	311
2.2.1 — L'analyse de l'oubli .....	314
<i>g</i> ) Les apories relativement à l'oubli .....	314
2.3 — Mémoire et vie heureuse.....	318
Les § 10 — § 11 — La recherche de la vie heureuse.....	318
2.4 — La tentation et le souci .....	320
Analyse du § 13 jusqu'au §15: les trois formes de tentation.....	320
2.5 — La tentation et les peines .....	324
Les § 16 et 17 — <i>Tentatio et molestia</i> .....	324
2.6 — La finalité du souci.....	326
Supplément au § 12 .....	326
<b>Conclusion</b> .....	329
<b>Notes</b> .....	331



CHAPITRE II — LES TRAIT'S FONDAMENTAUX DE L'ANTHROPOLOGIE AUGUSTINIENNE DANS <i>SEIN UND ZEIT</i> .....	343
1 — Analyse des interventions de la pensée augustinienne dans <i>Sein und Zeit</i> .....	343
1.1 — Le § 9 — Le thème de l' <i>analyse préparatoire du Dasein</i> .....	345
§ 1 — La «mienneté» .....	348
§ 2 — Le caractère "kairologique" de la mienneté.....	353
1.2 — Le § 29 — Le <i>Dasein</i> en tant qu'affection ( <i>Befindlichkeit</i> ).....	355
§ 1 — La <i>Befindlichkeit</i> en tant qu' <i>affectiones animi</i> .....	356
§ 2 — L'être-jeté de l'affection.....	359
§ 3 — L'affection et la volonté.....	362
1.3 — Le § 36 — La curiosité.....	365
§ 1 — La primauté du voir.....	369
§ 2 — Le <i>Dasein</i> tentateur .....	370
§ 3 — Le <i>lumen naturale</i> .....	373
1.4 — Le § 40 — L'affection fondamentale de l'angoisse .....	374
§ 1 — La crainte et la peur.....	376
1.5 — Le § 42 — L'interprétation du <i>Dasein</i> en tant que souci.....	380
§ 1 — Le caractère elliptique du souci.....	384
1.6 — Le § 81 — L'intratemporalité et la genèse du concept de temps vulgaire	386
§ 1 — La temporalité ekstatico-horizontale et la <i>Temporalität</i> .....	387
§ 2 — La temporalité de l'affection .....	388
<b>Conclusion</b> .....	390
<b>Notes</b> .....	391
CHAPITRE III — LE QUESTIONNEMENT MÉTAPHYSIQUE.....	399
1 — L'ouverture de l'être au monde .....	399
1.1 — L'être-au-monde.....	401
1.2 — Le <i>Vom Wesen des Grundes</i> et la question du monde.....	407
1.2.1 — Le concept de monde chez saint Paul et saint Jean.....	409
1.2.2 — Le monde comme "monde de soi" .....	412
1.3 — Le «à dessein» du concept de monde .....	415
2 — La conférence sur le temps dans le livre XI des Confessions — 1930 .....	416
2.1 — La méditation aristotélicienne sur le temps dans les livres III et IV de la <i>Physique</i> .....	416
2.2 — La méditation augustinienne sur le temps .....	424
2.3 — L'essence du temps en tant qu'affection de soi .....	440
<b>Conclusion</b> .....	443
<b>Notes</b> .....	444
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	455
<b>Notes</b> .....	477
BIBLIOGRAPHIE .....	479

## PREFÁCIO

Na continuidade do seu projecto, **Mediaevalia — Textos e Estudos** publica, no seu número duplo, relativo ao ano de 1998, uma dissertação de Doutoramento, apresentada por Maria Manuela Brito Martins ao Institut Supérieur de Philosophie — Faculté des Sciences Philosophiques da Université Catholique de Lovaina — e intitulada *L'herméneutique origininaire d'Augustin en relation avec une ré-appropriation heideggerienne*.

A obra, cuja investigação preparatória e redacção se realizou num centro com longas e fundas tradições na História da Filosofia Medieval, tem o mérito de relacionar dois autores separados por quase quinze séculos de distância, o que reflecte preocupações idênticas às que sempre foram timbre do Gabinete de Filosofia Medieval: encarar a Idade Média e os seus autores como uma época aberta, nos seus fundamentos e nas sua projecções ao longo do tempo.

A partir de uma rigorosa captação dos reflexos do pensamento de Agostinho na obra heideggeriana *Sein und Zeit*, a autora, situando-se numa perspectiva hermenêutica, procura identificar motivos essenciais dos seus pensamentos individuais — diversificados pelas circunstâncias históricas e culturais — mas aproximados por problemáticas filosóficas presentes ainda na actualidade, como as do ser, do tempo e da memória.

A obra tenta, pois, por assim dizer, operar uma revalorização filosófica de Agostinho, dilucidando a sua projecção e como que cumprimento em Heidegger e, paralelamente, revisitar o pensamento do *Mestre do Ocidente* a partir da interpretação crítica e da vigorosa interpelação heideggeriana.

Neste diálogo privilegiado de dois pensadores que se abre, ainda, a outros interlocutores, subjaz, talvez, como inspiração a obra de Bertrand Rioux, prefaciada por P. Ricoeur, *L'être et la vérité chez Heidegger et*

*saint Thomas d'Aquin* ( Paris, P.U.F.,1963). Mas a autora soube encontrar o seu próprio caminho mediado pela via hermenêutica de inspiração ricoeuriana e construir um momento significativo de uma história de filosofia filosófica, chamando à actualidade de sempre um autor medieval.

Maria Manuela Brito Martins fez a sua preparação académica na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde se licenciou em Filosofia em 1988, e na Universidade Católica de Lovaina. Aí obteve uma licenciatura especial com a dissertação *La problématique de la vision dans le De Trinitate: la distinction sensus informatus et formatus*, o Diploma de Estudos Aprofundados (D.E.A) com o trabalho final "*L'aporétique de la temporalité chez P. Ricoeur: entre Augustin et Husserl*", em 1993, e, finalmente, o Doutoramento, como Bolseira da Fundação Calouste Gulbenkian, em 1998.

Especializada, embora, em temas medievais — sobretudo, agostinianos — interessam-lhe igualmente os temas fenomenológicos e hermenêuticos. Integra, actualmente, o Gabinete de Filosofia Medieval do Centro de Filosofia da Faculdade de Letras do Porto.

MARIA CÂNDIDA MONTEIRO PACHECO



**L'HERMÉNEUTIQUE ORIGINALE D'AUGUSTIN  
EN RELATION AVEC UNE RÉ-APPROPRIATION  
HEIDEGGERIENNE**

Dissertation présentée en vue de l'obtention  
du grade de Docteur en Philosophie et Lettres

par

**Maria Manuela Brito Martins**

## REMERCIEMENTS

Je remercie le professeur Ghislaine Florival qui m'a suivie tout au long de ce travail en me prodiguant toujours les meilleurs conseils et les plus vifs encouragements. Elle m'a toujours incitée à une grande exigence scientifique et je lui en suis très reconnaissante.

Je remercie le Père Van Bavel de la KUL pour m'avoir encouragée à persévérer dans l'étude de saint Augustin et m'avoir transmis son expérience et son savoir. A la Bibliothèque de l'*Institut historique augustien* de Heverlee, spécialement le Père Van Houten.

Au Père Goulven Madec de l'*Institut d'études augustiniennes* de Paris, pour ses indications sur la pensée augustiniennne.

Au professeur Jean Greisch de l'*Institut catholique de Paris*, pour ses remarques judicieuses.

Aux professeurs de l'*Institut supérieur de philosophie*, qui m'ont aidé, d'une manière ou d'une autre, dans ce travail et, en particulier, le *Centre d'études phénoménologiques*, le professeur J. Taminiaux, le professeur H. Leonardy, le *Centre de Wulf Mansion*, le professeur J.-M. Counet et Monsieur J. Follon.

Au Pasteur Dr. Bernward Hallermann, je suis très reconnaissante de m'avoir communiqué le texte inédit de Heidegger.

A la Bibliothèque de l'*Institut supérieur de philosophie* pour m'avoir permis d'acquérir un meilleur approfondissement du travail heuristique et de la recherche bibliographique en particulier Madame R. Vino.

Je remercie également le CETEDOC, en particulier Eddy Gouder, pour sa disponibilité dans mes recherches dans le *Thesaurus Augustinianus*. Mes remerciements vont également à Josiane Seha du CGD.

Mes remerciements vont également à la *Fundação Calouste Gulbenkian* qui m'a donné une bourse de doctorat afin que je puisse réaliser ce travail.

Aux professeurs Michel Renaud et Isabel Renaud de l'*Université Nouvelle de Lisbonne*, et à mon ancien professeur de l'*Université de Lettres du Porto*, l'Évêque Januario Torgal, pour leur encouragement dans la poursuite de cette thèse, lors de leurs visites à Louvain-la-Neuve.

A tous les amis qui m'ont apporté leur soutien, spécialement à Stanislas et à Jean-Marc, et encore à tous les amis qui m'ont soutenue moralement, Maria Luisa et Olinto, Père Pablo Mella, et Père A. Schmitz, Cécile Bonmariage, et à tout le personnel de la bibliothèque.

Finalement mon dernier remerciement tout particulier, va à mon mari qui m'a toujours encouragée à persévérer dans la continuation de cette thèse. Sans son appui et sans son aide ce travail n'aurait pu aboutir.

## SIGLES

**BA** — Bibliothèque augustinienne

**CC** — Corpus Christianorum

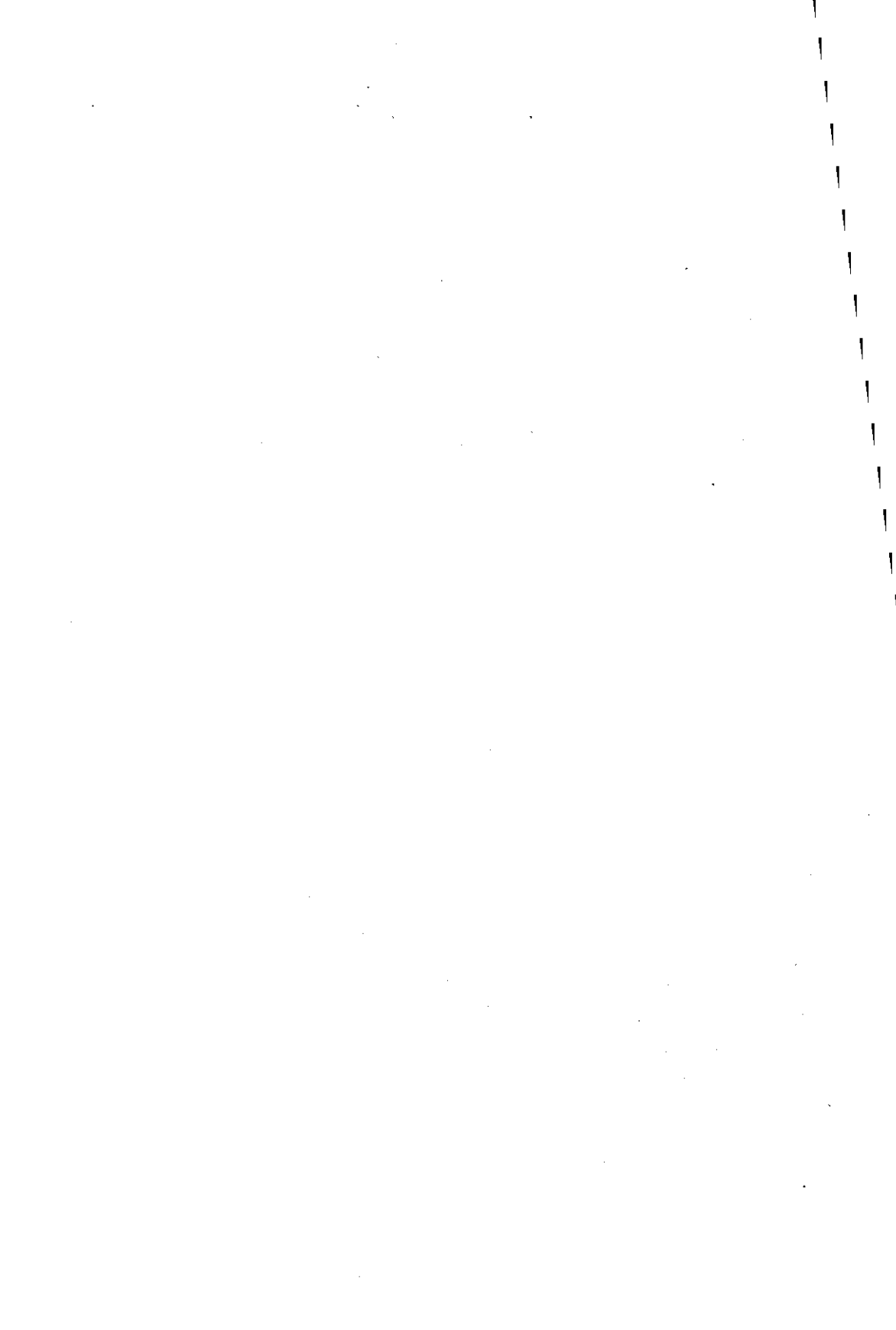
**CSEL** — Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum

**PL** — Cursus completus — Patrologia Latina

**Rech. Aug.** — Recherches augustiniennes

**SC** — Source chrétiennes





## INTRODUCTION

Présenter deux auteurs éloignés par une distance de quinze siècles, l'un de la philosophie de l'antiquité tardive, début du moyen âge et l'autre, de la philosophie contemporaine: n'est-ce pas là une "*entreprise pleine de périls*", comme le dit P. Ricœur en s'interrogeant à propos de "*deux doctrines qui n'appartiennent pas à la même époque de la pensée*", dans une étude comparative entre la pensée de M. Heidegger et celle de saint Thomas<sup>1</sup>? Si plusieurs travaux consacrés à une étude comparative entre M. Heidegger et Thomas d'Aquin ont vu le jour, jusqu'à présent, il manque un travail qui rapprocherait de la pensée de Heidegger celle de saint Augustin. En dépit des nombreuses considérations sur leur implication mutuelle, il n'y a pas eu de recherche approfondie sur le lien entre le penseur de Marbourg et l'auteur patristique. Il manque jusqu'à présent un travail susceptible de démontrer une filiation de manière décisive et argumentée.

Toutefois, notre propre enjeu n'est pas de *comparer* les deux auteurs, voire même les deux philosophies, et moins encore les deux modèles de pensée. Notre objectif est de trouver les motifs essentiels de leurs pensées comme expressions d'une forme de vie philosophique, qui se projette aujourd'hui sous une forme existentielle commune et qui est aussi expression vivante de notre pensée actuelle.

Le premier moment de notre travail a consisté à repérer les traces visibles d'une présence de la pensée d'Augustin dans *Sein und Zeit*. A partir de là, nous avons délimité la méthodologie de notre approche tant à l'égard d'Augustin qu'à l'égard de Heidegger. Soyons claire, si notre interrogation s'est attachée à la lecture heideggerienne, cela ne nous a

---

<sup>1</sup> P. Ricœur, «Préface» de l'œuvre de Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, PUF, Paris, 1963, p. VII.

pas empêchée de percevoir dans notre lecture d'Augustin des interprétations proches de la réflexion heideggerienne: par exemple, la critique onto-théologique ou la théorie du langage, fondée chez le maître intérieur, qui dénonce une réalité effective au-delà de la simple énonciation apophantique, le caractère existentiel de l'interrogation philosophique.

Nous avons pris comme dénominateur commun entre les deux auteurs, les thèmes de la pensée augustinienne repris par la réflexion heideggerienne, dans la période de Fribourg et de Marbourg. En même temps nous y avons délimité les problématiques propres à la réflexion augustinienne. Les deux questions essentielles des deux auteurs sont celles de l'être et du temps. Ce sont elles qui vont être débattues au cours de ce travail. L'espace de communication entre ces deux auteurs s'est constitué au travers d'un déploiement herméneutique.

C'est donc par cette réversibilité herméneutique, en approfondissant les sources tant augustinienne que heideggerienne, que notre travail s'est constitué. La réversibilité ou encore le chiasme (en grec *χιασμα*) signifie l'entrecroisement, l'entrelacs. C'est précisément ce que nous avons voulu faire, en acceptant toutefois la situation historique propre à chaque auteur. L'objectif est de montrer l'actualisation de la pensée augustinienne et, d'autre part, de mettre au jour l'inspiration et la réappropriation par Heidegger de la pensée d'Augustin.

Nous nous sommes imposé un type d'approche tel que nous avons à respecter la situation de chaque auteur dans l'histoire de la pensée. En acceptant le défi d'interpréter philosophiquement chaque auteur dans sa perspective temporelle et dans sa temporalité, nous engageons notre propre interprétation.

En ce sens nous pouvons affirmer avec H.-G. Gadamer que nous devons "*voir dans la distance temporelle une possibilité positive et productive donnée à la compréhension*"<sup>2</sup>. La distance temporelle favorise la découverte de nouvelles possibilités données à tout le travail de compréhension. Elle favorise encore la redécouverte des nouvelles possibilités qui étaient cachées dans le cours de l'histoire. Elle enrichit encore tout le travail de confrontation (*Auseinandersetzung*) dans l'espace temporel d'une interprétation.

Il ne s'agit pas d'imposer à chacun des deux auteurs notre lecture, mais bien plutôt de faire la lumière sur deux réflexions philosophiques,

---

<sup>2</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 137.

de manière à ce que chacune devient plus intelligible grâce à l'achèvement réflexif de l'autre.

Par conséquent, méthodologiquement deux types de questions nous semblent utiles à éclairer:

1. le type d'approche mis en œuvre dans ce travail
2. le point de départ de la réflexion

## 1— L'approche de ce travail et sa méthode

Il y a dans notre interprétation deux sortes d'idées fondamentales. La première consiste à développer les traits d'une philosophie augustinienne ouverte à une interpellation philosophique qui se situe, par rapport à elle, dans son avenir celle de notre existence d'aujourd'hui. Il s'agit de dégager la pensée augustinienne d'un certain oubli de l'histoire mais ensuite de la mettre en rapport avec la réflexion heideggerienne tout en maintenant son actualité. La méthode que nous appliquons est celle qui est décrite par G. Madec comme le "*retour aux œuvres mêmes d'Augustin, pour tâcher de montrer que la lecture attentive des textes dans leur contexte peut et doit jouer comme instance critique à l'encontre de trop d'écarts d'interprétation*"<sup>3</sup>. Le retour aux œuvres mêmes d'Augustin a comme but d'établir une critique à l'égard de la pensée d'Augustin. Mais nous n'en restons pas là, car c'est cette même instance critique qui nous permet également de revenir à Heidegger, afin de lui trouver une résonance philosophique augustinienne qui leur serait commune. Dès lors s'engage une seconde idée: elle consiste à dégager dans la pensée de Heidegger ce qu'elle a en soi de spécifiquement augustinien, et qui devient une source d'inspiration pour la réflexion heideggerienne elle-même. A ce propos il y aura encore tout un travail à continuer dans le futur, tant au plan de la philosophie patristico-médiévale que de la phénoménologie elle-même.

En effet, dans la mesure où nous nous sommes engagée à saisir les influences et les implications de la pensée d'Augustin dans celle de Heidegger et de voir dans la pensée de Heidegger une sorte d'aboutis-

---

<sup>3</sup> G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996, p. 13.

sement d'une certaine tradition augustinienne, on pourrait croire que nous privilégions la pensée d'Augustin vis-à-vis de celle de Heidegger.

Certes, nous réhabilitons la pensée philosophique d'Augustin en la rehaussant en quelque sorte par ce qui est latent dans la pensée philosophique de Heidegger. Le mouvement circulaire herméneutique entre l'une et l'autre pensée pourra déterminer le véritable accomplissement de la pensée d'Augustin sans pour autant lui subsumer, son autre, celle de Heidegger. Bien que la recherche de la pensée philosophique d'Augustin soit urgente, nous devons la faire précéder par l'analyse des interpellations vigoureuses et pointues de Heidegger à son propos. Sans doute la pensée d'Augustin est, dans un premier moment, l'axe central de notre étude, mais notre révolution copernicienne, dans la première section, consiste à considérer Heidegger comme l'objet qui interpelle et interroge Augustin. Certes, Heidegger n'est pas le seul intervenant, nous le sommes aussi, et probablement davantage.

Dans la deuxième section, il y a renversement des rôles. C'est Augustin qui est devenu l'objet après avoir été le sujet, dans la première partie, c'est lui maintenant qui tourne autour de Heidegger.

Dans la première phase, il ne s'agit que d'une lecture à propos de l'actualité de saint Augustin. Il faut comprendre existentiellement la pensée philosophique d'Augustin projetée et transposée dans notre présent et notre avenir. Dans un second moment, il ne s'agit pas de saisir un «possible augustinisme» de Heidegger ni de faire une lecture «traditionnelle» de Heidegger. L'idée d'«augustinisme» est déjà une variation de la pensée d'Augustin et l'augustinisme est suffisamment emblématique et vaste pour répondre au questionnement que nous nous sommes posé, à savoir, quelles sont les influences et les implications de la pensée d'Augustin chez Heidegger? Mais poser la question c'est encore être attaché à l'objectivité d'un discours strictement historiographique. Si tel était notre seul but, l'objet de cette enquête ne dépasserait pas les limitations internes et épistémiques d'une démarche positive, historico-critique. Nous voulons au contraire la dépasser, comme si une autre interrogation s'imbriquait dans la première et cherchait à comprendre de quelle manière la pensée de Heidegger se débat avec la pensée d'Augustin. Est-ce qu'Augustin peut être un réel interlocuteur pour Heidegger?

W. Dilthey déclarait tout au début de son *Einleitung in die Geisteswissenschaften* que le but essentiel de son livre était de concilier «la méthode historique et l'exposé systématique pour résoudre, avec la

sûreté la plus grande que je puisse atteindre, la question du fondement philosophique à donner aux sciences humaines”<sup>4</sup>.

L'exposé historico-critique et l'exposé systématique devraient se compléter afin de pouvoir trouver un fondement valable pour les sciences humaines. Le modèle historico-critique fait sa réapparition dans la deuxième moitié du XIXe siècle, marquée profondément par un renouveau de la réforme protestante, et associée au souci de justifier la véracité de la Révélation.

Les travaux de la *Quellenforschung* augustinienne sont ici exemplaires, car quelques-uns parmi les plus importants ont été élaborés selon cette méthode, tels ceux de A. von Harnack, de Troeltsch. Les travaux en langue française, qui feront par la suite autorité dans le domaine des recherches augustinienes, ont vu le jour sous le paradigme de la méthode historico-critique tels ceux de P. Alfaric, de P. Henry et de P. Courcelle.

L'important dans notre travail est de comprendre la méthode historico-critique à l'intérieur d'un programme beaucoup plus vaste, celui de la compréhension herméneutique de l'esprit. Il s'agit fondamentalement de réaliser dans le cadre de notre travail le développement de l'auto-compréhension de l'esprit historique et la recherche du sens interne de cette auto-compréhension. Le problème herméneutique comme tel a été développé essentiellement par Dilthey, par Troeltsch et également par Schleiermacher<sup>5</sup>. Ces auteurs tentaient de saisir la cohérence interne de la méthode historico-critique dans la mouvance de l'esprit moderne. La tradition métaphysique philosophique est réhabilitée dans le sens de la compréhension historique, laquelle prétend en saisir la signification selon un modèle systématique. La conscience historique ne signifie pas l'histoire au sens historiographique, mais l'histoire dans sa pure historicité. Or ce qui nous intéresse dans cette signification de l'historicité, ce sont les deux modes de temporalité mis spécialement en évidence, le passé et le futur. C'est à partir de là que nous nous sommes demandé comment instituer sur l'instance fondatrice de l'avenir ces deux temporalités? Et comment les faire resurgir au sein de cette

---

<sup>4</sup> W. Dilthey, *Introduction aux sciences humaines*, p. 1.

<sup>5</sup> Pour un aperçu historique et compréhensif de la méthode historico-critique, voir le travail de G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in *Wort und Glaube*, J. C. Mohr, Tübingen, 1960, pp. 1-49.

“histoire” que nous vivons aujourd’hui? Mais cette réversibilité, par rapport à Augustin, ne peut pas être construite à partir du seul point de vue perceptif, car elle appartient existentiellement à un ordre qui n’est plus. Dès lors, cette réversibilité se produit dans l’actualité et c’est nous qui la produisons. S’il en est ainsi c’est nous, le troisième lecteur et interprète, qui incarnons véritablement la réversibilité et le chiasme.

En parlant d’Augustin et de Heidegger notre projet consiste à montrer la réversibilité entre un passé et un avenir en tant qu’instances spécifiques et, à titre exemplaire, comme application aux sciences humaines d’un modèle général exprimé par W. Dilthey. Il nous semble légitime de l’employer, car il pourrait très bien être synonyme du temps ekstastique augustinien, compris en tant que *intentio-distentio-extentio animi*.

C’est donc la conception temporelle de cette ontologie herméneutique qui nous intéresse tout d’abord, une ontologie herméneutique ekstastique qui a comme modèle essentiel la *distentio-tentio-extensio* augustinienne. Bien que cette ontologie temporelle soit ekstatiquement déployée selon les trois modes temporels, c’est toutefois le mode de l’avenir comme ad-venir, jaillissant, qui caractérise le *Dasein* dans son authenticité. L’avenir est le sol authentique de cette histoire.

Le problème majeur de cette ontologie, dégagée par l’herméneutique existentielle, porte sur le caractère univoque et linéaire de sa conception. Tant pour H.-I. Marrou que pour Heidegger, Gadamer et finalement Ricœur, la compréhension au sein de cette histoire passe toujours de l’auteur à son lecteur. Nous voulons transposer cette conception en effectuant la communication entre deux auteurs, l’un placé dans le passé et l’autre dans le présent tandis que nous en sommes l’interprète issu de leur avenir.

Mais il faut inverser l’ordre temporel de la démarche. Tout en maintenant les deux auteurs respectueusement dans leur *Sitz im Leben*, il nous paraît légitime d’effectuer la réversibilité temporelle, du moins au plan philosophique. Il est à noter que la notion de réversibilité utilisée par M. Merleau-Ponty semble ici plus enrichissante que celle de l’effet-signe présente chez P. Ricœur. Entre la notion de réversibilité merleau-pontienne et la notion de facticité heideggerienne il y a aussi quelques points communs. La facticité est synonyme de l’ambiguïté de la vie. L’ambiguïté prise au sens de Merleau-Ponty, n’a rien de déficient. Au contraire, comme l’*ambiguitas* augustinienne, elle met en présence le

rapport complexe entre la réalité simple et visible, et sa réalité métaphorique et invisible, jaillie du milieu de l'histoire.

En prolongeant la démarche diltheyennne et puis heideggerienne, H.-G. Gadamer explicite ce travail herméneutique de l'intérieur d'une discussion, ontologique et épistémologique, entre l'herméneutique philosophique et les différentes sciences humaines. *Vérité et méthode* vise l'herméneutique philosophique qui répond aux questions de méthode générale pour les diverses sciences humaines. Cette démarche gadamérienne essentiellement basée sur l'ontologie herméneutique de M. Heidegger, montre bien que le caractère ontologique a priorité sur l'épistémologie qui en dérive.

## 2 — Position théorico-pratique de notre lecture

Essayons maintenant de clarifier le sens de notre position théorique et pratique concernant la pensée d'Augustin et celle de Heidegger. Ce sens met en évidence le rapport entre l'histoire et la philosophie. Or ce rapport est assez particulier au sein de la philosophie elle-même. Ce qui est mis en jeu au point de départ c'est l'idée de l'histoire et la manière dont nous la faisons. Il nous faudra préciser ensuite sous quelle perspective nous nous plaçons pour rapprocher deux auteurs qui sont situés dans un écart historique de quinze siècles.

La question fondamentale qui doit clarifier notre projet est alors de voir dans quelle mesure, d'une part, la pensée d'Augustin peut en elle-même offrir les raisons suffisantes d'une confrontation avec celle de Heidegger: cette confrontation nous permettra-t-elle de relever les traces de la pensée augustinienne dans la pensée contemporaine de Heidegger? D'autre part, en sens inverse, la pensée de Heidegger peut-elle affronter la réflexion augustinienne, comme si celle-ci prêtait effectivement le flanc à la confrontation?

Dans la première section de ce travail où Augustin est le principal sujet, nous allons montrer quels sont pour lui les aspects essentiels de la philosophie. Dans un premier chapitre nous parlerons de la notion de philosophie dans son rapport avec la théologie. En repérant les traits les plus importants de la philosophie selon Augustin nous engagerons le dialogue entre Augustin et Heidegger, justement à propos de la distinction entre philosophie et théologie telle que la propose Heidegger. Tout



d'abord nous montrerons l'importance de ce qu'Augustin désigne par la *philosophia est amor sapientiae*. La philosophie est essentiellement une démarche existentielle qui instaure un type de questionnement sur l'étant et sur l'être. Le caractère onto-théologique de la philosophie augustiniennne est ici exemplaire, notamment dans le *De Civitate Dei*. Toutefois l'ambiguïté et le caractère problématique de cette onto-théologie résultent de sa mise en question par le phénomène de la temporalité lorsque la distinction dans le *De Trinitate* entre *sapientia* et *scientia* spécifie la nature de la philosophie. C'est en mettant l'accent sur cette ambivalence ontologique et anthropologique du temps et de la subjectivité que nous allons montrer en quoi le caractère onto-théologique de la métaphysique est chez lui problématique. Par ailleurs qu'allons-nous montrer à l'égard de Heidegger? Une idée fondamentale: avant même que Heidegger n'énonce le caractère onto-théo-logique de la métaphysique, il fait tout d'abord un "procès" à la "théologie de la foi" en la déclarant théologie de l'historicité et de l'existence chrétienne.

Nous ajoutons ici une remarque importante: d'une part, le caractère onto-théologique de la métaphysique ne présente pas dans sa formulation onto-théo-logique le caractère temporel de son appellation et, d'autre part, la théologie chrétienne est vouée existentiellement à prendre en main l'historicité de cette foi. D'où la première conséquence à propos du caractère dialectico-ontologique de la métaphysique et de la temporalité, dans l'instauration d'une onto-théo-anthropologie: il s'agit de cerner quel type de subjectivité est mis en avant dans cette onto-théologie. C'est à cette question que va répondre le deuxième chapitre.

Dans ce chapitre il s'agira d'effectuer une explicitation existentielle de l'être existant où le *legein* réalise le dire et le devenir dans l'acte même d'exister. A travers la question herméneutique qui explicite le sens de l'être on peut dégager le caractère existentiel de l'existence humaine dans ses catégories fondamentales.

L'herméneutique biblique se rattache à un travail d'interprétation, d'explicitation et de compréhension, elle est incluse dans la totalité de la compréhension de l'Être, qui est lui-même le don de l'étant spirituel, c'est-à-dire la sacrée Écriture.

Augustin développe un paradigme du rapport circulaire entre raison et foi: *«fides quaerit intellectus invenit»*, d'une manière fondamentale. Nous en explicitons le sens pour la cohérence de l'exposé, selon le

caractère épistémologique dérivé de son ontologie. Néanmoins, c'est à partir du caractère épistémologique du rapport entre *credere* et *intelligere* qu'émerge le caractère ontologique de l'être.

Cette herméneutique ontologique vient expliciter le sens d'une herméneutique existentielle. Nous voulons montrer la logique interne des thématiques développées par ce chapitre entre la théorie de la signification, présentée par le *De Magistro*, et l'*hermeneia*, du *De Civitate Dei* et du *Sermon 26*, car c'est du milieu du discours que l'être se donne. Le langage, comme milieu de l'être en est l'intermédiaire non seulement au plan épistémologique dérivé, mais au plan ontologique.

En syntonie avec Heidegger, nous commencerons par présenter le caractère ontologique de cette herméneutique en relevant les traits essentiels de la donation de l'Être à partir du *De Doctrina christiana*. Ce sont les notions de *comprehendere* et d'*intelligere* qui sont mises en évidence en tant que fondatrices de la pré-compréhension de l'être. Le couple *uti-frui* est une catégorie existentielle de l'être en donation. Cette donation ne se fait que dans une inhérence par amour dans l'être. Le caractère subjectif de l'être humain est compris selon cette pré-détermination de la donation de l'Être divin, lequel fait participer l'homme à sa propre divinité et la divinité à l'humanité de l'homme.

Le troisième chapitre traitera de la question du temps. Cette question doit être comprise comme une réévaluation de la question herméneutique analysée dans le chapitre précédent. Nous mettrons en évidence la temporalité de l'existence à partir d'une compréhension de la temporalité, de l'intentionnalité et de l'*ekstase*. Au chapitre précédent il s'agissait de voir comment une herméneutique catégoriale et existentielle était aux prises avec l'Être amoureux de Dieu qui donne l'Existence à l'homme, et, en même temps, de comprendre comment l'homme fait de son propre être facticiel la facticité de cette donation. Dans ce chapitre, la facticité indique et explicite la création, en tant que mode d'action et mode de la temporalité de Dieu émergeant de l'intramondanéité existentielle.

Il s'agira ainsi dans cette première section de montrer comment la réflexion augustinienne est intégrée à la réflexion heideggerienne, et comment elle porte en soi une proximité avec la réflexion heideggerienne; ensuite, comment la réflexion heideggerienne peut aider à une meilleure compréhension d'Augustin.

Mais il s'agira également de saisir comment la présence d'Augustin s'introduit dans la pensée heideggerienne et jusqu'à quel point nous pouvons parler de son influence décisive sur le parcours philosophique de Heidegger. Ce sera le thème de la deuxième section.

Dans les trois chapitres de la seconde section nous suivrons l'interprétation heideggerienne de la pensée augustinienne. Nous évaluerons le travail d'interprétation phénoménologique et philosophique de Heidegger à l'égard de la pensée d'Augustin sous deux angles différents: le premier souligne l'utilisation discontinue de la pensée augustinienne; le deuxième consiste à souligner l'importance de l'effort heideggerien à saisir fondamentalement la réflexion augustinienne.

Nous aurons par conséquent une meilleure compréhension non seulement de la pensée heideggerienne mais également de la pensée augustinienne.

Peut-on finalement parler d'une ré-appropriation de la pensée d'Augustin par Heidegger et cela de la même manière que celle de la ré-appropriation heideggerienne de la pensée d'Aristote et de Husserl? Le grand pari de notre travail est de montrer que la présence de la pensée de saint Augustin dans les œuvres de jeunesse du "penseur professionnel" est "*sans aucun doute, une présence constante et attestée dans le chemin que traverse Heidegger*"<sup>6</sup>.

Les différents commentateurs de Heidegger discutent souvent du caractère a-confessionnel de sa pensée. Toutefois P. Tillich par exemple, insiste sur le caractère *théonomique* de son œuvre majeure, *Sein und Zeit*, en dépit du caractère "*emphatique de son athéisme*"<sup>7</sup>. Il affirme encore que la pensée heideggerienne est submergée dans une sorte de mysticisme de couleur augustinienne, caractérisant sa propre philosophie<sup>8</sup>.

D'autres encore n'ont aucune peine à affirmer que "*Heidegger est essentiellement un penseur augustinien*"<sup>9</sup>, sans justifier la portée de leur affirmation. Nous ne voulons pas chercher à justifier un quelconque

---

<sup>6</sup> C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità et intenzionalità*, p. 229.

<sup>7</sup> P. Tillich, *The interpretation of history*, Charles Scribner Son, London, 1936, pp. 40.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>9</sup> R. J. Severson, *Time death, and eternity: reflecting on Augustine's Confessions in light of Heidegger's Being and time*, Dissertation, Université de Iowa, 1990.

augustinisme de Heidegger, car les augustinismes sont tous différents et variés selon les époques. Par ailleurs, les augustinismes sont le plus souvent des reprises de la pensée d'Augustin par voie d'une transmission indirecte, c'est-à-dire des commentateurs d'Augustin ou encore, d'études très scolaires oubliant l'environnement patristique de sa pensée.

En revanche nous tenterons de dégager le sens profond d'une réappropriation de la pensée augustinienne par la pensée heideggerienne et même, de voir si les deux pensées ont une démarche existentielle commune.

Dans la deuxième section de ce travail le chapitre premier sera consacré à une lecture du texte de Heidegger de 1921. Heidegger y élabore une interprétation phénoménologique du livre X des *Confessions* d'Augustin. Cette lecture nous paraît fort intéressante, malgré les coupures parfois abruptes et incomplètes, de longues paraphrases, parfois, sans véritable explicitation.

En plus de l'intérêt pour l'analyse heideggerienne de la notion noétique de la mémoire et de ses contenus noématiques, la notion de *memoria* qui culmine avec l'interprétation de l'existential fondamental de la *tentatio*, on découvre deux autres motifs ontologiques augustinien, à savoir, le couple *uti et frui*, repris dans cette interprétation.

En mettant en perspective l'ensemble de cette deuxième section nous tenterons de cerner trois sortes de questions chez Heidegger, reprises à la pensée augustinienne:

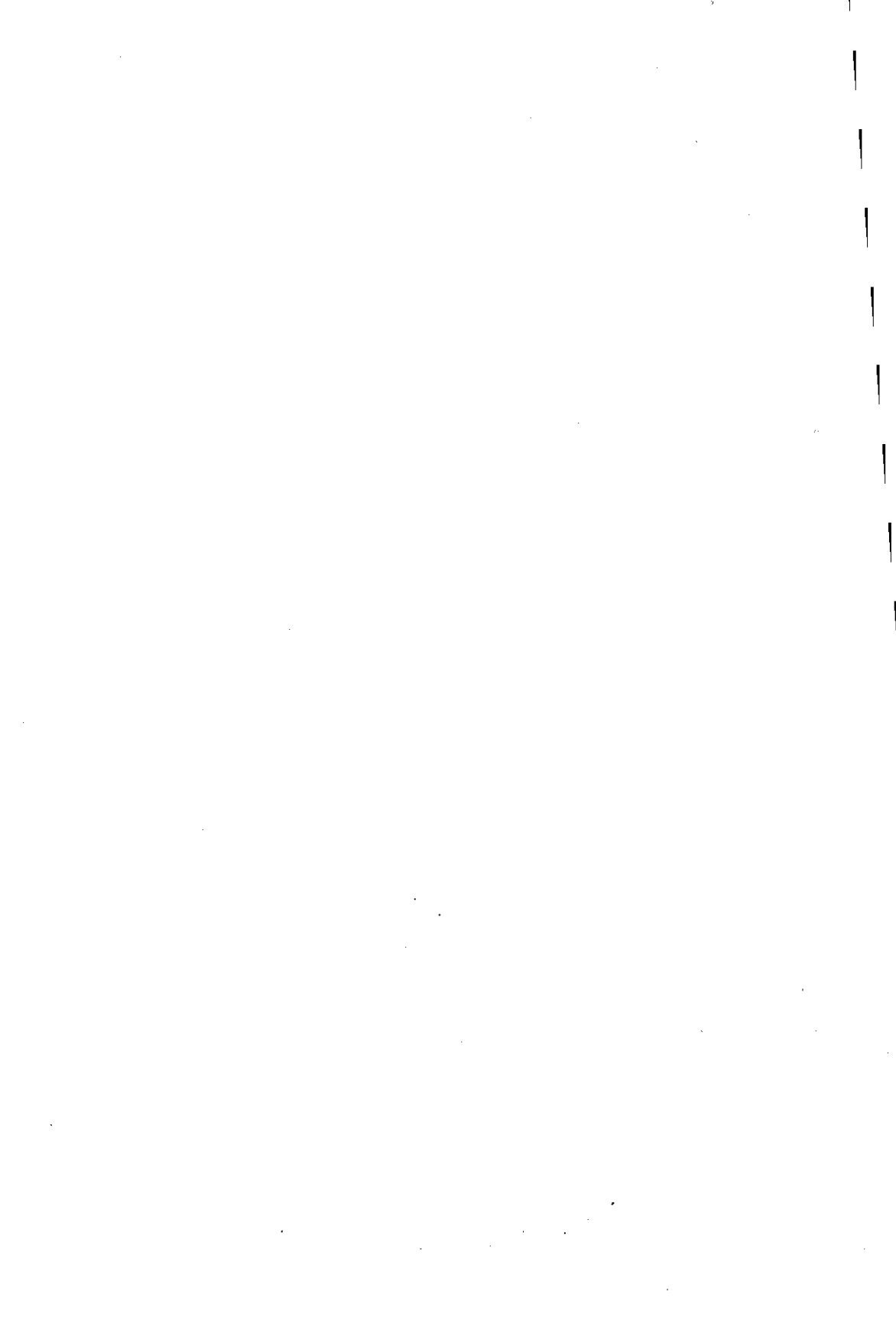
1. La mémoire et ses multiples modalités d'être; le rapport entre mémoire et Dieu. La notion de *tentatio* pour expliciter la facticité de la vie et la tentative heideggerienne de la saisir dans la diversité de la vie facticielle. Une sorte de complémentarité ontologique entre la notion de *tentatio* et de souci dans *Sein und Zeit* y est, selon nous, évidente.
2. Les différents sens de l'Être en tant que souci dans *Sein und Zeit* et les modes existentiels fondamentaux déterminés et explicités selon des catégories augustinien, tels que la *Befindlichkeit* (être-affecté), l'angoisse, la crainte, la curiosité. Finalement le rapport et l'articulation elliptique entre l'être-pour-la-mort comme totalité du *Dasein* et le souci, au travers desquels se produit un excédent dans le pouvoir le plus propre de l'être-pour-la-mort.

3. La reprise d'une question désignée comme onto-théologique et une réponse possible par la question de l'être existant; la rencontre entre incarnation et temporalité.

Nous concluons par la proximité de l'interrogation philosophique existentiel partagée entre les deux auteurs, en proposant dans ce travail une lecture herméneutique ontologique et dialectique, où le *telos* de la pensée d'un auteur est accomplie par la réflexion de l'autre.

**PREMIÈRE SECTION:**

**ACTUALITÉ DE SAINT AUGUSTIN**



## CHAPITRE I

### LA PHILOSOPHIE SELON AUGUSTIN

#### I — Introduction historique à la philosophie augustinienne

Les études sur saint Augustin élaborées jusqu'ici sont essentiellement des travaux consacrés à l'histoire doctrinale de ses idées, ou à une compilation de ses enseignements théologiques, devenus facilement des manuels de théologie<sup>1</sup>. Mais, les historiens de la philosophie négligent le plus souvent l'analyse philosophique et associent la pensée d'Augustin à un mixte entre théologie et philosophie mal comprises.

A peu près tous les historiens de la philosophie traçant la biographie d'Augustin soulignent le caractère dramatique de son époque. Comme le remarque H.-I. Marrou: *“Sa vie nous offre un raccourci saisissant de tous les aspects essentiels de l'évolution de cette civilisation qu'il s'agit d'étudier”*<sup>2</sup>.

Mais ce qui n'est généralement pas relevé par les historiens de la philosophie, c'est l'importance de la figure d'Augustin dans la rénovation du monde antique. Il vécut une époque de transition<sup>3</sup>, et occupe une place privilégiée. La notion de transition est au cœur de la problématique historique, en tant que phénomène porteur d'un passé, projeté sur le futur. C'est à nous de reconstruire ce passé dans son actualité.

Même pour certains historiens de la philosophie médiévale, la figure singulière d'Augustin est embarrassante<sup>4</sup>. Quelques-uns vont jusqu'à l'oublier complètement ou encore se penchent, très indirectement et “en deuxième main”, sur le climat philosophique dans lequel a vécu Augustin. De plus, comme Augustin est le premier grand théologien de l'Occident et un des plus éminents Pères de l'Église chrétienne, on se penche davantage sur cet aspect au détriment du caractère spéculatif



de sa pensée. Heureusement depuis peu nous disposons de travaux qui approfondissent la pensée d'Augustin, ce que dans le monde anglo-saxon on désigne par *Augustine's Mind*<sup>5</sup>.

La difficulté d'une analyse de la pensée philosophique d'Augustin est due en partie à l'implication réciproque entre *philosophia* et *doctrina christiana* et, par ailleurs, au caractère prolix de sa pensée. Mais nous tenterons de mettre en rapport sa conception de la philosophie — en saisissant le caractère onto-théologique de sa métaphysique, d'origine essentiellement platonicienne — avec la pensée contemporaine, plus précisément avec celle de Heidegger. En contrepoint de cette onto-théologie nous tâcherons de voir les sources augustiniennes de ce que Heidegger appelait la théologie de la foi.

Deux objectifs principaux vont donc marquer notre présentation de la pensée augustinienne:

1. Dans la première partie de ce chapitre, nous mettrons en lumière le caractère herméneutique de notre travail. Partant des sources et selon l'instance critique de la démarche, nous engagerons l'approche philosophique de la pensée d'Augustin.
2. Dans la deuxième partie nous développerons les notions de philosophie et de théologie dans le *De Civitate Dei*, afin d'explicitier l'onto-théologie telle qu'elle est visée dans la ligne de la réflexion heideggerienne. Ensuite nous traiterons du rapport entre la "théologie de la foi" et la philosophie chez Heidegger, comme lecture complémentaire de la vision onto-théologique du rapport entre *philosophia* et *theologia* chez Augustin. Nous pourrions alors déceler les traits fondamentaux de l'inspiration augustinienne visant le rapport entre foi et temporalité, présente dans le *De Trinitate*.

Nous discuterons enfin la critique heideggerienne de l'onto-théologie afin de saisir l'ambiguïté de son approche.

## 1 — La conscience historique: entre l'histoire et la philosophie

La notion de compréhension a été élevée au rang de concept fondamental dans la *connaissance historique*. C'est dans la notion de compréhension que le rapport entre le même et l'autre est noué. "La com-

*préhension — même la compréhension d'un autrui singulier dans la vie quotidienne — n'est jamais une intuition directe mais une reconstruction*"<sup>6</sup>.

Augustin est «l'autre» que l'on doit comprendre. Il est existentiellement différent de nous (c'est-à-dire lointain par rapport à nous). "*Cette dialectique du Même avec l'Autre*"<sup>7</sup> est une première figure de la dialectique historique ici implicite. Mais demandons-nous s'il est possible de replacer, dans l'instance d'un récit philosophique, deux interlocuteurs qui jouent par leur identité propre le jeu du Même et de l'Autre (Augustin et Heidegger), en tant qu'ils sont les figures d'une réappropriation du *soi-même comme un autre*, instaurées par la place qu'occupe le troisième interlocuteur, c'est-à-dire nous-même.

Le problème de l'autrui dans la sphère historiographique est au cœur d'un des problèmes majeurs: celui de l'objectivité historique. Il s'agit d'un problème pratiquement insurmontable car l'autrui n'est jamais saisissable. En outre, pour que le sujet et l'objet se rencontrent dans une *communion fraternelle*<sup>8</sup>, l'instant historique de cette communion constitue une sorte d'intemporalité tant pour l'un que pour l'autre. P. Ricœur parle d'une "*neutralisation du temps historique*"<sup>9</sup> dans une 'narrative' de fiction. Nous insistons, par contre, sur une neutralisation du temps historique dans la démarche historico-critique elle-même, comme expression d'une intemporalité cherchée par l'historien, lorsqu'il veut saisir un présent historique à la manière d'une «reproduction photographique du passé».

La *sympathie* proclamée par H.-I. Marrou<sup>10</sup> est encore l'héritière d'une syn-chronie du point de vue de l'historiographie, car c'est dans la simultanéité du *soi-même* que la rencontre avec l'Autre peut s'effectuer. Pour cela il suffit qu'il y ait communion, une amitié: et H.-I. Marrou dit en paraphrasant Augustin: "*et nemo nisi per amicitiam cognoscitur*"<sup>11</sup>.

P. Ricœur corrige la thèse de Marrou en intégrant la notion d'altérité, dans une des figures du même. Cela nous semble être une inspiration heideggerienne, que nous pourrions faire remonter jusqu'à Augustin. La compréhension ne peut jamais atteindre l'Autre,

"A la notion de passé humain s'ajoute comme obstacle constitutif l'idée d'une altérité ou d'une différence absolue"<sup>12</sup>.

La deuxième question inévitable est alors celle-ci: cette étude détachée d'un vécu historique, n'est-elle pas une reconstruction philosophi-

que et imaginaire sans aucun fond historiographique concret? Et la reconstruction philosophique n'est-elle pas viscéralement anti-historiographique?

Cette étude n'est pas détachée du *Sitz im Leben* dans lequel a vécu Augustin. Mais ce qu'il faut instaurer dans une lecture philosophique de la pensée d'Augustin ouverte à la pensée heideggerienne, c'est le passage du *Sitz im Leben* au *Sitz im Wort*<sup>13</sup>. Or l'instauration de ce passage implique de réévaluer le statut de ce flux "historial", qui est déterminant, dans la réflexion augustinienne, pour ensuite effectuer le passage entre le *Sitz im Leben* au *Sitz im Wort* vers la réflexion heideggerienne. Ce même passage peut-on le désigner par la formule diltheyenne de la cohésion de vie «*Zusammenhang des Lebens*»? Entre la structure unitaire et originairé du souci heideggerien et l'intentionnalité (*intentio-ad-tentio-extentio*) de l'esprit, qui préside à la *distentio animi* augustinienne, y aurait-il une autre manière de percevoir ce qui fait la cohésion de la vie?

La *Weltanschauung* augustinienne est peut être factuellement et existentiellement distincte de celle de Heidegger et de la nôtre. "A toute existence appartient une *Weltanschauung*, déterminée comme telle de manière historico-factuelle"<sup>14</sup>. Mais ce qui est important dans une démarche philosophique, ce n'est pas d'établir des rapports entre différentes *Weltanschauungen*, mais au contraire, d'établir des liens entre les résultats qui émergent de chaque *Weltanschauung* dans son rapport avec la philosophie et à leur tour, les résultats des *Weltanschauungen* existentiellement et factuellement différenciées dans leur rapport à la philosophie.

"La philosophie doit peut-être, entre beaucoup d'autres choses, montrer que quelque chose comme une *Weltanschauung* appartient à l'essence du *Dasein*. La philosophie peut et doit définir ce qui constitue la structure d'une *Weltanschauung* en général. Mais elle ne peut jamais donner telle ou telle configuration à une *Weltanschauung* déterminée ni l'instituer. La philosophie, dans son essence, n'est pas l'élaboration d'une *Weltanschauung*, même si elle entretient justement par là un rapport élémentaire et principal avec toutes les *Weltanschauungen* et leur élaboration non théorique, mais historico-factuelle"<sup>15</sup>.

Nous nous demandons comment les deux auteurs Augustin et Heidegger, séparés par une distance de quinze siècles, peuvent être

mis en relation: ce ne peut être dans une situation anhistorique mais selon l'*historialité*. Par historialité nous entendons une philosophie de l'histoire, telle que la comprend Augustin. D'une part, pour Augustin la compréhension de l'Écriture s'insère dans le vaste programme de l'histoire universelle. D'autre part, c'est à partir de cette compréhension qu'on peut dégager "un principe qui permet de penser la totalité de l'histoire, de la comprendre, de lui donner un sens"<sup>16</sup>. Augustin est très conscient de l'exigence d'une compréhension historique des faits et des événements. Mais de quelle histoire parle-t-il? De celle que nous désignons aujourd'hui par l'historiographie? La distinction qu'établit Heidegger entre histoire et *Geschichte* est comparable à la différence identifiée par la compréhension augustinienne de l'histoire<sup>17</sup>. Heidegger affirme que le *Dasein* est *primairement historial (geschichtlich)*<sup>18</sup>. Le *Dasein* a son sens le plus profond dans une ontologie de l'être historial, lequel est appelé à fonder la subjectivité du sujet historial et, entre autres possibilités, le caractère historiographique de l'objet historique.

La méthode historiographique augustinienne s'appuie essentiellement dans les travaux d'Eusèbe de Césarée, dans ses *Chroniques*, et chez saint Jérôme<sup>19</sup>. Augustin explique que pour ce dernier l'historiographie s'associe directement à la *grammatica laboriosa*, c'est-à-dire, à l'étude philologique et historique des textes<sup>20</sup>. Mais Augustin n'est ni un historien, ni un philologue. Pour lui, le sens de l'Histoire (*historia* — *Geschichte*) s'anticipe à l'objet historiographique, c'est-à-dire au passé en tant qu'objet temporel. Mais c'est à partir de cet objet historique, c'est-à-dire, des *facta gestarum* qu'on acquiert un sens plus compréhensible de l'ensemble de l'«Histoire», et donc de sa destinée. Cette histoire ne retient pas des faits passés transitoires, mais des faits permanents<sup>21</sup>. Il s'agit d'explicitier le sens de ce qui est passé et de ce qui est futur en vue de trouver une raison qui justifie la destinée de l'homme. Nous pouvons donc parler chez Augustin d'une réversibilité entre une temporalité donnée par l'objectivité du passé humain et une historialité en tant qu'anticipation et fondement ultime de cette temporalité historique.

H.-I. Marrou proclame la nécessité de mettre en place une *époque* qui "sait sortir de soi pour s'avancer à l'encontre de l'autre". Nous la proposons également; mais au lieu d'une seule réduction nous la doublons : celle de Heidegger sur Augustin et celle d'Augustin sur Heidegger, et cela dans la totalité compréhensive qui fait de nous, l'interprète, le lieu possible de cette effectivité historique (*geschichtliche Wirklichkeit*).

P. Ricœur parle également de la notion de trace comme d'un "effet-signe" <sup>22</sup>.

"La spécificité de la notion de trace réside en ceci qu'elle peut à la fois être interprétée comme l'effet d'une cause qui l'a produite et comme signe doté d'une certaine signifiante" <sup>23</sup>.

S'il est impossible de ré-actualiser le passé, car il est essentiellement une reconstruction, ne peut-on se poser la question suivante: cette reconstruction ne serait-elle pas mieux comprise en suivant non pas une relation binaire, encore très abstraite entre le passé vécu et le présent d'aujourd'hui, mais une relation ternaire, où la sphère de la reconstruction conceptuelle philosophique implique une temporalité ekstatique entre passé-présent et futur? Ce faisant les deux interlocuteurs ne sont-ils pas censés produire un aller et retour entre passé reconstruit et présent transporté, dans un instant qui est celui de l'avenir, projeté par nous, l'interprète?

Ni l'historiographie, qui se fixe uniquement sur les "objets" passés, ni l'an-historicité du récit philosophique ne peuvent satisfaire aux exigences d'une ontologie de l'être historique. Seule une notion plus ample de l'histoire peut fonder le caractère ambivalent d'une ontologie de l'histoire, et à partir d'elle s'établir les tâches d'une critique particulière de l'histoire.

La compréhension philosophique émerge donc d'une mise en relation qui, dans notre cas particulier, est celle de l'amitié entre Augustin et Heidegger, amitié qui prend la forme d'un questionnement provoqué par une troisième instance, distincte tant de l'effet de cette histoire que du signe de cette histoire.

## LI — L'antiquité tardive

H.-I. Marrou choisit la vision des scolastiques pour définir l'antiquité classique de la basse époque afin de renverser le point de vue statique d'un historien qui regarderait cette période à partir d'elle-même ou encore qui comprendrait l'époque médiévale comme une simple résultante de l'époque précédente, c'est-à-dire, l'antiquité classique.

“La civilisation médiévale n’est pas autonome; dans une large mesure elle ne fait que continuer et reprendre (en le transformant bien entendu) l’héritage de la civilisation antique. Lorsqu’on recherche la source à laquelle se rattache tel ou tel aspect de la civilisation médiévale ce n’est pas le plus souvent dans l’antiquité classique qu’on la découvre mais bien dans la civilisation de la basse époque. Jusqu’au XIII<sup>e</sup> siècle, le maître des penseurs scolastiques n’est pas l’Aristote du IV<sup>e</sup> siècle avant J.C., c’est l’Aristote de Boèce, ce qui est assez différent, et plus encore que lui, saint Augustin”<sup>24</sup>.

En effet, c’est la civilisation médiévale latine elle-même qui fait de ces auteurs de l’époque classique finissante non pas des hommes d’un monde ancien et vieillissant, mais plutôt des hommes ouvriers d’un renouveau exceptionnel. “*La civilisation médiévale occidentale ne demeure pas figée au cours du moyen âge*”<sup>25</sup>. La philosophie du moyen âge présente dans son architecture des différenciations continues et graduelles<sup>26</sup>. Or, si la conception autrefois admise à propos du moyen âge, celle d’être une époque intermédiaire, une sorte d’interstice mal compris et nuageux, a été enfin abolie, comment comprendre que nous appliquions encore cette même conception lorsque nous nous consacrons à l’étude de la première période, à savoir, l’intervalle compris entre le III<sup>e</sup> et le Ve siècle?

L’historien de la philosophie ancienne et médiévale doit faire un pas de plus, afin qu’un deuxième obstacle soit levé, à propos de ce qu’on appelle communément “*l’antiquité tardive*”, pour reprendre l’expression de H.-I. Marrou. Époque comprise entre la fin du monde antique et le début du moyen âge, qui n’a été étudiée que pour la place qu’elle joue dans l’évolution de l’époque à venir<sup>27</sup>. Époque dite intermédiaire et dont les particularités, à la fois anciennes et nouvelles, empêchent l’historien de la philosophie de l’étudier selon des méthodes précises et déterminées, à chaque moment de l’évolution historique.

Une première remarque s’impose: pas plus que pour le moyen âge, la conception méprisante d’une “*époque intermédiaire*” ne doit s’appliquer à la période de la fin de l’époque antique et des débuts du moyen âge. Pour H.-I. Marrou, la période comprise entre le IV<sup>e</sup> et le Ve siècle a un intérêt spécifique:

“C’est le moment le plus favorable pour saisir en train de s’accomplir l’évolution qui va conduire à la naissance d’une culture chrétienne de type médiéval”<sup>28</sup>.

Il s'agit d'étudier cette époque dans un sens beaucoup plus positif et cela en raison de deux caractéristiques essentielles : d'une part, c'est une époque non pas de décadence mais de rénovation de la culture, et d'autre part, c'est une période importante dans la "préparation" du moyen âge.

"J'ai voulu analyser la préparation du moyen âge au sein de l'antiquité finissante, montrer que beaucoup d'éléments de la culture médiévale étaient déjà en germe dans les derniers états de la culture antique, et qu'ils sont sortis de l'évolution naturelle de celle-ci"<sup>29</sup>.

Dès lors, le ton est donné par l'historien, qui a mis l'accent sur l'avenir dans la lecture qu'il fait de l'antiquité classique finissante. Et voici qu'un philosophe comme H.-G. Gadamer va à la rencontre de ce qu'exprime l'historien, lorsqu'il dit que c'est dans une conscience de la décadence et dans l'éloignement temporel de l'époque classique que se dessine véritablement le concept de classique et que celui-ci est devenu conscience effective dans l'histoire. "*Ce n'est pas pur hasard si les concepts de classique et de style classique se sont toujours forgés à des époques tardives*"<sup>30</sup>. Gadamer fait l'apologie du "concept" de "classique", non comme une simple figure stylistique mais bien comme une conscience historique vécue dans l'effectivité de l'histoire. Cette nouvelle conception du classique résulte, tout d'abord, de sa résistance à la critique historiographique et ensuite, de ce que le résultat de ce *krinein* devient une conscience historique dans sa modalité d'être historique.

"Si le "classique" est une catégorie vraiment historique, c'est précisément parce qu'il est plus qu'un concept désignant une époque, plus qu'un concept historiographique de style, sans avoir pourtant l'ambition de représenter une valeur supra-historique. Il désigne non pas une qualité décernable à des phénomènes historiques déterminés, mais une modalité spécifique de l'être-historique même"<sup>31</sup>.

Pour H.-G. Gadamer, "*interpréter le contenu du concept de "classique", né dans l'Antiquité et à l'œuvre dans la canonisation de certains auteurs d'école, comme exprimant lui-même l'unité d'un idéal de style*"<sup>32</sup>, s'est avéré une tâche encore très insuffisante pour éclairer ce concept d'*Antiquité classique*. C'est parce qu'il est défini uniquement par rapport à un *avant* et un *après* et donc, en tant que *concept historiographique*

*de style* qu'on ne le saisit pas comme une *modalité spécifique de l'être historique*<sup>33</sup>. Or la figure d'Augustin est, selon nous, paradigmatique pour éclairer ce concept de *classique de l'Antiquité tardive*. Augustin vécut à une époque qui dans son style appartient à ce mode classique, mais lorsqu'il en prend conscience, qu'il l'interroge et le critique, il est alors d'emblée au-dehors de ce concept de classique, entendu au sens de style et de vécu historiographique. D'ores et déjà, c'est le classique qui est devenu chez Augustin non le lieu de passivité stylistique, dont il fait usage par sa profession de rhéteur, mais c'est la conscience historique pensée par la critique même de ce monde classique qui fait la conscience historique. De ce fait, le concept de classique devient une expression durable et susceptible d'extension universelle. En outre, c'est dans la conscience explicite de la tâche herméneutique que l'appropriation de la tradition devient lieu de problématisation<sup>34</sup>.

La plupart des historiens parlent de la figure d'Augustin comme accompagnant existentiellement, voire intellectuellement, une époque de transition, cela ne fait aucun doute. Ce qui est moins évident, dans l'analyse de tous les historiens de la philosophie médiévale, est le caractère nouveau dont Augustin est porteur et qui selon H.-I. Marrou permet la transition d'un monde ancien à un monde nouveau. Autrement dit, la compréhension historique de la culture antique tardive, doit se comprendre en fonction de l'avenir.

“Ma tâche est différente: nous recherchons la préparation de la culture médiévale au sein de la culture antique. Le problème est donc d'interroger de ce point de vue le témoignage de saint Augustin, de le situer en un instant caractéristique de l'évolution de la culture”<sup>35</sup>.

Mais il y a une différence entre H.-I. Marrou et H.-G. Gadamer. H.-I. Marrou étudie l'antiquité tardive en fonction de son devenir. Selon lui, l'antiquité tardive prépare et porte en elle-même un avenir qui annonce une nouvelle époque, le moyen âge; c'est un passé qui annonce l'avenir. Il ne s'agit pas, pour H.-I. Marrou, d'y voir une simple transmission d'une culture antique vers le moyen âge, mais bien plutôt d'y voir les éléments de transformation et de préparation<sup>36</sup> pour l'époque à venir. Au contraire, H.-G. Gadamer pense l'antiquité classique tardive comme l'accomplissement véritable de son passé. La restauration de la Tradition qui est placée dans un instant du futur permet la lecture de



cette tradition en tant que représentation achevée d'un passé. On peut trouver chez celui-ci l'expression heideggerienne: "*Le Dasein est son passé sur le mode de son être, lequel, pour le dire grossièrement, provient à chaque fois à partir de son avenir*"<sup>37</sup>. Par contre pour H.-I. Marrou l'avenir lui-même est la modalité résultante du passé et du présent, qui porte la conscience historique. Autrement dit, c'est à l'intérieur de la conscience historique qu'on peut subtilement discerner des différences entre l'historien et le philosophe. C'est dans la médiation historique entre passé et présent<sup>38</sup> que se produisent des modalités différentes de la compréhension de l'avenir.

Mais l'historien et le philosophe s'accordent d'une manière générale sur la connaissance historique: elle n'est "*ni objectivisme pur ni subjectivisme radical; l'histoire est à la fois saisie de l'objet et aventure spirituelle du sujet connaissant*"<sup>39</sup>. La fonction de médiation dont parle H.-G. Gadamer est précisément l'acte de comprendre qui va et vient entre le passé et le présent, entre sujet et objet.

## 2 — Augustin philosophe

Parler de la manière dont Augustin philosophe et dont il conçoit la philosophie, en présentant les éléments philosophiques de sa pensée, tel est l'intérêt qui nous meut. Il ne s'agit pas de parler d'*Augustin et la philosophie*, mais plutôt de revendiquer la place d'une philosophie augustinienne. Mais nous reconnaissons que parler de la philosophie d'Augustin, et discuter avec Augustin philosophe n'est pas tâche facile<sup>40</sup>.

La question est presque inévitable: est-il possible de considérer Augustin en même temps comme Père de l'Église et comme philosophe? Autrement dit, n'y a-t-il pas contradiction lorsque nous parlons de patristique et de philosophie<sup>41</sup>?

On a souvent discuté, du point de vue des sources et des études augustiniennes, du caractère aporétique de la vie d'Augustin. Cette vision insiste trop sur le caractère dualiste de la pensée et de la vie d'Augustin: d'un côté sur la conversion à la philosophie, marquant d'avantage le temps de sa jeunesse<sup>42</sup>, de l'autre, sur le vrai pénitent, au temps des *Confessions*. Le premier est philosophe, le second, plus théologien. Or, rien n'est plus faux. L'étude de P. Courcelle<sup>43</sup> constitue déjà un progrès sur cette vision.

“On reconnaît communément à P. Courcelle le mérite d’avoir mis fin au “faux dilemme”, de la conversion soit au néoplatonisme, soit au christianisme, à l’antithèse christianisme-néoplatonisme”<sup>44</sup>.

A l’époque d’Augustin, la philosophie et la théologie sont indissociables. Les disciplines autonomes, que de nos jours nous sommes habitués à distinguer, ne sont que le fruit de notre *Weltanschauung* moderne. Dès lors, comment appréhender la question du sens chez un Augustin philosophe, alors que sa réflexion est philosophico-théologique? Et comment comprendre, d’autre part, le paradoxe d’un Augustin essentiellement théologien, comme certains l’affirment, alors que sa vie fut entièrement dédiée à la réflexion et à la compréhension de la Révélation selon des concepts philosophiques fondamentaux?

Certains augustiniens s’interrogent: Augustin est-il effectivement un philosophe? <sup>45</sup>. G. Bardy donne une réponse négative qui relève selon nous d’un préjugé. Il considère que la somme des écrits philosophiques d’Augustin est limitée. Mais le jugement de G. Bardy est paradoxal dans la mesure où les *Révisions* n’ont pas un souci philosophique mais, bien au contraire, doctrinal. Ce n’est donc pas dans les *Révisions* qu’on doit chercher la justification et le degré d’importance du caractère philosophique de l’activité d’Augustin.

Les *Révisions* ont été écrites trois ans avant la mort d’Augustin. Cet écrit a un caractère apologétique; il est marqué par le souci pédagogique de conformer son enseignement à la doctrine chrétienne, en vue de renforcer le combat anti-pélagien <sup>46</sup>.

La vie d’Augustin a été fort inspirée par sa conversion à la philosophie qui certes, dans son accomplissement pratique, n’est autre que la religion chrétienne. C’est le christianisme qui restaure en quelque sorte la cohérence entre la théorie et la pratique et assure ainsi l’identité de la philosophie et de la religion. Pour Augustin la vraie philosophie est la véritable religion. Il affirme qu’il n’y a pas de désaccord entre philosophie et religion dans le *De Vera religione*:

“Ainsi la conviction, essentielle au salut des hommes, qu’il n’y a point désaccord entre la philosophie, c’est-à-dire la recherche de la sagesse, et la religion”<sup>47</sup>.

Certes, mais quelle philosophie? Celle qu’il désigne essentiellement comme un *amor* ou *studium sapientiae* ou encore celle qui affirme que *verus philosophus est amator Dei*.

P. Courcelle déclare que G. Madec, dans son ouvrage *saint Ambroise et la philosophie*, “*compare sans cesse, implicitement, Ambroise et Augustin*”<sup>48</sup> et que par conséquent, son jugement à l’égard d’Ambroise relativement à la philosophie est un jugement assez sévère. Goulven Madec montre comment la philosophie y est regardée de manière différente.

Par la “*confrontation*” entre deux contemporains, Ambroise et Augustin, on peut distinguer le comportement de l’un et de l’autre vis-à-vis de la philosophie. “*Les rapports de saint Ambroise avec la philosophie sont complexes*”<sup>49</sup>. Il fait beaucoup d’emprunts aux philosophes mais il ne se déclare pas lui-même philosophe. D’après G. Madec, c’est au travers des emprunts d’Ambroise à la philosophie, notamment au néoplatonisme, et finalement de ses jugements sur la philosophie qu’on peut déceler les différents aspects de ce rapport. Un élément essentiel distingue Augustin d’Ambroise: la pratique de sa réflexion est toujours vécue en termes d’«événement philosophique» et forcément religieux. “*Les principales lectures philosophiques d’Augustin furent des événements dans sa vie intellectuelle et morale*”<sup>50</sup>. En revanche, le jugement qu’Ambroise porte sur la philosophie est exprimé de manière négative. “*C’est au plan des idées qu’Ambroise formule ses réserves ou son opposition*”<sup>51</sup>.

Poursuivant également la démarche de G. Madec, nous nous demandons si la confrontation entre Augustin et Ambroise ne peut être transposée sur un même plan que la confrontation que nous voudrions établir entre Augustin et Heidegger. La grande différence entre ces deux confrontations — l’une entre Augustin et Ambroise et l’autre entre Augustin et Heidegger — tient à la distance temporelle et à la différence de *Lebenswelt*. La première confrontation est profondément chrétienne, la seconde se dirait volontiers «a-thée». Mais les raisons d’une confrontation ne justifient-elles que les différences entre les deux auteurs? La pratique des auteurs patristiques nous prouve plutôt le contraire, en accommodant les idées des philosophes païens et la religion chrétienne. Finalement, n’est-ce pas la philosophie en tant qu’*amor sapientiae* qui permet de réaliser cette confrontation?

Quant à nous, par la confrontation des deux auteurs nous voulons relever les traits qui les unissent plutôt que de les situer dans des perspectives antagonistes.

L’activité d’Augustin tout au long de sa vie n’est certes pas celle d’un philosophe professionnel, mais cela n’empêche pas de philosopher!

Combien de philosophes, sans en exercer le métier ont cependant écrit de véritables œuvres de réflexion philosophique! Augustin emprunte des thèmes philosophiques, comme le font d'ailleurs Saint Ambroise<sup>52</sup> ou même Saint Jérôme, mais il philosophe davantage à son tour.

“Les écrits d'Augustin peuvent être décrits comme occasionnels et même ne pas construire un système, cependant, sa pensée est gouvernée par des concepts fondamentaux et cette tendance peut être décrite en termes généraux”<sup>53</sup>.

Il y a, en effet, deux attitudes opposées à l'égard de la philosophie augustiniennne. Pour certains, elle est compromise avec une pensée théologique, et ceci au détriment de la philosophie, pour d'autres, elle est davantage compromise avec le courant néoplatonicien. Les premiers négligent tout simplement la pensée philosophique d'Augustin, la considérant comme une réflexion théologique inspirée par des éléments épars<sup>54</sup>. Les seconds identifient en quelque sorte la pensée intellectualiste au néoplatonisme<sup>55</sup>, le plus souvent de source plotinienne<sup>56</sup>: autrement dit, un Augustin de la jeunesse, représenté surtout dans les *Dialogues de Cassiciacum*, et l'Augustin des œuvres de maturité, qui serait vraiment le plus chrétien<sup>57</sup>. Nous comptons analyser le rapport qui lie Augustin et le néoplatonisme afin de mieux comprendre ce qui fonde l'équilibre entre la pensée d'Augustin, essentiellement platonico-chrétienne, et la pensée de Heidegger.

## 2.1 — Néoplatonisme — concept “encombrant”?

Beaucoup de travaux ont été consacrés à la question mettant en rapport Augustin et le néoplatonisme. Nous n'allons pas faire ici un repérage de toutes ces questions, qui serait fastidieux et même inopportun. On trouve chez Goulven Madec le *status quaestionis*<sup>58</sup>. Que doit-on comprendre par néoplatonisme, et quel type de néoplatonisme décèle-t-on chez Augustin? Nous situerons l'utilisation qu'Augustin fait d'un certain matériel philosophique, à savoir ce qu'on appelle communément néoplatonisme, et son influence sur l'esprit d'Augustin.

Il s'agit de savoir quel type de néoplatonisme traverse la pensée d'Augustin, et à quel type de “*construction synthétique*”, nous lecteur d'aujourd'hui, nous le raccordons. *Synthèse et discernement*, telles étai-

ent les qualifications utilisées par P. Courcelle. Toutefois, G. Madec émet des réserves à cet égard<sup>59</sup>. Cette suspicion nous semble valable, car on ne peut réduire la portée philosophique d'Augustin à une sorte d'alchimie réunissant néoplatonisme et christianisme<sup>60</sup>.

D'après J. Trouillard, le néoplatonisme est:

"La doctrine qui cherche dans la seconde partie du Parménide le centre générateur du platonisme. Cette définition limite donc l'école néoplatonicienne au mouvement d'idées qui s'étend de Plotin à Damascios, en passant par Porphyre, Jamblique et Proclus, pour ne citer que les grands noms. Il y aura une résurgence chez Erigène, qui n'a pas lu le Parménide, mais l'a en quelque sorte réinventé. (...) Si on suit cette définition, ni les moyens platoniciens ni les augustiniens ne sont néoplatoniciens. Saint Augustin n'a pas retenu la philosophie de l'Un issue du Parménide"<sup>61</sup>.

Selon cette définition, premièrement, le néoplatonisme est un courant d'idées limité à une certaine période chronologique ; deuxièmement, ce courant est tributaire d'une exégèse critique reçue de l'héritage platonicien du *Parménide* de Platon; troisièmement, cette définition délimite et circonscrit le courant néoplatonicien à certains auteurs, Augustin n'y étant pas inclus<sup>62</sup>.

Mais cette définition n'est pas partagée par tous. Stephan Gersh en donne une autre:

"Neoplatonism strictly applies only to development of Platonic doctrine from the time of Plotinus onwards. Thus a writer of late antiquity like Augustine might transmit vestiges of earlier stages in the evolution of Platonic exegesis like that of the so-called Middle Platonism of Apuleius"<sup>63</sup>.

Pour S. Gersh, le néoplatonisme est le développement de la théorie platonicienne au temps de Plotin. Selon lui, Augustin n'est pas un néoplatonicien et même il ne participe pas à ce mouvement de transmission appelé néoplatonisme, mais plutôt au moyen platonisme. Le moyen platonisme permet ainsi le passage d'une tradition directe à une tradition indirecte sans aucune rupture de fait et sans que l'expression *néoplatonisme* oblitère, par sa généralité "*encombrante*", dirait G. Madec, des étapes successives différenciées de la pensée platonicienne.

En revanche J. O'Meara<sup>64</sup> souscrit à une autre définition, celle donnée par Dodds:

"Neoplatonism, the revived Platonism — really a new synthesis of Platonic Pythagorean, Aristotelian, and Stoic elements"<sup>65</sup>.

Cette définition est quelque peu simplifiée et assez vague. Néoplatonisme est ici synonyme de synthèse de plusieurs écoles philosophiques. L'étendue temporelle est large et ne se confine pas, au contraire de S. Gersh, de Trouillard ou de Madec, à l'époque de Plotin. Dès lors une première considération s'impose: ce que nous appelons *Néoplatonisme* est bien loin d'être une notion claire et sans difficulté dans l'histoire de la philosophie. Ces difficultés résultent, tout d'abord, du caractère syncrétique dans lequel s'origine le mouvement néoplatonicien, ensuite, de la manière dont cette même conception du néoplatonisme nous arrive aujourd'hui. On est conscient du rôle important qu'Augustin a joué, pendant tout le moyen âge, dans la transmission de la doctrine (néo)platonicienne. Les sources d'Augustin sont essentiellement celle d'une transmission principalement indirecte<sup>66</sup>.

Il y eut aussi l'idée très répandue que le platonisme médiéval ne serait en fait qu'un néoplatonisme<sup>67</sup>. Aujourd'hui ce n'est plus acceptable<sup>68</sup>. D'autant plus que les travaux du XIXe siècle sur l'œuvre de Platon et le développement de sa doctrine, ont profondément isolé celui-ci de l'interprétation néoplatonicienne<sup>69</sup>. Selon E.N. Tigerstedt, on doit préciser avant tout ce qu'on entend par *Néoplatonisme* qui présente un double sens: *stricto sensu*, *Néoplatonisme* signifie une forme de *Platonisme* qui commence au temps de Plotin lui-même. Mais, *lato sensu*, *Néoplatonisme* signifie la transformation du *Platonisme* dans un système métaphysique et théologique, par les successeurs de l'*Ancienne Académie*, entre le dernier siècle avant J.C et les deux premiers siècles après J.C.<sup>70</sup>. C'est précisément l'ambiguïté du sens attribué au terme de *Néoplatonisme* qui fait dire à G. Madec que cette notion est *encombrante*. Nous lui donnons raison. Il semble plus approprié de parler de néoplatonisme dans un sens plus général et plus ouvert, à propos de la philosophie augustinienne. Et ceci pour deux raisons: d'une part, parce qu'Augustin n'est pas le seul propagateur du courant néoplatonicien et d'autre part, parce qu'Augustin a utilisé aussi bien et davantage les doctrines de Platon. Certes, Augustin regarde Plotin comme un philosophe platonicien. Chez lui la doctrine platonicienne est revécue en quelque sorte<sup>71</sup>. Mais il ne confond pas Platon et Plotin<sup>72</sup>, comme le pense E.N. Tigerstedt.

Saint Augustin au livre VII,9,13 des *Confessions*, associe la philosophie néoplatonicienne à la doctrine chrétienne du Verbe incarné dans le *Prologue* de Saint Jean. Il a pu lire dans les livres néoplatoniciens,

non pas avec les mêmes paroles, mais par d'autres qui allaient dans le même sens, la doctrine du Verbe incarné révélée dans le *Prologue* johannique<sup>73</sup>. Augustin ne veut pas démontrer mot pour mot, comment le *Prologue* de saint Jean se combine avec les *Ennéades*, mais il souligne tout simplement une analogie générale entre ce qui est exprimé par la doctrine du *Verbe incarné* et ce qui est exprimé par les livres des platoniciens (*libri platoniorum*).

En outre, si Augustin exprime cette analogie, il exprime davantage les divergences entre les textes. La première divergence est donnée par le couple orgueil et humilité.

“O. du Roy a fort bien remarqué que l'opposition de l'orgueil et de l'humilité en constituait l'intention fondamentale”<sup>74</sup>. Or cette opposition prétend montrer la spécificité de la doctrine chrétienne: “C'est la *via humilitatis*, le dogme du Verbe incarné qu'Augustin présente comme la ligne du partage du néoplatonisme et du christianisme et, partant, comme le caractère spécifique de ce dernier”<sup>75</sup>. Cette *via humilitatis* est encore mieux explicitée en VII,20,26, lorsqu'Augustin dit que le Christ est la charité édiflée sur le fondement de l'humilité<sup>76</sup>. L'orgueil réside, chez les platoniciens, dans le fait qu'ils se haussent par le prestige d'une très sublime science et qu'ils n'écoutent pas celui qui dit *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur*<sup>77</sup>. “Contrairement aux philosophes qui se font gloire de leur sagesse, le chrétien sait qu'il doit tout à la munificence de Dieu”<sup>78</sup>.

En effet, Augustin dit expressément ce qu'il a lu chez les platoniciens: “*Item legi ibi, quia verbum, deus non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex deo natus est*”<sup>79</sup>. Mais Augustin dit aussi ce qu'il n'a pas lu chez les platoniciens: “*sed quia verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi*”<sup>80</sup>. Cette opposition entre la doctrine platonicienne et le mystère du Verbe incarné, est au cœur d'un abîme presque infranchissable de ce qui a été, de prime abord, mis en syntonie entre les lectures de ces livres platoniciens et le *Prologue* johannique. Et Augustin ajoute dans le *De Trinitate* que les plus grands philosophes ont pu contempler par l'intelligence les choses invisibles de Dieu (*invisibilia Dei*); toutefois ils ont philosophé sans le Médiateur, le Christ homme<sup>81</sup>.

Le cœur de la philosophie augustiniennne est ici: qu'elle puisse révéler la foi dans le Christ médiateur, cela, comme il le dit lui-même, les philosophes païens ne l'ont pas fait.

On peut dire sans crainte non seulement que la philosophie augustinienne distingue et combine une philosophie platonicienne et les vérités du christianisme, grâce à la personne du Christ médiateur mais aussi qu'elle est elle-même une médiation.

Seul le Christ est le vrai médiateur et seulement grâce à lui nous pouvons accéder à la transcendance de Dieu. Augustin déclare dans les *Confessions* qu'il cherchait la voie l'amenant au Christ, médiateur entre Dieu et les hommes.

“Car ton Verbe, l'éternelle Vérité, dominant de loin les parties supérieures de ta création élève jusqu'à lui ceux qui se sont soumis; mais dans les parties inférieures il s'est bâti une humble demeure avec notre limon”<sup>82</sup>.

Le verbe incarné est venu pour nous élever jusqu'à Dieu. “*Seul un médiateur peut, en restant attaché aux réalités supérieures et en se rendant participant des réalités inférieures, les relier et les rapprocher*”. Le verbe participant de nos réalités inférieures nous rapproche de Dieu car c'est lui qui est la voie qui nous ramène à Dieu. Il est la médiation temporelle<sup>83</sup>, Celui qui se fait plus semblable à nous et le plus proche de nous (*propinquior*)<sup>84</sup>.

## 2.2 — La cohérence entre la théorie et la pratique

Dans les dialogues de jeunesse, Augustin s'est beaucoup penché sur la quête de la sagesse. Que ce soit dans le *De Beata vita*, dans le *De Ordine*, ou encore dans le *Contra Academicos*, Augustin présente le même souci: il fait l'éloge de la philosophie et voit comment celle-ci peut nous amener à la vie heureuse.

Déjà dans la philosophie ancienne la philosophie ne consistait pas dans une théorie abstraite mais dans une manière de vivre. “*L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du «soi» et de l'être*”<sup>85</sup>.

La philosophie est considérée donc dans une perspective où sagesse signifie à la fois une attitude de pensée et une attitude pratique. La philosophie est ainsi un exercice spirituel. Nous le trouvons chez Socrate qui n'a de cesse d'inviter ses interlocuteurs dans son dialogue à “*prendre souci de soi-même*” (*Apologie* 29 d). Par cette pratique Socrate réalise la maxime du “*γνώθι σεαυτόν*”.



“Le dialogue socratique apparaît donc ainsi comme un exercice spirituel pratiqué en commun qui invite à l’exercice spirituel intérieur, c’est-à-dire l’examen de la conscience, à l’attention à soi, en bref au fameux “connaiss-toi toi-même”. Si le sens originel de cette formule est difficile à discerner, il n’en reste pas moins qu’elle invite à un rapport de soi à soi qui constitue le fondement de tout exercice spirituel. Se connaître soi-même, c’est ou bien se connaître comme non-sage (c’est-à-dire non comme *sophos*, mais comme *philo-sophos*, comme en marche vers la sagesse), ou bien se connaître en son véritable état moral (c’est-à-dire examiner sa conscience)”<sup>86</sup>.

Augustin hérite de cette pratique de la philosophie comme exercice spirituel: elle est une *exercitatio animi*<sup>87</sup>. Si les auteurs anciens parlaient du *philo-sophos* comme de celui qui progresse vers une sagesse, Augustin ne fait que continuer et développer cette manière de pratiquer la philosophie.

La question du souci n’est analysée par Augustin que dans le cadre de la philosophie ancienne, notamment stoïco-platonicienne. Elle l’est également dans le contexte biblique. Dans les *Quaestiones in heptateuchum* Augustin discute à propos de la différence entre la nature de ce qui est sans souci (*ἀμέλεια*)<sup>88</sup>, c’est-à-dire la négligence, et la nature de ce qui est l’“abandon” (*delictum*).

Dans les traités de la maturité, comme par exemple le *De Trinitate* ou le *De Civitate Dei*, la philosophie et la recherche de la sagesse sont mieux articulées à l’expérience de la vie chrétienne. La célèbre définition de Cicéron sur la sagesse: “*sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam*”, souvent citée par Augustin dans les dialogues de jeunesse, conduit à la distinction dans le *De Civitate Dei*, de la *vita activa* et de la *vita contemplativa*<sup>89</sup>, et dans le *De Trinitate*, de la *scientia* et de la *sapientia*<sup>90</sup>.

La sagesse doit atteindre l’équilibre entre l’attitude contemplative et l’attitude pratique. L’âme, quand elle est une vraie image de Dieu, contemple la vérité, et pratique les bonnes actions.

“Mais ces actions qu’on appelle les bonnes œuvres sont en quelque façon les enfants de notre vie: c’est en ce sens que l’on demande quelle vie mène tel ou tel homme, c’est-à-dire comment il se conduit dans ses actions temporelles (il s’agit de cette vie que les Grecs appellent non pas *ζωήν* mais *βίον*)”<sup>91</sup>.

Aux bonnes actions se rattachent les quatre vertus dont parle Platon, lesquelles sont discutées par Cicéron dans le *De Inventione*. Augustin définit une de ces vertus, la prudence, comme suit: “la prudence c’est la connaissance des choses bonnes et mauvaises et indifférentes (*neutrarum*)”<sup>92</sup> C’est ce que les Grecs appellent la *φρόνησις* et elle est distincte de la *sophia*: “la sagesse est désignée en grec par *σοφία*, alors que la prudence est appelée *φρόνησις*”<sup>93</sup>. Mais dans d’autres textes, Augustin identifie la sagesse à la prudence: “Or la sagesse est la clairvoyance pour l’homme”<sup>94</sup>. Et encore: “l’homme heureux est celui qui trouve la sagesse et l’immortalité, et celui qui perçoit la prudence”<sup>95</sup>. En Dieu, sagesse et clairvoyance sont une seule et même chose:

“Qui donc parmi les hommes, dis-je, pourrait comprendre cette sagesse qui est en même temps clairvoyance, qui est science, alors que nous ne comprenons pas notre propre sagesse?”<sup>96</sup>.

C’est le Christ la vertu de Dieu (*virtus Dei*) et la sagesse de Dieu (*sapientia Dei*). Les erreurs des hommes tiennent au fait qu’ils ne s’attachent pas à l’amour de la vraie sagesse.

Dans le *De genesis contra manichaeos*, la prudence est présentée comme une contemplation de la vérité:

“La prudence signifie donc la contemplation de la vérité que ne peut rendre aucun langage humain, parce qu’elle est ineffable, et vouloir la faire connaître, c’est se mettre plutôt dans le douloureux travail de l’enfantement que de l’engendrer. L’Apôtre nous dit lui-même qu’il a entendu là les paroles ineffables dont l’expression est impossible à l’homme: cette prudence donc a tourné autour de la terre (*circumit*), qui possède l’or, le rubis et la pierre d’onyx c’est-à-dire l’art de vivre, qui purifiée de toute souillure terrestre, brille comme l’or le plus pur”<sup>97</sup>.

Mais la prudence est également un art de vivre (*disciplina vivendi*). Elle est le regard circonspect qui est dans le monde. Cet art de vivre a quelques résonances avec le concept de *Umsicht* de Heidegger. La prudence ne sera en effet qu’un art de vivre qu’à la condition de se purifier des “souillures” de l’existence terrestre. La prudence au sens d’une contemplation de la vérité ne peut être complète que dans l’acte agissant par lequel elle se purifie dans l’existence.

### 2.3 — La nouveauté du questionnement

Le questionnement philosophique d'Augustin est tout à fait nouveau, parce qu'il est imprégné de nouvelles interrogations qui lui permettent d'élargir le champ philosophique. "*Aucun homme du Moyen-Age n'a porté ses regards plus loin que saint Augustin*"<sup>98</sup>.

W. Dilthey parle d'un changement dans le type d'interrogation philosophique d'Augustin par rapport à la pensée grecque antique. Cette nouveauté est décrite par W. Dilthey selon une perspective philosophique, alors que H.-I. Marrou l'a présentée d'un point de vue historique. Selon W. Dilthey, deux caractéristiques nouvelles de questionnement philosophique sont instaurées d'une manière décisive par Augustin. La première consiste dans une recherche de type scientifique ou épistémologique; la seconde est de type métaphysique ou herméneutique. Par conséquent cette nouveauté prolonge et élargit l'interrogation philosophique, qui auparavant était centrée uniquement sur le Cosmos; désormais, avec Augustin, on déplace la question, en la posant à partir de soi-même, c'est-à-dire du Moi. C'est l'existence intérieure qui devient le nouveau *topos* du questionnement. L'apparition du Moi, comme lieu exégétique par excellence, est stimulée par la redécouverte de l'Écriture, où exégèse du moi et exégèse de Dieu vont de pair. On peut bien appliquer ici l'expression de P. Ricœur: "*comprendre, c'est se comprendre devant le texte*"<sup>99</sup>.

Le premier mouvement de cette innovation consiste à réfuter un scepticisme gnoséologique auquel avait aboutit l'Académie ; le second mouvement consiste à trouver une nouvelle manière de philosopher, qui en prenant comme fondement principal le Moi, résiste à toute sorte de doute. Ces deux attitudes philosophiques d'Augustin instaurent ainsi le nouveau paradigme philosophique<sup>100</sup>. Nous trouvons une idée semblable chez Martin Buber, qui parle du rapport asymétrique entre le questionnement sur le Cosmos et celui du Moi, instauré par les penseurs grecs. Dans ce rapport asymétrique, le Moi n'est qu'une partie infime diluée dans ce Cosmos. Mais Augustin va révolutionner tout cela. En effet, c'est le Moi aussi qui doit porter le Cosmos. Pour les Grecs l'homme est placé comme une chose parmi les choses dans l'anonymat du Cosmos. Au contraire, chez Augustin, l'homme porte en soi le Cosmos. C'est pour cette raison que Martin Buber qualifie ce nouveau questionnement, ins-

tauré par Augustin sept siècles après Aristote, de question anthropologique originale<sup>101</sup>.

On n'a de cesse de rappeler cette marque décisive et distinctive de l'interrogation existentielle d'Augustin, lorsqu'il s'exprime à la première personne. "*Quid ergo sum, Deus meus?*" Cette expérience effective du Moi, vécue comme question pour soi-même, restera pour toujours le lieu d'une véritable fondation pour toute réflexion philosophique ultérieure. Dans plusieurs de ses dialogues, Augustin s'interroge sur l'existence et la nature de ce *ego sum*: *Soliloques*<sup>102</sup>, *Confessions*<sup>103</sup>, *De Libero arbitrio*<sup>104</sup>; dans ce dernier, il y a une corrélation étroite entre l'interrogation sur l'existence du Moi, marquée par le signe du doute et de l'erreur, et l'évidence résultant de cette existence. Cette même corrélation est à nouveau exploitée dans le *De Civitate Dei* XI,26, dans le célèbre passage: "*Si enim fallor, sum; nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor*".

Dans le *Contra Academicos*, une autre corrélation est formulée: celle de l'existence du monde comme donnée de l'expérience interne au sujet. La question pour Augustin est de savoir comment justifier l'existence de la perception du monde si cette même perception est fallacieuse. La réponse d'Augustin est d'affirmer l'existence du monde, irréductible à la perception qu'en a le Moi et qui peut être trompeuse. Car une chose est l'existence de ce monde, que personne ne peut mettre en doute, et une autre chose est le phénomène, en tant qu'apparition de ce monde<sup>105</sup>.

C'est la certitude interne du Moi, selon Dilthey, qui permet à Augustin de réfuter le scepticisme de l'ancienne Académie<sup>106</sup>. C'est l'agencement d'une théorie de la connaissance chez Augustin, que Dilthey transpose pour le débat épistémologique du XIXe siècle, entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. C'est le fondement certain d'un Moi, de l'expérience vécue et de la saisie de l'existence, qui sert à fonder la certitude des sciences humaines. Car, comment fonder la science s'il n'y a pas de sujet fondateur et instaurateur de cette même connaissance?

Ainsi le réquisit d'une certitude a deux pôles, celui de l'expérience de cette existence, qui est le Moi (ceci dans son processus tant intellectuel que religieux), mais aussi le Moi comme fondement épistémologique de la science.

Les analyses de Dilthey sur la pensée d'Augustin sont suffisamment pertinentes pour ne pas rester sans écho. Heidegger a puisé quel-

ques uns de ses passages les plus enrichissants dans les lectures de Dilthey sur Augustin<sup>107</sup>. Selon Heidegger, Dilthey reconnut à Augustin la volonté d'accomplir ce que seuls Kant et Schleiermacher ont réalisé: à partir de l'expérience nouvelle de l'âme humaine, comme absolue réalité, que le plus extrême des scepticismes ne peut pas mettre en doute, se révèle la toute première formulation de ce *cogito ergo sum* de Descartes, établissant ainsi le fondement philosophique comme salut de l'homme, pré-figuré dans la figure de Jésus<sup>108</sup>.

## II — La philosophie comme *amor sapientiae*

### 1 — *Philosophia*

Le mot grec *philosophia*, traduit par le mot latin *amor sapientiae*, est fort employé par Augustin dans l'ensemble de ses œuvres, que ce soient celles de la jeunesse ou celles de la maturité<sup>109</sup>. Il n'y a là rien d'étonnant, car c'est la philosophie qui a lancé Augustin sur le chemin de la sagesse. En effet, l'*Hortensius* de Cicéron<sup>110</sup> est un "écrit qui s'inspire d'Aristote"<sup>111</sup> lequel exhorte à la philosophie.

"Augustin se découvre lui-même dans la philosophie(...) Ce qui impressionne Augustin, ce sont les paroles d'Aristote : «Si on doit philosopher, on doit pratiquer la philosophie; si on ne doit pas philosopher, on doit encore pratiquer la philosophie, car seule la philosophie permet de prouver qu'il est possible de se passer de la philosophie»"<sup>112</sup>.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de montrer comment Augustin voit cette sagesse et surtout quelle est sa manière de philosopher. Ensuite, nous discuterons les divisions des disciplines philosophiques à l'intérieur de la philosophie comme telle.

Augustin a discuté et présenté la nécessité historique et existentielle de philosopher, dans un cadre gréco-romain, et donc l'importance de la philosophie dans la culture de ce point de vue<sup>113</sup>. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'on doit comprendre la liaison étroite qu'Augustin établit entre la philosophie et la religion chrétienne.

L'expression latine qui traduit le mot *philosophia* est, dit Augustin, *amor sapientiae* ou *studium sapientiae*: "La philosophie signifie dans la langue grecque l'amour de la sagesse"<sup>114</sup>. Et encore dans le *Contra*

*Academicos*: “*Quid est enim philosophia? Amor sapientiae*”<sup>115</sup>. De même, dans le *De ordine*, lors de l’introduction à la discussion, Augustin explique à sa mère l’origine du mot et c’est à bon droit qu’il affirme aussi que même les femmes s’intéressent à la philosophie<sup>116</sup>. En effet, cette philosophie n’exclut personne et elle est pour tous les âges<sup>117</sup>.

## 1.1 — *Scientia et sapientia*

Augustin précise très bien les origines anciennes de la philosophie au livre VIII du *De Civitate Dei*. Il fait une leçon d’histoire de la philosophie ancienne, en nous apprenant ce que les diverses écoles entendaient par philosophie et quel était leur type de questionnement philosophique. Il y eut, à l’époque ancienne, deux écoles philosophiques: la première fondée par Thalès et la seconde fondée par Pythagore. Augustin explique que ces deux écoles ont commencé avec deux modes différents de réflexion. Thalès de Milet, le premier pré-socratique, initie les questions concernant la nature<sup>118</sup>; c’est pourquoi il est appelé un des sept sages de la Grèce<sup>119</sup>. La philosophie de Pythagore de Samos se consacre plutôt à l’étude de la sagesse<sup>120</sup>, car il a cherché les causes de la nature et la vérité; c’est pourquoi il s’est élevé aux choses contemplatives. C’est en fait à Pythagore qu’on doit le mot “philosophie”:

“Interrogé sur sa profession, il répondit qu’il était un philosophe, c’est-à-dire, un étudiant ou un ami de la sagesse, car se déclarer sage lui paraissait très arrogant (*quoniam sapientem profiteri arrogantissimum videbatur*)”<sup>121</sup>.

Dans le *Contra Academicos* comme dans le *De Civitate Dei*, Augustin présente la même idée de *philosophia*. C’est particulièrement au livre VIII du *De Civitate Dei*, qu’Augustin discute de la sagesse, celle des philosophes, qui dans leur recherche de la vérité et du bonheur, se rapprochent le plus de la doctrine chrétienne<sup>122</sup>. Dans le *Contra Academicos*, la sagesse est le chemin qui conduit à la vérité et le sage est celui qui peut y arriver<sup>123</sup>. A un moment donné du dialogue, il discute de la différence entre le sage et le philosophe: le sage est celui qui connaît déjà la sagesse, alors que le philosophe est celui qui désire la connaître<sup>124</sup>. Mais cette distinction n’a été possible qu’après avoir discuté déjà, au livre I de ce même dialogue, de ce que signifie vraiment la sagesse, reprenant la célèbre définition de Cicéron: “*La sagesse est la science des*

choses humaines et divines”<sup>125</sup>. Une définition qui n’apparaît dans le *De Civitate Dei* à aucun moment, alors que dans le *Contra Academicos*, elle revient à plusieurs reprises. “La sagesse est la science des choses humaines et divines, celles qui concernent le bonheur de la vie”<sup>126</sup>. Or ces choses, qui touchent au bonheur de la vie, appartiennent à deux genres de disciplines: celle de la science (*scientia*) et celle de la recherche diligente (*diligens inquisitio*)<sup>127</sup>. Recherche diligente (*diligens* — participe du verbe *diligere* — et qui peut avoir, entre autres significations, celle d’aimer), c’est ce qu’Augustin appelle dans le *De Civitate Dei*, l’étude de la sagesse (*studium sapientiae*) ou encore l’amour de la sagesse (*amor sapientiae*). Et dans la *Cité de Dieu*, Augustin distingue, comme il le fait dans le *De Trinitate*, un aspect actif et un aspect contemplatif dans la sagesse. Ainsi présente-t-il deux personnages de la philosophie grecque qui personnifient cette distinction. Celui de Pythagore, qui a cherché plutôt la sagesse dans la vie contemplative, alors que Socrate l’a cherchée dans la vie active<sup>128</sup>. C’est seulement Platon qui réunit les deux aspects de la sagesse et c’est pourquoi il est un des plus talentueux philosophes<sup>129</sup>. Selon Augustin, c’est à Platon qu’on doit la forme la plus parfaite de philosophie, c’est lui qui dit que *amator dei est philosophus*<sup>130</sup>. En lui se réunissent les philosophies active et contemplative. Dès lors, les deux sortes de philosophies sont en fait deux sortes de connaissance, l’une pratique et l’autre théorique. C’est dans les mêmes termes qu’Augustin s’exprime dans le *De Trinitate*<sup>131</sup>. La distinction entre *scientia* et *sapientia* prend une signification tout à fait particulière, et sous le prisme de la temporalité:

“Or, quand ils discutent de la sagesse, voici la définition qu’ils en donnent: La sagesse, d’après eux, est la science des choses humaines et divines. Voilà pourquoi moi non plus, dans le livre précédent, je ne me suis pas fait faute de dire qu’on pouvait appeler et sagesse et science la connaissance des unes et des autres, des choses divines et des choses humaines. Toutefois la distinction que fait l’Apôtre, lorsqu’il dit: «A l’un est donnée une parole de sagesse, à l’autre une parole de science» (I Cor. 12, 8) nous invite à dédoubler cette définition, en appelant proprement sagesse la science des choses divines, et en réservant proprement le nom de science à celle des choses humaines”<sup>132</sup>.

Le dédoublement de la définition cicéronienne est important, car il précise le sens ontologique de la distinction, portant sur l’existence humaine: la science (*scientia* ou *disciplina* ou encore en grec *ἐπιστήμη*)

concerne les choses humaines, alors que la sagesse (*sapientia*) concerne les choses divines. A la sagesse appartient la connaissance intellectuelle des choses éternelles (*aeternarum rerum cognitio intellectualis*), à la science appartient la connaissance rationnelle des choses temporelles (*temporalium rerum cognitio rationalis*)<sup>133</sup>.

Mais y a-t-il une véritable distinction entre les deux types de sciences? La distinction est claire si on la pose à partir d'une dimension temporelle et si on définit la nature propre de chacune: la *scientia* est de l'ordre du temporel alors que la *sapientia* est de l'ordre de l'éternel. La première est de l'ordre actif et la seconde de l'ordre contemplatif. Mais la distinction disparaît lorsque l'on vérifie que toutes les deux sont des sciences au sens épistémologique.

“Il y a cependant une différence entre la contemplation des biens éternels et l'action qui nous permet de faire bon usage des biens temporels: l'une est le fait de la sagesse, l'autre de la science. Cependant ce qui est sagesse est parfois appelé science, comme le montre cette parole de l'Apôtre: «Maintenant, dit-il, ma science est imparfaite: mais plus tard je connaîtrai comme je suis connu ». Par cette science, il entend assurément la contemplation de Dieu, suprême récompense des saints. Mais lorsqu'il dit: A l'un est donné par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre une parole de science, selon le même Esprit, il distingue à n'en pas douter, l'une et l'autre, bien qu'il n'explique ni la nature de leur différence, ni le signe qui permet de les distinguer”<sup>134</sup>.

La distinction ontologique et épistémologique est surmontée lorsqu'Augustin prend l'exemple du Christ. En lui *scientia* et *sapientia* se conjuguent<sup>135</sup>. “Telle est la structure de la théologie augustinienne: au rapport ontologique, éternité-temps, correspond le rapport épistémologique, sagesse-science; et le tout s'unifie dans la personne du Christ”<sup>136</sup>.

### 1.1.2 — Une philosophie de la médiation

La philosophie augustinienne est une philosophie de la médiation. Qu'est-ce à dire? Que veut dire une philosophie qui philosophe grâce à un *mediator*? Les philosophes néoplatoniciens ont philosophé sans médiateur et seulement avec *aliqua media*, alors que lui, Augustin, philosophe grâce à un médiateur et les moyens de ce philosopher lui sont donnés par ce médiateur.



Sous l'angle du rapport entre philosophie et christianisme, entre raison et foi, la même question revient toujours: y a-t-il ou non une véritable délimitation entre les deux domaines, et un "milieu" de véritable médiation est-il possible? Qu'est-ce que la foi, qu'est-ce que la raison? Et comment comprendre une harmonie possible entre les deux? Et si une telle harmonie est possible comment respecter l'espace autonome d'une philosophie vis-à-vis d'une théologie et d'une théologie vis-à-vis d'une philosophie? Toutes ces questions font une sorte d'"éternel retour" sans réponse définitive constituant la problématique qui appartient, pour parler comme Kant, à la raison dialectique.

Mais n'est-il pas possible d'envisager une sorte de neutralité philosophique, qui puisse rendre possible une position théorico-pratique entre les deux? La philosophie augustinienne autorise une situation intermédiaire entre la conception philosophique et la conception religieuse, celle du christianisme. Augustin dans le livre VII des *Confessions* et au livre XIII du *De Trinitate*, se penche sur le rapport entre la philosophie néoplatonicienne et le christianisme. Il parle de ce que les philosophes platoniciens ont réussi: contempler par l'esprit les perfections invisibles de Dieu. Ce que ces philosophes n'ont pas pu connaître c'est un Dieu qui s'est fait chair, un Dieu qui devient homme. Or, quand Augustin parle de la médiation du Christ entre Dieu et les hommes, ne plaide-t-il pas pour une position de médiation entre une philosophie et une révélation? Autrement dit, comment est-il possible que les différences entre la philosophie et la foi soient médiatisées? Et qu'est-ce qui permet la médiation? Selon Augustin, c'est le Christ qui permet la médiation entre Dieu et les hommes. C'est lui, le Christ, qui "réduit" le monde dans sa limitation naturelle et c'est lui le Christ qui "réduit" la gloire de Dieu à l'humanité<sup>137</sup>. C'est le Christ qui est le vrai médiateur entre Dieu et les hommes. La philosophie ancienne, celle du platonisme moyen, s'était penchée sur la place occupée entre la divinité et l'homme. C'est le *Logos* qui est appelé un second dieu, lequel est qualifié de *μεσίτης*<sup>138</sup>. Le *Logos* de la philosophie ancienne est chez Augustin le Christ médiateur.

Pour Augustin les philosophes platoniciens ont pu concevoir par l'esprit ces choses invisibles de Dieu, grâce auxquelles tout a été fait, et sans le médiateur, c'est-à-dire sans le Christ homme, ils ont pu posséder la vérité. Mais Augustin ajoute que les philosophes platoniciens n'ont pu trouver que quelques moyens (*aliqua media*) pour parvenir à ces réalités sublimes: les choses invisibles de Dieu se sont rendues visibles à l'intelligence, au travers de ses œuvres.

Les textes des *Confessions* et du *De Trinitate* coïncident. Voici les passages des *Confessions*:

“Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi.”(Conf.VII,17,23);

“Et querebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruentum te, nec inveniēbam, donc amplecterer mediatorem dei et hominem Christum Iesum, qui est super omnia deus benedictus in saecula, vocantem et dicentem: «Ego sum via et veritas et vita»”. (Conf. VII,18,24).

“Sed tunc lectis Platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus querere incorpoream veritatem *invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi*” (Conf. VII,20,26).

Voici le passage dans le *De Trinitate*:

“Illi autem praecipui gentium philosophi, qui *invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciere* potuerunt, tamen sine mediatore, id est sine homine Christo philosophati sunt; (...) Non potuerunt enim in his rebus infimis constituti nisi quaerere aliqua media per quae ad illa quae intellexerant sublimia pervenirent”. (*De Trin.* XIII,19,24).

Il y a trois idées qui sont identiques dans ces passages:

1. l'expression qui revient toujours “*invisibilia tua per ea quae facta sunt*” (avec quelques petites nuances dans les trois textes) se trouve dans la Lettre de saint Paul aux *Romains*, chapitre 1, verset 20;
2. la confession du Christ médiateur: c'est la médiation du Christ qui fait la spécificité du christianisme par rapport aux philosophes néoplatoniciens.
3. le parallélisme entre la répétition aporétique qu'Augustin fait, dans ce passage du *De Trinitate* (XIII,19,24): *philosophi potuerunt* et [*philosophi*] *non potuerunt*, et celle des *Confessions* (VII,9,14): *ibi legi et non ibi legi*.

#### 1.1.2.1 — La destruction d'une philosophie de la médiation?

Dans les leçons sur *Augustinus und der Neoplatonismus*, et d'après le manuscrit de Oskar Becker, Heidegger parle de Luther dans le contexte de sa lecture du livre X des *Confessions* chapitre 28.

“Il n'est pas digne le théologien qui dit: j'ai vu que l'invisibilité de Dieu est comprise au travers de ce qui a été créé. Il n'est pas digne le théologien qui voit que ce qu'il y a d'invisible en Dieu, est ce qui a été créé. Le pré-donné (*Vorgabe*) de l'objet de la théologie ne doit pas être pris d'avance sur le chemin d'une conception du monde de la métaphysique”<sup>139</sup>.

a) Retenons tout d'abord la citation de Luther, reprise par Heidegger. Cette citation se trouve dans la *Disputatio* de Heidelberg. Elle concerne l'exégèse de *Rom.1,20*, la même qui est discutée par Augustin et dont nous avons commenté plus haut: *De Trinitate*, XIII,19,24 et *Confessions* VII,17,23; 20,26. En effet, Augustin et Luther sont tous deux concernés par cette exégèse de l'*Épître de saint Paul aux Romains*, chapitre 1, verset 20. C'est d'ailleurs Heidegger qui remarque l'influence paulinienne en disant ceci:

“Ce qui est fondamental pour toute philosophie patristique, pour l'orientation de l'élaboration de la doctrine chrétienne avec la philosophie grecque c'est le passage du chapitre 1, verset 20 de la *Lettre de S. Paul aux Romains*”<sup>140</sup>.

Pour Augustin, l'exégèse de la lettre paulinienne est la pièce pivot qui aide, d'une part à mettre en lumière la distinction entre les vérités trouvées dans la philosophie néoplatonicienne et les vérités de la révélation trouvées dans le *Prologue* johannique, mais d'autre part, à les conjuguer ensemble. Pour Luther, il s'agit plutôt de préserver la théologie chrétienne de toute “conception métaphysique”, nous explique Heidegger. Qu'il y ait une influence de la pensée augustinienne sur le texte de Luther, cela semble évident; d'ailleurs il le remarque lui-même<sup>141</sup>. Mais il semble évident aussi que la lecture de Luther sur l'exégèse de ce passage de la lettre de saint Paul aux *Romains* est beaucoup plus stricte que celle d'Augustin. Luther s'intéresse surtout à l'opposition entre philosophie et christianisme. C'est d'ailleurs grâce à cette opposition que Luther distingue une “*théologie de la gloire qui veut reconnaître l'être invisible de Dieu à travers ses œuvres visibles, et la théologie de la croix qui est la seule manifestation visible de l'être invisible de Dieu*”<sup>142</sup>.

b) Étudions maintenant la discussion heideggerienne à propos de ces textes.

Il est connu que Heidegger a été influencé par Luther à propos de l'opposition entre philosophie et christianisme. Cette distinction entre

théologie chrétienne et théologie naturelle, entendue au sens de *metaphysica naturalis* <sup>143</sup>, se trouve bien explicitée dans d'autres textes, celui, par exemple, de la conférence donnée en 1927, intitulée *Phénoménologie et théologie*. De même encore, dans *l'Interprétation phénoménologique d'Aristote*, Heidegger déclare: "*La philosophie elle-même, en tant que telle, est athée, dès lors qu'elle se comprend radicalement*" <sup>144</sup>. Cela ne veut pas dire qu'elle professe un athéisme de fait, du type: Dieu n'existe pas. "*Athée signifie donc ici: délivrée de toute préoccupation et de la tentation de simplement parler de religiosité*" <sup>145</sup>.

En effet, ces conceptions semblent concorder avec ce que Heidegger explicite à propos du travail du théologien, dans le texte que nous avons cité plus haut. Remarquons, toutefois, que la métaphysique dont il s'agit, ici, est celle de la scolastique, à laquelle Luther s'est fortement opposé.

Certes, Heidegger déclare que le concept de théologie est un problème en suspens <sup>146</sup>. Mais il nous semble aussi qu'il ne dissocie pas si fortement la théologie de la philosophie dans l'époque patristique et dans le christianisme primitif. La philosophie patristique ne peut pas être comprise sans la philosophie grecque. Et Heidegger quand il parle d'Augustin dit "*qu'on ne peut pas lui enlever le caractère platonicien*" <sup>147</sup>, et l'influence du néoplatonisme, notamment sur la notion du Beau <sup>148</sup> et de la lumière (*Lux*) <sup>149</sup>.

Dans l'expérience originale du christianisme et par la suite dans l'époque patristique, il y a un chemin commun qui se partage entre hellénisme et expérience de la vie chrétienne. Toutefois, l'expérience religieuse dont parle Heidegger ici ne s'identifie pas à la théologie tout court, prise dans sa signification épistémologique et ontologique, spécialement selon la compréhension de la théologie scolastique. Heidegger prétend effectuer une "*Destruction*" de ce qu'on désigne généralement par théologie. Cette *Destruction* doit aller même jusqu'à saint Paul <sup>150</sup>.

Elle est également présente dans la réflexion d'Augustin lui-même au livre X des *Confessions*, car la *destruction* ne reflète que le dénouement entre la vérité des *libri platoniorum* et le discernement dans l'amour du *Christus mediator*. Dans la lecture heideggerienne c'est le caractère ambivalent de la vie facticielle que définit cette *Destruction*, lorsqu'Augustin sous la forme d'interrogation déclare: "*numquid non tentatio est vita humana super terram?*" <sup>151</sup> La *Destruction* atteint la "*tentatio*" afin de démêler les liens que l'objectivité de l'invisible par le visible identifie comme lien indestructible entre la démarche de théologie

chrétienne et de philosophie <sup>152</sup>. De ce point de vue se défait une liaison qui montre le caractère authentique de la vraie vie: «*Ego sum via et veritas et vita*» <sup>153</sup>. Ce qui est défait à travers de l'attitude phénoménologique et ontologique entre la démarche philosophique et la démarche théologique est à nouveau réuni par le caractère authentique du Christ.

Mais la *Destruktion* atteint également l'expérience du "moi", car la dispersion et le glissement vers le multiple entraîne nécessairement l'abandon des liens entre l'objectivité d'une invisibilité intérieure, rendue visible par une visibilité incorporelle (*invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspici*) et le "moi" intérieur qui doit faire un double retour sur soi. L'unité du "moi" est possible grâce à l'autonomie du moi (*continentia*) donnée par Dieu lui-même <sup>154</sup>.

## 2 — La *philosophia* comme *theologia naturalis* dans le *De Civitate Dei*

Dans un premier temps, Augustin se propose de discuter la théologie naturelle des philosophes qui se déclaraient les amis de la sagesse. Cette définition semble indiquer au lecteur que ce n'est pas de n'importe quelle théologie qu'Augustin va discuter. Dans ce contexte, la philosophie n'est pas seulement philosophie tout court, mais elle est bel et bien une philosophie en discussion avec une théologie naturelle et ceci par le moyen d'un exercice d'amour de la sagesse.

"C'est en effet, la théologie appelée naturelle qu'il faut examiner, et non avec n'importe quels hommes (car ce n'est plus la théologie fabuleuse ou civile, c'est-à-dire celle du théâtre ou celle de la cité dont l'une étale avec ostentation les crimes des dieux et l'autre dévoile leurs désirs plus criminels encore, désirs par conséquent moins de dieux que de démons mal-faisants): mais c'est avec les philosophes que je dois discuter, avec ceux dont le nom même signifie amour de la sagesse" <sup>155</sup>.

Augustin veut seulement réfuter les opinions des philosophes qui ont trait à la théologie, mot grec qui signifie pensée ou parole au sujet de la divinité <sup>156</sup>. Augustin parle ici de réfuter, mais dans un sens plus positif que négatif, car il s'agit plutôt de discuter et de saisir le degré de vérité de ces philosophes. En effet, nous dit Augustin, les platonici-

ens ont progressé davantage dans cette recherche théologique, que Varron lui-même. Ils ont pratiqué une théologie naturelle au-delà des limitations des réflexions de type cosmologique, à savoir, les réflexions qui concernent la nature de Dieu à partir du cosmos, et les réflexions de type psychologique qui concernent la nature de l'âme (*ψυχή*) humaine <sup>157</sup>.

Étant donné cela, cette théologie ne saurait être pour Augustin qu'une sorte de "métaphysique" spéciale <sup>158</sup>. La théologie naturelle occupe la place d'une science générale et la philosophie occupe la place d'une science spéciale.

Mais cette première classification va céder la place à une autre, celle de la division de la philosophie en trois disciplines: la physique, la logique et l'éthique <sup>159</sup>.

**A — Le schéma de la division de la philosophie**  
(*De Civ. Dei* XI,25)

<i>Physica</i>	<i>Logica</i>	<i>Ethica</i>
<i>naturalis</i>	<i>rationalis</i>	<i>moralis</i>
<i>natura</i>	<i>doctrina</i>	<i>usus</i>
<i>ingenium</i>	<i>scientia</i>	<i>usus</i>
<i>causa naturae</i>	<i>Forma scientiae</i>	<i>summa vitae</i>

Cette tripartition est commune à la tradition doxographique <sup>160</sup>. Mais la division systématique qu'Augustin présente ici est en elle-même très significative. Selon P. Hadot, "il s'agit plutôt d'un moyen de systématisation qui relève les aspects fondamentaux de la réalité: la physique correspond à l'ordre de l'être, l'éthique à l'ordre de la vie, la logique à l'ordre de la pensée" <sup>161</sup>. Mais outre la systématisation, on doit remarquer l'ordre dans lequel elle est présentée, et le dédoublement de cette tripartition dans la discussion entreprise par Augustin.

En effet, Augustin présente une autre division mais cette fois-ci de la théologie elle-même; il la divise aussi en trois genres: Cette tripartition fait l'objet d'étude des livres IV,27<sup>162</sup>, VI,5<sup>163</sup> et VIII,1 du *De Civitate Dei*. C'est ce que nous allons analyser.

Ces deux divisions de la philosophie et de la théologie, sont-elles identiques ou sont-elles différentes? Apparemment les deux divisions,

l'une de la philosophie et l'autre de la théologie, sont différentes. Mais ce n'est qu'une apparence. En effet, théologie et philosophie sont bien associées.

## 2.1 — La théologie et ses divisions

Comme nous l'avons dit plus haut, Augustin distingue, aux livres IV,27 et VI,5, VI,12, et au livre VIII,1, une théologie poétique, une théologie naturelle ou physique, et finalement une théologie politique ou civile. Dans cette répartition, il semble que les trois genres de théologies sont des savoirs distincts: l'un, mythique; l'autre, philosophique; le troisième, politique.

### B — Les trois genres de théologies (*De Civ. Dei* VI,5)

<i>Mythica</i>	<i>Physica</i>	<i>Civilis (politica)</i>
<i>fabulosa poetae</i>	<i>Naturalis Philosophi</i>	<i>populus principes civitatis</i>

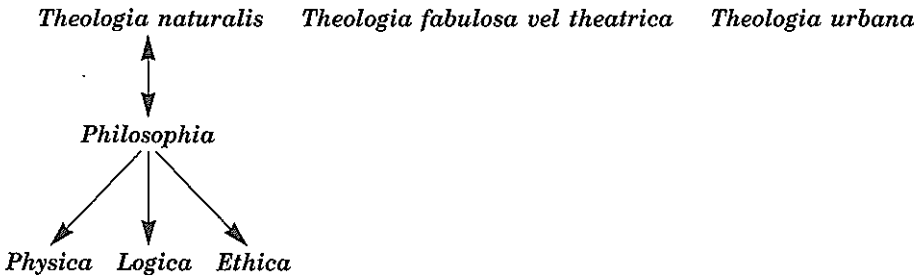
Mais on remarque tout de suite que la tripartition de la théologie ne présente pas toujours le même ordre. En IV,27 et en VI,5, l'ordre de présentation des trois genres de théologies est semblable: théologie mythique, physique, et finalement politique. Mais en VIII,1, l'ordre de la tripartition est le suivant: physique, mythique et politique. Ensuite il y a une différence dans l'ordre de présentation des deux divisions, à savoir de la philosophie et de la théologie. Regardons maintenant la tripartition de la théologie en *De Civ. Dei* VIII,1.

Ici, l'ordre de la tripartition est: physique, logique et éthique. Pourquoi ce changement dans la réflexion d'Augustin? Tout d'abord pour des raisons qui touchent au développement du discours. Augustin, aux livres IV et VI du *De Civitate Dei*, est en train de réfuter les théories des poètes théologiens qui ont composé des poèmes sur les dieux<sup>164</sup>. C'est seulement au livre VIII qu'Augustin va discuter les théories physiques des philosophes sur la nature de Dieu et la nature du monde. C'est alors que prend place la physique en tout premier lieu, et seulement après viennent la logique et l'éthique. Mais cela ne répond pas totalement à

la question, dans la mesure où Augustin pouvait maintenir la même tripartition, en choisissant à tour de rôle la partie concernée.

Nous pensons qu'il y a une autre raison. Il semble y avoir dans l'esprit d'Augustin une plus forte identification entre la partie de la théologie naturelle et la partie rationnelle. Autrement dit, une plus forte implication entre être et pensée. Bien qu'à chacune des deux disciplines philosophiques, ou des deux genres de théologies, correspondent deux sortes de facultés différentes, cela n'empêche pas qu'il y ait une parenté entre les deux à cause des facultés qui y sont liées: à la partie naturelle correspond la nature qui est jugée par l'intelligence (*natura ingenio*), à la partie rationnelle correspond la doctrine qui est jugée par la science (*doctrina scientia*)<sup>165</sup>. Finalement la partie morale, qui est de l'ordre pratique, est jugée par le fruit. C'est ici que se retrouve la célèbre distinction entre *uti* et *frui* développée antérieurement par le *De Doctrina Christiana* et que nous analyserons dans le prochain chapitre.

### B 1 — Les trois genres de théologies (*De Civ. Dei* VIII,1)



## 2.2 — La théologie comme métaphysique générale

### 2.2.1 — *Theologia et philosophia*

Mais si d'une part, la division et la distinction de ces trois genres de théologie correspondent à des genres de savoir différents et que de ce fait même les deux théologies, à savoir, mythique et politique, sont distinctes de la philosophie, comment justifier la place de la théologie comme genre qui préside à la classification de ces trois types de théologies<sup>166</sup>? Si d'autre part, c'est la théologie naturelle qui est le genre le



plus élevé par rapport aux deux autres théologies, celle de la théologie mythique et celle de la théologie politique ou civile, comment peut-on justifier au livre VIII,1, l'identification de la théologie naturelle avec la philosophie?

Autrement dit, si d'une part le savoir philosophique est distinct de celui de la théologie mythique et de la théologie politique, comment alors justifier le caractère spécifique de la théologie naturelle, identifiée avec la philosophie par rapport au genre plus général de la théologie? Et d'autre part, si les deux autres genres du savoir, appelés théologie mythique et théologie civile ou politique, ne sont que des genres extrinsèques à la philosophie, comment alors les justifier uniquement par une seule partie de la division, la théologie, alors que théologie naturelle et philosophie sont associées?

La réponse à ces deux questions ne peut qu'aboutir à un rapprochement des deux schémas. L'implication de la théologie naturelle avec la philosophie rapproche le schéma des trois genres de théologies (présenté en VIII,1, du schéma de la tripartition de la philosophie dans ses trois branches essentielles (présenté à XI,25), car l'ordre de la tripartition est le même: physique, logique et éthique.

“Autant qu'il m'est permis d'en juger, de là vient la division en trois parties de l'étude de la sagesse, telle que les philosophes ont voulu l'établir, ou plutôt telle qu'ils l'ont pu observer (car elle n'a pas été fondée par eux: ils l'ont simplement découverte). La première partie fut appelée Physique, la seconde Logique et la troisième Éthique (ces noms ayant pour correspondants latins dans les écrits de nombreux auteurs: partie naturelle, rationnelle, morale; nous en avons déjà dit un mot au huitième livre)”<sup>167</sup>.

La relation entre *theologia rationalis* et *philosophia* doit être interprétée de façon à rapprocher la *theologia naturalis* (VIII,1) et la *philosophia* (XI,25). Or si la *philosophia* dans sa division disciplinaire, *physica*, *logica* et *ethica* se rapproche de la *theologia naturalis* mais que, d'autre part, la *theologia naturalis* s'identifie en termes disciplinaires à la *physica*, on aboutit alors à la subordination de la *theologia naturalis* à la *philosophia* elle-même, car c'est de la philosophie que sort la subdivision de *physica* (identifiée maintenant à la théologie naturelle), *logica* et *ethica*.

Les Pères de l'Église, comme Eusèbe de Césarée<sup>168</sup> et Clément d'Alexandrie<sup>169</sup>, parlent aussi de cette même classification mais présentent l'ordre de tripartition différemment. Ils disent que cette tripartition remonte à la philosophie platonicienne elle-même. Mais est-ce Platon qui a présenté cette division de la philosophie? Nous ne saurions répondre. Toutefois, il est fort probable que cette division soit due à l'ordre systématique que les commentateurs de Platon ont trouvé dans ses dialogues. C'est du moins l'hypothèse que nous formulons, en ayant en tête les paroles d'Augustin lui-même: "*cette division systématique a été observée par les philosophes et n'a pas été établie ou fondée par eux*". Or si cette division a été observée par les philosophes, cela présuppose qu'elle ait été remarquée probablement dans les textes de Platon et que ce soit sur la base des textes qu'ils ont fait leurs résumés scolaires. Ce seraient les dialogues de Platon qui, groupés selon une division systématique, seraient à l'origine des trois genres philosophiques. Et cette tripartition ferait l'objet des tout premiers commentateurs de Platon. En effet, c'est à Xénocrate, dont Augustin parle comme étant un des successeurs de Platon, qu'on doit cette division<sup>170</sup>.

Dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger est aussi d'avis que cette tripartition scolaire de la philosophie est de source platonicienne.

"Dans la tradition antique elle-même, on rapporte, depuis l'époque hellénistique, que cette séparation des disciplines fut possible grâce à Platon lui-même, et qu'elle fut pour la première fois légitimée par un de ses élèves et chef de l'Académie, Xénocrate"<sup>171</sup>.

Pourtant, dans un autre ouvrage, *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger explique précisément que ces classifications (logique, physique et éthique) sont postérieures à l'époque d'Aristote, et ne sont que le résultat d'une difficulté touchant à la compréhension et à la classification des écrits du *corpus aristotelicum*<sup>172</sup>.

"C'est que les classifications ultérieures des écoles de philosophie (logique, physique, éthique) ne connaissaient aucune discipline et n'avaient aucun cadre dans lesquels elles eussent pu ranger ce qu'Aristote vise ici comme la *πρώτη φιλοσοφία*, la philosophie proprement dite; ce qui est, en premier lieu, philosophie *μετά τὰ φυσικά*, sert de titre à une difficulté philosophique fondamentale"<sup>173</sup>. On pourrait croire ici qu'en donnant

deux justifications différentes de cette division, souche platonicienne et souche aristotélicienne, Heidegger nous met devant une contradiction. En effet, c'est un des problèmes qui touchent à l'origine de la métaphysique ; mais au-delà de cela, il n'y a pas contradiction, car les recherches platoniciennes sur l'étant ont déjà été prolongées par Aristote<sup>174</sup>.

### 2.3 — L'onto-théologie augustinienne dans le *De Civitate Dei*

L'objet de la théologie, nous dit Augustin, est le *sermo sive ratio de divinitate*. Thomas d'Aquin dit que la théologie est *sermo de Deo*<sup>175</sup>. Tant pour Augustin que pour Thomas d'Aquin, la théologie est la parole ou le discours au sujet de Dieu. Il y a encore concordance entre l'Aquinate et Augustin, dans le fait que l'appellation de théologie a pour chacun d'eux un signifié philosophique, donc grec. Saint Thomas désigne la *theologia* c'est-à-dire la *scientia divina* par le nom de *metaphysica*<sup>176</sup>, qu'il traduit littéralement par l'expression latine de *trans physica*.

Mais saint Augustin ne parle pas de métaphysique, il n'en connaît ni l'appellation, ni même ces livres consacrés aux «choses au-delà de la physique».

Augustin parle des platoniciens comme de ceux qui transcendent une recherche — qu'elle soit de type matérialiste ou de type spiritualiste, au sujet de la nature de Dieu — à l'appui de principes qui transcendent, aussi bien les choses corporelles que l'âme et tous les esprits changeants, "*corpora transcenderunt (...) animam omnem mutabilesque omnes spiritus transcenderunt*"<sup>177</sup>.

Le mot latin employé par Augustin pour désigner la théologie platonicienne, qui ne s'occupe pas strictement des principes comme causes corporelles, c'est le préfixe *trans*<sup>178</sup>. En effet dans leur recherche, les théologiens platoniciens ont transcendé les principes corporels des choses. Or ce préfixe est commun aux expressions utilisées par Augustin et Thomas d'Aquin. Certes Augustin confine la théologie au domaine de la physique, mais ceci doit être compris dans un sens assez large, comme nous l'avons déjà signalé plus haut. Les premiers physiciens comme Thalès et Anaximandre ont cherché une cause matérielle de la nature, c'est-à-dire du Cosmos. La nature est entendue ici au sens de principe corporel, comme cause des principes des choses<sup>179</sup>. Mais les platoniciens ont dépassé les physiciens dans la mesure où ils ont cherché un

principe immuable<sup>180</sup>. Ce principe immuable est désigné par Augustin comme l'être, car il est le principe de toutes les choses existantes, un principe inchangeable<sup>181</sup>. Platon soutient fermement l'idée d'une immutabilité de l'être, et va à la rencontre de ce que dit l'Écriture: *l'Ego sum qui sum*, révélé à Moïse<sup>182</sup>. La recherche de la philosophie platonicienne transcende la recherche des présocratiques, car ceux-ci cherchaient la cause de la nature (*physis*) dans des principes corporels, alors que les platoniciens cherchent au-delà de cette cosmologie naturelle. On peut donc bien considérer cette recherche platonicienne comme visant au-delà d'une physique naturelle.

Quelles sont les raisons qui nous amènent à établir un certain parallélisme entre ce qui dit S. Augustin et ce que dit saint Thomas à propos de la désignation de la *theologia* et de son enracinement dans la philosophie grecque? Et pourquoi prendre ces deux auteurs qui apparemment prônent deux philosophies distinctes, le platonisme et l'aristotélisme? Précisément pour montrer que tous deux participent dans une certaine mesure de la même tradition. Et ensuite, pour montrer que chez chacun d'eux, qui utilisent des courants philosophiques différents, on peut, par un travail de déconstruction métaphysique, déceler les traces d'interconnexion entre la tradition platonicienne et la tradition aristotélicienne. En effet, dit Heidegger, «l'être parle toujours suivant sa dispensation (*geschicklich*), donc d'une manière pénétrée de tradition»<sup>183</sup>. A partir de ce premier constat, on peut revenir sur la conception heideggerienne et vérifier cette double appartenance dans sa propre pensée. Ce qui nous intéresse davantage c'est de faire le procès de cette métaphysique désignée par Heidegger comme onto-théologie, en ayant Augustin comme exemple.

### 2.3.1 — La théologie et la foi

#### 2.3.1.1 — L'onto-théologie et la temporalité

Nous avons vu que l'identification entre *theologia* et *philosophia* est pour Augustin très claire. Toutefois il faut préciser que cette identification est seulement justifiable à l'intérieur de la réflexion philosophique comme telle. La *theologia* est grecque dans son origine et elle est une

discipline philosophique. Augustin n'a pas christianisé le mot *theologia*. On voit tout simplement que dans le *De Civitate Dei*, Augustin établit un certain parallélisme entre la sagesse des Grecs, c'est-à-dire la philosophie, et les prophètes juifs.

Chez les Grecs, les théologiens ont été des philosophes et des poètes, chez les Juifs les théologiens sont leurs prophètes. Les théologiens juifs précédèrent même les philosophes<sup>184</sup>, ce qui amène à affirmer l'antériorité de la sagesse juive par rapport à la sagesse grecque et à son tour, celle de la sagesse égyptienne par rapport à la sagesse juive. La sagesse juive a eu le souci de discerner le vrai philosophe du pseudo-philosophe.

“Ces israélites dépositaires des paroles de Dieu, jamais ils n'ont confondu dans une égale tolérance les faux des vrais prophètes; ils reconnaissaient et retenaient comme auteurs véridiques des saintes Lettres ceux qui s'accordaient entre eux sans aucune divergence. C'était là leurs philosophes, ces amants de la sagesse, leurs sages, leurs théologiens, leurs prophètes, leurs maîtres de vertu et de piété”<sup>185</sup>.

Il semble clair que la *theologia* dont parle Augustin n'est pas tout à fait la foi chrétienne. La théologie est associée à une recherche de la sagesse, à une pratique de la vertu. Les prophètes juifs sont dans ce sens identifiés aux théologiens grecs puisqu'ils sont les amants de la sagesse.

### 2.3.2 — Le *positum* de la foi chez Heidegger

Heidegger, dans la conférence sur la *Phénoménologie et théologie* de 1927, réclame la tâche d'une distinction ontique assez nette entre théologie et philosophie. Et nous pouvons dire sans aucune crainte que cette distinction, dont parle Heidegger, est partagée dans une certaine mesure par Augustin. Pour celui-ci, s'il est clair qu'une combinaison est possible entre la philosophie platonicienne et le christianisme, il y a bel et bien une opposition foncière: celle de la *via humilitatis* et celle de la *superbia*.

Tout d'abord quelques mots sur la confrontation que nous établissons entre Augustin et Heidegger. Dans sa conférence, Heidegger ne parle pas d'Augustin. Toutefois la présence de Luther y est importante.

Or Luther a été imprégné de l'esprit augustinien; c'est donc par un chemin de traverse qu'on arrivera à déceler des points de liaison entre Augustin et Heidegger. Ce que nous faisons ici c'est une sorte de généalogie des passages du texte heideggerien, en remontant de Luther jusqu'à Augustin.

Selon Heidegger, "*la théologie est une science positive et, comme telle, elle est absolument différente de la philosophie*"<sup>186</sup>. Et, précise Heidegger, la théologie dont il parle, c'est la théologie chrétienne, qu'il s'agit de bien distinguer de l'autre théologie qui désigne la métaphysique ou philosophie première (*πρώτη φιλοσοφία*). Sur ce point, il est clair qu'Augustin et Heidegger sont en accord. Certes, mais pour Augustin le mouvement est à l'inverse de celui de Heidegger. Si la désignation de théologie est ambiguë, — elle peut désigner la théologie chrétienne ou la métaphysique, — pour Augustin c'est la philosophie qui désigne à la fois la raison et la foi. Pour lui la philosophie s'identifie à la religion, car *non aliam esse philosophiam idest sapientiae studium, et aliam religionem*<sup>187</sup>.

Pour Heidegger, la théologie chrétienne désigne plutôt la foi chrétienne dans son mode d'existence facticielle et la philosophie en serait distincte. Mais, tandis que Heidegger parle d'une théologie véritablement chrétienne où la foi a sa primauté, Augustin semble parler d'une philosophie chrétienne. Est-ce ainsi qu'il faut traiter les questions? Notre réponse est négative à propos des deux auteurs. Tout d'abord, parce que nous ne croyons pas à une philosophie chrétienne chez Augustin. Et ensuite parce que nous ne croyons pas non plus à l'éternelle opposition entre théologie chrétienne et philosophie chez Heidegger comme à un conflit sans issue.

Ni la philosophie d'Augustin n'est une philosophie chrétienne irréductible à la neutralité de la philosophie ni la théologie de la foi de Heidegger n'est opposée à la philosophie comme on le fait croire.

"Aucune médiation n'est donc possible ni dans un sens ni dans l'autre: l'idée même d'une philosophie chrétienne est un cercle carré, et il n'y a pas plus de théologie phénoménologique qu'il peut y avoir de mathématique phénoménologique"<sup>188</sup>.

Mais s'il n'y a pas de philosophie chrétienne, peut-on encore affirmer à l'opposé une science de la foi spécifiquement chrétienne, définie par l'acte de croire? Et d'autre part, s'il n'y a pas de philosophie chrétienne<sup>189</sup> peut-on défendre l'attitude inverse, celle d'une d'une opposi-

tion irréductible entre philosophie et foi? L'opposition entre philosophie et théologie telle qu'elle est posée par Heidegger vise également la critique de toute forme de pensée «athéiste», qui oblitère l'espace d'entente nécessaire à toute communication

“Cette opposition rend possible la communion (*mögliche Gemeinschaft*) entre la théologie et la philosophie comprises comme sciences, dans la mesure où cette communion manifeste une communication (*Kommunikation*) authentique (...) Par conséquent, rien ne ressemble à une philosophie chrétienne, c'est là tout simplement un cercle carré”<sup>190</sup>.

S'il n'y a pas de communication possible entre théologie chrétienne et philosophie il y aura un cercle carré; en lui sont inclus les deux pôles: une philosophie et une théologie chrétienne sans espace pour l'opposition et la communication. Par conséquent ce qui est cercle carré est tant du côté d'une philosophie chrétienne que d'une théologie chrétienne. Mais en quoi consiste cette théologie chrétienne qui a un autre objet que la théologie présentée par la philosophie grecque? Selon Heidegger la théologie chrétienne est une science ontique. Heidegger distingue d'abord les sciences ontiques de la science ontologique.

“Les sciences ontiques ont chacune pour thème un étant donné qui est toujours dévoilé, d'une certaine manière, avant le dévoilement de la science”<sup>191</sup>.

Et Heidegger déclare que les sciences ontiques sont celles que “*nous appelons positives*, car elles sont *les sciences d'un étant donné, un positum*”<sup>192</sup>. Ce qui définit la positivité de cette théologie c'est la foi comme un mode d'existence de l'être-là humain.

Ce qui détermine le champ factuel et objectif de cette théologie c'est alors la foi humaine comme expérience religieuse concrète. Dès lors, l'existence de cet être-là dans son mode d'existence résulte de ce qui se donne avec ce mode d'existence.

“La foi est un mode d'existence de l'être là humain qui, d'après son propre témoignage — lequel appartient essentiellement à ce mode d'existence — ne vient pas de l'être-là et n'est pas temporalisé librement par lui, mais il résulte de ce qui se révèle dans et avec ce mode d'existence, c'est-à-dire de ce qui est cru”<sup>193</sup>.

Autrement dit, la foi est un mode de l'être-là existant mais dont le mode n'est pas autonome; il résulte de ce mode d'existence propre à la croyance et dans laquelle il se donne. La foi est un mode d'existence du *Dasein* humain mais n'est pas l'existence du *Dasein*.

Augustin, de son côté s'accorderait parfaitement avec Heidegger sur ce point. En effet, Augustin dit que la foi, bien qu'elle semble être adventice et extérieure à l'âme, c'est-à-dire à l'existence de l'âme, ne l'est pas tout à fait.

“Quant à ces connaissances qui, telle la foi ou autres réalités semblables, naissent dans l'âme alors qu'elles n'y étaient pas auparavant, elles paraissent adventices, puisque c'est l'enseignement qui en a jeté la semence dans l'âme (*Ea vero quae oriuntur in animo ubi non fuerunt, sicut fides, et caetera hujusmodi, etsi adventitia videntur*): pourtant ce ne sont pas là des réalités situées au dehors ou qui se passent au dehors, comme les choses vues et perçues qui sont objets de foi, mais elles prennent naissance exclusivement à l'intérieur de l'âme”<sup>194</sup>.

Le premier point de rencontre entre Augustin et Heidegger se situe dans la présence de la foi dans l'esprit humain. La foi n'est pas quelque chose d'extérieur à l'âme, elle est co-originée par l'âme. Pour Heidegger, la foi n'est pas l'existence du *Dasein* humain lui-même mais elle appartient à un mode d'existence de ce *Dasein*. Autrement dit, tant pour Heidegger que pour Augustin la foi n'est pas un mode d'existence autonome mais hétéronome. Une hétéronomie qui lui vient du caractère d'un *alter ego* qui apporte au *Dasein* lui-même le pouvoir de faire renaître des nouvelles possibilités d'existence. En effet, seul le *Dasein* a l'existence mais seule la foi possède ce caractère dynamique d'apporter des possibilités nouvelles à l'existence qui est déjà là. Comme l'exprime J. Greisch:

“La foi implique une certaine forme d'hétéronomie. La nouvelle possibilité d'existence atteint, affecte et transforme le *Dasein*, au point qu'il se retrouve en condition d'esclave”<sup>195</sup>.

### 2.3.3 — La distinction *Fides quae* et *Fides qua* dans le *De Trinitate*

Analysons tout d'abord la notion de foi chez Augustin dans le *De Trinitate*: “*Fides enim non quod creditur, sed qua creditur: et illud cre-*



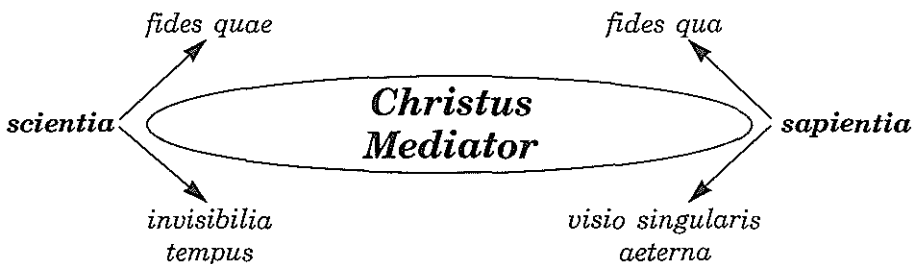
*ditur, illa conspicitur*". "La foi en effet n'est pas ce qui est cru, mais ce par quoi on croit: l'objet de la foi est cru, la foi est vue"<sup>196</sup>.

Augustin établit une différence dans la notion de foi, entre ce qui est cru (*fides quod creditur*), c'est-à-dire l'acte de croire comme objet de connaissance, et ce par quoi il est cru, c'est-à-dire, la foi en tant qu'intuition existentielle (*fides qua creditur*).

1. Retenons tout d'abord ce qu'Augustin prétend dire avec la *fides quae* ou *fides quod*. La foi n'est pas ce qui fait l'objet de croyance comme sont les contenus des choses qui sont à croire, mais la foi est l'acte par lequel on croit. Selon Augustin la foi est un acte de la connaissance intérieure de la conscience, même si elle porte sur des choses qui sont de l'extérieur<sup>197</sup>. Cet acte de connaissance par la foi s'exprime dans des actes d'existence selon un présent, un passé ou un futur<sup>198</sup>. C'est pourquoi cette foi est appelée *fides quae creduntur*. Elle est de l'ordre du temporel<sup>199</sup>.
2. La *fides qua*, c'est celle qui est intuitionnée et vue pour chaque personne singulièrement. Il est clair, pour Augustin, que la *fides* se présente à l'âme elle-même. Elle est créée par la conscience.

Nous présentons ici un schéma temporel de la foi afin de mieux expliciter la temporalité dans la perspective de la foi et de la doctrine chrétienne.

#### SCHEMA TEMPOREL DE LA FOI DANS LE DE TRINITATE



Heidegger nous dit que la théologie est "la science de ce qui est dévoilé dans la foi, c'est-à-dire de ce qui est cru"<sup>200</sup>. Cette définition se rapproche de celle d'Augustin qui parle d'une *ea quae creduntur [in fide]*. Elle se soucie des faits à croire, dont la foi tire l'objet de sa fidélité. "Cette

définition prend en compte la dimension de la *fides quae*, l'important étant d'éviter une conception extrinséciste, qui ferait de la foi l'adhésion aveugle à un ensemble de propositions théoriques incompréhensibles" <sup>201</sup>.

Mais Heidegger, à l'encontre d'Augustin, apporte une nouvelle définition de la théologie:

"La science du comportement croyant lui-même, et science de la fidélité". Et encore: "la foi en tant que comportement croyant est elle-même crue, fait elle-même partie de ce qui est cru" <sup>202</sup>.

La foi dans cette deuxième dimension a les raisons d'être par soi-même. Elle est l'acte même de croire et tire son existence d'elle-même par le fait qu'elle croit. Plus loin, Heidegger apporte une autre définition où il rassemble les trois aspects essentiels de l'acte de croire:

"Mais la foi n'est pas seulement ce par quoi et dans quoi se révèle l'événement du salut en tant qu'il advient, c'est-à-dire qu'elle n'est pas en quelque sorte une manière de connaître autrement modifiée, mais la foi en s'appropriant la Révélation constitue elle-même l'événement chrétien, c'est-à-dire, le mode d'existence qui constitue la facticité de l'être-là dans sa christianité, comme une historicité spécifique. Croire, c'est exister, dans l'intelligence croyante, en l'histoire révélée, c'est-à-dire s'accomplissant, avec le Crucifié" <sup>203</sup>.

Ces trois aspects sont: *la fides quae*, *la fides qua* et l'histoire. Ils sont les mêmes que chez Augustin. Toutefois soulignons quelques subtilités dans la pensée augustinienne. Dans la *ea quae creduntur [in fide]* on peut encore distinguer deux moments:

1. la foi en tant que connaissance perceptive, qui participe de la connaissance en général selon les trois modes: présent, passé, futur.
2. la foi comme connaissance des faits à croire; cette connaissance de la foi définit son objet selon une connaissance historique et temporelle.
3. la *fides qua* et le rapport temps-éternité dans l'histoire. Pour Augustin la *fides qua* est comprise selon les modes d'une temporalité, foi qui est en elle-même temporelle; mais d'autre part, la *fides qua* est aussi comprise selon le mode d'une éternité qui s'introduit dans la temporalité.

L'historicité spécifique de la foi dont parle Heidegger dans *Phénoménologie et théologie*, ne pourrait-elle pas être rapprochée de cette "entremise" de l'éternel dans le temporel dont parle Augustin, par ce que Heidegger appelle dans *Sein und Zeit* l'intratemporalité (*Innerzeitigkeit*)? <sup>204</sup> Nous analyserons cette intratemporalité dans le troisième chapitre de cette première section. Dans le deuxième chapitre, que nous allons bientôt développer, nous mettrons en avant les bases d'une herméneutique philosophique en tant que démonstration de l'étant intramondain selon Augustin. De cette manière, nous préparons la réflexion augustinienne à une ouverture vers la pensée heideggerienne.

### 2.3.3.1 — Foi et temporalité

Tout au début du livre XIII du *De Trinitate*, Augustin transcrit et commente le *prologue de saint Jean* (1,14).

«La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie», nous montrent que la foi était nécessaire pour que l'on crût ce qu'on ne voyait pas. (...) «Il y eut un homme envoyé de Dieu dont le nom était Jean: celui-ci vint en témoignage pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui». Il s'agit là de faits qui se sont passés dans le temps et relèvent de cette science qui est le domaine de l'histoire» <sup>205</sup>.

Cette foi qui porte sur des faits (*gesta*) qui se sont déroulés dans le temps, c'est ce qu'Augustin désigne par foi temporelle (*fides temporalis*) <sup>206</sup>. Mais il y a aussi la foi qui porte sur des réalités intemporelles. La foi bien qu'elle soit temporelle, doit s'efforcer d'atteindre l'éternel. C'est elle qui conduit l'homme à la jouissance. Le temps est distinct de l'éternité à partir de la jouissance et de l'acte de faire usage: l'éternité est pour jouir alors que la temporalité est pour utiliser <sup>207</sup>.

En effet, la distinction entre la foi qui vise une réalité temporelle et la foi qui vise une réalité intemporelle, obéit à la même règle de différenciation que celle qui existe entre la *scientia* et la *sapientia*. La foi a un rapport direct avec la science, laquelle se construit sur des bases historiques <sup>208</sup>.

«La science se définit comme la connaissance rationnelle des choses humaines, des choses commencées dans le temps et dont font partie les actes historiques du Christ, y compris le faite de toute l'histoire temporelle, à savoir: l'union hypostatique. La sagesse, au contraire, est la connaissance intellectuelle des choses divines» <sup>209</sup>.

C'est dans un contexte assez platonicien qu'Augustin parle de la foi par rapport au temps. Mais Augustin élargit le concept de foi plus que ne le fait Platon. "Pour Platon, la foi est une connaissance vraisemblable, incertaine des choses qui naissent dans le temps"<sup>210</sup>. Mais pour Augustin la foi ne peut pas se restreindre au niveau de la conjecture et de l'incertain. "Chez Augustin, la foi est une connaissance certaine de la vérité et non pas une connaissance conjecturale"<sup>211</sup>.

### 2.3.3.2 — L'invisibilité de la foi

La vision de la foi dans la *fides qua* est unique; cette vision est pour chacun d'entre nous *sui generis*. Pour Augustin, chacun peut voir sa foi, mais l'autre ne peut que la croire. "C'est donc que chacun voit sa foi en lui-même, mais que, chez un autre, il ne la voit pas, il croit qu'elle y est"<sup>212</sup>. Dès lors, la foi est ici de l'ordre de l'invisibilité dans l'ordre de la transcendance de sa conscience, mais dans l'ordre de l'immanence de sa conscience elle est visible. Dans les *ea quae creduntur*, ce sont les choses comme objet de connaissance pour la foi, qui ont un principe de visibilité pour tous. Dans la *fides qua creduntur*, c'est la foi, comme principe animé et égologique qui est principe de croyance pour les autres qui existent en dehors de nous-mêmes. Par conséquent, la *fides qua* est principe de visibilité pour chacun en lui-même et principe d'invisibilité pour les autres. La foi de chacun est unique et singulière, bien que tous croient à la même chose.

Mais la foi n'est pas d'elle-même éternelle: "lorsque l'âme humaine voit sa propre foi, grâce à laquelle elle croit ce qu'elle ne voit pas, elle ne voit pas quelque chose d'éternel"<sup>213</sup>. Si l'âme qui voit sa foi ne voit pas quelque chose d'éternel, c'est parce que la foi n'est pas la véritable vision. La foi (*fides*) fait croire ce qu'on ne voit pas, alors que la vision (*species*) fait voir ce qu'on croyait.

"Quantité de fois, le thème *per fidem ad speciem* revient dans les œuvres d'Augustin et *species* signifie sans aucun doute la vision après cette vie. Une variante de l'idée *per fidem ad speciem* se rencontre dans le *De Trinitate*, notamment: *per scientiam ad sapientiam*<sup>214</sup>.

Heidegger en parlant de la foi et du caractère d'invisibilité dont elle est porteuse dit ceci en citant Luther: "La foi consiste à se livrer à l'emprise des choses que nous ne voyons pas".

Mais pour Augustin la distinction entre foi et vision est plus subtile: l'ordre de l'invisible a deux degrés: dans la connaissance par la foi des choses qui sont du passé ou du futur; et dans la connaissance qui vise l'éternel, à savoir, celle qui annonce une vérité éternelle de Dieu. Que ce soit l'une ou l'autre, la foi est inférieure à la vision. La vision remplacera la foi dans l'éternité; Augustin veut articuler les deux préceptes scripturaires: *Cum enim per fidem adhuc ambulamus, non per speciem* (II Cor. 5-7); *nondum utique videmus Deum, sicut idem ait, facie ad faciem* (I Cor., 13, 12).

Mais la *fides qua*, puisqu'elle est sous-jacente à l'âme elle-même, est principe de visibilité pour chacun. Cette visibilité de la foi est principe de connaissance par l'âme elle-même. Toutefois, Augustin pense que la foi n'exprime pas, par elle-même exclusivement, ce qui est l'essence de la Révélation chrétienne. Pour Augustin la foi n'est qu'un préambule à la véritable spécificité de la théologie chrétienne qui est l'amour.

## 2.4 — La critique heideggerienne de l'onto-théologie

Nous avons observé jusqu'ici que l'onto-théologie augustinienne est essentiellement d'origine platonicienne. Et nous avons mis en lumière "les éléments d'une onto-théologie assez ferme"<sup>215</sup>, à partir d'une lecture du *De Civitate Dei*.

A partir de l'analyse de la notion de *philosophia* et de *theologia*, on constate que c'est par la compréhension de l'Être supra-sensible et immuable qu'on aboutit à l'idée de Dieu. La théologie, dite naturelle, présente l'idée d'un Être supra-sensible qui s'identifie à l'*eidōs* platonicien<sup>216</sup>.

D'une part, la métaphysique ainsi pensée représente la pensée de l'étant dans sa totalité. D'autre part, cette totalité de l'étant n'est pas seulement comprise au sens de l'étant le plus général (*ὄν καθόλου*) mais aussi bien l'étant le plus haut (*θεῖον*): l'Être immuable de la philosophie grecque en le combinant avec l'*Ego sum qui sum* de la Révélation chrétienne.

Nous avons voulu présenter les deux grandes sections qu'Augustin discutait dans le *De Civitate Dei*: celle de la théologie et celle de la philosophie. Cette division permet ainsi de témoigner du caractère onto-théologique de la philosophie platonicienne. De plus cette discussion est prémonitoire par rapport à ce que deviendra le dilemme philosophique par excellence dans la philosophie aristotélicienne.

En effet, déclare Heidegger, la métaphysique traditionnelle désignée comme une onto-théologie n'est que la résultante d'un «embarras» (*Verlegenheit*) à l'égard de l'ontologie aristotélicienne. L'embarras est celui qui a été constaté tout d'abord par Werner Jaeger. La théologie d'Aristote prétend fonder une ontologie. Mais s'il en est ainsi, c'est la théologie qui se révèle la science de l'étant en général et l'ontologie celle de l'étant particulier.

“C'est la théologie, et non pas l'ontologie, qui se révèle comme la théorie de l'être quelconque, d'un être dont il n'y a rien à dire, si ce n'est qu'il est ce qu'il est et qu'il n'est pas ce qu'il n'est pas; c'est au contraire l'ontologie qui, en tant que recherche de l'unité dans la scission, se constitue comme métaphysique de la finitude et de l'accident”<sup>217</sup>.

La théologie, celle qui appartient de plein droit à la métaphysique et qui dans sa racine grecque ne veut qu'exprimer un discours sur le divin, est selon Heidegger une onto-théologie; et cela dans son enracinement aristotélicien aussi bien que platonicien<sup>218</sup>.

Mais la critique heideggerienne de cette onto-théologie vise essentiellement à identifier l'être supra-sensible de Dieu à la conception idéaliste d'une totalité régionale de l'étant. Cela étant on peut se poser la question de savoir si dans l'histoire de cette métaphysique occidentale, et dans sa répétition (*Wiederholung*), elle n'est qu'une onto-théologie eu égard au questionnement métaphysique. L'oubli de cet “embarras” métaphysique est celui qui découvre dans le *θεῖον* la justification de tout étant en général. La répétition ne peut donc s'accomplir que dans une *destruction* (*Kritischer Abbau*) et dans une *construction* de cette métaphysique.

Nous avons trois grandes questions à poser à la pensée heideggerienne ayant trait à la philosophie augustinienne.

1. La première porte sur le moyen de repenser ce qui est de l'ordre de ce que Heidegger désigne comme “impensé”, et qui rentrerait dans une métaphysique *autre* que celle qu'il critique. Heidegger parle d'une métaphysique onto-théologique lorsqu'il critique le double aspect, théologique et philosophique, du questionnement sur l'être de l'étant. Or, si la métaphysique traditionnelle est onto-théologique, quelle est, selon Heidegger, l'autre métaphysique qui pourrait satisfaire aux exigences, d'un questionnement philosophique, qui concernerait l'être et l'autre que l'être?

2. Une autre question se pose par rapport aux conséquences de cette critique de la métaphysique à l'égard de la théologie chrétienne. Si la théologie a été introduite dans la philosophie parce que l'être absolu de Dieu y rentre nécessairement, mais que d'autre part la notion de l'Être comme définition de Dieu ne rend pas compte véritablement d'une compréhension de Dieu fondée à partir de l'étant en général, que devient alors la critique de cette onto-théologie, non pas par rapport à la métaphysique mais par rapport à la théologie chrétienne elle-même? Cette théologie est l'autre de la critique onto-théologique, mais elle ne spécifie pas le statut du résultat de cette critique. Certes, Heidegger parle de la théologie de la foi comme d'une science ontique. L'objectivité de cette théologie, c'est le Christ lui-même en tant que facticité historique. Mais que résulte-t-il de ce donné et *positum* de la foi par rapport à une connaissance de cette foi? En parlant en termes augustinien: est-ce que la critique onto-théologique de la métaphysique n'est pas une simple constatation au niveau de la *scientia* augustinienne?
3. Finalement une autre question se pose: en quoi la philosophie platonicienne d'Augustin peut-elle être considérée comme intermédiaire entre une onto-théologie et une "ontologie de l'incarnation"? Le Christ médiateur, dont parle Augustin, est celui qui en s'incarnant réalise Dieu au milieu des hommes et élève les hommes jusqu'à Dieu. La conception onto-théologique de la métaphysique réalise une seule dimension de cette métaphysique: celle de la présence de l'être comme fondement de l'étant en général. Mais l'incarnation du Verbe ne fait-elle pas accéder l'homme à la participation par son Être à Celui qui est Vie Véritable, Amour et Vérité?

Autrement dit, en voulant faire le procès d'une théologie spéculative du transcendant, la philosophie contemporaine veut racheter une autre dimension de l'expérience de l'Être divin, en essayant de dépasser le sens d'une métaphysique traditionnelle: la philosophie augustinienne va-t-elle offrir un lieu philosophique de médiation?

## Conclusion

A la fin de ce premier chapitre il nous semble utile de faire le parcours en résumé. Dans un premier moment nous avons tenté de tracer les aspects essentiels qui délimitent notre compréhension de la philosophie augustinienne ouverte à la pensée de Heidegger. Notre réflexion est une médiation qui “instaure” un dialogue entre Augustin et Heidegger par le biais d’un questionnement qui leur est commun. Nous réfléchissons sur la pensée d’Augustin à partir d’une situation herméneutique qui est la nôtre aujourd’hui, comme conscience actuelle, mais qui possède en elle-même une ambivalence temporelle : celle d’être une conscience du présent à qui appartient un passé. C’est précisément parce que nous sommes cette conscience actuelle que nous pouvons parler du passé, mais c’est également parce que nous pouvons raconter le passé que nous pouvons être-là aujourd’hui. Le “transport” ekstatique entre les passé, présent et avenir est essentiel à notre démarche: la situation herméneutique actuelle vise à expliciter, en respectant le *Sitz im Leben* de chaque auteur, une sorte de transfert transitif entre passé et présent : celui du questionnement d’Heidegger vers Augustin et celui d’Augustin vers Heidegger. Le seul point fixe de cette dynamique est le questionnement en lui-même dans son contenu en propre.

Dans un deuxième moment, nous avons tracé les aspects fondamentaux de la philosophie augustinienne. Chez Augustin la notion de *philosophia* désigne essentiellement un amour de la sagesse. Cet amour de la sagesse cherche à saisir l’Être immuable. Dans le cadre de notre lecture du *De Civitate Dei*, on voit l’identification entre la *philosophia* et une “*theologia*”, qui est d’origine grecque. Néanmoins, la *philosophia* n’est pas que *scientia*, elle est aussi une *sapientia*. En ce sens cette *philosophia* est bien au-delà du simple cadre rationnel d’une pensée de l’Être. Par ailleurs, Augustin n’a pas “christianisé” la notion de *theologia*. A cet égard, c’est la *theologia* qui présente le caractère onto-théologique de la métaphysique pour employer l’expression de Heidegger<sup>219</sup>. Mais cette désignation maintient une certaine ambiguïté. C’est pour cela que nous avons analysé l’envers de la médaille, c’est-à-dire la “théologie” de la foi. Dans le *De Trinitate* la différence entre *scientia* et *sapientia* nous permet de voir que la temporalité et le mystère de l’Incarnation sont au cœur de cette distinction augustinienne. La *sapientia* dépasse le cadre onto-théologique de la *scientia*.



Nous avons remarqué que cette “théologie de la foi christique” chez Heidegger est d’inspiration augustinienne. Néanmoins, cette filiation de la présence d’Augustin dans le débat heideggerien au sujet de la différence entre théologie et philosophie se fait de façon oblique: à travers l’influence d’Augustin sur Luther. C’est cette “théologie christique” qui fait contrepoint à l’onto-théologie.

## Notes

- <sup>1</sup> J. M. Rist, *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 11.
- <sup>2</sup> H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, E. de Boccard, Paris, 1938, p. X.
- <sup>3</sup> “In an important sense his life may be said to coincide with the transition from antiquity to the Middle Ages. Augustine belonged to both worlds, in many ways, and not least intellectually”, F. Van Fleteren, in *Dictionary of literary biography, Medieval Philosophers*, vol.15, Londres, 1992, p. 57.
- <sup>4</sup> Si nous regardons, par exemple, l’*Histoire de la philosophie*, tome I, d’Émile Bréhier, on constate qu’Augustin n’y est pratiquement pas étudié. Plus récemment, le médiéviste A. de Libera, dans son livre *La philosophie médiévale*, Puf, Paris, 1994, ne fait guère allusion à la pensée d’Augustin. A. de Libera critique la thèse heideggerienne sur la philosophie médiévale, qui selon lui, “voit dans cette pensée [philosophie médiévale] le résultat de la rencontre entre l’aristotélisme et le mode de représentation issu du judéo-christianisme”, *La philosophie médiévale* (Que sais-je?), Puf, Paris, 1989, p. 6. Notre travail s’engage dans une perspective tout à fait différente de ce que défend A. de Libera par rapport à la conception heideggerienne de la philosophie médiévale. Nous voulons montrer, au contraire, que chez Heidegger il n’y a pas que la perspective aristotélicienne mais bien aussi une perspective platonicienne, dont Augustin est un des principaux propagateurs. Nous voulons démontrer dans ce travail que la pensée augustinienne est bien plus importante qu’on ne l’imagine dans la pensée de Heidegger. Notre suspicion quant à la perspective réductionniste de A. de Libera est double : la première concerne la perspective de la philosophie médiévale elle-même, du moins, par rapport à la philosophie augustinienne; la seconde concerne le rapport entre la philosophie médiévale et son appropriation heideggerienne comme telle.
- <sup>5</sup> Par exemple les travaux de: G. O’Daly, *Augustine’s philosophy of mind*, Duckworth, London, 1987; R. H. Nash, *The light of the mind. St. Augustine’s theory of knowledge*, Kentucky University Press, Kentucky, 1969. J. M. Rist, *op. cit.*
- <sup>6</sup> P. Ricœur, *Temps et récit I*, Seuil, Paris, 1983, p. 140.
- <sup>7</sup> H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, Paris, 1954, p. 98.
- <sup>8</sup> *Ibidem.*
- <sup>9</sup> P. Ricœur, *Temps et récit III*, p. 185.
- <sup>10</sup> H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, p. 97.
- <sup>11</sup> *De Div. Quaest.* 83, q. 71,5 (CC 44 A p. 204).
- <sup>12</sup> P. Ricœur, *Temps et récit I*, p. 139.

- <sup>13</sup> P. Ricœur, *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n.° 28, 1988, p. 85.
- <sup>14</sup> M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985, p. 27.
- <sup>15</sup> *Ibidem*.
- <sup>16</sup> H.-I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, p. 466.
- <sup>17</sup> H.-I. Marrou explique très bien la compréhension de l'histoire chez Augustin: "Je regrette ici que le français ne possède pas la distinction familière à l'italien entre *storia* et *storiografia* ou à l'allemand entre *Geschichte* et *Historie*; ce qui intéresse un penseur, un philosophe, comme saint Augustin c'est l'histoire, ce qu'a été réellement le passé de l'humanité; il ne supporte pas sans impatience les servitudes de l'historiographie, la lenteur de ses méthodes, les lacunes et les incertitudes de ses résultats", *ibidem*.
- <sup>18</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Authentica, Paris, 1985, p. 263. Pour *Être et temps* nous suivons la traduction de E. Martineau; mais nous utiliserons désormais le titre original de l'œuvre lorsque nous la citons.
- <sup>19</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XVIII,8 (CC 48 p. 599).
- <sup>20</sup> Cf. *De Ord.* II,12,37 (CC 29 p. 128).
- <sup>21</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XXI,5 (CC 48 pp. 765); *De Vera rel.* 50,99 (CC 32 p. 251).
- <sup>22</sup> P. Ricœur, *Temps et récit III*, p. 177.
- <sup>23</sup> J. Greisch, "«La cohésion de la vie»: la trace comme effet-signe et l'historialité", in *Noesis. Revue de philosophie*, 1997, n° 1, p. 27.
- <sup>24</sup> H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. IV.
- <sup>25</sup> M. de Wulf, *Histoire de la philosophie*, tome I, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, p. 30
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p. 30.
- <sup>27</sup> H.-I. Marrou définit ainsi cette époque "La période que nous étudions est encore trop souvent évoquée en termes purement négatifs, qu'on y voie "la fin de l'antiquité" ou les débuts du moyen âge"; nous voudrions aider le lecteur à la considérer enfin en elle-même. (...) Il faudrait que le terme d'*antiquité tardive* reçoive enfin une connotation positive — comme on l'a rappelé, il est arrivé pour *moyen âge* —", *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Seuil, Paris, 1977, p. 12.
- <sup>28</sup> H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. X.
- <sup>29</sup> *Ibidem*, pp. IX-X.
- <sup>30</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976, p. 128.
- <sup>31</sup> *Idem*, p. 126.
- <sup>32</sup> *Ibidem*.
- <sup>33</sup> *Ibidem*.
- <sup>34</sup> H.-G. Gadamer donne l'exemple d'Augustin pour exprimer la tâche herméneutique eu égard à la tradition: "La tradition (...) doit être devenue problématique pour que se forme une conscience explicite de la tâche herméneutique de s'appropriier la tradition. On peut déjà discerner une conscience de ce type chez Augustin à l'égard de la Tradition Scripturaire", *Vérité et méthode*, p. 14. Augustin problématise et s'approprie une Tradition qui en elle-même est double: une culture classique et une culture chrétienne. Le caractère innovateur d'Augustin se caractérise par une reformulation de cette Tradition en vue de créer une "nouvelle vision du monde".
- <sup>35</sup> Cf. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 212. Selon H.-I. Marrou, cette nouveauté est caractérisée essentiellement par la dimension culturelle,

dont Augustin est le principal instigateur; il y a chez lui le souci d'une érudition qui n'est pas seulement rhétorique mais plutôt une recherche philosophique; recherche de la sagesse (*studium sapientiae* ou encore *amor sapientiae*). A partir du moment où Augustin se convertit à la philosophie, ce n'est plus la formation de rhéteur, expression du monde ancien, qui est primordiale, c'est plutôt la sagesse qui est le moteur de la quête intellectuelle. Cf. H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 289.

- <sup>36</sup> Remarquons que l'expression *préparation* employée par H.-I. Marrou, a une charge beaucoup plus philosophique qu'historique.
- <sup>37</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 38.
- <sup>38</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 130.
- <sup>39</sup> Cf. H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, p. 229.
- <sup>40</sup> Cf. G. Madec, *Verus philosophus est amator Dei*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 61, 1977, p. 551-552. En effet, G. Madec explique le sens du titre qu'il a donné à son étude, *Saint Ambroise et la philosophie* : la notion de *philosophia* a un sens restreint. G. Madec délimite sa recherche à l'égard du rapport d'Ambroise à la philosophie selon trois aspects: "Les emprunts d'Ambroise à la philosophie, ses idées philosophiques, ses jugements sur la philosophie", *Saint Ambroise et la philosophie*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1974, p. 11. Dans notre travail, nous voulons au contraire, analyser la pensée d'Augustin dans une perspective philosophique. Toutefois, nous nous abstenons d'établir une quelconque distinction de type scolastique ou même post-scolastique par rapport à la philosophie d'Augustin. L'autonomie disciplinaire entre philosophie et théologie est étrangère à la pensée d'Augustin. En dépit de cela, nous nous efforcerons de mettre en relief le caractère spéculatif de sa réflexion.
- <sup>41</sup> D'après G. Madec, "Il n'y a pas de philosophie patristique, ni au singulier, ni au pluriel, si l'on s'en tient au sens communément reçu et fondé sur la distinction scolastique de la philosophie et de la théologie. Les Pères ne se souciaient pas, et pour cause, de répartir leurs réflexions suivant ces disciplines. Il me paraîtrait donc futile de faire opposition à quiconque dénoncerait une *contradictio in adiecto* dans l'expression philosophie patristique", G. Madec, *Verus philosophus est amator Dei*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 61, 1977, p. 549.
- <sup>42</sup> Un des premiers travaux à mettre en contraste les *Dialogues* et les *Confessions* a été A. von Harnack, *Augustins Confessionen*, in *Reden und Aufsätze*, A. Töpelman, Gießen, 1888.
- <sup>43</sup> P. Courcelle, *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1963.
- <sup>44</sup> Cf. G. Madec, *Le néoplatonisme dans la conversion de S. Augustin*, in *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, éd. C. Mayer, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1989, p. 16.
- <sup>45</sup> G. Bardy, *Introduction aux Révisions* (Bibliothèque augustiniennne, 12), Desclée de Brouwer, Paris, 1950, p. 126.
- <sup>46</sup> J. M. Rist, *op. cit.*, p. 18.
- <sup>47</sup> "Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem", *De Vera rel.* V,8 (CC 32 p. 193).
- <sup>48</sup> Cf. P. Courcelle, *Des sources antiques à l'iconographie médiévale de saint Ambroise*, in *Ambrosius episcopus*. Vitta e Pensiero, Milano, 1976, p.186; cf. G. Madec, *Verus philosophus est amator Dei*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 61, 1977, p. 555.

- <sup>49</sup> G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1974, p. 11.
- <sup>50</sup> G. Madec, *Verus philosophus est amator Dei*, *op. cit.*, p. 556.
- <sup>51</sup> G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, p. 16.
- <sup>52</sup> Comme le fait par exemple S. Ambroise. Pour cette question voir: G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, pp. 11 et sv. Bien que S. Ambroise ne soit pas un philosophe il fait beaucoup d'emprunts aux philosophes.
- <sup>53</sup> G. O'Daly, *Augustine's philosophy of mind*, p. 5.
- <sup>54</sup> G. Madec distingue deux sortes de tendances eu égard à la pensée augustiniennne : l'une se souciant plutôt des aspects doctrinaux d'Augustin tombe dans l'attitude traditionaliste, l'autre se souciant plutôt des aspects critiques, retrouve toujours dans ses recherches le néoplatonisme d'Augustin. Cela étant, G. Madec s'interroge sur la validité de ces appréciations à propos d'Augustin, un homme du IV<sup>e</sup> siècle. Cf. *Le néoplatonisme dans la conversion de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 10.
- <sup>55</sup> T. Van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, éditions universitaires de Fribourg, Suisse, 1954, p. 8: "N'est-ce pas à bon droit que l'on qualifie cet intellectualisme plutôt de néoplatonicien que de chrétien?"
- <sup>56</sup> Cf. P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain, 1934, défend la thèse d'une influence décisive de Plotin sur saint Augustin. Au contraire, W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, défend l'influence de Porphyre. Plus récemment O. du Roy, *L'intelligence de la foi dans la Trinité selon saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1966, considère l'influence de Plotin d'abord avant celle de Porphyre.
- <sup>57</sup> Les thèses principales évocant cette direction sont: P. Alfarcic, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, 1. *Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, 1918; A. von Harnack, *Augustins Confessionen*, *op. cit.*
- <sup>58</sup> G. Madec, *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin*, *op. cit.*, pp. 9-25.
- <sup>59</sup> *Ibidem*, p. 19.
- <sup>60</sup> R. O'Connell accuse G. Madec de réduire la pensée doctrinale d'Augustin à une sorte d'alchimie philosophique; c'est-à-dire une sorte de mélange de culture profane et de christianisme. Cf. *Saint Augustine's Platonism*, Villanova University, 1984, p. 4. Cependant, R. O'Connell a tort car G. Madec refuse cette alchimie sous-jacente à l'idée de "synthèse" de P. Courcelle. Cf. G. Madec, *Le néoplatonisme dans la conversion de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 19: "J'ajouterai que j'ai une certaine prévention contre la notion de synthèse intellectuelle, qui assimile l'activité de pensée à une alchimie conceptuelle, à un laborieux dosage".
- <sup>61</sup> J. Trouillard, *Rencontre du néoplatonisme in Revue de théologie et de philosophie*, XXII, 1972, p. 9.
- <sup>62</sup> Le problème majeur de cette définition consiste fondamentalement dans le caractère réductionniste de sa perspective. Le néoplatonisme ne peut pas se résumer uniquement à une doctrine qui discute les différentes possibilités de l'être et du non être. Outre cela, on trouve également l'idée du "summum bonum" à partir et en consonance, parfois, avec les dialogues de Platon. Heidegger est de cet avis car il l'affirme dans "Augustinus und der Neoplatonismus", Gesamtausgabe, Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 286.
- <sup>63</sup> S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism*, vol. I, University of Notre Dame Press, Indiana, 1986, p.5. La définition de S. Gersh pose certains problèmes:  
1 — si le néoplatonisme est le développement de la doctrine platonicienne au temps de Plotin, comment expliquer la prolongation de la pensée néoplatonicienne pendant une

longue partie du moyen âge? Est-ce que Jamblique, Denys l'Aréopagite et Jean Scot Erigène ont redécouvert tout simplement un autre néoplatonisme? Autrement dit, si les étapes successives de la doctrine platonicienne sont le moyen platonisme et le néoplatonisme, mais si ce dernier se circonscrit au temps de Plotin, quelle désignation alors donner au "néoplatonisme" des époques postérieures, qui s'est développé tout au long du moyen âge?

2 — si Augustin participe de ce mouvement appelé moyen platonisme, comment comprendre que dans sa lecture des *libri platoniorum*, il insère des textes plotiniens et porphyriens?

<sup>64</sup> J. O'Meara, *Plotinus and Augustine: exegesis of Contra academicos II,5*, in *Revue internationale de philosophie*, vol. 24, 1970, pp. 321-22.

<sup>65</sup> E. R. Dodds, *Neoplatonism*, in *The Oxford Classical dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1949, p. 602.

<sup>66</sup> Cf. R. Klibansky, *The continuity of the Platonic tradition*, The Warburg Institute, London, p. 19.

<sup>67</sup> E. N. Tigerstedt, *The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1974, p. 7.

<sup>68</sup> "It is a commonplace that medieval Platonism whether in the East or in the West, was actually Neoplatonism. This however, has been strongly denied by one of the foremost authorities on this subject, Raymond Klibansky", *Ibidem*. Voir aussi: R. Klibansky, *The continuity of the Platonic tradition during the middle ages. Outlines of a corpus platonium medii aevi*, The Warburg Institute, London, 1939.

<sup>69</sup> E.N. Tigerstedt parle d'un mythe, très répandu d'ailleurs, à propos de l'interprétation schleiermachiennne qui prétend avoir redécouvert le vrai Platon et "tué" l'interprétation néoplatoniciennne de Platon. Ce mythe se trouve encore, chez certains auteurs comme: H.-G. Gadamer, *Schleiermacher Platoniker*, *Archives de Philosophie*, vol. 32, 1969, pp. 28-39; C. J. De Vogel, *On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism*, *Mind*, vol. 62, 1953, p. 44. (bien qu'elle ne cite pas le nom de Schleiermacher elle fait état du même avis); S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition*, vol I, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986, p. 3; C. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 25, Heft 1-2, Münster, 1927, p. 156, radicalise cette même position en considérant que le platonisme originel n'est qu'une découverte du XIXe siècle. C'est avec Schleiermacher et Humboldt, que la philosophie de Platon trouve son véritable essor, que le renouveau renaissantiste de Gemisthos Plethon et de Marcile Ficin n'a pas réussi à dépasser.

Or, d'après E. N. Tigerstedt, il y a deux raisons qui justifient la mécompréhension de la position schleiermachiennne: la première s'appuie sur ce qui est dit dans l'*Introduction* à l'œuvre de Platon de Schleiermacher, Platon, *Werke*, I,1 (3ed. Berlin, 1855, pp. 7-17).

E. N. Tigerstedt déclare qu'après une lecture de cette fameuse *Introduction*, il ne trouve mentionné qu'occasionnellement les néoplatoniciens: "The Neoplatonists are mentioned only casually and in a way which shows that Schleiermacher had not found it worth while to study them closely. For, speaking of the conception of an esoteric Platonism as opposed to an exoteric, he says that of all the defenders of such a view «die sogenannten Neuplatoniker» are «noch immer am meisten zu loben», for they were the only ones who really attempted to systematize Plato", p. 6. La deuxième raison concerne l'incompréhension de ce qui est visé dans la critique de Schleiermacher vis-à-vis de l'interprétation de l'œuvre de Platon: "A careful reader has no difficulty in discerning

ning that the real target of Schleiermacher's polemics was not the ancient *Neoplatonists* but some modern scholars, in the first place certainly W.G. Tennemann, whose comprehensive work on Plato had then recently appeared", p. 6.

- <sup>70</sup> *Idem*, p. 7. Pourtant E.N. Tiegerstedt considère qu'Augustin est une exception dans la philosophie médiévale. Selon lui, il y a chez Augustin identification du platonisme et du néoplatonisme, car Augustin a toujours lu Platon avec les yeux d'un néoplatonicien. Cf. *Idem*, p. 10.
- <sup>71</sup> "Adeo post illa tempora non longo intervallo omni pervicacia pertinaciaque demortua os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit", *Cont.Acad.* III,18,41 (CC pp. 59-60).
- <sup>72</sup> "Platonici vero, qui falsorum philosophorum erroribus illo tempore circumlatrantibus, non habentes divinam personam qua imperarent fidem, sententiam suam tegere quaerendam, quam polluendam proferre maluerunt, cum jam Christi nomen terrenis regnis admirantibus perturbatisque crebresceret emergere coeperant, ad proferendum atque aperiendum quid Plato sensisset. Tunc Plotini schola Romae floruit, habuitque condiscipulos, multos acutissimos et sollertissimos viros", *Epist.* 118 (CSEL 33 pp. 696-697).
- <sup>73</sup> "Et primo volens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod verbum tuum caro factum est et habitavit inter homines, procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos, et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod «in principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum»", *Conf.*VII,9,13 (CC 27 p. 101).
- <sup>74</sup> Cité par G. Madec, *Une lecture de Confessions VII,IX,13 - XXI,27*, *Revue d'études augustinennes*, vol. 16, 1970, p. 84. Cf. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes, p. 61.
- <sup>75</sup> G. Madec, *op.cit.*, p.87.
- <sup>76</sup> "Ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus?", *Conf.*VII,20,26 (CC 27 p. 110).
- <sup>77</sup> "Qui autem cothurno tamquam doctrinae sublimioris elati non audiunt dicentem: dicite a me, quoniam mitis sum et humilis corde et invenientis requiem animabus vestris, etsi cognoscunt deum, non sicut deum glorificant aut gratias agunt, sed evanescent in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes stulti facti sunt", *Conf.* VII,9,14 (CC 27 p. 102).
- <sup>78</sup> G. Madec, *op.cit.*p.86. .
- <sup>79</sup> *Conf.* VII,9,13 (CC 27 p. 101).
- <sup>80</sup> Cf. *Conf.* VII,9,14 (CC 27 p. 101).
- <sup>81</sup> "Il li autem praecipui gentium philosophi qui *invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta* conspicerere potuerunt, tamen quia sine mediatore, id est sine homine Christo philosophati sunt", *De Trin.* XIII,19,24 (CC 50 A p. 416).
- <sup>82</sup> "Verbum enim tuum, aeterna veritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens subditos erigit ad se ipsam, in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum de limo nostro", *Conf.* VII,18,24 (CC 27 p.108); BA 13 p. 631.
- <sup>83</sup> "Quae medietas temporalis esset de imis, iusta de summis adque ita se nec abrumpens a summis et contemperans imis, ima redderet summis. Ideo Christus mediator Dei et hominum dictum es (*ITim.*II,5)", *De Cons.Evang.* I,35,53 (CSEL 43 p. 60).

- <sup>84</sup> "Ubi est illud Plotini, ubi ait, «Fugiendum est igitur ad clarissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur, inquit classis aut fuga? Similem Deo fieri. Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior: nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo. Incorporali vero illi aeterno et incommutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium mutabiliumque cupidior. Hoc ut sanetur, quoniam immortalis puritati, quae in summo est, ea quae in imo sunt mortalia et immunda convenire non possunt, opus est quidem mediatore; non tamen tali qui corpus quidem habeat immortale propinquum summis, animum autem morbidum similem infimis; (quo morbo nobis invidet potius ne sanemur, quam adiuvet ut sanemur); sed tali qui nobis infimis ex corporis mortalitate coaptatus, immortalis spiritus iustitia, per quam non locorum distantia, sed similitudinis excellentia mansit in summis, mundandis liberandisque nobis vere divinum praebeat adiutorium. (...) Hic est, sicut eum praedicat sancta Scriptura, *Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus* (I *Tim.* 2,5), de cuius et divinitate, qua Patri est semper aequalis, et humanitate, qua nobis factus est similis, non hic locus est ut competenter pro nostra facultate dicamus", *De Civ. Dei*, IX, 17 (CC 47 pp. 265-266).
- <sup>85</sup> P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes augustinienes, Paris, 1981, p. 28.
- <sup>86</sup> *Idem*, p. 43.
- <sup>87</sup> On trouve des passages dans le *De Trinitate* de cette *exercitatio animi*: XI,11; XIII,20,26; XIV,6,10; XV,1,1; XV,3,5.
- <sup>88</sup> "Nam graece negligentia ἀμέλεια dicitur, quia curae non est quod negligitur. Sic enim graecus dicit "non curo", «οὐ μέλει μοι» Particula ergo quae additur, πλήν ut dicatur πλημμέλεια, praeter significat, ut *ameleia*, quod vocatur negligentia, videatur sonare sine cura, πλημμέλεια praeter curam, quod paene tantumdem est", *Quaest. in Hept.* 20,2 (CC 33 p. 186). Heidegger discute la notion d'ἀμελης dans le cours de l'hiver de 1942-43, sur le *Parmenides*, à l'université de Fribourg, Gesamtausgabe, Bd. 54, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, p.177. Bien que ce texte ne soit pas directement concerné ici dans le cadre de notre étude qui se situe entre 1920-21 et 1930-31, cela ne nous empêche pas de le signaler. Dans le contexte de cette œuvre, Heidegger analyse le sans-souci (*sine cura*) par rapport à la λήθη dans la *République* de Platon.
- <sup>89</sup> "Omne studium sapientiae in actione et contemplatione consistere", *De Civ. Dei.* VIII,4 (CC 47 p. 220).
- <sup>90</sup> "Ecce pietas est sapientia (*Job* 28,28); abstinere autem a malis scientia est. In hac differentia intellegendum est ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere. Pietatem quippe hoc loco posuit cultum Dei quae graece dicitur θεοσέβεια, *De Trin.* XII,14 (CC 50 p. 375).
- <sup>91</sup> "Sed quia ea quae dicuntur opera bona tamquam filii sunt vitae nostrae secundum quam quaeritur cuius vitae sit quisque, id est quomodo agat haec temporalia, quam vitam graeci non ζώην sed βίον vocant", *De Trin.* XII,7,11 (CC 50 pp. 365-366).
- <sup>92</sup> "Prudentia est rerum bonarum et malarum neutraumque scientia", *De Div. Quaes.* 83, q.31 (BA 10 p.88). Les quatre vertus sont aussi discriminés dans le *De Civitate Dei*, XIII,21; *De Trinitate*, XII,14; *Retractationes* I,7.
- <sup>93</sup> "Quae σοφία graece dicitur, non a prudentia, quae φρόνησις appellatur", *Ena. in Psal.* 104,14 (CC 39 p. 1544).
- <sup>94</sup> "Sapientia autem est viro prudentia", *Spec.* VII (CSEL 12 p. 55).
- <sup>95</sup> "Beatus vir, qui invenit sapientiam et immortalitas, qui videt prudentiam", *Cont. Adim.* XIX (PL 42 p. 164).

- <sup>96</sup> "Quis, inquam, hominum comprehendit istam sapientiam eandemque prudentiam eandemque scientiam quandoquidem a nobis nec nostra comprehenditur?, *De Trin.* XV,7 (CC 50 A p. 478).
- <sup>97</sup> "Prudentia ergo, quae significat ipsam contemplationem veritatis ab omni ore humano alienam, quia, est ineffabilis, quam si eloqui velis, parturis eam potius quam paris, quia ibi audivit et Apostolus ineffabilia verba quae non licet homini loqui: haec ergo prudentia terram circumit, quae habet aurum, et carbunculum, et lapidem prasinum, id est disciplinam vivendi, quae ab omnibus terrenis sordidus, quasi decocta nitescit, sicut aurum optimum", *De gen.contra manich.* II,10,14 (PL 34 pp. 203-204).
- <sup>98</sup> W. Dilthey, *Introduction aux sciences humaines*, PUF, Paris, p. 333.
- <sup>99</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986, p. 116.
- <sup>100</sup> "Dans quelle mesure, au temps des Pères, la foi et le cœur ont-ils affirmé la certitude qu'ils tiraient d'eux-mêmes et lui ont-ils donné une expression scientifique en l'opposant à la philosophie antique et au scepticisme qui est le dernier mot de cette philosophie? Le penseur le plus profond de cette nouvelle époque de la métaphysique est saint Augustin", W. Dilthey, *op. cit.*, PUF, Paris, 1942, p. 324.
- <sup>101</sup> "The first to pose the genuine anthropological question anew, and in the first person — more than seven centuries after Aristotle — was Augustine", M. Buber, *Between man and man*, Collins, Londres, 1961, p. 159.
- <sup>102</sup> *Solil.* I,2,7: "Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnino" (BA 5 p. 36).
- <sup>103</sup> "Quis comprehendet, quomodo sit? Ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii", *Conf.* X,16,24-25 (CC 27 p. 167)
- <sup>104</sup> "Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis ne in hac interrogatione fallaris? cum utique si non esses falli omnino non posses", *De Lib.arb.* II,3,7,20 (CC 29 p. 239).
- <sup>105</sup> "Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensus falluntur? Numquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretur nobis nihil videri, nec omnino ausi estis aliquando ista temptare, sed posse aliud esse ac videtur vehementer persuadere incubuistis". *Cont.Acad.*,III,11,24 (CC 29 p. 48). Cf. W. Dilthey, *op.cit.*, p. 324.
- <sup>106</sup> W. Dilthey, *op.cit.*, p. 325.
- <sup>107</sup> T. Kiesel, *The genesis of Heidegger's Being and time*, University of California Press, Londres, 1993, p. 100: "It is therefore fortunate that we have Heidegger's excerpts from a scant two chapters of Dilthey's Introduction to the Human sciences which, as already noted above, overtly influenced his choice of themes and his reading of the history of philosophy in his courses of the next several years".
- <sup>108</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 60, 1995, p. 164.
- <sup>109</sup> D'après la liste des fréquences des mots *philosophia* et *sapientia*, présentés dans le *Thesaurus Augustinianum*, publication du CETEDOC, nous remarquons qu'elles se trouvent tant dans les œuvres de jeunesse que dans les œuvres de maturité. Cependant la distribution de ces fréquences est plus grande dans les traités qui datent de l'époque de la maturité. Nous constatons également que l'emploi de *sapientia* est beaucoup plus fréquent que celui de *philosophia*.
- <sup>110</sup> "Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur hortensius", *Conf.* III,4,7 (CC 27 p. 30).



- 111 T. Van Bavel, *De la raison à la foi*, in *Augustiniana*, vol. 36, 1986, n.° 1-2, p. 9.
- 112 *Ibidem*. Le livre de Cicéron *Hortensius* est un protreptique, copié sur le protreptique d'Aristote dédié à la philosophie et qui a été perdu. Certains auteurs voient dans le *Contra Academicos* d'Augustin un protreptique semblable aussi à celui d'Aristote. Cf. P. Valentim, *Un protreptique conservé de l'antiquité: le Contra academicos de saint Augustin*, in *Revue des sciences religieuses* vol. 1, 1969, n.° 43, p. 3. Voir aussi, P. Harlich, *Exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum, historia et in doles*, Thèse, Leipzig, 1889.
- 113 P. Courcelle a approfondi les rapports intellectuels qu'Augustin a entretenus dans un "milieu chrétien imprégné de néo-platonisme; cf. *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1963, p.31. C'est par la suite que Courcelle thématise la notion de "cercle milanais" qui avait déjà été signalée par A. Solignac, dans *Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne, vol. 14, pp. 529-536.
- 114 "Amor sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae", *Conf.* III,3,4,8 (CC 27 p. 30).
- 115 Cf. *Cont.Acad.* II,3,7 (CC 29 p. 21).
- 116 "Nam et feminae sunt apud veteres philosophatae et philosophia tua mihi plurimum placet", *De Ord.* I,XI,31 (CC 29 p. 105)
- 117 "Philosophia est enim, a cuius uberibus se nulla aetas queretur excludi", *Contr.Acad.*I,4 (CC 29 p. 5).
- 118 "Iste autem Thales, ut successores etiam propagaret, rerum naturam scrutatus suasque disputationes litteris mandans eminuit maximeque admirabilis extitit, quod astrologiae numeris comprehensis defectus solis et lunae etiam praedicere potuit", *De Civ.Dei* VIII,2 (CC 47 p. 217).
- 119 "Ionici vero generis princeps fuit Thales, Milesius, unus illorum septem qui sunt appellati sapientes", *Ibidem*.
- 120 "Italicum genus auctorem habuit Pythagoram Samium, a quo etiam ferunt ipsum Philosophiae nomen exortum", *Ibidem*.
- 121 "Iste interrogatus [Pythagoras Samium], quid profiteretur, philosophum se esse respondit, id est studiosum vel amatorem sapientiae", *Ibidem*. Augustin aurait puisé chez Cicéron cette information sur l'attribution à Pythagore de l'origine du néologisme *philosophia*. Cf. *Tusc.* V,III,9. Diogène Laërce, *Vitae et placita philosophorum*, Proemium, 12, et *vita Pythagori*, VIII,8.
- 122 "Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creaturarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum, quod ab illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae, sive Platonicum accomodatius nuncupentur, sive quodlibet aliud sectae suae nomen inponant; sive tantummodo Ionici generis, qui in eis praecipui fuerunt, ista senserint, sicut idem Plato et qui eum bene intellexerunt; sive etiam Italici, propter Pythagoram et Pythagoreos et si qui forte alii eiusdem sententiae indidem fuerunt; sive aliarum quoque gentium qui sapientes vel philosophi habiti sunt, Atlantici, Libyae, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani, aliqui reperiuntur, qui hoc viderint ac docuerint", *De Civ.Dei*, VIII,9 (CC 47 pp. 225-226).
- "Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit", *De Civ.Dei*, VIII,8 (CC 47 p. 225).

- 123 "Etenim sapientiam non ipsam veritatem, sed viam, quae ad eam ducat, esse dixisti. Quisquis ergo hac utitur via, sapientia profecto utitur, et qui sapientia utitur sapiens sit necesse est; sapiens igitur erit ille, qui perfecte quaesierit veritatem, etiamsi ad eam nondum pervenerit", *Cont.Acad.* I,5,14 (CC 29 pp. 11-12).
- 124 "Volo, inquam, mihi paululum aperias, quid tibi inter sapientem et philosophum distare videatur. — Sapientem ab studioso, ait, nulla re differe arbitror, nisi quod quarum rerum in sapiente quidam habitus inest, earum est in studioso sola flagrantia. — Quae sunt tandem istae res? Inquam; nam mihi nihil aliud videtur interesse, nisi quod alter scit sapientiam, alter scit desiderat", *Cont.Acad.* III,3,5 (CC 29 pp. 36-37).
- 125 "Non enim nunc primo auditis sapientiam esse rerum humanarum et divinarumque scientiam", *Cont.Acad.* I,6,16 (CC 29 p. 12).
- 126 "Quae si propterea tibi vitiosa visa est, quia complexa est eum, quem non possumus vocare sapientem, quaero, utrum eam probes, si sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum, quae ad beatam vitam pertineant", *Cont.Acad.* I,8,23 (CC 29 p. 16).
- 127 "Etenim ut iam ipse explicem definitione quod sentio, sapientia mihi videtur esse rerum humanarum et divinarum, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum sed etiam diligens inquisitio", *Contr.Acad.* I,8,23 (CC 29 p. 16).
- 128 "Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest (quarum activa ad agendam vitam, id est ad mores instituendos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem) : Socrates in activa excelluisse memoratur, Pythagores vero magis contemplativae, quibus potuit intellegentiae viribus, instituisse", *De Civ.Dei*, VIII,4 (CC 47 pp. 219-220).
- 129 "Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit : unam moralem, quae maxime in actione versatur, alteram naturalem, quae contemplationi deputata est, tertiam rationalem, qua verum disterminatur a falso", *De Civ.Dei*, VIII,4 (CC 47 p. 220).
- 130 Cf. *De Civ.Dei*, VIII,8 (CC p.225); voir aussi VIII,11 (CC 47 p. 228).
- 131 Cf. *De Trin.* XII,14,22 (CC 50 p. 375).
- 132 "Disputantes autem sapientia definierunt eam dicentes : *Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia*. Unde ego quoque in libro superiore utrarumque rerum cognitionem, id est divinarum atque humanarum, et sapientiam et scientiam dici posse non tacui. Verum secundum hanc distinctionem qua dixit apostolus : *Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae*, ista definitio dividienda est ut rerum divinarum scientia sapientia proprie nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat", *De Trin.* XIV,1,3 (BA 16 p. 349). Voir aussi la même définition donnée dans les pages précédentes: cf. *Cont.Acad.* I,8,23 (CC 29 pp. 16).
- 133 "Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeposendum sive postponendo sit non est difficile iudicare", *De Trin.* XII,15,25 (CC 50 p. 379).
- 134 *De Trin.* XII,14,22 (BA 16 pp. 251-253).
- 135 "Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit; ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam; ab uno tamen eodemque Christo non recedimus in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi", *De Trin.* XIII,19,24 (CC 50 A pp. 416-417).

- <sup>136</sup> Cf. G. Madec, *Christus scientia et sapientia nostra*, in *Recherches augustinienes*, vol.10, 1975, p. 79.
- <sup>137</sup> Une explication sur la notion de "réduction", que nous employons ici. Tout d'abord au sens husserlien et donné par Heidegger dans les *Concepts fondamentaux de la phénoménologie*, pp.39-40: "Pour Husserl, la réduction phénoménologique (...) est la méthode destinée à reconduire le regard phénoménologique de l'attitude naturelle de l'homme vivant dans le monde des choses et des personnes à la vie transcendente de la conscience et à ses vécus noético-noématiques, dans lesquels les objets se constituent en tant que corrélats de la conscience". Ce regard phénoménologique doit pouvoir être élargi à d'autres champs possibles que simplement ceux du monde de la conscience cognitive. Si le Christ est du monde mais pas de ce monde il y a déjà dans son rapport-au-monde une réduction grâce à laquelle Il devient le lieu véritable du monde. Et Husserl déclare : «Il faut d'abord perdre le monde par l'*epochè*, pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même. "*Noli foras ire*, dit saint Augustin, *in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas*". Cf. *De Vera rel.* 39,72. Et dans les *Confessions* Augustin affirme : "*Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui*", *Conf.VII,10,16* (CC 27 p.103). Pour Heidegger la réduction phénoménologique doit être accomplie par une destruction et une construction. Et dans la recherche destructive et constructive de l'être de l'étant, on constate que les philosophes anciens n'ont pas dépassé le "concept moyen de l'être", *Les concepts fondamentaux de la phénoménologie*, p.41. Or ce qui caractérise ce concept-moyen de l'être chez les platoniciens c'est ce *Logos* qui se confond encore avec la nature: une nature intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Ce qui sépare les philosophes platoniciens de la philosophie d'Augustin c'est précisément ce passage d'une philosophie qui philosophe avec *aliqua media* à une philosophie qui philosophe grâce à un médiateur, lequel est le véritable être "*tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primo cognovi, tu assumptisti me, ut viderem esse quod viderem, et nondum esse, qui viderem*", *Conf.VII,10,16* (CC p. 103).
- <sup>138</sup> Cf. C.J. De Vogel, *On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism*, in *Mind*, vol. 62, 1953, p. 46: "(...) The belief in a transcendent intelligible world, was combined with Stoic doctrine of the Logos originally an immanent cosmic law, which in the so-called Middle Platonism is to occupy the intermediate place between the transcendent Deity and man. In this function the Logos is called a second God (*δευτερος θεός*) and is qualified as *Mediator* (*μεσίτης*). Voir aussi A.H.Armstrong, *Plotinian and Christian studies*, *Studia Variorum*, Londres, 1979, pp. 4-7.
- <sup>139</sup> "*Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit*". Nicht das ist ein Theologe, der das Unsichtbare Gottes durch das, was geschaffen ist, erblickt. Die Vorgabe des Gegenstandes der Theologie wird nicht auf dem Wege einer metaphysischen Weltbetrachtung gewonnen", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 282.
- <sup>140</sup> "Grundlegend für die gesamte patristische «Philosophie», für die Orientierung der Ausbildung der christlichen Lehre an der griechischen Philosophie, ist die paulinische Stelle des Römerbriefs Kap.1,20", M.Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 281.
- <sup>141</sup> M. Luther, *Œuvres. Disputatio de Heidelberg*, Labor et Fides, Genève, p. 125.

- 142 Y. De Andia, *Réflexions sur les rapports de la philosophie et de la théologie à partir de deux textes de Martin Heidegger*, in *Mélanges de sciences religieuses*, vol. XXXII, 1975, p. 134.
- 143 M. Heidegger, *Briefwechsel*, p.24-26 in J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 433.
- 144 M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique*, TER, Mauvezin, Paris, 1992, p.27. Cf. J. Greisch, *op.cit.*, p. 428.
- 145 J. Greisch, *op. cit.*, p. 429.
- 146 "Es bleibt dabei der Begriff der Theologie ganz in der Schwebe", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 135.
- 147 "Man kann daher nicht das Platonische in Augustin einfach abstreifen", *Idem*, p. 281.
- 148 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 271.
- 149 *Idem*, p. 286.
- 150 *Idem*, p. 135.
- 151 Cf. *Conf. X*,28,39.
- 152 *Conf. VII*,17,23.
- 153 Cf. *Conf. VII*,18,24.
- 154 Cf. *Conf. X*,29,40;
- 155 "De theologia quippe, quam naturalem vocant, non cum quibuslibet hominibus (non enim fabulosa est vel civilis, hoc est vel theatrica vel urbana; quarum altera iactitat deorum crimina, altera indicat deorum desideria crimosiora ac per hoc malignorum potius daemonum quam deorum), sed cum philosophis est habenda conlatio; quorum ipsum nomen si Latine interpretemur, amorem sapientiae profitetur", *De Civ.Dei*, VIII,1 (CC 47 p. 216).
- 156 "Neque enim hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum, quae ad theologiam pertinent, quo verbo Graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem", *De Civ.Dei* VIII,1 (CC 47 p. 216-217).
- 157 "Hi iam etiam Varronis opinionem veritatis propinquitate transcendunt; si quidem ille totam theologiam naturalem usque ad mundum istum vel animam eius extendere potuit: isti vero supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui saepe caeli et terrae nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit, et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit", *De Civ.Dei*, VIII,1 (CC 47 p. 217).
- 158 "Nec eas [opiniones philosophorum] omnium, sed eorum tantum, qui cum et esse divinitatem et humana curare consentiant, non tamen sufficere unius incommutabilis Dei cultum ad vitam adipiscendam etiam post mortem beatam, sed multos ab illo sane uno conditos atque institutos ob eam causam colendos putant, *De Civ.Dei*, VIII,1 (CC 47 p. 217).
- 159 "Quantum intellegi datur, hinc philosophi sapientiae disciplinam tripartitam esse voluerunt, immo tripartitam esse animadvertere potuerunt (...) cuius una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica quarum nomina latina iam multorum litteris frequentata sunt, ut naturalis, rationalis moralisque vocarentur", *De Civi.Dei*, XI,25 (CC 48 p. 344).
- 160 Augustin nomme dans d'autres passages du *De Civitate Dei*, les auteurs latins anciens où il a puisé cette division systématique. Dans le premier passage en IV,27, Augustin cite, Scévola, un expert en droit et éloquent orateur, très loué par Cicéron dans le *De Oratore*, I,39,180. Dans l'autre passage en VI,5-12, Augustin parle de Varron, lequel non seulement a approfondi cette tripartition de Scévola mais l'a aussi

- développée dans son livre *Antiquitatum rerum divinarum*. Dans la doxographie ancienne, la tripartition de la philosophie (physique, éthique, logique), est attribuée à Xenocrates. Cf. Frag.1, *Sextus Empiricus*.
- 161 P. Hadot, *La présentation du platonisme par Augustin*, in *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, ed. A.M.Ritter, Göttingen, 1979, p. 275.
- 162 "Relatum est in litteris doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna; secundum non congruere civitatibus, quod habet aliqua supervacua, aliquam etiam quae obsit populis nosse", *De Civ.Dei*, IV,27 (CC 47 p. 120-121).
- 163 "Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile? Latine si usus admitteret, genus, quod primum posuit, fabulare appellaremus; sed fabulosum dicamus; a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam *μυθος* Graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit. Tertium etiam ipse latine enuntiavit, quod civile appellatur. Deinde ait «Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi, civile, quo populi», *De Civ.Dei*, VI,5 (CC 47 p. 170-171).
- 164 "Per idem temporis intervallum exstiterunt poetae, qui etiam theologi dicerentur, quoniam de diis carmina faciebant, sed talibus diis, qui licet magni homines, tamen homines fuerunt aut mundi huius, quem verus Deus fecit", *De Civ.Dei*, XVIII,14 (CC 48 p. 605). Pour Aristote aussi, les anciens philosophes, désignés comme cosmologistes, sont ceux qui traitent des dieux : cf. *Métaphysique*, 983 b 25.
- 165 "Tria etiam sunt, quae in unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat: natura, doctrina, usus; natura ingenio, doctrina scientia, usus fructu diiudicandus est", *De Civ.Dei*, XI,25 (CC 48 p. 344).
- 166 "Prima, inquit, theologia maxime accomodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem", *De Civ.Dei* VI,5 (CC 47 p.172).
- 167 *De Civ.Dei*, XI,25 (BA 35 p.109); (CC 47 p.344).
- 168 Eusèbe de Césarée, *Prépar.Ev.* livre XI, 3,1,1 (SC 292), Cerf, Paris, 1982, pp. 56-57: "Si Platon a divisé en trois parties — physique, éthique et logique — l'ensemble de la philosophie, puis divisé à nouveau la physique en observation des sensibles et compréhension des incorporels, tu peux trouver chez les Hébreux aussi cette présentation tripartite de l'enseignement". C'est Albinus qui attribue à Platon cette division de la philosophie en dialectique, physique et éthique, dans son ouvrage *Ἐπιτομή τῶν Πλάτωνος δογματῶν*. Cf. A. Nescke-Hentschke, *Platonisme et tournant herméneutique au début du XIXe siècle en Allemagne, La naissance du paradigme herméneutique*, pp. 139-140.
- 169 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV,162,5: En tant qu'*ousia*, Dieu est le principe du *topos* physique, en tant que Bien, il est principe du *topos* éthique, en tant qu'Intellect, il est le principe du *topos* logique". Cf. P. Hadot, *La présentation du platonisme par Augustin*, in *Kerygma und Logos*, p. 276.
- 170 "(...) Post mortem vero Platonis Speusippus, sororis eius filius, et Xenocrates, dilectus eius discipulus in scholam eius, quae Academia vocabatur, eidem successissent atque ob hoc et ipsi et eorum successores Academici appellarentur, recentiores tamen philosophi nobilissimi, quibus Plato sectandus placuit, noluerint se dici Peripateticos aut Academicos, sed Platonicos", *De Civ.Dei*, VIII,12 (CC 47 p.229).

- 171 M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 65.
- 172 Cette tripartition se trouve chez Aristote: Cf. *Topiques* 105 b; cf. *Métaphysique* 1025 b.
- 173 M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1965, p. 67.
- 174 Cf. Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, PUF, Paris, 1987, p. 54.
- 175 *Somme Théologique*, Ia, q.1, a.7.
- 176 "De quibus est theologia, id est *scientia divina*, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, Thomas d'Aquin, *Expositio super librum Boethii — De trinitate*, q.V a.1, Decker, p. 166.
- 177 "Viderunt ergo isti philosophi, quos ceteris non inmerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcendunt quaerentes Deum. Viderunt, quidquid mutabile est, non esse summum Deum, et ideo animam omnem mutabilesque omnes spiritus transcendunt quaerentes summum Deum", *De Civ.Dei*, VIII,6 (CC 47 pp. 222-223).
- 178 La notion de *transcendere* chez Augustin fera l'objet d'une analyse plus détaillée et sous le signe de la temporalité dans le troisième chapitre de cette section.
- 179 "Sed alii quoque philosophi, qui corporalia naturae principia corpori deditis mentibus opinati sunt, cedant his tantis et tanti dei cognitoribus viris, ut Thales in umore, Anaximenes in aere, Stoici in igne, Epicurus in atomis, hoc est minutissimis corpusculis, quae nec dividi nec sentiri queunt, et quicumque alii, quorum enumeratione inmorari non est necesse, sive simplicia sive coniuncta corpora, sive vita carentia sive viventia, sed tamen corpora, causam principiumque rerum esse dixerunt" *De Civ.Dei*, VIII,5 (CC 47 p. 221-222).
- 180 "[Platonici] viderunt esse aliquid ubi prima esset incommutabilis et ideo nec comparabilis; atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent. Ita quod notum est Dei, manifestavit eis ipse, cum ab eis invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus eius et divinitas; a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt. Haec de illa parte, quam physicam, id est naturalem, nuncupant, dicta sunt", *De Civ.Dei*, VIII,6 (CC 47 pp. 223-224).
- 181 "Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est, quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo, qui vere est, quia incommutabiliter est", *De Civ.Dei*, VIII,6 (CC 47 p. 223).
- 182 "*Ego sum qui sum*, et dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos, tamquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint, vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit", *De Civ.Dei*, VIII,11 (CC 47 p. 228).
- 183 M. Heidegger, *Identité et différence. Questions I*, Gallimard, Paris, 1968, p. 286.
- 184 "Tempore igitur prophetarum nostrorum, quorum iam scripta ad notitiam fere omnium gentium pervenerunt, et multo magis post eos fuerunt philosophi gentium, qui hoc etiam nomine vocarentur, quod coepit a Samio Pythagora, qui eo tempore, quo Iudaeorum est soluta captivitas, coepit excellere atque cognosci", *De Civ.Dei*, XVIII,37 (CC 48 p. 632).
- 185 "At vero gens illa, ille populus illa civitas, illa res publica, illi israelitae, quibus credita sunt eloquia Dei, nullo modo pseudopphetas cum veris prophetis parilitate licentiae confuderunt, sed concordantes inter se atque in nullo dissentientes sacrarum litterarum veraces ab eis agnoscebantur et tenebantur auctores. Ipsi eis erant philosophi, hoc est amatores sapientiae, ipsi sapientes, ipsi theologi, ipsi prophetae, ipsis doctores probitatis atque pietatis", *De Civ.Dei*, XVIII,41 (CC 47 p. 637).

- <sup>186</sup> M. Heidegger, *Phénoménologie et théologie*, Beauchesne, Paris, 1972, p. 103.
- <sup>187</sup> *De Vera.rel.* 5,8 (CC 32 p. 193).
- <sup>188</sup> F. Dastur, *Heidegger et la théologie*, in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 92, 1994, n° 2-3, p.237.
- <sup>189</sup> Goulven Madec à propos de philosophie chrétienne dit : "La vraie philosophie, dans l'esprit d'Augustin, s'identifie à la vraie religion, dans cette entreprise d'intelligence de la foi qui s'appellera plus tard, avec Abélard précisément, la théologie. Faut-il encore s'étonner que l'expression de philosophie chrétienne n'apparaisse qu'exceptionnellement sous la plume d'Augustin? Il ne semble pas s'être soucié d'imposer une formule générale pour désigner la doctrine chrétienne, si ce n'est justement celle de *doctrina christiana*. Mais il n'aurait assurément pas soupçonné quelque contradiction dans les termes de *philosophia christiana*. Il y aurait plutôt vu une simple tautologie", *Philosophia christiana. (Augustin Contra Julianum)* in *L'art des confins. Mélanges M. de Gandillac*, Paris, 1985, p. 597.
- <sup>190</sup> M. Heidegger, *Phénoménologie et théologie*, p.120; cf. *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, 1976, p.66.
- <sup>191</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 102.
- <sup>192</sup> *Ibidem*.
- <sup>193</sup> *Idem*, p.106.
- <sup>194</sup> Cf. *De Trin.* XIV,8,11 (BA 16 p. 376-377).
- <sup>195</sup> J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 442.
- <sup>196</sup> "Ex una sane doctrina impressam fidem credentium cordibus singulorum qui hoc idem credunt verissime dicimus, sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur, *De Trin.* XIII,2,5 (CC 50 A p.386). La distinction entre les choses qui sont crues et la foi par laquelle elles sont crues apparaît aussi chez Abélard dans *Theologia scholarium* et aussi chez Pierre Lombard, *Sentences*, livre IV, à trois reprises.
- <sup>197</sup> "Cum itaque propterea credere iubeamur quia id quod credere iubemur videre non possumus, ipsam tamen fidem quando inest in nobis videmus in nobis quia et rerum absentium et praesens est fides, et rerum quae foris sunt intus est fides, et rerum quae non videntur videtur fides, et ipsa tamen temporaliter fit in cordibus hominum", *De Trin.*XIII,1,3 (CC 50 A p.383).
- <sup>198</sup> Cf. *De Trin.*XIII,2,5 (CC 50 A p. 386).
- <sup>199</sup> "(...) Profecto quamdiu *iustus ex fide vivit*, quamvis secundum interiorem hominem vivat, licet per eandem temporalem fidem ad veritatem nitatur et tendat aeternam", *De Trin.* XIV,2,4 (CC 50 A p. 425).
- <sup>200</sup> Cf. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p.444. Cf. M. Heidegger, *Phénoménologie et théologie*, p. 109.
- <sup>201</sup> J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p.444. C'est la distinction entre *fides quae* et *fides qua*, explicitée par J. Greisch, au sujet de la compréhension heideggerienne de la théologie, qui nous a poussée à montrer la pertinence de cette distinction établie déjà par Augustin et reprise par les auteurs médiévaux.
- <sup>202</sup> M. Heidegger, *Phénoménologie et théologie*, p. 109.
- <sup>203</sup> M. Heidegger, *op.cit.*, p.108. Cf. M.Luther, 47/27, ed. Weimar.
- <sup>204</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 478.
- <sup>205</sup> *De Trin.*, XIII,1,2 (BA p. 265).
- <sup>206</sup> "Fidem quoque de temporalibus rebus quas pro nobis aeternus fecit et passus est in homine quem temporaliter gessit atque ad aeterna provexit ad eandem aeternorum

adeptionem prodesse disserui, virtutesque ipsas quibus in hac temporali mortalitate prudenter, fortiter, temperanter et iuste vivitur, nisi ad eandem licet temporalem fidem quae tamen ad aeterna perducit referantur, veras non esse virtutes”, *De Trin.* XIV,1,3 (CC 50 A p. 424)

- 207 “*Sed in deum vivum, qui praestat nobis omnia abundanter ad fruendum, temporalia ad utendum, aeterna ad fruendum*”, *Serm.* 36, 6 (CC p. 438); cf. *De Civ.Dei* XI,25 (CC 48 p.344). En effet, cette même distinction entre le *frui* et *uti* apparaît dans *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p.272, quoiqu'elle ne soit pas ici liée à un contexte temporel. Est-ce que la distinction entre le jouir et l'utiliser correspond à la distinction entre *Vorhandenheit* ou encore mieux *Existentia* et la *Zuhandenheit*, chez Heidegger? “Pour lui [Heidegger] comme pour Descartes, être cela veut dire: être posé dans un présent ou, en termes heideggeriens, *Vorhandensein*. Or, insiste Heidegger, ne peut être intentionnel que l'étant dont le mode d'être n'est justement pas la *Vorhandenheit*, mais l'Existence (...) le comportement quotidien s'avère être caractérisé — dans cette analyse — par la préoccupation. (...) Elle est concernée par des étants disponibles à telle ou telle fin, étants dont le mode d'être est celui de la *Zuhandenheit*, c'est-à-dire la maniabilité”, cf. J. Taminioux, *Heidegger et les Grecs*, in *Études phénoménologiques*, 1985, n° 1, p. 100.
- 208 “Nec sicut fiebat vel apparebat quando de illa scientia disserebamus iam in hominis interioris operibus constituta, quae distinguenda fuit a sapientia, unde quae sciuntur velut adventicia sunt in animo, sive cognitione historica inlata ut sunt facta et dicta quae tempore peraguntur et transeunt vel in natura rerum suis locis et regionibus constituta sunt, sive in ipso homine quae non erant, oriuntur aut aliis docentibus aut cogitationibus propriis sicut fides quam plurimum in libro tertio decimo commendavimus, sicut virtutes quibus si verae sunt in hac mortalitate ideo bene vivitur ut beate in illa quae divinitus promittitur immortalitate vivatur”, *De Trin.* XIV,8,11 (CC 50 A pp. 436-437).
- 209 T. Van Bavel, *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, in *Augustiniana*, vol. 7, 1957, p. 259.
- 210 *Idem*, p. 260.
- 211 *Ibidem*.
- 212 “Suam igitur quisque fidem apud se ipsum videt : in altero autem credit esse eam, non videt”, *De Trin.* XIII,2,5 (CC 50 A p. 386).
- 213 *De Trin.* XIV,2,4 (BA 16 p. 351).
- 214 T. Van Bavel, *op. cit.*, p. 259.
- 215 G. Madec parle ici de J. Scot Erigène, qui “n'exploitait pas seulement les traités augustinien sur la grâce et la prédestination, mais aussi (...) toutes les œuvres où il trouvait les éléments d'une onto-théologie assez ferme”: cf. *Verus philosophus est amator Dei*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 61, 1987, p. 563. (c'est nous qui soulignons).
- 216 Dans *Holzwege*, Heidegger en parlant de l'identification de Dieu au monde supra-sensible en général place cette situation de la métaphysique à partir de Platon. Mais tout cela est discuté dans le cadre de la philosophie de Nietzsche, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, p. 178-179.
- 217 P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p.417. Heidegger analyse dans *Kant et le problème de la métaphysique*, le rapport entre la métaphysique générale et la métaphysique spéciale dans l'ontologie aristotélicienne, p. 66-68.



- <sup>218</sup> J. Greisch dans *Ontologie et temporalité*, p.447, explique le sens de cette double qualification, *ontologique* et *théologique*: "(...) la double qualification ontologique et théologique de la philosophie chez Aristote ne s'explique pas seulement, comme le suppose Jaeger, par une survivance du platonisme, appelée à être abolie au profit de la seule ontologie"; Cf. M. Heidegger, GA 26, p. 17.
- <sup>219</sup> Remarquons aussi que l'expression *ontothéologie* est employée également par Kant dans la *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 1950, p. 447. Cf. D. Dubarle, *Dieu avec l'Être. De Parménide à saint Thomas*, Beauchesne, Paris, p. 216.

## CHAPITRE II

### LE PROJET HERMÉNEUTIQUE AUGUSTINIEN

Au chapitre premier nous avons présenté la philosophie selon Augustin. L'analyse que nous avons fait du rapport entre *philosophia* et *theologia* nous a servi essentiellement à montrer le caractère onto-théologique de sa métaphysique, en particulier dans le *De Civitate Dei*. En revanche, lorsque l'analyse de la *philosophia* soumise à la relation de la *scientia* et de la *sapientia* du *De Trinitate* comporte comme motif central la redécouverte de l'inspiration augustinienne chez Heidegger à propos de la théologie de la foi, nous comprenons que cette démarche vient compléter le cadre de la conception onto-théologique de la métaphysique. De cette manière nous balisons le cadre de la perspective tant augustinienne que heideggerienne.

Dans ce chapitre nous comptons évaluer, dans le rapport être et langage, être et compréhension, la méthode herméneutique qui va nous permettre d'instaurer un lien entre la pensée d'Augustin et celle de Heidegger: il y a d'une part une herméneutique ontologique biblique et philosophique chez Augustin; et cette herméneutique est tout d'abord celle du langage du milieu duquel la relation entre être et l'étant s'effectue; mais d'autre part, l'herméneutique ontologique heideggerienne est l'aboutissement d'une longue tradition dont Augustin est une des plus grandes figures.

Le titre de ce chapitre, "Le projet herméneutique augustinien", est un immense chantier où les questions du langage, de la signification et de la relation entre signification et être, constituent des questions essentielles. C'est à partir de cette herméneutique facticielle ontologique qu'on va accéder à l'herméneutique existentielle.

Nous considérons que ce chapitre est l'épine dorsale de notre thèse; toute notre démarche méthodologique vise à fonder cette herméneutique

ontologique, à partir d'une herméneutique langagière et du discours, dans l'herméneutique existentielle. Or c'est précisément ce travail de mise en lumière qu'il s'agit ici d'établir par une analyse herméneutique de la pensée d'Augustin ouverte à celle de Heidegger et de celle de Heidegger ouverte à celle d'Augustin. Nous procéderons à l'analyse exégétique des textes pour dégager le sens herméneutique. Nous visons par là l'instauration d'un sens circulaire entre la compréhension littérale et la compréhension métaphorique.

Dans un premier moment nous analyserons la compréhension augustinienne de l'herméneutique en en développant différents aspects.

L'herméneutique biblique est très importante chez Augustin, mais au-delà nous voulons saisir une théorie du langage chez Augustin en relevant trois domaines essentiels: 1) l'instauration du discours et du langage en tant que milieu de signification et par conséquent d'instrument formel et conceptuel; 2) les différents sens de cette herméneutique langagière et de l'être; 3) la notion d'*herméneia* en tant que langage signifié. La notion de relation dans la structure de la compréhension.

Dans un deuxième moment, nous analyserons la notion d'herméneutique et l'existence. Le *De Doctrina Christiana* attirera toute notre attention notamment les passages dont Heidegger a commenté le sens. Notre but principal est de saisir l'inspiration augustinienne à travers l'herméneutique ontologique de Heidegger afin d'y voir en germes les éléments qui seront à la base de son herméneutique ontologique et existentielle. Mais nous voulons de plus éclairer certains aspects de la pensée heideggerienne à l'issue de cette explicitation herméneutique de la pensée augustinienne.

## I — Herméneutique et interprétation

### 1 — L'*ἑρμηνεία* dans le livre VII du *De Civitate Dei*

Dans le livre VII, chapitre 14 du *De Civitate Dei* (412-415), Augustin discute l'étymologie du mot *Hermeneia*. À l'instar de ce que dit Platon dans le *Cratyle*, Augustin discute les origines des dieux par une analyse étymologique de leurs noms ajustés à la fonction de chacun d'entre eux. La problématique générale de ce livre VII est de développer une sorte

d'histoire critique de la fonction des dieux dans le cadre d'une *theologia naturalis et civilis*, essentiellement prescrite dans le livre de Varron. Le but d'Augustin est de critiquer la fonction médiatrice des dieux romains dans la vie des hommes. Le parallélisme entre l'exposé heuristique platonicien au sujet des noms des dieux et la justesse de leur nature par rapport à la fonction qu'ils occupent dans la société humaine a quelques échos dans le livre VII du *De Civitate Dei*. Les noms désignent non seulement la nature des choses mais leur imposent, par leur signification même, une fonction.

La spéculation platonicienne sur le langage dans le *Cratyle* rappelle le récit de la *Genèse*, où Adam dans le paradis donne un nom à tous les animaux.

En discutant dans ce dialogue la nature du nom *Hermès* Platon explique que ce nom est composé de *eiréin*, qui signifie parler, et de *mésato*, qui signifie *il imagine*, et que c'est pour cela qu'il est appelé "*celui qui imagine la parole, c'est-à-dire Eiremès*"<sup>1</sup>.

Augustin de son côté déclare à propos de Hermès:

"En effet, le mot Mercure signifie (*medius currens*), qui court au milieu parce que le langage court comme une sorte de médiateur entre les hommes. Ce dieu s'appelle en grec Hermès parce que le langage ou l'interprétation qui relève évidemment du langage s'appelle *hermeneia*. Il préside aussi au commerce, parce que entre vendeurs et acheteurs le langage sert d'intermédiaire; les ailes qu'il porte à la tête et aux pieds signifient que le langage vole à travers les airs comme un oiseau. On l'appelle enfin (*nuntius*) messenger parce que c'est au moyen du langage que s'énoncent toutes les pensées"<sup>2</sup>.

Celui qui est porteur de la parole est ainsi dans la pensée antique celui qui est en contact avec le divin. Dans le *Banquet*, Platon parle de l'amour (*Ἔρως*) comme étant un être intermédiaire entre le dieu et le mortel<sup>3</sup>. *L'Eros* est alors défini par Platon comme un *έρμηνεον*, car il traduit et transmet aux dieux les messages des hommes et aux hommes les messages des dieux.

De même aussi dans l'*Ion*, Platon déclare, par la voix de Socrate, que "les poètes sont les interprètes des dieux (*έρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν*)"<sup>4</sup>.

Dans l'antiquité, l'usage de la parole s'associe très facilement à quelque chose de divin; on voit cela même dans les *Actes des Apôtres*, où saint Paul est désigné par les païens comme l'*Hermès*, "*puisque c'était lui qui portait la parole*" (14,12). Dans le judaïsme, le mot *hermeneia*

n'est pas méconnu, il apparaît dans l'*Ancien Testament* à plusieurs endroits<sup>5</sup>.

Le rapprochement entre l'*ἐρμηνευτική* et la *μαντική*, en tant qu'art divinatoire, rapproche l'interprétation des oracles de la fonction prophétique (*προφήτης*). Philon d'Alexandrie parle précisément du prophète comme de celui qui interprète les dieux. (*ἐρμηνευδον τὰ θεοῦ προφητικόν ἐστι*)<sup>6</sup>. Philon désigne Moïse comme un *ἐρμηνεύς θεοῦ*. Heidegger en se rapportant à cette expression philonienne déclare qu'il est le "*messenger de la volonté des dieux (Künder des Willens Gottes)*"<sup>7</sup>.

Dans le *De Civitate Dei*, malgré l'ambiance platonicienne autour de la signification de l'*hermeneia*, Augustin s'éloigne un peu de la lecture étymologique présentée dans *Cratyle*. Cette différence nous aide à comprendre le déplacement sémantique de la notion dans la langue grecque vers le monde latin. La traduction latine de l'*hermeneia* par *interpretatio* fait jouer plutôt l'importance de celui qui *court au milieu* et donc, du rôle du langage en tant que médiation parmi les hommes.

"La traduction latine, *interpretatio*, en soulignant le rôle d'"entremise" de l'interprétation, tend à oblitérer le sens originel de circulation du sens, pourtant inséparable du rôle de "médiateur" attribué à Hermès"<sup>8</sup>.

Si chez Platon le nom d'Hermès a le double signifié d'être le dieu porteur et inventeur de la parole, chez Augustin, Hermès, c'est-à-dire Mercure, est celui qui court au milieu des hommes (*medius currens*). Et Augustin précise encore que Mercure, par sa fonction même, se rattache plutôt aux œuvres des hommes qu'aux éléments du monde cosmologique<sup>9</sup>. Aussitôt vient s'ajouter à la notion d'*herméneia* en tant que médiation l'idée de production et de fabrication.

C'est la raison pour laquelle Augustin entreprend la discussion sur le rôle joué par certains dieux, ceux qui sont les interprètes et les médiateurs des hommes<sup>10</sup>.

Ces interprètes<sup>11</sup>, ce sont des démons qui occupent une place intermédiaire entre les dieux et les hommes<sup>12</sup>. Platon déclare dans *Epinomis* que les démons sont des êtres intermédiaires car ils "*renseignent (ἐρμηνεύεσθαι) les dieux les plus haut placés sur tous les hommes et sur toutes les choses, parce que les êtres intermédiaires se portent d'un élan léger vers la terre et vers toutes les régions du ciel*"<sup>13</sup>. C'est cette même tripartition des êtres vivants, dont parle Platon, qu'Augustin critique

dans le *De Civitate Dei* <sup>14</sup>. Le rôle joué par les démons en tant qu'ils sont des êtres qui se placent au milieu, c'est-à-dire des intermédiaires entre les dieux et les hommes, est réfuté par Augustin tout au long des livres VII, VIII et IX du *De Civitate Dei*. La longue discussion qui fait suite est celle de la fabrication des dieux par les hommes (*factos ab hominibus deos*). C'est parce qu'ils sont faits par les hommes qu'ils sont des idoles. C'est dans ce contexte qu'Augustin déconstruit les divinités en tant qu'ils sont des êtres intermédiaires, placés entre les hommes et les dieux et qu'il introduit un nouveau personnage, celui de Hermès le *Trismégiste*.

### 1.1 — Les *interpretationes* dans le *Sermon 26*

Parmi les nouveaux sermons de saint Augustin, découverts et publiés par F. Dolbeau, se trouve le *sermon 26*, destiné à réfuter les pratiques religieuses païennes <sup>15</sup>. Ce *sermon* est comme l'affirme F. Dolbeau de "*structure complexe et abonde en excursus et retours en arrière*" <sup>16</sup>, mais nous n'allons pas ici l'analyser en détail. Nous tâcherons par contre d'expliciter un des aspects fondamentaux qui se trouve dans la continuité de la critique de l'herméneutique païenne, développée dans le *De Civitate Dei* au livre VII <sup>17</sup>.

Dans ce *Sermon*, Augustin a comme objectif principal de déconstruire les interprétations des païens qui vénèrent les "*idola*", c'est-à-dire les représentations idolâtriques. De fait, l'argument majeur d'Augustin est d'essayer de montrer que la vénération des idoles par les païens n'est que le résultat d'une fausse vérité, celle de penser qu'ils sont des médiateurs entre les dieux et les hommes, car il n'y a qu'un seul et vrai médiateur: celui qui est "*l'unique médiateur des hommes et de Dieu, l'homme, Jésus Christ*" <sup>18</sup>.

"Mais il faut chercher à savoir ce qu'est un médiateur. En effet, il y a un vrai et faux médiateur. Le faux médiateur, comme nous l'avons souvent dit, c'est le diable. Il se mêle à ceux qui cherchent le mal et veulent s'enorgueillir, en faisant certains miracles et signes. De fait, les mages du pharaon avaient aussi fait des choses semblables à ce que faisait Moïse, bien qu'ils ne purent réaliser toute les choses parce qu'ils réalisèrent ces choses dans la mesure où les esprits aériens par lesquels ils opéraient le leur permettaient. Or, Dieu agit autant qu'il lui plaît. Comme je l'ai dit,

les esprits orgueilleux s'interposent grâce à certains signes et ils leur promettent la purification. Mais le vrai médiateur c'est l'unique Jésus Christ que les humbles d'autrefois aussi ont connu par révélation et c'est par lui qu'ils ont voulu se purifier"<sup>19</sup>.

Augustin procède dans ce *sermon* à une herméneutique déconstructive de la symbolique religieuse païenne. Elle vise d'une part à critiquer l'adoration des images des dieux par les païens et d'autre part à critiquer la fausse médiation des dieux auprès des hommes.

Les païens, surtout ceux qui sont lettrés, se vantent des explications qu'ils donnent à leur symbolique. Il est évident que l'essentiel de l'exposé d'Augustin est consacré à la réfutation des arguments de ces païens lettrés.

"Ce sont les païens ignorants qui adorent une idole en tant qu'idole, comme font ceux des vôtres qui adorent les colonnes à l'église"<sup>20</sup>.

En dépit de la critique des pratiques religieuses des païens, Augustin fait également une exhortation aux chrétiens d'une religion plus intérieure, plus centrée sur la figure du Christ, le seul et vrai médiateur, afin que par leurs attitudes ces chrétiens ne se prêtent pas aux critiques superstitieuses des païens eux-mêmes. C'est la raison pour laquelle Augustin avertit ses frères en disant:

"Frères, je vous le dis: ne prêtez pas le flanc aux insultes païennes: entrez à l'église, sans donner un prétexte aux païens pour qu'ils refusent d'y entrer"<sup>21</sup>.

Dans le développement de cette critique de l'herméneutique religieuse païenne, Augustin met l'accent sur la signification de la vénération des images et de ce qu'elles signifient. Augustin effectue une sorte de démontage de la signification de cette symbolique. Il ne s'agit donc pas de comprendre pourquoi les images visibles sont vénérées par les païens, mais il s'agit avant tout de comprendre la portée de sa signification.

"Les païens déclarent: nous n'honorons pas les (*simulacra*) représentations idolâtriques mais ce qui est signifié par les représentations"<sup>22</sup>. Je demande ce qui signifient les représentations idolâtriques, ce que signifie la représentation idolâtrique du soleil : est-ce qu'elle est autre chose que le soleil? En effet, les interprétations (*interpretationes*) des autres idoles

ont peut-être des significations cachées. En attendant abandonnons ces choses et distinguons ce qu'il faut répéter.

Certes, la représentation idolâtrique du soleil ne signifie que le soleil et celle de la lune que la lune et celle de la terre que la terre. S'ils n'adorent pas ce qu'ils voient dans la représentation idôlatrique, mais ce que signifie cette représentation, pourquoi ayant devant leurs propres yeux (*habentes ante oculos suos*) ces choses elles-mêmes, très connues, qui sont signifiées par les idôles adorent-ils leurs représentations idôlatriques au lieu de ces choses?

Si, en effet, on ne voyait pas ce qui est signifié, c'est à juste titre que serait adoré le signe en faveur de la réalité qui est signifiée. En vérité, puisqu'ils voient le soleil qui est signifié par la représentation du soleil, pourquoi tournent-ils le dos à celui-ci qui est signifié et tournent-ils la face vers le signe par lequel il est signifié?

En effet, si à ces choses qui sont vues, ils ne faisaient des représentations idôlatriques, mais les faisaient à celles-là seules qui ne sont pas vues, les moins savants pourraient se tromper et affirmer : voici, nous rendons culte au soleil. Mais parce que nous le voyons, nous ne lui faisons aucune représentation idolâtrique. De même la lune et les étoiles comme nous les voyons ainsi, nous les honorons; nous n'en faisons pas d'images et nous n'en avons pas. Il est stupide de placer dans un temple<sup>23</sup> fermé le signe visible d'une réalité alors qu'elle peut être vue et adorée à ciel ouvert. En vérité, quand nous honorons l'esprit ou bien l'intelligence, l'âme ou bien la vertu ou encore la justice — lesquelles sont déjà invisibles — nous leurs établissons des images visibles, et grâce à ce choses vues et adorées nous pensons avec respect les choses invisibles. (...)

Mais voilà qu'elles sont devant tes yeux ces choses mêmes que tu adores, que ce soit le soleil ou la lune, que ce soit les étoiles ou la terre, pourquoi cherches-tu leurs images, puisqu'elles seront objet de ton culte par leur présence même? A moins que les hommes ne se vouent à ce qu'ils ont fait de leurs propres mains, oubliant Celui des mains duquel elles ont été faites<sup>24</sup>.

Par ce passage du *sermon* nous constatons qu'Augustin critique deux aspects fondamentaux de la symbolique païenne pour: 1 — d'une part l'incohérence théorique de l'adoration des images. Si les païens croient aux réalités supérieures dans la mesure où ils cherchent à atteindre la signification des idoles — c'est-à-dire leur nature invisible et non pas leurs simulacres, pourquoi y-a-t-il pour eux nécessité d'adorer leurs images visibles? 2 — mais si les représentations idolâtriques qu'adorent les païens ne signifient que la présence des choses visibles, c'est-à-dire



le soleil, la lune et les étoiles, pourquoi ne pas les vénérer seulement pour leur présence même?

La question fondamentale pour Augustin est celle de la présence du sacré dans le monde humain. Le sacré ne peut pas venir à la rencontre de l'homme sans une compréhension intériorisée de la part de l'homme lui-même. Ce qui est frappant dans la démarche augustinienne sur la signification de la présence du divin dans la symbolique de l'image, c'est la critique, elle-même herméneutique, d'une "présence subsistante" semi-objective, semi-occulte. La présence du sacré pour les païens est à la fois visible et invisible: visible par l'adoration des représentations visibles qui le renvoient aux significations invisibles. Or la réalité invisible est donnée d'avance, avant les images visibles, même si cette visibilité est le lieu du transfert vers l'invisible. Seule la vraie présence de Dieu est absolument autre, et c'est par une herméneutique spirituelle du symbole, de la métaphore de l'illumination, — celle de l'*Hermès* illuminé — que se réalise le dépassement des significations qui renvoient l'image au symbole. C'est ce type de raisonnement qui s'avère proche de la pensée heideggerienne. Heidegger aussi critique le paganisme qui s'installe dans notre monde à travers la déification de ce qui est non-divin.

"C'est principalement à partir de la vérité de l'être que l'essence du sacré (*des Heiligen*) peut être pensée. C'est seulement à partir de l'essence du sacré qu'il faut penser l'essence de la déité (*Gottheit — deitas*). C'est seulement à la lumière de l'essence de la déité que l'on peut penser et dire cela que le mot "Dieu" doit nommer"<sup>25</sup>.

Mais revenons à l'interprétation du *sermon*, qui est le moment le plus important de l'argument augustinien pour la critique herméneutique religieuse.

Parmi les dieux du monde naturel, il y en a un qui est de l'ordre non naturel ou non cosmologique. Il s'agit du dieu Mercure. Dans le *De Civitate Dei* il est défini comme le dieu qui court au milieu (*medius currens*). L'importance de la figure de Mercure dans ce *sermon* se justifie par l'enchaînement du raisonnement auquel Augustin veut aboutir, la doctrine chrétienne du Christ médiateur.

"Quand j'honore Mercure dit-il, j'honore l'esprit; on ne voit pas l'esprit, c'est quelque chose d'invisible. Mais nous nous accordons parfaitement pour dire que l'esprit est quelque chose d'invisible, qu'il est non seulement invi-

sible mais meilleur que le ciel, la terre, la mer et toutes les choses qu'ont voit. Assurément, la substance invisible, puisqu'elle est une forme de vie, est meilleure que toute substance visible, car tout corps est visible, et l'esprit est la réalité vraiment grande"<sup>26</sup>.

Mais pourquoi donc Mercure est-il si important? L'importance de Mercure est due au fait qu'il représente l'esprit, l'âme. Sa nature est une "*media res*". Il occupe une place intermédiaire parmi les êtres. Son caractère médian a été discuté par Augustin dans le *De Civitate Dei*.

"Je te demande: qu'est-ce que tu honores chez Mercure? Tu as dis: l'esprit. L'esprit est une forme de réalité «intermédiaire», puisque soit il s'obscurcit parce qu'il se détourne du créateur, et il devient insensé, soit il se tourne vers le créateur et il s'illumine, il devient alors sage. Mais toi, tu as dis qu'il est un être intermédiaire "*medium*", puisque tu as dis que tu honorais l'entendement. Ainsi, dit-on, c'est un être intermédiaire «medium» car le nom même de Mercure sonne comme s'il courait au milieu. En effet, on dit qu'il est appelé Mercure car il court au milieu"<sup>27</sup>.

Le dieu Mercure représente le symbole de l'illumination. Mais que doit-on honorer chez Mercure en tant qu'esprit éclairé (*ingenium illuminatum*)? Un nouveau élément est présenté par Augustin afin de montrer quel est l'objet de culte chez Mercure. Augustin s'efforce de christianiser la symbolique religieuse païenne. Mercure symbolise l'esprit illuminé et celui par lequel l'esprit est illuminé. Cette symbolique religieuse païenne de l'illumination est proche de celle du Christ, en tant que source d'illumination. Augustin rappelle d'ailleurs l'association de Mercure à saint Paul<sup>28</sup>.

"Dois-tu donc honorer un esprit intermédiaire, d'où un esprit meilleur te saisira? Si en effet tu vénères l'esprit intermédiaire, c'est esprit illuminé qui te saisira. Pourquoi? Parce que l'esprit ne veut pas être adoré comme esprit illuminé mais l'illuminateur des esprits. En vérité, il est bon et favorable grâce à l'illumination et il veut convertir toutes les choses intelligentes à celui par lequel il reconnaît avoir été illuminé"<sup>29</sup>.

Le Christ est lumière inaccessible aux yeux du corps. Sa lumière éclaire l'être de l'homme dans sa vie intérieure. C'est le Christ la réalité médiane qui transforme l'être de l'homme du for intérieur vers la réalité extérieure.

La critique de la représentation symbolique païenne montre que le vrai médiateur est le Christ. Nous rapprochons cette déconstruction de la signification de la symbolique païenne de la critique heideggerienne à propos du concept traditionnel de vérité.

Dans *Sein und Zeit*, il s'agit de la notion de vérité au sens d'une *adequatio intellectus et rei*, de l'adéquation entre l'intellect et son objet. Cette adéquation résulte d'un accord entre chose et signification de cette chose, entre *intellectus* et *res*. Heidegger pose alors la question de savoir: "Comment la relation entre étant idéal et sous-la-main réel doit-elle être saisie ontologiquement?"<sup>30</sup>.

Heidegger critique l'idée que l'adéquation entre *intellectus* et *res* est le critère de l'essence de la vérité; plusieurs aspects essentiels de sa critique ont des traits communs avec la critique d'Augustin à propos de la vérité des interprétations païennes au sujet des dieux. Augustin critique l'adéquation entre le symbole et la signification invisible, entre l'objet visible et l'image vénérée, c'est-à-dire une adéquation comprise en tant que *ὁμοιωσις* établissant un parfait accord entre signe et objet, entre "étant idéal" et "Vorhanden réel". Or Heidegger déclare que la vérité entendue au sens ontologique, est une relation entre réel et idéal (*μέθεξις*), laquelle nous pousse à interroger davantage la subsistance de cette relation.

## 2 — Herméneutique et langage biblique

Selon Augustin le premier sens de l'*interpretatio* est celui de traduction. Suivant ce premier sens *interpretatio* est synonyme d'exégèse littérale, représentée surtout par la traduction des expressions grecques en langue latine. Dès lors, l'*intrepretatio* n'est que le corrélat d'*hermeneia* en tant que traduction. Philon d'Alexandrie utilise à maintes reprises le verbe *ἐρμηνεύω* dans le sens de traduire<sup>31</sup>. Mais pour Origène, par contre, "les deux mots grecs qui pourraient correspondre à nos deux mots exégèse et herméneutique (*ἐξήγησις* et *ἐρμηνεία*) ne sont ni fréquents ni techniques"<sup>32</sup>.

Dans les *Enarrationes in Psalmos*<sup>33</sup> et dans les *Quaestiones in Heptateucum*<sup>34</sup> Augustin fait de même, lorsqu'il se livre à une explication littérale du texte scripturaire où la méthode étymologique est mise au premier plan.

“Dans l'*enarratio*, [Augustin] sacrifie l'introduction générale à l'explication littérale du texte, à l'*explanatio* (...) souvent il conduit son commentaire pas à pas, verset par verset, sans s'efforcer d'abord de s'élever à une vue d'ensemble du développement du texte considéré comme un tout organique”<sup>35</sup>.

L'*explanatio* n'est ainsi qu'un mode spécifique de la compréhension générale de l'œuvre, c'est-à-dire un commentaire, une explication. Augustin pratique ici une méthode étymologique et grammaticale<sup>36</sup>. Sa technique consiste à analyser les mots grecs, repérant les mots hébraïques (il ne le fait pas toujours pour la langue hébraïque), afin de les expliciter littéralement en langue latine<sup>37</sup>.

En parlant justement de l'*hermeneia* comme traduction et interprétation Heidegger observe que “dans les églises chrétiennes *ἐρμηνεία* signifie plutôt le commentaire (*enarratio*)”<sup>38</sup>.

Mais l'*interpretatio* ne signifie pas uniquement l'idée de traduction littérale et grammaticale. Elle est aussi attachée à la totalité de la compréhension, c'est-à-dire à l'*intellegere* et au *comprehendere*. La compréhension désigne alors l'acte total du sujet qui s'applique à saisir quelque chose. Elle est le lieu par excellence d'une herméneutique philosophique. C'est pourquoi nous croyons justifiée la critique que font certains auteurs à l'exégèse augustinienne: la force de sa spéculation est beaucoup plus poussée que sa méthode strictement philologique et scripturaire. Le rapport entre Écriture et compréhension qu'Augustin s'efforce d'introduire se comprend mieux dans une exégèse biblique à travers une exégèse philosophique. On peut vraiment parler d'une accommodation de l'Écriture à ses idées “au lieu qu'il devrait former ses idées sur l'Écriture”<sup>39</sup>.

Nous pensons néanmoins qu'il y a effectivement une différence entre l'exégèse augustinienne appliquée dans les *Enarrationes in Psalmos* et dans les *Quaestiones in Heptateucum* et celle, qui est appliquée par exemple, dans le *De Doctrina Christiana* ou même dans le *De Genesi ad litteram*. Dans les premiers textes, l'exégèse biblique devient le lieu prédominant en fonction duquel le sujet se reconnaît. Par contre, dans les seconds, l'exégèse biblique est comprise en fonction du sujet et c'est le sujet qui détermine les conditions de l'exégèse.

Dès lors on peut dire qu'herméneutique biblique et herméneutique philosophique vont de pair, mais que l'instauration d'une exégèse bibli-

que et de l'exégèse philosophique ne se donne pas de la même manière dans tous les textes. En effet, nous reprenons ce que P. Ricœur dit à propos du rapport entre herméneutique biblique et herméneutique exégétique d'Augustin:

“Nous paraissions admettre que l'herméneutique biblique est seulement une des applications possibles de l'herméneutique philosophique à une catégorie de textes. Ce n'est pourtant que la moitié de mon hypothèse de travail. Il me semble plutôt qu'il existe entre les deux herméneutiques une relation complexe d'inclusion mutuelle. Certes, le premier mouvement va du pôle philosophique au pôle biblique. (...) l'herméneutique biblique est une herméneutique régionale par rapport à l'herméneutique philosophique, constituée en herméneutique générale. Mais c'est précisément en traitant l'herméneutique théologique comme une herméneutique appliquée à une espèce de textes — les textes bibliques — que l'on fait apparaître un rapport inverse entre les deux herméneutiques”<sup>40</sup>.

Cette *inclusion* dont parle P. Ricœur est semblable à ce que F. Schleiermacher appelle le mélange (*Vermischung*) de la philosophie et de la Dogmatique<sup>41</sup>. Heidegger souligne également l'importance de l'herméneutique biblique dans le développement de l'herméneutique et dans la méthode d'interprétation des textes bibliques — héritage qu'il reçoit de F. Schleiermacher —. Toutefois l'herméneutique est une discipline qui appartient, aussi bien que la philologie, à la théorie et à l'enseignement de la méthode de l'art d'interpréter<sup>42</sup>.

La relation entre les deux applications régionales de l'herméneutique ne peut être comprise en tant que relation d'inclusion que si nous comprenons que, dans cette relation d'inclusion, il y a une disposition différenciée du sujet dans sa pratique herméneutique. C'est dans ce sens qu'on peut dire que le “«soi» est constitué par la chose du texte”<sup>43</sup>. En effet nous pouvons dire qu'entre Augustin et P. Ricœur il existe l'idée commune que “la chose du texte ou le monde du texte, c'est la catégorie centrale, aussi bien pour l'herméneutique philosophique que biblique”<sup>44</sup>. C'est en effet le texte qui est le trait d'union essentiel entre la compréhension philosophique et l'explication biblique.

L'écriture est selon Augustin le moyen de fixer la pensée. Mais dans la compréhension de l'Écriture la notion de sujet est en quelque sorte double. D'une part nous avons Dieu lui-même en tant qu'auteur principal: par l'Écriture Dieu parle: “*Quod Scriptura dicit ego (Deus) dico*”<sup>45</sup>.

L'Écriture est le chirographe de Dieu: "*Scriptura Dei manere debuit et quoddam chirographum Dei*"<sup>46</sup>. Dans la sainte Écriture il y a l'écriture de Dieu. Double écriture: la première, le «soi» de Dieu exprimé en tant que texte; la deuxième, l'écriture en tant que chose du texte qui peut façonner celui qui la lit et l'interprète. L'Écriture devient l'étant spirituel par excellence qui révèle l'essence de l'interprétation afin d'en déterminer l'herméneutique.

## 2.1 — Le sens de l'Écriture: sens littéral et sens allégorique

On reconnaît qu'Augustin a pratiqué les deux sens de l'écriture, à savoir, celui de la recherche du sens littéral et celui du sens allégorique. La pratique herméneutique d'Augustin contient donc les deux méthodes, avec le souci d'une compréhension du sens de l'Écriture.

Dans les premières lignes qui ouvrent le *De Genesi ad litteram*, Augustin distingue le sens littéral du sens allégorique:

"Dans tous les livres saints, il importe de distinguer les vérités éternelles qui y sont inculquées, les faits qui sont racontés, les événements à venir qui sont annoncés, les règles d'action qui sont prescrites ou conseillées. Dans le récit des faits, la question est de savoir si tout doit être exclusivement entendu au sens figuré ou s'il en faut également revendiquer et défendre l'authenticité des faits"<sup>47</sup>.

Dans la première partie du texte nous voyons les éléments principaux qui constituent les différents sens de l'Écriture: 1 — les choses éternelles qui y sont inculquées (*quae ibi aeterna intimentur*); 2 — les faits qui sont racontés (*quae facta narrentur*); 3 — les événements à venir qui sont annoncés (*quae futura praenuntientur*); 4 — les règles d'action qui sont prescrites ou conseillées (*quae agenda praeceptantur vel admoneantur*).

Ensuite Augustin passe à une deuxième division. Dans les faits racontés il faut encore se demander: a) si tout doit être entendu seulement au sens figuré; b) s'il faut également revendiquer et défendre l'authenticité des faits. Cette subdivision correspond à la distinction entre sens allégorique et sens littéral. Augustin remarque dans le *De Civitate Dei* que "le style figuré (*locutiones tropicae*) se mêle au style propre, suivant la manière des prophètes afin qu'une intention équilibrée, au prix d'efforts utiles et salutaires, arrive à l'intelligence spirituelle"<sup>48</sup>.

Une première question vise le sens littéral et le sens figuré. Le sens littéral est défini comme sens propre des mots: “On les appelle propres quand ils sont employés pour désigner des objets, en vue desquels ils ont été créés”<sup>49</sup>.

A première vue, nous pouvons conclure que le sens littéral est “toujours l'idée que l'auteur a voulu directement exprimer”<sup>50</sup>, comme saint Thomas déclare: “le sens littéral est celui qu'entend l'auteur”<sup>51</sup>. Au sens littéral Augustin rattache toujours ce qui est à prendre à la lettre, l'expression au sens propre et jamais au sens figuré. “Il faut se garder de comprendre un terme figuré comme s'il était dit au sens propre”<sup>52</sup>.

L'interprétation signifie tout d'abord, la traduction littérale. Mais elle signifie également une *translatio*, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre métaphorique. L'interprétation est alors synonyme de signification figurée. Dans la traduction littérale ce qui fait obstacle à la connaissance, c'est l'ignorance de la langue, alors que dans l'interprétation symbolique ou figurée, ce qui fait obstacle à la véritable compréhension, c'est l'ambiguïté du signe figuré.

“Les signes sont figurés quand les choses mêmes que nous désignons par leurs termes propres sont employés pour désigner un autre objet”<sup>53</sup>.

Dans *De Utilitate credendi*, Augustin explicite le sens de l'interprétation allégorique (*secundum allegoriam*) en disant: “Exégèse allégorique, lorsqu'on enseigne que certains passages sont à prendre non à la lettre, mais de façon figurée”<sup>54</sup>. Dans le contexte de cette œuvre, Augustin présente quatre manières d'envisager le sens de l'Écriture: le point de vue de l'histoire, de l'étiologie, de l'analogie, et finalement de l'allégorie<sup>55</sup>. Cela sert de référence et est notamment discuté par saint Thomas dans la *Somme théologique*<sup>56</sup>.

Saint Jérôme offre aussi un schéma à quatre sens: “*αγαγωγή, historia, tropologia et intellectus spiritalis*”<sup>57</sup>. Pour lui, le sens de l'*intelligentia spiritalis* correspond à la *theoria*. Et cette *θεωρία* a quelques échos dans la pratique herméneutique déployée par Augustin tout au long du *De Genesi ad litteram*, afin d'élaborer une métaphysique de la lumière qui est plutôt complexe<sup>58</sup>. La *visio intellectualis* correspond au plus haut niveau théorique de la compréhension humaine.

D'une part, les principes de l'interprétation de l'Écriture ne sont que les principes qui découlent de la nature propre du sujet, c'est-à-dire

de ce qui est préfiguré par l'histoire, mais d'autre part, cette préfiguration de l'histoire est comprise selon les canons herméneutiques de la compréhension de l'Écriture.

Pour Augustin la *speculatio* ou la *contemplatio* est le haut lieu de la vérité intellectuelle. La contemplation est révélatrice d'un acte intellectuel par excellence, différent de celui de l'acte de foi, bien qu'ils soient complémentaires. Si voir et croire sont des actes différents, l'un ne peut exister sans l'autre. Le savant est amené dans son étude à croire aux choses, à les contempler et à les comprendre<sup>59</sup>. "*Aussi, crois-moi, c'est de tels aliments, c'est-à-dire de ses théories et de ses pensées, que l'âme se nourrit, elle aussi lorsqu'elle peut, par ce moyen, connaître quelque chose*"<sup>60</sup>.

Pour Heidegger, c'est la *theoria* qui a créé la *nouvelle aurore de la pensée grecque*, pour Augustin c'est la *contemplatio* qui a créé la nouvelle lumière de l'esprit humain, c'est-à-dire le Verbe intérieur (*Verbum interius*), le nouvel Hermès, le Christ, maître intérieur. Heidegger nous apprend dans son commentaire sur le *Sophiste* que cette *theoria* s'est opposée à l'*ἀλληγορία*. et qu'elle a joué un rôle capital dans la théologie. La *θεωρία* au sens ancien est synonyme, selon Heidegger, de l'expression latine *speculatio*. Elle est cette contemplation que les faits historiques révèlent avant toute allégorie. La théorie devient alors identique à l'histoire (*ιστορία*) et finalement identique à la théologie biblique.

Les rivalités entre l'*ἀλληγορία* et la *θεωρία*<sup>61</sup> résultent du débat herméneutique au sujet de l'affirmation de l'Apôtre en *Gal.4,24*: "*Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils, un de la femme esclave et un de la femme libre. Ces choses sont dites allégoriquement; car ces deux femmes sont deux alliances*".

De ce débat entre sens figuré et sens littéral ressortent deux types de problèmes: le premier qui s'interroge sur la place de l'allégorie au sein de la méthode herméneutique appliquée à l'Écriture. Le second qui s'interroge sur la compréhension de l'histoire par rapport au sens figuré.

D'une part, l'*allegoria* signifie, du moins chez Augustin, une configuration générale du sens figuré. "*Allegoria est pour lui, un terme générique qui convient aux différentes formes du sens spirituel de la Sainte Écriture*"<sup>62</sup>. D'autre part, l'*allegoria* ne peut pas assurer le caractère totalitaire de l'exégèse comme telle, elle est une des figures de cette méthode. C'est cela qui constitue le signe de différenciation et d'innovation entre la pratique herméneutique appliquée par les auteurs chré-



tiens et la pratique herméneutique appliquée par les auteurs anciens aux mythes grecs<sup>63</sup>.

Dans le *De Trinitate* Augustin explicite le sens allégorique qui accentue la dimension contemplative, donc “théorique” de sa compréhension, en visant une meilleure contemplation des vérités éternelles, essentiellement le sens spirituel qui identifie la nature de l’homme faite à l’image de Dieu. L’allégorie est approfondie ici dans un sens plus ontologique; elle est analysée par rapport à une autre “figure” de la compréhension herméneutique, l’*aenigma*. Augustin prétend expliciter la portée ontologique de la parole de l’Apôtre ICor.13,12: «*videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate*».

Les Grecs désignaient l’allégorie par “*schemata*”<sup>64</sup>. Le rapport entre l’*allegoria* et l’*aenigma* s’inscrit dans une lecture de l’homme comme image de Dieu. L’allégorie est l’image, alors que l’énigme est la ressemblance à Dieu; et, bien qu’elle ait comme point de départ cette image, elle va pourtant au-delà de l’image.

“Ne nous étonnons donc point, étant donné le mode de voir qui nous est accordé pendant cette vie, à travers un miroir et en énigme, de la difficulté que nous éprouvons à voir de quelque façon. S’il était facile de voir, on n’emploierait pas ce mot d’énigme. Et voici la grande énigme: que nous ne voyons pas ce que nous ne pouvons pas ne pas voir. En effet, qui ne voit sa propre pensée? et pourtant qui voit sa propre pensée, je ne dis pas avec les yeux du corps, mais par le regard intérieur?”<sup>65</sup>.

L’*aenigma* semble être ce dont on contemple au-delà des simples images et des simples figures. Elle est de l’ordre de la “*contemplatio*” et non pas de la simple “*speculatio*”.

Dans le *De Genesi ad litteram* Augustin se penche une fois de plus sur le statut de la distinction entre sens littéral et sens allégorique à propos du récit de la *Genèse*. Il pratique les deux sens de l’Écriture. Sa méthode herméneutique vise à ajuster le sens littéral et le sens allégorique au type de récit (*narratio*) biblique qu’on a sous les yeux.

Augustin affirme qu’il y a trois sortes de conceptions du récit de la *Genèse*. Ces trois conceptions visent différents interprètes de l’herméneutique biblique<sup>66</sup>.

“La première est celle de ceux qui ne veulent voir dans le paradis qu’une réalité corporelle; la seconde, celle de ceux qui n’y voient qu’une réalité spirituelle; la troisième, celle de ceux pour lesquels le paradis est à la fois réalité corporelle et réalité spirituelle”<sup>67</sup>.

L'application du sens allégorique dépend aussi du type de récit biblique que nous voulons interpréter. Au sens allégorique correspond la *narratio figurarum rerum* alors qu'au sens littéral correspond la *narratio gestarum rerum*. Au premier genre appartiennent les livres bibliques à caractère symbolique, par exemple le *Cantique des Cantiques*. Au second genre appartient le livre de la *Genèse*. Mais Augustin distingue de nouveau dans ce deuxième genre de récit, la *narratio gestarum rerum*, les *institutarum creaturarum* des *factorum mirabilium*. Pour le premier type il s'agit de raconter les faits des choses naturelles, alors que pour le second il s'agit de raconter les faits qui ne sont pas de l'ordre naturel mais des faits merveilleux.

La valeur historique de l'Écriture ne permet pas à l'allégorie de satisfaire aux exigences de la compréhension des faits racontés. C'est la dimension historique qui s'introduit dans le récit et qui le transforme, d'une part en une histoire narrative qu'il faut comprendre et nuancer, d'autre part, en rapport tensionnel entre méthode allégorique et méthode littérale. Autrement dit, l'*storia* s'introduit dans le récit mythique et rétablit la distinction entre *allegoria in facto* et *allegoria in verbis*<sup>68</sup>. Mais cette opposition ne doit pas être comprise dans un sens strict. En effet, la distinction entre *allegoria* et *historia* appelle à une compréhension "dans le trame d'un tissu historique, une signification qui est elle-même une histoire"<sup>69</sup>. Une historicité qui "n'est pas de l'histoire brute mais de l'histoire racontée"<sup>70</sup>.

Si la *theoria* dans la compréhension a surpassé l'allégorie, comme le dit Heidegger, ce n'est pas que l'allégorie soit une entrave à la compréhension, mais parce que par un effort de compréhension du sens figuré la *theoria* peut enfin mieux se révéler<sup>71</sup>.

"Bien que Jérusalem soit terre et lieu visible, elle signifie toutefois, spirituellement, cité de la paix: et Sion bien qu'elle soit montagne dans la terre, signifie contemplation (*speculatio*); et tous ces termes doivent être compris et sont traduits le plus souvent, dans le sens allégorique de l'Écriture, c'est-à-dire au sens spirituel; et celui qui descendait de Jérusalem à Jericho comme le Seigneur a dit, et a été blessé dans le chemin, il a été laissé à demi-mort par les malfaiteurs, comme dans les lieux de cette terre; bien que cela soit arrivé ici selon l'histoire on s'efforce de le comprendre spirituellement"<sup>72</sup>.

En effet, cette *theoria* ou *speculatio* a derrière elle la *dispensatio temporalis*<sup>73</sup>. Selon les mots d'Augustin dans le *De Doctrina Christiana*,

la *dispensatio temporalis* est définie selon deux aspects essentiels: l'amour de l'être dont nous devons jouir et la *dispensatio temporalis*, dont nous devons user; c'est à travers cet usage temporel que nous pouvons connaître cet amour de l'être.

“De toutes les idées exposées, depuis que nous traitons des choses, l'idée capitale est de comprendre que la plénitude et la fin de la Loi, comme de toutes les divines Écritures, c'est l'amour, l'amour de l'Être, dont nous devons jouir et de l'être qui peut en jouir avec nous. Or c'est en vue de nous faire connaître cet amour et de nous le rendre possible, que la divine Providence a créé, pour notre salut, dont nous devons user, non avec un amour et une joie, qui, pour ainsi dire, s'y immobilisent, mais plutôt avec un amour transitoire, comme celui qu'on a pour un voyage, pour un char, pour n'importe quels autres moyens de transport, ou tout véhicule, qui peut être nommé d'une façon plus appropriée. Nous pouvons, par suite, aimer ces objets qui nous portent, à cause du but vers lequel nous sommes portés”<sup>74</sup>.

C'est d'une part dans cette *dispensatio temporalis* que l'homme découvre que seul Dieu est l'auteur de cette histoire, comme anticipation, et c'est d'autre part dans cette *dispensatio temporalis* que le combat entrepris au cœur de la symbolique de l'homme extérieur et de l'homme intérieur ou spirituel est mis en perspective, au-delà même de cette histoire. C'est Dieu qui est le créateur et l'administrateur des événements, passés, présents et futurs (ce qui est à faire)<sup>75</sup>. L'histoire faite (*facta historia*), selon l'ordre des temps, est de l'ordre du passé et de l'avenir, alors que la narration (*narratio*) de ces faits est de l'ordre du présent<sup>76</sup>. La *dispensatio temporalis*, c'est-à-dire la providence, recouvre donc ces deux temps de tout genre humain et de toute histoire<sup>77</sup>. La *dispensatio temporalis* est un *pro-visum*<sup>78</sup> (disposé à l'avance). Elle est, selon le concept technique de Heidegger, de l'ordre de la *Vorhandenheit*, car elle vise à être utilisée et à être manipulée (*Zuhanden*) comme un étant sous-la-main (*Vorhanden*). La *Vorhandenheit* signifie pour Heidegger un étant sous-la-main qui donne d'avance une signification temporelle dans la compréhension vulgaire du temps. Seul le souci en tant qu'unité originaire de la temporalité qui se fonde originairement dans l'avenir pourra caractériser l'être du *Dasein*. Pour Augustin le souci est désigné comme l'amour de l'Être, c'est-à-dire Dieu lui-même en tant qu'advenant devançant. C'est de lui qu'on doit jouir (*frui*). La jouissance est de l'ordre du souci alors que la *dispensatio temporalis* est de l'ordre de l'usage (*uti*).

### 2.1.1 — Les principes de l'interprétation de l'Écriture

Il est donc clair que l'*interpretatio* est avant tout la traduction littérale des signes propres. Mais qu'en est-il de l'autre sens de l'*interpretatio*? Il concerne la compréhension des signes dits figurés, c'est-à-dire les signes qui désignent d'autres objets que ceux qui sont désignés dans le sens propre. "L'idéal que saint Augustin paraît avoir voulu atteindre dans l'interprétation de l'Écriture, c'est de pouvoir faire du sens littéral la base du sens figuré"<sup>79</sup>. Cet idéal est le même que celui qui est recherché par Philon d'Alexandrie<sup>80</sup>. Origène parle à propos de l'interprétation de l'Écriture de trois sens qui correspondent à la tripartition de l'esprit humain<sup>81</sup>. Le sens corporel de l'Écriture correspond selon Origène à la "la logique de l'intelligence historique"<sup>82</sup>.

La question qu'il convient d'aborder à présent est celle de savoir en quoi consiste, pour Augustin, le sens de l'Écriture. Il distingue trois manières de le découvrir: 1 — l'interprétation est valable à partir du moment où elle ne rentre pas en contradiction avec la foi et qu'elle n'est pas réfutée par une vérité indubitable. 2 — la présence d'une raison indubitable (*certa ratio*) qui puisse démontrer le fondement de cette interprétation. 3 — la possibilité d'une coexistence entre le sens de l'auteur, le sens de l'écrivain et finalement celui du *contexto sermonis* dans lequel s'insère le passage<sup>83</sup>.

A notre époque nous dirions: le premier sens est celui de l'auteur, le second celui du lecteur et finalement le troisième celui du texte en lui-même.

Un autre sens possible encore est de penser qu'il y a trois sens: d'abord le sens de la *fides*; ensuite le sens de la *certissima ratio*, et en troisième lieu de l'écrivain, qui a été inspiré par Dieu lui-même, lequel "n'est habituellement déterminable que par un quatrième facteur: le "contexte sermonis" ou la "circumstantia scripturae"<sup>84</sup>.

Dans le *De Doctrina Christiana* Augustin distingue deux sortes d'opérations dans le problème de la compréhension des Écritures:

"Il y a deux fondements sur lesquels s'appuie toute étude des Écritures: la manière de découvrir ce qui y est à comprendre, et la manière d'exprimer ce qui en a été compris. Je traiterai d'abord de la découverte, ensuite de l'expression"<sup>85</sup>.

La manière de découvrir (*modus inveniendi*) consiste à trouver ce qui est à comprendre, c'est-à-dire à comprendre par la pensée ce qui existe de fait et, de cette manière, à refléter le mode de l'être. Ce *modus inveniendi* s'identifie à ce que les médiévaux appelaient le *modus intelligendi*. Heidegger, dans sa thèse d'«Habilitation» *Le traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, s'était appliqué à une compréhension des structures grammaticales en tant que composants de la signification (*modus significandi*). La correspondance entre ces structures grammaticales et les modes de l'être (*modus essendi*) ne peut pas s'effectuer sans le moyen d'un *modus intelligendi* <sup>86</sup>. Dans l'herméneutique du XVIII<sup>e</sup> siècle les romantiques désignaient ce *modus intelligendi* par la *subtilitas intelligendi*. La manière d'exprimer (*modus proferendi*) ce qui a été compris, dont parle Augustin, s'identifie à la *subtilitas significandi*, c'est-à-dire à la manière dont le langage exprime ce qui a été pensé. Ceci rappelle ce que les romantiques appelaient la *subtilitas explicandi* ou interprétation (distincte ici de la compréhension proprement dite) <sup>87</sup>. Le *modus applicandi* pour les principes selon lesquels doit se régler la vie de l'homme. La règle de conduite de tout homme doit s'appuyer sur la finalité du précepte, c'est-à-dire l'amour <sup>88</sup>. «*Il faut que l'interprète se pénètre du sens de l'Écriture, et aussi qu'il le communique aux chrétiens qui doivent en vivre*» <sup>89</sup>.

## 2.2 — *Hermeneia* en tant que langage signifié

Aristote déclare dans la *Poétique* qu'interpréter signifie la traduction de la pensée à travers les mots (*της ὀνομασίας ἐρμηνείαν*) <sup>90</sup>. Et dans le *De anima* Aristote parle d'une «*expression de la pensée (ἐρμηνεία ἐνεκα)*» <sup>91</sup>. En commentant ce passage, Heidegger remarque qu'Aristote utilise ici l'expression *ἐρμηνεία* au sens de dialectique <sup>92</sup>. Cette dialectique est à comprendre au sens platonicien, c'est-à-dire ontologique <sup>93</sup>. C'est précisément cette dialectique ontologique qui est objet d'étude dans le *De Doctrina Christiana* <sup>94</sup>.

Philon d'Alexandrie parle d'un *προφορά λόγος*, c'est-à-dire d'une *parole exprimée* <sup>95</sup>. Et Augustin exprime une idée semblable lorsqu'il distingue ce qui est pensé intérieurement de ce qui est proféré extérieurement.

“A moi aussi d'ailleurs, mon discours me déplait presque toujours. Je désire vivement en faire un meilleur, je le goûte intérieurement avant de commencer le développement par des mots sonores. Mais dès que je le juge inférieur à celui que j'avais dans l'idée, me voilà tout triste de constater que ma langue ne suffit pas à mon esprit. (...) La raison en est surtout que cette conception intuitive inonde mon âme, à la façon d'un éclair rapide, tandis que mon discours est lent, long et fort différent d'elle”<sup>96</sup>.

Ce passage a quelques analogies avec le *De interpretatione* (16a) où Aristote établit la liaison entre les sons émis par la voix comme les “symboles” des états de l'âme<sup>97</sup>. Le rapprochement que nous établissons entre les deux textes est de deux types:

1) le premier qui consiste à distinguer l'expression intérieure de l'âme ou pensée de l'expression extérieure ou parole proférée<sup>98</sup>. Il est clair que pour Augustin la liaison parole-signe comme expression et traduction de la pensée a à l'arrière plan une tradition aristotélicienne et aussi stoïcienne. Du moins c'est l'interprétation que fait J. M. Rist<sup>99</sup>. Augustin est bien conscient de la différence entre le langage et la pensée. Mais il est conscient aussi qu'il y a une corrélation étroite entre les deux: le langage, en tant qu'expression extériorisée, et les affections de l'esprit (*affectus animi*), vécues intérieurement. Les stoïciens distinguaient le (*logos endiathetos*), la pensée intérieure et le (*logos prophorikos*), l'expression extériorisée.

Pour Augustin, il y a signification quand il y a articulation des sons avec les mots et c'est de cette manière que la pensée est proférée. En effet, le mot est ce qui est proféré en tant que son de voix articulée avec une signification<sup>100</sup>. Et Boèce dans son *Commentaire sur le Peri hermeneias* d'Aristote, s'exprime dans des termes semblables à ceux d'Augustin en disant: “*interpretatio est vox articulata per ipsam significans*”<sup>101</sup>.

“L'*hermeneia* d'Aristote, à la différence de la technique herméneutique — *hermeneutiké techné* — des devins et des interprètes d'oracles, est l'acte même du langage sur les choses. Interpréter, pour Aristote, ce n'est pas ce que l'on fait dans un deuxième langage à l'égard d'un premier langage, c'est ce qui fait déjà le premier langage en médiatisant par des signes notre rapport aux choses”<sup>102</sup>.

2) Le deuxième trait de rapprochement entre Augustin et Aristote consiste dans l'importance qu'Augustin porte sur le langage en tant que traducteur de l'idée intérieure et le jugement qu'on peut porter à l'égard de cette pensée intérieure. Mais qu'est-ce que le jugement? C'est précisément ce qui est lieu de signification; c'est-à-dire le rapport entre parole et signe en tant que chose signifiée. Augustin déclare que le langage n'exprime pas exactement l'idée intérieure. Cette conception peut être "*très proche encore des perspectives de Socrate dans le Cratyle*"<sup>103</sup>. La manière dont la pensée est exprimée par le langage peut ne pas convenir pour formuler l'idée intérieure qu'on en a. Et c'est le jugement que nous portons sur cette différence qui peut nous le montrer. Ce jugement vise ce qu'on peut dire de vrai ou de faux.

Dans le *De Magistro* que nous allons analyser par la suite, est très clairement exprimée l'idée que le langage est un intermédiaire entre les choses qui sont et les choses qui sont signifiées à travers des signes.

Il y a en effet une trilogie dans la signification augustinienne. Nous pouvons dire alors que quand nous pensons et que nous disons ce que nous pensons, nous ne sommes pas deux, mais trois. La pensée, la chose qui est signifiée lorsque nous traduisons la pensée par le langage et, finalement, la signification<sup>104</sup>.

### 2.2.1 — La signification en tant que relation

Le *De Magistro* est un opuscule écrit en 389; Augustin y traite du problème du langage. Il y développe<sup>105</sup> trois sortes de questions: 1) — une théorie des signes, discutée tout au début du livre; 2) — le rapport entre les mots et les signes et donc, le problème de la signification<sup>106</sup>; 3) — finalement une théorie de la vérité qui ne réside pas dans ce qui résonne au dehors mais qui préside à l'intérieur de l'esprit (*veritas praesidens intus ipsi menti*)<sup>107</sup>.

Bien que l'influence directe d'Aristote sur Augustin ne soit pas importante, il nous semble utile de déceler quelques traits qui peuvent les rapprocher d'une manière indirecte, c'est-à-dire à travers des lectures de troisième main. Nous savons qu'il y a eu des commentateurs du moyen platonisme et du néoplatonisme qui ont eux-mêmes été influencés par les écrits d'Aristote à l'époque de l'antiquité tardive. Or Augustin a subi l'influence de ces auteurs-là. Par conséquent notre but est de

dégager une certaine filiation indirecte des idées d'Aristote sur Augustin afin de mieux saisir en les dépassant les influences de la pensée platonicienne<sup>108</sup>. Ce n'est donc pas Aristote seul qui nous intéresse ici, mais bien l'étude de ce qu'une tradition philosophique platonico-aristotélicienne peut nous apporter pour éclairer la pensée augustinienne afin de l'ouvrir à la réflexion heideggerienne.

Par ailleurs, c'est Augustin lui-même qui nous déclare dans les *Confessions* qu'il a lu le *Traité des Catégories* d'Aristote. Il nous semble donc pertinent d'établir quelques points de rencontre entre les deux auteurs.

Revenons maintenant à l'interprétation du *De Magistro* en nous appuyant surtout sur les aspects formels de l'analyse du langage. Nous suivons la division présentée par G. Madec<sup>109</sup>: la première partie du dialogue est dédiée à une théorie du langage; la deuxième concerne la formulation de la fameuse thèse du Christ intérieur. Nous nous concentrerons dans la première partie, surtout sur les § 21-22, § 25, et dans la deuxième partie sur les § 34 et § 38.

A un moment donné Augustin pose le problème de la signification d'un énoncé. Il formule la question: *utrum homo homo sit*<sup>110</sup>. L'interrogation d'Augustin ne vise pas à expliciter le rapport du signe à la chose mais plutôt le rapport de la chose signifiée à la réalité comme telle. Pour Augustin, la question est de savoir si *l'homme est homme*, en renvoyant ce qu'*est l'homme* à la chose signifiée et par laquelle il devient homme. Autrement dit, entre la chose qui est et la chose signifiée, la définition est double: ce qui est posé comme existence et ce qui est signifié est établi par une relation de telle façon que soit manifesté ce qui «est». Explicitons cela selon les mots d'Augustin:

“Mais maintenant j'ai fait entendre trois mots, d'entre lesquels un seul est au milieu et que je répète en disant: l'homme est-il homme? et tu acceptes que le premier (*homo*) et le dernier mot (*sit*) ne sont pas les signes mais selon ce que les choses signifient. (...) Pourquoi donc, le seul mot qui est au milieu (homme) l'as-tu trouvé bon selon ce qu'il sonne et selon ce qu'il signifie?”<sup>111</sup>.

Dans l'expression, *utrum homo homo sit*, le dernier mot (*sit* — verbe au subjonctif) relie la *res* à la chose signifiée. Pour Augustin la signification est le résultat d'un rapport entre le signe et la chose signifiée;



mais la chose signifiée est plus importante que le signe. “*Tu dois estimer les choses signifiées plus que leurs signes*”<sup>112</sup>. Et encore “*quand les signes sont entendus, l’attention (intentio) se porte vers les choses signifiées*”<sup>113</sup>.

L’intention d’Augustin est d’expliquer ce qu’est la signification, ce qui nous permet d’entrevoir quelque écho du *De Interpretatione* dans les mots d’Augustin:

“Vois donc avec plus d’attention si la syllabe «ho» n’est rien d’autre que ho et si mo n’est rien d’autre que «mo». (...) pour ces syllabes prononcées séparément, parce qu’elles résonnent sans aucune signification, on a concédé qu’elles ont le son de la voix lui-même”<sup>114</sup>.

Et Aristote lui-même déclare:

“Une seule syllabe du mot homme ne signifie rien, pas plus que dans souris, la syllabe ris n’est significative; en fait, ce n’est qu’un son”<sup>115</sup>.

Augustin affirme que les syllabes prononcées sont les sons articulés de la voix; et c’est de cette voix articulée que se produit le mot (*verbum*). Par contre le signe (*signum*) est ce par quoi les noms sont signifiés. Le rapport entre *signum* et *verbum* produit la chose signifiée. Mais une distinction fondamentale survient pour faire comprendre le problème de la signification: la différence entre *verbum* et *nomen*. Cette distinction, entre *ὄνομα* et *ῥῆμα* a été déjà établie par Platon dans le *Sophiste* (262 a). La combinaison entre les verbes et les noms forme ce que Platon appelle, dans le *Théétète*, un entrelacs (*συμπλοκήν*).

“Quant aux composés où ils s’assemblent, en même façon qu’ils s’entrelacent pour les former, en même façon aussi leurs noms s’entrelacent pour constituer une raison: car c’est l’entrelacement des noms qui fait tout l’être d’une raison”<sup>116</sup>.

Et dans le *De Interpretatione*, Aristote différencie de même le nom et le verbe en tant que parties du discours (16 a et b).

Augustin reprend cette distinction traditionnelle entre nom et verbe dans sa théorie du langage et de la signification. Par contre l’élément nouveau dans cette distinction c’est le caractère médiateur du signe qui rentre dans la définition de ces deux entités.

“La différence est claire, à mon avis, entre le mot (*verbum*) et le nom (*nomen*), c’est-à-dire entre le signe d’un signe portant sur une chose qui ne désigne plus aucun autre signe, et le signe d’un signe portant sur une chose qui, à son tour, en désigne une autre”<sup>117</sup>.

Et dans le *De Doctrina Christiana*, Augustin affirme: “notre seule raison de signifier, c’est-à-dire de faire des signes, est de produire au jour et de transfuser dans l’esprit d’un autre, ce que porte dans l’esprit celui qui fait le signe”<sup>118</sup>.

La signification est importante, car elle représente le rapport entre les choses signifiées et les choses dont elles veulent parler. C’est à partir de la signification que nous formulons la définition et l’essence des choses. C’est pourquoi Aristote déclare dans les *Catégories*, que “*parmi les expressions les unes se disent selon une liaison (συμπλοκήν λέγεται) et les autres sans liaison*”<sup>119</sup>. Or les expressions qui sont selon une liaison, sont celles qui s’expriment dans un discours. Et c’est du milieu de ce discours qu’on peut saisir l’essence des choses. “*Ce qui est pensé dans le “est” annonce par conséquent l’essentia ou la quidditas de la res dont il est question dans l’énoncé*”<sup>120</sup>.

Augustin semble être conscient que le “est” “*n’est pas un prédicat réel*” comme l’affirme Kant, et qu’il ne caractérise la *res* qu’en tant qu’énoncé. Du moins, en ce qui concerne son sens logique et tel qu’il est analysé dans le cadre d’une théorie du langage.

“Quand l’apôtre saint Paul dit: Il n’y avait pas dans le Christ oui et non, mais le Est seulement était en lui, il ne faut pas penser, à mon avis, que les trois lettres énoncées par nous en disant “Est” étaient dans le Christ, mais plutôt la chose signifiée par ces trois lettres”<sup>121</sup>.

Néanmoins pour Augustin, il ne s’agit pas de saisir l’essence ou la vérité des choses seulement par l’énoncé, c’est-à-dire par la relation entre sujet et prédicat. La vérité se trouve dans l’*homo interior* qui transpose la réalité de la *res* signifiée dans une “vue” de la vérité intérieure.

“Mais s’il s’agit de ce que nous contemplons par l’esprit, c’est-à-dire par l’intelligence et la raison, nos paroles expriment assurément ce que nous contemplons comme présent dans cette lumière intérieure de la vérité qui inonde ce que nous appelons l’homme intérieur de clarté et de jouissance”<sup>122</sup>.

Mais s'il en est ainsi, les modes de signification font appel à des modes métaphoriques dont la correspondance entre le dire et le penser n'est pas médiatisée par une simple figure de la signification, c'est-à-dire l'univocité mais l'équivocité, à savoir, les différents sens de l'être.

Pour Augustin c'est le sens de "*verborum translatorum ambiguitates*"<sup>123</sup> dont il parle dans le *De Doctrina Christiana* qu'il s'agit de fonder, à savoir le sens métaphorique. Il ne s'agit pas dès lors d'une simple métaphysique de l'essentialité, mais d'une métaphysique de l'ambiguïté<sup>124</sup>, prise au sens augustinien du mot "*ambiguitas*".

L'ambiguïté chez Aristote est celle de la relation entre les différents sens de l'être et l'expression générale de cette signification, c'est-à-dire l'équivocité. Mais pour Augustin l'ambiguïté se trouve dans la relation entre l'expression générale de l'être et les différents sens de ce même être, non pas simplement par le discours attributif mais aussi par le discours métaphorique. Dans la signification, donc, Augustin re-évalue la valeur de la relation non pas uniquement dans le type de discours prédicatif mais métaphorique. On peut affirmer avec P. Ricœur que "*la différence entre discours philosophique et discours poétique est fournie par le type de spéculation qu'Aristote, le premier, a appliqué à l'unité analogique entre les significations multiples de l'être*"<sup>125</sup>. Mais la correction de cette perspective de la part d'Augustin est la synthèse qu'opère l'intellect et qui est au-delà de la synthèse aristotélicienne laquelle lie (copule est) un mode de penser à un étant qui ne se rencontre pas parmi les choses. Cette synthèse est au-delà parce que l'intellect qui opère cette synthèse trouve une "*res*" à l'intérieur de son propre discours plus réelle que la réalité du dehors qui est prononcée: c'est le maître intérieur.

Pour Augustin le maître intérieur qu'est le Christ dénote une autre "réalité" que celle d'une simple énonciation entre le signe et les choses.

"Celui qui parle, en effet, donne de sa volonté un signe extérieur par le son articulé; mais Dieu doit être cherché et prié dans les profondeurs de l'âme raisonnable qui est appelée l'homme intérieur; car c'est là qu'il a voulu avoir son temple. N'as-tu pas lu chez l'Apôtre: Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous; et encore: c'est dans l'homme intérieur que le Christ habite"<sup>126</sup>.

La vérité comme réalité ontico-ontologique dont parle Augustin a une source essentiellement platonicienne. H.-I. Marrou parle à propos de cette intelligence qui habite dans l'intérieur et non pas dans l'exté-

rieur comme “une des plus belles notions platoniciennes, celle des “sciences éveilleuses” (*τὰ παρακλητικὰ τῆς διανοίας*) qui purifient et préparent l’âme à la contemplation”<sup>127</sup>. Ces sciences éveilleuses sont celles qui incitent l’intelligence et la réflexion à cheminer vers la vérité<sup>128</sup>.

On peut trouver un point de rencontre entre cette vérité qui vient du maître intérieur selon Augustin et la question de la vérité de l’être chez Heidegger. Pour Heidegger l’Être du *Dasein* est non seulement antéprédicatif mais il est bien la totalité de la signifiante qui est signifiée. “*Le discours venant en avant des mots, prend à son compte les fonctions du “verbum mentis” de la tradition*”<sup>129</sup>.

Si la vérité du maître intérieur fait découvrir une vérité intérieure qui précède la réalité proférée extérieurement, il y a dès lors une vérité qui est antéprédicative et qui, par le fait même de se produire extérieurement, n’épuise pas pour autant la réalité intérieure.

La différence entre Augustin et Heidegger consiste en ce que le maître intérieur qu’Augustin proclame comme réalité consistante et subsistante de la vérité elle-même est distincte de la vérité du *Dasein* qui est indifférencié et entendu au sens de la clairière de l’Être.

## II — Herméneutique et existence

### 1 — La compréhension selon Augustin

La distance qui va de l’*interpretatio* à *intellegere* est grande : l’*interpretatio* joue chez Augustin le rôle, double il est vrai, d’une traduction et d’une interprétation; l’*intellegere*, c’est-à-dire la compréhension, joue le rôle d’une intériorisation de soi-même comme le pôle ultime du sujet. Explicitons avec les mots de P. Ricœur cette notion d’herméneutique, à la fois en tant que modèle d’explication et d’interprétation épistémologique et en tant qu’ontologique: “*c’est cette présupposition d’une herméneutique comprise comme épistémologie qui est essentiellement mise en question par Heidegger et, à sa suite par Hans Georg Gadamer*”<sup>130</sup>.

Si dans toute interprétation la compréhension est nécessaire, l’inverse n’est pas forcément vrai, à savoir que dans toute compréhension l’interprétation serait nécessaire. La compréhension est de l’ordre du *καθ’ αὐτο* et relève de la nature existentielle de l’homme. En revanche, l’interprétation est aussi bien pour Augustin que pour Heidegger

un mode dérivé de la compréhension et de l'explicitation. Lorsque je comprends une chose, cette chose devient pour moi-même l'autre de moi-même incorporé en moi, et je me comprends moi-même dans la chose. C'est pourquoi la compréhension est d'ordre ontologique.

"La volonté de comprendre l'Écriture ne se réduit pas à un processus épistémique indifférent, qui se jouerait entre les points fixes d'un sujet et d'un objet, elle procède de l'inquiétude fondamentale et d'un mode d'être de l'homme, du *Dasein* voué à la recherche du sens"<sup>131</sup>.

Entre compréhension et être, il y a une identification étroite, car dit Augustin, "*concevoir une chose autrement que ce qu'elle n'est, c'est ne pas la comprendre du tout, puisqu'on ne la conçoit pas telle qu'elle est*"<sup>132</sup>.

Par contre, l'interprétation est distincte de la compréhension. L'interprétation signifie avant tout, la traduction (*translatio*) des mots ambigus (*ambigua*) ou des mots inconnus (*ignota*), et elle est avant tout de l'ordre épistémologique. C'est pourquoi la connaissance des langues et la connaissance des choses (*scientia rerum*) sont nécessaires pour pouvoir traduire. L'interprétation est au service du *sensus auctoris*<sup>133</sup> ou encore de la *scribentis intentio*<sup>134</sup>.

A la notion de *comprehendere* se rattache, chez Augustin, l'exégèse de la *Lettre aux Ephésiens* 3,18. Le verset de ce passage est lié très étroitement à notre enracinement dans l'amour afin que nous puissions mieux comprendre: "*in caritate radicati atque fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit longitudo, latitudo, altitudo et profundo*"<sup>135</sup>.

Mais la notion de *comprehendere* n'est pas seulement explicitée à partir d'une interprétation du texte biblique, elle est aussi définie dans la pensée classique. Cicéron déclare dans le *De natura Deorum*: "*Quel usage y-a-t-il pour les pieds sans la marche? des mains s'il n'y a rien à comprendre?*"<sup>136</sup>. Pour Cicéron il y a un rapport étroit entre ce qu'on saisit et la main. On pourrait dire que le sens de la réflexion cicéronienne est de voir un corrélat entre les mains et l'action de comprendre. Le saisir implique qu'il y ait quelque chose à portée de la main.

Augustin articule, on le sait très harmonieusement la culture classique avec la culture biblique. La notion de "compréhension" telle que nous l'utilisons aujourd'hui présente chez lui le trait spécifique de rassembler en un seul concept "*comprehendere*" toutes les particularités différentielles.

“Qu’est-ce donc comprendre? C’est, je l’ai déjà dit, la largeur dans les bonnes œuvres, par lesquelles la bonté est poussée jusqu’à aimer les ennemis; la longueur, pour que les maux soient patiemment supportés en faveur de cette largeur; la hauteur, pour qu’on n’espère pas quelque chose de vain et temporel; quant à la profondeur, elle touche au mystère de la grâce gratuite, cachée dans les secrets de la volonté de Dieu”<sup>137</sup>.

Il ne s’éloigne pas de Cicéron lorsqu’il rapproche l’acte de comprendre et ce qui est à portée de la main comme le résultat d’un acte de connaissance non seulement du point de vue théorique mais aussi bien pratique.

“En effet, nous comprenons les œuvres par les mains, la joie des actions par la largeur, car la tristesse produit les angoisses (*angustias*); mais la hauteur à laquelle est associé l’essentiel, l’attente par la rétribution de la sublime justice de Dieu qui demeure en chacun et selon ses œuvres en donnant la vie éternelle à ceux qui par leur persévérance dans les bonnes œuvres, cherchent la gloire, l’honneur et l’immortalité. Ensuite la longueur par laquelle tout corps est étendu, elle signifie la tolérance, c’est pourquoi ceux qui sont patients sont dits tolérants. La profondeur préfigure le mystère du sacrement qui est imprimé au monde”<sup>138</sup>.

Cette perspective nous semble assez proche du langage heideggerien au sujet de la *Vorhandenheit*. Pour Heidegger “*le Vorhandene est conformément à son sens, référé d’une certaine façon, à un étant pour lequel il arrive pour ainsi dire devant la main*”<sup>139</sup>. La *Vorhandenheit* telle que la comprend Heidegger a la particularité d’associer le caractère ontologique de l’être au comportement de quelqu’un. C’est donc une manière de relier l’aspect théorique et praxique dans un seul et même concept.

Le mot *Vorhandene* est “l’exact équivalent linguistique du mot grec *προχειρόν*, qu’utilise Aristote dans la *Métaphysique* (A 2, 982 b 13)”<sup>140</sup>. Chez Platon l’association entre ce qui est à la main et le connaître est mise en relation d’une façon étroite. “*Qui est in promptu*” et “*ante manus positus*” peuvent être des expressions synonymes. Cela signifie ce qui est visible et ce qui se manifeste. Dans le *Phédon*, Platon se définit comme quelqu’un qui n’est pas un fabricant de mythes mais plutôt comme quelqu’un qui les a à portée de la main et qui les connaît (61 d)<sup>141</sup>. Nous trouvons dans la Bible également le verbe *προχειρίζω*, surtout dans les *Actes des Apôtres* 3,20. Dans ce contexte le sens est essentiellement temporel.

Dans le langage d'Augustin, nous pouvons parler de l'importance de ce qui est pour la main ou à portée de la main à travers l'expression *ad manum posita*. Quelques auteurs considèrent qu'il y a une correspondance étroite entre le *Vorhandene* et cette même expression; c'est comme si on cherchait à trouver les raisons historico-phénoménologiques du concept chez Heidegger dans la tradition philosophique occidentale<sup>142</sup>.

Une remarque s'impose dans cet exposé: notre souci n'est pas de chercher à montrer une simple filiation historique et langagière de la réflexion heideggerienne à ajouter à Augustin. Il s'agit pour nous d'approcher au sens propre la lecture heideggerienne de la pensée augustinienne. Néanmoins, la découverte sémantique de certains concepts est le premier indice d'une ré-appropriation heideggerienne de la pensée augustinienne.

Cette expression, *ad manum posita* apparaît uniquement dans les *Confessions*, livre X, où Augustin analyse la fonction et le rôle que joue la mémoire dans la connaissance intellectuelle:

“Mais quand j'entends qu'il y a trois espèces de questions: Une chose est-elle (*an sit*), qu'est-elle? (*quid sit*), quelle-est-elle? (*quale sit ?*)” (...) A ce propos nous découvrons qu'apprendre ces notions — dont nous ne tirons pas les images par les sens, mais que, sans image et comme elles sont en réalité, nous discernons par elles-mêmes au-dedans — ce n'est pas autre chose que ceci: rassembler en quelque façon par la réflexion les éléments que la mémoire contenait à l'état dispersé et désordonné, ensuite prendre soin par l'attention de les placer pour ainsi dire à portée de la main dans cette mémoire où ils étaient auparavant éparpillés afin qu'ils se présentent désormais facilement à leur intention de l'esprit qui leur est devenue familière”<sup>143</sup>.

Ces notions sont essentiellement de deux genres: la première pose la question de l'existence des choses en tant que telle; la deuxième et la troisième posent des questions sur l'essence de ces mêmes choses. L'interrogation alors porte sur l'origine de ces deux sortes de questions? D'où viennent-elles? Et par où sont-elles rentrées dans la mémoire? (*Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam?*) Augustin déclare qu'elles sont déjà dans la mémoire et qu'elles le sont, non comme des images, mais comme elles sont véritablement (*sicuti sunt*). Ces notions sont à portée de la main (*ad manum posita*). Mais qu'est à dire, à por-

tée de la main? Augustin explique qu'à partir du moment où ces notions au plus profond de la mémoire sont disposées plus facilement à l'attention de l'esprit (*intentio*), ce même esprit est prêt à les comprendre et à les connaître:

“Que de notions de ce genre porte ma mémoire, qui, une fois découvertes, ont été, ainsi que j'ai dit, comme placées à portée de notre main! Cela s'appelle les avoir apprises et les savoir”<sup>144</sup>.

### 11 — Une entente sur les choses et sur les signes: le *De Doctrina Christiana*

L'importance du *De Doctrina Christiana* est attestée par le grand intérêt qu'on porte à son égard, tout au long du moyen âge, chez les commentateurs médiévaux. La première partie de ce traité (livres I et II) a été écrite en 396. Les deux derniers livres ont été ajoutés aux alentours de 427. Ces renseignements nous sont donnés par Augustin lui-même dans les Révisions<sup>145</sup>.

Un des objectifs de ce traité serait, comme le dit Augustin lui-même, d'interpréter les Écritures selon certaines règles afin de mieux former ceux qui veulent les connaître. Pour H.-I. Marrou le *De Doctrina Christiana* est un modèle de l'expression de la culture chrétienne<sup>146</sup>. Sur lui sont bâtis les premiers piliers d'une culture et d'une éducation chrétienne en forme d'exposé.

La première distinction établie par Augustin tout au début du *De Doctrina Christiana* est par elle-même significative: Augustin parle d'un *modus inueniendi, quae intellegenda sunt*, et d'un *modus proferendi, quae intellecta sunt*, dans l'étude (*tractatio*) de l'Écriture.

L'expression *tractatio* apparaît une toute première fois dans le *prologue*, lorsqu'Augustin déclare que l'interprétation de l'Écriture tient à certaines règles (*praeceptam quaedam tractandarum scripturarum*)<sup>147</sup>. Ces règles importantes permettent d'ouvrir à ceux qui la lisent, les mystères cachés et les obscurités de l'Écriture.

“Il y a pour l'interprétation des Ecritures, certains règles qu'il me paraît possible d'enseigner, non sans à propos, à ceux qui ont leur étude, non seulement en lisant les autres interprètes qui ont élucidé les obscurités des Lettres divines mais encore en les élucidant eux-mêmes pour autrui”<sup>148</sup>.



Elles en permettront finalement la compréhension en même temps que sa transmission à d'autres. Le sens de cette découverte met en évidence quelque chose d'ordre ontologique et reflète la compréhension en tant que phénomène total de la compréhension de l'étant spirituel dans sa totalité. Ainsi donc, le sens fondamental de la *tractatio scripturarum* doit être compris comme mode d'invention et d'expression de ce qui a été compris.

Cette distinction est importante<sup>149</sup>. Elle doit être rattachée à celle qui va suivre, la distinction entre *res* et *signum*. En effet, Augustin dit que toute science a pour objet soit les choses (*res*) soit les signes (*signa*)<sup>150</sup>. Cependant les choses (*res*) sont dites par les signes. Chaque science, qu'elle s'occupe des choses ou qu'elle s'occupe des signes, utilise les signes comme moyen d'apprendre les choses. Dès lors, la fonction de l'herméneute est d'interpréter d'emblée soit les choses, soit les signes. Les signes, nous dit Augustin, sont des objets qu'on utilise pour signifier quelque chose. Mais on pourrait croire, malgré la différence établie entre signe et chose, que les signes ne sont pas, eux aussi, des choses. Or les signes sont des choses, sinon ils ne seraient point. Et cependant, ils sont d'un tout autre ordre.

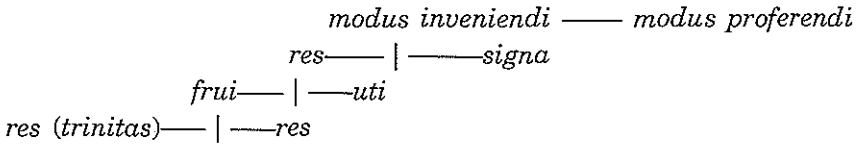
L'expression *res* doit d'être explicitée. Augustin n'en donne pas clairement la détermination. Au premier abord, *res* signifie la réalité ou l'effectivité d'une chose comme telle. *Res* signifie donc, à la fois, l'essence d'une chose et la chose en tant que telle, réellement. Les niveaux épistémologique et ontologique sont associés sans qu'il y ait une nette distinction entre les deux.

C'est pourquoi on peut affirmer que la *res* présente un caractère d'indifférence et de neutralité par rapport au caractère ontologique qu'elle transporte<sup>151</sup>. Nonobstant cela, nous pouvons repérer les traits distinctifs de ces deux aspects de la *res*: logique et ontologique

La procédure dialectique d'Augustin dans le *De Doctrina Christiana* rappelle la procédure de Platon dans le *Sophiste*. Dans ce dialogue Platon "avait rapporté à la science dialectique (*τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης*) l'art de diviser selon les genres (*κατὰ γένη διαιρεῖσθαι*)"<sup>152</sup>, par une méthode dialectique appelée la pêche à la ligne. Dans la recherche d'une définition, on fait le triage afin d'arriver à un genre suprême.

Pour Augustin cette manière de procéder est formellement attestée et il parle de Tichonius, célèbre rhétoricien et orateur qui avait établi des règles pour l'interprétation des livres des Écritures. Une de ces règles était précisément celle de la division en genres et espèces<sup>153</sup>.

## Regardons le schéma d'Augustin:



Nous constatons la division dialectique selon trois sortes de distinctions: *res/signa*; *uti/frui*; *summa res/res utendum*. La première distinction définit une pré-structure ontologique qui s'identifie à la distinction déjà établie entre le *modus inveniendi* et le *modus proferendi*. La division de ces trois termes souligne le mode d'être de la division préliminaire de l'être, entre *modus inveniendi* et *modus proferendi*, et à la fois la classification qui détermine la division interne au mode propre d'être.

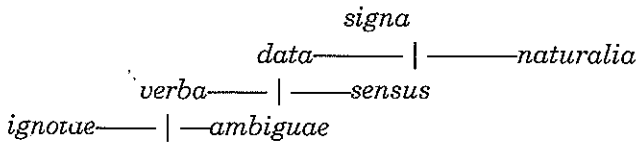
La première division marque la différence entre *res* et *signa*; la seconde, la distingue dans la *res frui* et *uti*, la troisième division établit la distinction entre la *summa res* et la *res utendum*.

Quelles sont les choses dont il faut jouir? Ce sont celles qui concernent la *summa res*, c'est-à-dire la Trinité<sup>154</sup>. Seul le Dieu Trinitaire peut nous donner le bonheur permanent, et pour cette raison il est le seul dont nous puissions jouir et dont nous puissions user<sup>155</sup>. Mais quelles sont les sources de ces deux concepts *uti* et *frui*<sup>156</sup>, qui deviendront le leitmotiv de toute la mystique médiévale? Où Augustin est-il allé chercher cette distinction? Certains auteurs parlent d'une source cicéronienne. En effet, Cicéron parle de la distinction entre *honestum* et *utile*<sup>157</sup>, car Augustin dans les *Div. Quaest.* 83 en fait usage<sup>158</sup>. Mais pour R. Lorenz, la source trouve son origine dans l'œuvre *De philosophia* de Varron auquel Augustin fait allusion dans le *De Civitate Dei*<sup>159</sup>.

La deuxième distinction relève la détermination ontologique situant le don authentique de l'Être dans ses deux dimensions essentielles correspondant à la *summa res* et à la *res utendum*. Il y a une circularité entre le mode de l'Être donné qu'est Dieu lui-même et l'étant spirituel par excellence, à savoir, la sainte Écriture en tant qu'explicitation de cet Être comme don d'amour.

Au livre II, Augustin reprend non pas la question des choses — ce qu'elles sont, qui a été l'objet d'une étude au livre I — mais l'autre pôle de la division dialectique, à savoir les choses qui sont représentées par des signes et ce qu'ils signifient (*modus proferendi*).

## Voyons son schéma de la division des choses signifiées:



La distinction entre choses et signes, établie tout au début du *De Doctrina Christiana*, ne prétend pas distinguer les choses (*res*) des signes (*signa*) en fonction d'une différence insurmontable. En effet, les signes tout en étant différents des choses sont pourtant les énoncés des choses. La compréhension, elle, se trouve précisément au croisement des choses et des signes et elle signifie le phénomène totalisant de ces deux aspects: celui des choses en tant que telles, et celui des signes en tant que signifiés des choses. Mais en outre, il semble évident aussi que ce qui est en jeu dans ce traité est le rapport circulaire entre ce qui est à comprendre et ce qui est à expliquer.

### 2 — La *res* en tant qu'existence: *uti et frui*

Dans le *De Doctrina Christiana* le rapport entre connaissance de soi et amour de soi est défini en termes de jouissance:

“Jouir, en effet, c'est s'attacher à une chose par amour pour elle-même (*propter ipsam*). User au contraire, c'est ramener l'objet dont on fait usage à l'objet qu'on aime, si toutefois il est digne d'être aimé”<sup>160</sup>.

Seulement dans la connaissance de soi-même, le *soi* n'est pas traité comme un objet mais comme quelque chose qui se rattache à une chose par amour à cause d'elle-même<sup>161</sup>. “Puisque l'objet de la connaissance coïncide avec le sujet connaissant, on peut dire que la connaissance que l'esprit a de lui-même appartient au même niveau de perfection que celui de l'esprit”<sup>162</sup>.

Augustin exprime ici une corrélation entre amour (*amor*) et chose (*res*) comme étant une relation symétrique, dont la finalité de connaissance et l'amour ne sont pas au-dehors d'elle-même. Dans l'*Éthique à Nicomaque* Aristote définit le Bien comme *la fin finale, c'est-à-dire le Bonheur*<sup>163</sup>. La finalité du bien est, dit Aristote, “ce qui est toujours choisi pour soi-même et jamais à cause d'autre chose”<sup>164</sup>. Ce passage se

trouve intimement lié au contexte platonicien du livre de la *République*, où Platon parle du Bien qu'il faut aimer pour lui-même et non pas en vue d'un autre <sup>165</sup>.

Dans l'usage, nous dit Augustin, les choses sont utilisées comme objets et c'est en tant qu'objets qu'elles sont aimées. "En effet, *user c'est prendre pour soi quelque chose au gré de la volonté*" <sup>166</sup>. Et Augustin ajoute encore que "*celui qui use d'une chose n'en jouit pas totalement; car il prend pour soi au gré de sa volonté: il ne la cherche pas à cause de lui-même mais à cause d'une autre fin*" <sup>167</sup>.

La différence ontologique entre *uti* et *frui* est au cœur de la théorie eudaimonique d'Augustin qui reprenant la maxime d'inspiration cicéronienne proclamait: *Beati omnes esse volumus*. La jouissance est donc cette vertu qui nous amène à être heureux. La finalité du bien (*finis boni*), c'est de nous rendre heureux. Le bonheur est seulement possible grâce à une philosophie comme recherche de la sagesse, qui ne s'oppose pas à la *praxis* religieuse. Le *bios philosophicos* augustinien est en quête d'une réalisation de ce qui est le plus propre du soi-même: l'équilibre entre une vérité contemplative et une vertu pratique.

La différence ontologique entre *uti* et *frui* dans la réflexion augustinienne peut-elle être explicitée avec les notions heideggeriennes de l'ontologie de la *Zuhandenheit* et de la *Vorhandenheit* <sup>168</sup>? La *Zuhandenheit* est le mode d'être du *Dasein* qui se caractérise par la maniabilité, alors que la *Vorhandenheit* est le mode d'être du *Dasein* qui se caractérise par l'être donné. Nous tâcherons de discuter une proximité entre les deux pensées dans le premier chapitre de la deuxième section.

Le *bios philosophicos* chez Augustin est lui-même la réalisation du mode de vie contemplative et du mode de vie active. Si la philosophie est pour Augustin la recherche du bonheur et que le chemin de la vie bonne et heureuse n'est autre que la vraie religion, il semble que *frui* signifie aussi l'accomplissement d'un *bios praxikos*. Mais, quelles sont les choses dont il faut jouir? Selon Augustin, nous devons jouir, tout d'abord, de Dieu lui-même.

"Donc les choses faites pour la jouissance sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trinité identique à elle-même, unique et souveraine réalité (*summa res*). Bien commun de tous ceux qui en jouissent" <sup>169</sup>.

Mais l'autre chose dont nous devons jouir c'est de nous-mêmes. "*Qu'est-ce donc s'aimer, sinon vouloir être présent à soi pour jouir de soi?*" <sup>170</sup>. Cette présence de soi à soi-même identifie en quelque sorte

l'esprit et la connaissance de soi comme jouissance et comme amour de soi. La question est alors de savoir comment on peut aimer ce qu'on ne connaît pas <sup>171</sup>. La réponse est donnée en fonction d'une étroite relation entre connaître et aimer. De même que si on ne s'aime pas on ne se connaît pas, de même aussi, si on ne se connaît pas on ne s'aime pas non plus.

## 2.1 — *Amor sui et notitia sui*

Ce qu'Augustin désigne par *amor sui* et *notitia sui* se trouve essentiellement dans les livres IX et X du *De Trinitate*. La rédaction de ce traité au sujet de la Trinité commence en 399, mais elle est interrompue. Les douze premiers livres ont été publiés à l'insu d'Augustin <sup>172</sup>. En tout état de cause le *De Trinitate* est postérieur à la rédaction des trois premiers livres du *De Doctrina Christiana*. En dépit de cela, nous formulons l'hypothèse que la doctrine de la triade analogique de la Trinité divine dans l'esprit humain pourrait être une reformulation ontologique plus recherchée et plus développée, du couple *uti et frui*, exposé dans le *De Doctrina Christiana*. Certes, la doctrine du *uti et frui* se trouve déjà dans des textes antérieurs au *De Doctrina Christiana*, comme le signale très bien O. Donovan <sup>173</sup>. Toutefois, pour R. Lorenz il y a une association étroite entre les termes ontologiques du *uti et frui* du *De Doctrina Christiana* et du *De Trinitate* X,11,17 où Augustin établit la même distinction qu'il reprend dans le *De Civitate Dei* XI,25 où Augustin présente la triade de la *natura-usus-doctrina* développée <sup>174</sup>.

Dans le *De Trinitate*, Augustin développe une triade dans la structure de l'esprit humain qui est une image de la trinité. Cette triade est composée de trois éléments: *mens, amor, notitia*. La question: cette structure triadique ne sera-t-elle pas un développement de la notion de *frui* dans le *De Doctrina Christiana*? Nous croyons que la réponse est positive, néanmoins nous n'allons pas ici la développer davantage.

Augustin veut trouver dans l'homme l'image de la trinité:

"Dans cette âme j'ai trouvé une sorte de trinité: celle de l'âme, de la connaissance par laquelle elle se connaît, de l'amour par lequel elle s'aime et aime sa connaissance" <sup>175</sup>.

Il y a une correspondance étroite entre l'amour, la connaissance et l'esprit lui-même qui possède ces facultés. Mais l'amour est présent dans

l'esprit (*mens*) dans un double sens : d'une part, l'amour est présent dans la connaissance de l'âme lorsqu'elle connaît et d'autre part, l'amour est dans l'âme elle-même comme cause de soi-même. "*L'âme se connaît soi-même, dans son acte même de la connaissance; de cette connaissance découle, également direct et nécessaire, l'amour de soi*"<sup>176</sup>.

Pour Augustin l'acte intellectuel engage par lui-même l'amour de cet acte. Cette triade ontologique dans l'esprit humain ne fait qu'une seule substance.

"Quand l'âme s'aime, il y a deux choses, l'âme et son amour. Il y en a deux aussi, quand elle se connaît: l'âme et sa connaissance. Donc, l'âme, son amour, sa connaissance, sont trois choses et ces trois choses n'en font qu'une"<sup>177</sup>.

L'importance du binôme de l'âme et de son amour s'inscrit dans la logique du précepte biblique 1Jo.4,16: «*Deus caritas est*»<sup>178</sup>. La *mens*, *amor* et *notitia* ne sont que le déploiement du premier commandement «*diliges dominum tuum ex toto corde tuo*» Mt,22,37.

L'âme ne peut pas s'aimer si elle ne se connaît pas. L'âme quand elle s'aime montre donc deux choses, l'esprit et son amour qui sont deux, mais il y a un seul esprit.

Mais quand l'âme aime un être il y a trois choses: l'*ego*, le *quod amo* et l'*amor*. Ces trois choses sont présentes à l'âme comme une seule et même chose. Toutefois, s'interroge Augustin, quand on s'aime est-ce qu'il n'y aurait pas deux choses au lieu de trois?

"Quand on s'aime soi-même, celui qui aime et ce qui est aimé sont un même être: tout comme aimer et être aimé sont une même chose, quand quelqu'un s'aime. On exprime deux fois la même chose quand on dit: il s'aime et il est aimé de soi. Car alors, aimer n'est pas autre chose qu'être aimé; tout comme celui qui aime n'est pas autre que celui qui est aimé. Mais il reste que l'amour et ce qui est aimé, même alors, sont deux choses. Car lorsqu'on s'aime soi-même, il n'y a d'amour que si l'amour même est aimé. Or s'aimer et aimer son amour sont choses différentes. L'amour n'est pas aimé sinon aimant déjà quelque chose: où rien n'est aimé, il n'y a nul amour. Deux choses donc, quand on s'aime: l'amour et ce qui est aimé. Car alors, le sujet et l'objet de l'amour ne font qu'un"<sup>179</sup>.

En s'aimant celui qui s'aime identifie l'amour de son être à son propre amour; celui qui aime (*amans*) s'identifie au principe aimant (*amatur*) Par ce principe il y a une identification entre sujet et objet. Dans

ce cas, s'aimer et être aimé, sont une seule et même chose. Or, pour R. Lorenz le *frui* est ce qui est précisément défini soit par le sujet soit par l'objet<sup>180</sup>. Ainsi vouloir être présent à soi pour jouir de soi identifie à la fois l'acte de présence à soi par l'acte de s'aimer soi. Et de même que l'acte par lequel l'âme se connaît et aime sa connaissance s'identifie à une seule et même chose, de même aussi la connaissance par laquelle l'âme se connaît s'identifie au principe connaissant qu'est l'âme tout entière.

## 2.2 — Le cercle herméneutique dans l'Écriture

Nous avons tenté jusqu'ici de traiter de la théorie de la signification chez Augustin de façon à saisir la portée ontologique de sa théorie du langage et de la compréhension. Par la suite nous avons entamé une interprétation du *De Doctrina Christiana* en développant les aspects fondamentaux d'une ontologie dialectique qui détermine le caractère pré-ontologique de l'Être comme don d'amour. Autrement dit, si le *De Magistro* donnait à partir d'une théorie du langage et de la signification, une vérité immuable comme aboutissement d'une relation entre l'acte de signifier et la signification elle-même, dans le *De Doctrina Christiana* c'est au contraire, la prééminence ontologique à toute explicitation de cette énonciation.

Nous allons maintenant développer la problématique du cercle herméneutique, tout d'abord au sens d'une application à la méthode d'interprétation biblique. Ensuite, nous analyserons le cercle herméneutique en tant que théorie générale de la compréhension philosophique. Nous procéderons ici avant tout à une analyse épistémologique de cette théorie de l'interprétation. Finalement nous tâcherons de démontrer une "ontologie de la compréhension" à partir d'une herméneutique de la facticité de l'âme chez Augustin comme lieu par excellence d'une réalité effective. Dans ce dernier point nous devons trouver un point de passage qui relie la théorie de la signification, telle qu'elle est analysée dans le *De Magistro* et dans le *De Doctrina Christiana*, et une herméneutique factuelle en tant qu'ontologie de la compréhension.

Le premier cercle herméneutique de l'Écriture se trouve très bien exprimé par Augustin lorsqu'il dit "*Quapropter in veteri Testamento est occultatio novi, in novo Testamento est manifestatio veteris*"<sup>181</sup>. La tradition biblique et patristique établit un rapport étroit entre l'Ancien

Testament et le Nouveau Testament grâce à une compréhension unitaire de la totalité de l'Écriture. Si l'Ancien Testament présente une occultation du Nouveau Testament et qu'à son tour le Nouveau Testament manifeste l'Ancien Testament, le sens de l'accomplissement herméneutique de l'Écriture est seulement possible dans ce rapport étroit entre occultation et désoccultation. L'Écriture devient donc l'étant spirituel par excellence dans sa totalité qui se manifeste par un incessant mouvement entre recouvrement et dévoilement.

Dans une autre formule plus évocatrice encore, Augustin déclare "*Quamquam et in vetere novum lateat et in novo vetus pateat*"<sup>182</sup>. Entre la première expression et la seconde, le choix des mots est vraiment pertinent: la connexion des expressions comme *occultatio* et *manifestatio*, d'une part, et *lateat* et *pateat*, d'autre part, se laisse comprendre selon un sens ontologique<sup>183</sup>. Le sens de l'Écriture est seulement saisi dans une unité de l'ensemble testamentaire et cette unité reflète à son tour la différence ontologique de chacun. Une différence qui est interprétée par Augustin comme la retraite et la manifestation du sens de l'Écriture; le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien Testament, alors que l'Ancien Testament est explicité dans le Nouveau Testament. Ce qui est frappant dans cette perspective d'Augustin à l'intérieur de la démarche compréhensive de l'Écriture, c'est que c'est au cœur de cette Écriture que se trouve le mouvement entre "*oubli et restauration*"<sup>184</sup> que seul le Verbe incarné peut attester.

### 2.3 — L'appropriation de l'Écriture comme un type d'appropriation ontologique

I. Bochet fait une analyse de l'"*interprétation scripturaire et compréhension de soi*" chez saint Augustin à partir d'une lecture comparative entre les *Confessions* et le *De Doctrina Christiana*. Cette démarche est inspirée essentiellement par l'herméneutique ricœurienne. Il y a une circularité entre le sujet qu'interprète le texte sacré, lequel est en retour lui aussi interprété par le texte. Cette circularité est bien démontrée par I. Bochet au niveau épistémologique<sup>185</sup>. C'est en effet, dans la mesure où le sujet qui interprète le texte sacré est à son tour interprété par le texte que le rapport entre interprétation scripturaire et compréhension de soi forment une "épistémologie de la compréhension"<sup>186</sup>. Mais est-ce que la pensée d'Augustin en reste pourtant là? La démarche heidegge-



rienne est belle et bien ontologique. Elle est définie par P. Ricœur comme une "herméneutique ontologique".

"Il y a deux manières de fonder l'herméneutique dans la phénoménologie. Il y a la voie courte, dont je parlerai d'abord, et la voie longue, celle que je proposerai de parcourir. La voie courte, c'est celle d'une ontologie de la compréhension, à la manière de Heidegger. J'appelle «voie courte» une telle ontologie de la compréhension, parce que rompant avec les débats de méthode, elle se porte d'emblée au plan d'une ontologie d'être fini, pour y retrouver le comprendre non plus comme mode de connaissance, mais comme un mode d'être"<sup>187</sup>.

Étant donné que l'approche ontologique heideggerienne est celle qu'il nous intéresse ici de traiter, nous allons tenter de démontrer une ontologie de la compréhension chez Augustin.

En effet, nous pouvons parler d'une circularité herméneutique qui met en place une compréhension de soi et une interprétation scripturaire, mais nous devons parler aussi d'une circularité ontologique: la pré-compréhension du texte sacré par l'homme signifie une pré-compréhension de l'homme lui-même, anticipé par le texte sacré. C'est à partir de là que la compréhension accède à une réflexion critique. "*Tel est le cercle : l'herméneutique procède de la pré-compréhension de cela même qu'en interprétant elle tâche de comprendre*"<sup>188</sup>.

Heidegger dans son cours du semestre d'été de 1923, qui a comme titre *Hermeneutik der Faktizität*, parle d'Augustin en disant: "*Augustin nous donne la première herméneutique de grand style*"<sup>189</sup>. L'idée de style ici doit moins expliciter la théorie herméneutique comme doctrine de l'art de l'interprétation que comme la compréhension de l'homme dans son rapport avec l'Écriture. Certes, l'idée de style et de l'art d'interpréter sont incluses dans l'ontologie de la compréhension, mais elles n'épuisent pas le sens de cette ontologie herméneutique.

Heidegger exprime également quels sont les auteurs qui marquent son acheminement vers cette herméneutique de la facticité (existence concrète et le réel).

"Mon compagnon de route dans ma recherche fut le jeune Luther et mon modèle Aristote que le premier détestait. Kierkegaard me donnait des impulsions, et les yeux, c'est Husserl qui me les a implantés"<sup>190</sup>.

En effet, l'importance de la figure de Luther dans cet ouvrage est moins significative pour elle-même que pour ce qu'elle suscite à travers

elle. Or qu'est-ce qu'elle suscite derrière elle, ou qui suscite-t-elle ? Toute la tradition biblique, et principalement celle qui inaugure l'avènement du Christ, c'est-à-dire le *Nouveau Testament*, saint Paul et finalement, saint Augustin.

La notion de *Faktizität* doit pouvoir allier la conception de l'homme de la tradition philosophique grecque et le concept de l'homme de la tradition biblique.

Heidegger interprète dans *Hermeneutik der Faktizität* un passage du *De Doctrina Christiana* (III,1,1). Le contexte de ce commentaire s'inscrit dans la présentation que Heidegger fait du concept traditionnel d'herméneutique.

Le texte d'Augustin cité par Heidegger doit être situé: il se trouve au livre III du *De Doctrina Christiana*, là où Augustin développe les règles de l'interprétation de l'Écriture par rapport aux expressions figurées, c'est-à-dire les "*signa ambigua*".

Nous devons rappeler que la grande division établie par Augustin dans le plan de l'œuvre, et dont nous avons déjà parlé, était celle de la distinction ontologique entre les choses qui sont et les choses qui sont signifiées. Au livre I Augustin avait traité des choses qui sont avant de parler des choses signifiées, lesquelles font objet d'étude du livre II. Augustin y développe son herméneutique de la signification en parlant d'abord des signes naturels ou propres. Mais c'est finalement au livre III qu'il analysera les signes figurés.

"L'homme qui craint Dieu, cherche consciencieusement sa volonté dans les saintes Écritures. Rendu doux par la piété, qu'il ne recherche pas les controverses. Prémuni par la science des langues, qu'il ne se laisse pas arrêter par des mots et des locutions inconnus; pourvu de la connaissance de certaines choses nécessaires, qu'il n'ignore pas l'essence et le caractère de celles qu'on emploie à titre de comparaison; appuyé sur l'exactitude du texte, obtenue par un travail avisé et scrupuleux de correction, qu'il vienne, ainsi équipé, dissiper et résoudre les ambiguïtés des Écritures"<sup>191</sup>.

"Dans quelle attitude doit-il l'homme avancer par rapport à l'interprétation non transparente de l'Écriture dans la crainte de Dieu (*Furcht Gottes*), dans l'unique souci (*alleinige Sorge*) de la recherche de la volonté divine dans l'Écriture; elle a été formée dans la piété (*Frömmigkeit*) afin qu'il ne s'attaque pas aux querelles des mots; équipé (*praemunitus*) de la connaissance linguistique qu'il ne reste pas accroché aux mots inconnus et tournures du discours, muni de la connaissance (*Kenntnis*) de divers objets et événements naturels"<sup>192</sup>.

Le texte cité ci-dessus ne sera pas parfaitement compris si on ne tient pas compte de ce qu'Augustin a déclaré auparavant au livre II du même traité. Il explicite plus clairement quels sont les degrés spirituels nécessaires à la compréhension de l'Écriture<sup>193</sup>; le premier, la crainte (*timor*), que Heidegger appelle la crainte de Dieu (*Furcht Gottes*); le second, la piété (*pietas*) que Heidegger désigne par *Frömmigkeit*, mais elle peut également être identifiée à ce que Heidegger désigne par *alleinige Sorge*, car la piété produit une crainte comme forme de sagesse; le troisième, la science (*scientia*) qu'il désigne par la connaissance (*Kenntnis*) de divers objets et événements naturels. Voyons ce que nous dit Augustin dans le *De Doctrina Christiana* livre II:

“C'est donc avant tout, de la crainte de Dieu que nous avons besoin, pour nous tourner vers la connaissance de sa volonté et savoir ce qu'il nous prescrit de désirer et de fuir. Il est nécessaire que cette crainte éveille en nous la pensée de notre mortalité et de notre mort à venir, et qu'elle attache sur le bois de la croix, en les y clouant comme des chairs, tous les mouvements de l'orgueil. C'est ensuite de la piété que nous avons besoin pour nous rendre doux et pour ne pas contredire l'Écriture divine, soit quand comprise, elle frappe quelques-uns de nos vices, soit, quand incomprise, nous nous imaginons être capables de mieux juger et de mieux enseigner. (...)”

Après ces deux degrés de la crainte et de la piété, on arrive au troisième, le degré de la science, celui dont je me suis proposé de parler dans le livre présent. Car c'est là que s'exerce toute personne qui a du goût pour les divines Écritures et s'y applique avec l'intention de ne trouver rien d'autre en elles que le devoir d'aimer Dieu pour Dieu et le prochain pour Dieu. (...) J'ai traité de ces deux préceptes au livre précédent quand j'ai parlé des choses. (...) De fait cette science qui lui donne un saint espoir ne rend pas l'homme vantard mais gémissant”<sup>194</sup>.

Des trois degrés nécessaires à la compréhension de l'Écriture dont parle Augustin, les deux premiers sont ceux qui se rapportent non pas au niveau de la *scientia* mais au niveau plus élevé, celui de la *sapientia*: “la crainte du seigneur est en effet le commencement de la sagesse”<sup>195</sup>. Les deux degrés sont effectivement le don de l'être, car ils se rapportent aux choses qui sont: “*modus inveniendi quae intelligenda sunt*”, c'est-à-dire celles qui concernent le mode d'avoir par lequel celui qui reçoit peut donner en retour:

“Toute chose, en effet, dont on ne se prive pas en la donnant, n’est pas encore possédée comme elle devrait l’être, tant qu’on la possède sans la donner”<sup>196</sup>.

Si dans les deux premiers degrés de la compréhension de l’Écriture, ce sont les choses qui *sont* qui font objet d’étude et si c’est uniquement dans la suite (troisième degré) que surgit la science, celle qui étudie le rapport des signes aux choses, alors il s’agit bien de la question de la circularité herméneutique entre pré-compréhension et compréhension. Dès lors, le sens de la *corrélacion explicite entre la science des Écritures et le gémisscment de soi*, dont parle I. Bochet, parallèlement établi entre le *De Doctrina Christiana* et les *Confessions* ne peut pas être saisi totalement si on ne l’accomplit pas avec le sens de l’interprétation heideggerienne. I. Bochet a voulu éclairer les *Confessions* à la lumière du *De Doctrina Christiana* en démontrant ainsi une circularité entre interprétation scripturaire et compréhension de soi:

“L’interprétation scripturaire apparaît cette fois-ci comme le principe de la compréhension qu’Augustin a de lui-même dans les *Confessions*”<sup>197</sup>.

Cette corrélation étroite entre interprétation scripturaire et compréhension de soi se situe au troisième degré, celui de la science<sup>198</sup>. Or, la relation entre interprétation scripturaire et compréhension de soi n’est pas accomplie seulement au niveau de la science mais aussi aux deux autres niveaux dont parle Augustin, à savoir ceux de la crainte et de la piété.

Revenons maintenant au commentaire de Heidegger sur le texte d’Augustin.

L’expression allemande *Ausstattung*<sup>199</sup> traduit l’expression latine *praemunitus* (*prae-munitus*) laquelle signifie précisément être mis en avant de quelque chose. Dans le texte latin, le *praemunitus etiam* détermine ce qui prémunit l’homme en plus des deux autres degrés cités en tout premier lieu, la crainte et la piété, à savoir, la connaissance des langues. Or cela suppose donc que le *praemunitus* se rapporte à l’ensemble des trois degrés et non pas seulement à celui de la *scientia*, c’est-à-dire à la manière dont l’homme est équipé pour mieux comprendre l’Écriture. Par conséquent le *praemunitus* désigne la disposition de l’homme à recevoir le don de Dieu. Dans le *prologue*, Augustin, répondant à ses adversaires les met en garde par rapport à deux aspects:

“Avant de commencer, toutefois, je dois répondre, me semble-t-il, à ceux qui critiqueront ces règles ou qui seraient prêts à les critiquer, si je ne les apaisais auparavant. Au cas, d’ailleurs où même après cet apaisement, quelques-uns les critiqueraient, ils ne troubleront pas, du moins, ni ne ramèneront d’une étude utile à une paresse ignorante, les autres qu’ils pourraient ébranler s’ils ne les trouvaient prémunis (*praemunitus*) et préparés”<sup>200</sup>.

Pour Augustin il y a un mode d’être de l’homme mis en avant comme mode de pré-compréhension de l’Écriture. Il y a corrélation entre le mode anticipatif de l’être et le mode anticipatif de la pré-compréhension du sens de l’Écriture. Les degrés dont parle Augustin ne sont pas de simples états d’âme et d’esprit, ils sont le don de l’amour de Dieu lui-même à travers lequel l’homme s’approche de l’Écriture. La crainte et la piété ne sont que l’amour de Dieu et la sagesse<sup>201</sup>. Les trois degrés qui sont exigés des hommes pour qu’ils voient dans l’Écriture le signe visible de Dieu reflètent le mode d’être de l’homme en tant que don de Dieu.

Les trois degrés dont parle Augustin peuvent se rapporter à ce que Heidegger désigne par la *Vorhabe*, la *Vorsicht* et le *Vorgriff* qui font la structure préalable à la compréhension: la *Vorhabe* est la pré-acquisition, la *Vorsicht*, la pré-vision, et le *Vorgriff* l’anticipation.

Néanmoins, lorsque le *praemunitus* est compris en tant que manière pour l’homme d’être équipé au niveau de la connaissance scientifique, c’est-à-dire la *scientia*, il est alors une *instructio*. En effet, c’est également le sens de l’expression allemande *Ausstattung*.

Le sens de l’interprétation heideggerienne est de déterminer la pré-compréhension facticielle de l’homme par rapport au sens anticipatif de l’Écriture. Autrement dit, quelle est, d’une part, la conception de l’homme qui est pré-visionnée et anticipée dans la compréhension de l’Écriture et quelle est, d’autre part, le caractère facticiel de cette compréhension comme visée et sens de la question de l’homme? Essayons d’expliquer le dédoublement de ce que Heidegger comprend par herméneutique en utilisant la pensée d’Augustin. Pour Augustin la compréhension de l’Écriture doit dire d’avance quelles sont les choses en vue de la jouissance et quelles sont celles dont on a l’usage, à savoir Dieu lui-même et l’homme; et par delà les choses dont on jouit qui relèvent de la pré-compréhension, il y a pour nous des choses à signifier en tant qu’objet de jouissance. Cette précompréhension est double: l’une va dans le sens

de l'existence facticielle comme point de départ d'une compréhension, et l'autre va dans le sens de l'explicitation compréhensive de cette herméneutique facticielle. Dès lors, les choses visant la jouissance dont parle Augustin s'identifient à l'herméneutique de la facticité dont parle Heidegger et les choses à signifier sont l'herméneutique comme théorie compréhensive, en tant qu'explicitation de cette facticité. Autrement dit, le rapprochement conceptuel entre Augustin et Heidegger se situe au niveau de la notion de compréhension comme dimension ontico-ontologique et pas simplement épistémologique.

“Pour Heidegger, l'herméneutique n'est plus une discipline théorique, une théorie générale de l'interprétation, mais une dimension interne de la facticité elle-même. Cela veut dire que le «comprendre» qui est une dimension intrinsèque de la vie factuelle, n'est pas un comportement de type cognitif”<sup>202</sup>.

Dans la suite de l'argumentation de Heidegger on comprend mieux le sens de ce qu'il vient de dire quand il cite un passage du livre de *La Genèse au sens littéral, livre imparfait, d'Augustin*. Le choix de Heidegger est un signe révélateur du caractère ambivalent de cette facticité de l'homme comme expression auto-compréhensive de lui-même et de Dieu. Cette facticité est d'une part l'empreinte divine dans l'homme, mais en contrepartie, elle est aussi l'empreinte humanisée de l'homme en Dieu. La question étant celle de savoir comment il est possible de parler d'une appropriation de l'homme en Dieu et de Dieu dans l'homme.

#### 2.4 — La facticité de l'âme

Comme nous venons de le voir, Heidegger cite à deux reprises Augustin. Nous avons déjà fait référence à la première citation. Mais nous n'avons pas encore justifié ce rapprochement entre Augustin et Heidegger du point de vue d'une filiation conceptuelle à l'égard de la notion de *Faktizität*. Selon G. Agamben on trouve une première origine ancienne du mot *Faktizität* chez Augustin; c'est lui qui dit: *facticia est anima*<sup>203</sup>. Il exploite encore le rapprochement étymologique du terme *Faktizität* avec celui de *faitiche*. C'est pourquoi G. Agamben esquisse une brève histoire de la sémantique du mot et de son entrée dans le monde

européen. "Les dictionnaires nous disent que ce mot est entré au XVIII<sup>e</sup> siècle dans les langues européennes par le portugais *feitoço*"<sup>204</sup>. Ensuite il essaye de rapprocher le mot *facticius* du mot *fétiche* selon l'usage freudien et même marxiste.

Nous pensons que le mot *facticius* peut avoir un sens enrichissant si nous l'envisageons par rapport à une famille sémantique commune dans sa racine à *facio*, *factum*, d'où vient *facticius*, et qui est celle de : *faber*, *fabricator*, *fabricans*. Non seulement nous justifions ce rapprochement grâce à l'origine du mot portugais, qui signifie effectivement quelque chose qui a été fait ou produit (*factum*)<sup>205</sup>, mais parce que dans le langage augustinien ces expressions sont très fréquentes<sup>206</sup>. La création, c'est-à-dire l'univers créé par Dieu est, comme le dit Augustin, une *fabrica*: "*Mundus enim appellatur non solum ista fabrica quam fecit Deus, coelum et terram, sed habitatores mundi mundus vocantur*"<sup>207</sup>. Le monde est alors une fabrique (*Fabrica Dei*): Dieu l'a fait non pas comme un artisan (*artifex*) qui produit quelque chose extérieur à celui qui l'a produit, mais au contraire, Dieu produit le monde comme s'Il était au milieu de ce monde. "*Par contre l'homme reste étranger à sa propre fabrication*". (...) "*Il se tient au dehors de ce qui est créé et, en tant que tel, il n'a pas de pouvoir sur lui*"<sup>208</sup>.

"Dieu n'a pas fait le monde comme le fait le fabricant (*faber*). Il est extérieur à l'arche qu'il fait, et elle est placée dans un autre lieu, lorsqu'elle est fabriquée; et bien qu'elle soit juxtaposée, celui qui la produit, subsiste dans un autre lieu, extérieurement à ce qu'il fait. Mais Dieu fabrique le monde en déversant, là où il est placé il l'a produit; Il ne l'a pas extrait de quelque chose, comme si extérieurement il déversait la partie qu'il fabrique"<sup>209</sup>.

Or dans le contexte du passage *Facticia est anima* nous tâcherons de comprendre la nature de l'âme par rapport à cette fabrication divine. Il s'agit de comprendre comment l'âme est *facticia*. Quelle est la nature ontologique de cette *facticité* et comment se définit-elle par rapport à la production divine et humaine?

La discussion engagée dans ce passage s'inscrit dans une dispute entre Augustin et Fortunat, au sujet de l'âme. Il s'agit de distinguer la nature de l'âme de la nature de Dieu. Cette distinction se fonde dans le caractère facticiel de l'âme par rapport à Dieu, et donc, dans une distinction radicale entre œuvre produite et fabricant.

“Augustin: — En niant que l’âme soit substance de Dieu, j’ai voulu nier qu’elle soit Dieu. Mais elle a Dieu pour auteur, ayant été créée par Dieu. Autre est le Créateur, autre son œuvre. Celui qui a créé ne peut absolument pas être corruptible; mais ce qu’il a fait ne peut absolument pas être égal à celui qui l’a fait. Fortunat: — Mais moi non plus je n’ai pas dit que l’âme est semblable à Dieu. Mais puisque tu as dit que l’âme est facticielle (créée) et qu’il n’y a rien hors de Dieu, je demande d’où Dieu a tiré la substance de l’âme”<sup>210</sup>.

E. Gilson explicite très bien la distinction entre être créateur et être créé selon les deux modes, celui de l’être fabriquant et celui de l’être fabriqué: “(...) *l’homo faber ne peut en aucun cas devenir un homo creator, parce que n’ayant lui-même qu’un être reçu, il ne saurait produire ce qu’il n’est pas, ni dépasser dans l’ordre de la causalité le rang qu’il occupe dans l’ordre de l’être*”<sup>211</sup>. Pour E. Gilson la différence entre *homo faber* et *homo creator* est justifiée par le simple fait qu’une loi de causalité est inhérente à cette distinction. La causalité divine est à la fois nécessaire et toute puissante, car elle est la cause de l’être; elle est la possibilité pure de production. L’effet de cette production est la cause contingente, et c’est précisément comme cela qu’est défini l’être qui est produit.

L’idée de production se rattache, chez Descartes, aux idées produites par l’esprit humain et qui sont à la base de la discussion, dans la troisième *Méditation*, entre les *ideae factae*, les *ideae innatae* et *adventitiae*<sup>212</sup>. Dans les *Objectiones*, Descartes revient encore sur cette distinction en déclarant à ce propos:

“Par le mot *Idea* j’entends tout ce qui peut être en notre pensée, et (...). J’en ai distingué de trois sortes: à savoir «*quaedam sunt adventitiae*», comme l’idée qu’on a vulgairement du soleil; *aliae factae vel factitiae*, au rang desquelles on peut mettre celle que les Astronomes font du soleil par leur raisonnement; et *aliae innatae, ut idea Dei, mentis, corporis, trianguli, et generaliter omnes quae aliquas essentias veras, immutabiles et aeternas representant*”<sup>213</sup>.

Pour Descartes, les idées factices sont un produit de l’entendement humain, elles sont faites. La distinction entre les trois genres d’idées est déterminée par la *plus realitatis objectivae in se continent*”<sup>214</sup>. Aux idées innées sont attribuées une causalité objective majeure, c’est-à-dire, qu’elles participent d’une plus grande perfection d’être.



“Car en effet celles [les idées] qui me représentent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi ( pour ainsi parler) plus de réalité objective, c’est-à-dire, participent par représentation à plus de degrés d’être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou des accidents”<sup>215</sup>.

La distinction entre les idées est une conséquence de la causalité d’être sur laquelle les penseurs médiévaux ont profondément médité. C’est cette même causalité qui est discutée par E. Gilson dans le contexte de la distinction entre la causalité de l’*homo faber* et celle de l’*homo creator*<sup>216</sup>. Mais entre idée factice et idée innée, la causalité devient beaucoup plus nuancée qu’on ne l’imagine et, par conséquent, il faut introduire une différence entre la causalité nécessaire et la causalité contingente. Si l’idée factice représente l’idée produite par l’entendement d’une réalité, alors l’être objectif de l’idée est indifférencié, que ce soit par rapport à l’idée innée ou par rapport à l’idée factice, car l’idée innée aussi bien que l’idée factice présentent la même distinction entre l’idée de l’être objectif et la chose elle-même. Ainsi donc, la causalité objective dont parle Descartes, à propos des idées factices et des idées innées, se distingue par le degré de plus grande ou de plus petite causalité inhérente à la *res*.

“Mais il n’est pas vrai aussi que l’idée représentant toutes les perfections que nous attribuons à Dieu ne peut pas avoir plus de réalité objective que celles qui ont la réalité finie”<sup>217</sup>.

Or pour Descartes, “toute idée étant ouvrage de l’esprit, sa nature est telle qu’elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu’elle reçoit et emprunte de la pensée, ou de l’esprit, dont elle est seulement un mode, c’est-à-dire, une manière ou façon de penser”<sup>218</sup>. Alors la distinction ontologique entre idées innées, factices et adventices reste un problème dans la détermination essentielle de la réalité objective de l’idée innée en ce qu’elle a de plus, par rapport à toute autre idée qui n’est pas produite par l’*ego*. Autrement dit, comment est-il possible de distinguer nettement l’idée produite de l’idée innée si toute idée produite par l’esprit est inhérente à l’*ego*?

Or il y a deux idées innées: l’*ego* et Dieu. S’il en est ainsi, comment Descartes distingue-t-il l’*ego cogito* de Dieu et l’*idea facticia* de l’*idea innata*? Pour Augustin l’âme est facticielle, elle n’a aucun principe suf-

fisant pour se produire elle-même. D'où le rapprochement entre Augustin et Descartes de ce point de vue, car les idées factices sont précisément celles produites par l'esprit humain sans que ce mode de production ne soit ramené à sa cause de production. Mais alors, qui échappe à cette logique productive, selon Descartes? Pas même Dieu, car l'être objectif de l'idée de Dieu peut être aussi fruit d'une production. De ce point de vue, la causalité objective ne peut pas rendre compte de la véritable distinction entre idée factice et idée innée, seul le degré d'intentionnalité peut le faire. D'une part, le *majus* et *minus* de cette causalité détermine le degré de causalité inhérent à la *res*. D'autre part, elle est ce par quoi une causalité extrinsèque à nous nous est imposée, par le simple fait que la réalité qui est Dieu est plus grande que moi et de ce fait, *extra me*. "Et enfin n'est-il pas vrai aussi que Dieu serait très peu de chose s'il n'était point plus grand que ce que nous en concevons"<sup>219</sup>. Le problème soulevé dans la méditation cartésienne est double: d'un côté comment l'idée factice de la causalité objective peut-elle être ramenée à une totalité, qui de ce fait, inclut en elle-même l'idée innée; de l'autre comment concilier cette totalité causale de l'idée factice avec l'idée de Dieu qui est *extra me*?

Le lecteur pourrait se demander pourquoi il nous est nécessaire de déconstruire le concept de causalité objective chez Descartes, qui est encore héritier de la notion de causalité médiévale. Parce que nous voulons montrer qu'on peut ramener les *ideae* (surtout les *ideae factae* et *ideae innatae*) à la production de l'idée en tant que production de l'esprit, et par conséquent arriver à un principe d'indifférenciation entre les deux idées. La différenciation des idées comme *modi cogitandi* permet de poser précisément le problème de l'effectivité de cette idée par l'*ego sum* et celui du Dieu infini. Dans ce cas, comment Descartes établit-il une réelle distinction entre les deux substances? Pour Augustin, l'idée n'est pas uniquement la forme de la pensée, mais davantage, le remplissement de cette pensée. Ce qui permet à Augustin d'affirmer: "*facticia est anima*", c'est le fait que le sens de l'être de la facticité de l'âme n'est pas indéterminé. Par contre, Descartes, "*méconnaît la manière d'être de l'ego, parce qu'il s'en tient à la certitude de son existence, sans distinguer une telle catégorie épistémique d'un existential ontologique déterminé*"<sup>220</sup>.

La critique heideggerienne de cet *ego sum substantial*, dont parle J.-L. Marion, est fondée sur la critique que Heidegger fait à Descartes dans les *Phänomenologische Interpretationem zu Aristoteles*<sup>221</sup>. Mais

Heidegger fait une critique semblable dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, où il discute la *realitas objectiva* de la *Méditation III* de Descartes, “comme un équivalent du terme scolastique de *quidditas*” qu’il distingue de la réalité objective de Kant<sup>222</sup>. La critique de Heidegger dans cette œuvre s’est attachée encore à la critique de l’indétermination du sens de l’*ego* au détriment du *sum*. Or pour nous cette même réalité objective fait problème non seulement en ce qui concerne l’indifférenciation de cet *ego* mais aussi l’indifférenciation des idées innées et des idées factices. D’où les problèmes qui résultent d’une lecture ontologique cartésienne tant de l’idée factice que du remplissement effectif de cette idée. Augustin nous le fait découvrir à partir de la facticité de l’âme. La filiation cartésienne et heideggerienne à son égard est fondamentale pour comprendre l’importance d’Augustin vis-à-vis de Descartes et de Heidegger. C’est pourquoi nous avons discuté la pensée de Descartes en tant que troisième intervenant pour saisir en contraste et par confrontation ce qui, d’une part, unit Augustin, Heidegger et Descartes, et d’autre part, ce qui distingue Descartes d’Augustin et de Heidegger.

En outre, ce qui a motivé notre déconstruction des idées factices (*ideae facticiae*) chez Descartes, en tant qu’elles dévoilent, l’indétermination de cet *ego sum*, et qui nous a permis d’aboutir à la conception d’âme factice (*facticia anima*) en tant que mode de production divine, c’est le présupposé que les notions de *Faktizität* chez Heidegger et *facticia* chez Augustin correspondent effectivement à la notion de l’étant intramondain. C’est au cœur de ce statut d’étant intramondain qu’on peut déceler les traits à la fois divins et humains.

Notre deuxième thèse est la suivante: l’*herméneutique de la facticité* ne pourrait-elle mieux promouvoir ce qu’Augustin comprend par *res*. Si la *res* accomplit sa fonction logique et ontologique au sens où elle est à la fois ce par quoi une chose est comprise comme chose et ce par quoi la chose est chose en tant que telle, il ne nous reste qu’à chercher, dans la possibilité propre du soi-même qu’est le *Dasein* (*Faktizität*), l’effectivité de la chose elle-même. Ce qui nous intéresse ici, c’est l’*herméneutique de la facticité* au sens d’un étant intramondain en tant que chose elle-même. L’âme selon Augustin, est *facticia* non parce que son mode de production est artificiel mais parce que sa production est en quelque sorte un *analogans* par rapport au mode de production divine. C’est dans ce sens que Heidegger déclare dans *Hermeneutik der Faktizität* à pro-

pos du verset biblique: “*Et factum est und: et fecit Deus* — c’est une analogie par rapport au *Faciamus — Fiat*, exprimé par Dieu”<sup>223</sup>. De ce manière l’âme est considérée comme un être concrété (*concreatum*).

## 2.5 — *Fides quaerit, intellectus invenit*

A l’instar de la plupart des Pères de l’Église, Augustin s’est intéressé à la relation entre foi et raison. Il dit dans le *De Trinitate*: “*Fides quaerit, intellectus invenit*”<sup>224</sup>. On pourrait de manière générale affirmer le cercle de cette manière: “*chercher pour trouver, trouver pour chercher*”:

“Car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur; on le trouve pour le chercher avec plus d’ardeur”<sup>225</sup>.

Six siècles plus tard saint Anselme (1033-1109) parle dans son *Proslogium* d’une *fides quaerens intellectum*. L’influence de la pensée d’Augustin subie par le moine de Cantorbéry n’est point méconnue: G. Madec s’interroge sur la viabilité de l’existence d’une herméneutique anselmienne à la manière de ce qu’on peut trouver dans le *De Doctrina Christiana* d’Augustin<sup>226</sup>. A l’époque romantique déjà, F. Schleiermacher utilisait un distique du *Proslogium* de saint Anselme, qu’il introduit dans la page titre de sa *Glaubenslehre*. Saint Anselme y exprime le dilemme du *credo ut intelligam*. “*Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam. — nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget*”<sup>227</sup>.

Ce choix de F. Schleiermacher dénote tout d’abord l’importance de la question dans la sphère herméneutique; elle ne doit donc pas être comprise comme l’œuvre du hasard.

Sans doute à l’époque d’Augustin, le *credo ut intellegam* est une conséquence du problème du sens de l’Écriture, et de la manière dont celle-ci peut répondre au problème direct ou indirect de l’existence humaine. A l’époque romantique elle est plutôt une conséquence du rapport entre l’Écriture et le monde du texte, dont parle aujourd’hui Ricœur. Le monde du texte est pour les romantiques la critique textuelle, l’art de l’interprétation et de la compréhension comme un *organon* des sciences de l’esprit.

Le *De Doctrina Christiana* est un bon exemple de l'effort d'Augustin à cette époque-là, pour répondre aux problèmes de l'interprétation de l'Écriture et des difficultés qu'y trouve le lecteur. Pour comprendre l'Écriture sainte il faut connaître les différentes sciences, celles qu'on distingue généralement comme sciences de l'esprit et sciences de la nature. Mais d'autre part l'Écriture sainte contient en elle-même toutes les sciences en forme d'un *organon* systématisé à partir de l'étant spirituel en général.

La lecture de la Bible ne va pas de soi. "*La Bible est un livre difficile. Pour Augustin, pour les intellectuels chrétiens de son temps elle était, bien plus encore que pour nous, chargée d'obscurités, d'apories, de mystère*"<sup>228</sup>.

Que l'étude sur l'Écriture reflète l'effort humain d'une compréhension herméneutique sur la vérité de la Révélation, cela n'implique pas moins que cette compréhension est aussi le mouvement de la raison humaine. L'Écriture éveille le sens de l'homme vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis de Dieu. De ce fait, la foi n'est pas seulement l'expression kérygmatische de la révélation, elle est aussi le lieu d'un nouveau jaillissement de la *theoria* (*θεωρία*), c'est-à-dire de la *contemplatio* comme critique herméneutique d'une simple *speculatio*.

Dès lors, s'il y a un système philosophique chez Augustin, sa particularité est de pouvoir englober dans son rationalisme critique le problème de la foi en tant que *loi fondamentale de l'existence*<sup>229</sup>, et celle-ci peut répondre aux questions fondamentales de l'homme.

P. Ricœur exprime le dynamisme d'une herméneutique du symbolique qui cherche à se dépasser lorsqu'elle se met en dialogue avec la pensée critique et réflexive: le "*symbole donne à penser*", car il est précisément le lieu de la donation au milieu du langage. Le symbole émerge de l'acte même de l'expression mais c'est de l'acte de l'expression que s'engage une autre pensée prête à recommencer à nouveau. Rappelons à cet égard la critique herméneutique de la symbolique païenne que nous avons analysée, tout au début de ce chapitre.

### 2.5.1 — *Intellegere et credere*

Qu'entendons-nous par croire? Augustin donne une réponse assez claire: "*croire n'est rien d'autre que penser avec assentiment*"<sup>230</sup>. Dans un autre texte, Augustin présente une définition semblable "*croire est*

*consentir qu'est vrai ce qui est dit*"<sup>231</sup>. L'expression *assentio* ou encore *consentio* est l'équivalent du terme grec stoïcien *συγκατάθεσις*, utilisé déjà par Clément d'Alexandrie. L'usage en est repris à Aristote<sup>232</sup>. En effet, la conception aristotélicienne de la foi (*πίστις*) dans ce contexte nous semble plus développée que chez Platon. Chez Aristote la foi n'est pas seulement le résultat d'une simple connaissance doxique, située dans le domaine de l'opinion sensible, comme elle est chez Platon, car la *doxa* est à l'opposé de l'*ἀλήθεια*.

Chez Aristote, la foi en tant que jugement du vrai et du faux, fait partie de la vérité de notre connaissance: la foi est une fonction du *νοῦς θεωρητικός*, l'intellect théorique<sup>233</sup>. Cette conception, comme d'ailleurs celle des stoïciens, est reprise par Augustin. Dans sa *Métaphysique* Aristote désigne la foi comme une *ὑπόληψις*, un jugement qui présente un caractère d'universalité. Et dans les *Topiques*, cette foi est désignée par une *ὑπόληψις σφόδρα*, c'est-à-dire un consentement par excellence même. Pour Augustin, les mots *assentio*, *consentio*, et *assumptio*, sont des désignations équivalentes. Il les utilise pour définir la foi en tant que jugement de croyance venant affermir la raison et à l'appui de celle-ci.

"L'ordre de la nature requiert que lorsque nous apprenons une chose, l'autorité précède la raison. Car la raison peut paraître infirme, laquelle après s'être déclarée, recourt ensuite à l'autorité pour s'affermir (*assumit*)"<sup>234</sup>.

Dans plusieurs textes d'Augustin concernant le rapport entre foi et raison la première semble avoir le rôle primordial<sup>235</sup>. La foi est le symbole de l'autorité. Entre autorité et raison, la raison a une priorité réelle, alors que la foi a une priorité chronologique<sup>236</sup>. Toutefois, il y a d'autres textes où Augustin inverse la priorité de la foi vis-à-vis de la raison. L'antériorité du penser est nécessaire, car "*quelqu'un peut-il croire à quelque chose si, premièrement, il ne pensait pas à ce qu'il devrait croire*"?<sup>237</sup> Dans une lettre écrite aux alentours de 412 et adressée à une femme du nom de Pauline, Augustin discute, d'une manière assez complexe, du rapport entre foi et vision. "*Pour marquer la différence qu'il y a entre voir et croire, n'est-ce pas assez de dire qu'on voit les choses présentes et qu'on croit les choses absentes*?"<sup>238</sup>. Ce qui est à comprendre relève de la vision présentifiante, alors que ce qui est à croire relève de la croyance par témoignage. Nous pouvons dire aujourd'hui, qu'Augustin

se livre à une réflexion phénoménologique du voir et du croire de l'intérieur d'une compréhension de la dynamique foi-raison<sup>239</sup>. La raison fonctionne selon des critères perceptifs d'ordre sensitif ou intellectif, alors que la foi fonctionne selon le critère du témoignage: témoignage d'autrui<sup>240</sup>. C'est pourquoi la raison a les moyens de nous faire voir et de nous montrer ce qui est à penser et à comprendre. "On pourrait dire en somme, que notre science se compose de deux sortes de connaissances: des choses vues, des choses crues"<sup>241</sup>. C'est dans le même sens qu'Augustin affirme dans le *De vera religione* que la foi tient au rapport temporel: "Or, la foi en, des événements temporels, passés ou futurs, est affaire de croyance plutôt que d'intelligence"<sup>242</sup>.

Plus encore, la raison a les moyens de faire comprendre les faits des choses à croire<sup>243</sup> (et qui ne sont pas nécessairement ceux qui concernent la Révélation), même si la foi par elle-même ne peut pas nous montrer ce qu'elle porte comme croyance, à laquelle nous avons seulement accès par le témoignage d'autrui<sup>244</sup>. La raison a ainsi une antériorité, elle montre ce que la foi ne peut pas faire. L'autre argument utilisé pour justifier la préséance de la raison sur la foi est que la raison juge de la rationalité de cette foi<sup>245</sup>.

Par contre, Augustin semble contredire l'"ordre des raisons" dans le *De Libero arbitrio*.

"Si, en effet croire n'était pas une chose et comprendre une autre, s'il ne fallait pas d'abord croire les grandes et divines vérités que nous désirons comprendre, c'est en vain que le prophète aurait dit: si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas"<sup>246</sup>.

D'autres textes encore vont dans le même sens en affirmant la préséance de la foi par rapport à la raison: "Nous devons croire avant de comprendre et veiller à ce que notre foi soit sincère"<sup>247</sup>.

Peut-on parler ici d'un principe d'incohérence augustinienne? Notre réponse est négative. L'argumentation d'Augustin, parfois très philosophique et d'autres fois, moins, dépend des circonstances de son activité d'écrivain, des œuvres et du questionnement qui y sont inhérents. En tant qu'homme d'Église et en tant qu'intellectuel, l'écrivain laisse paraître sa propre existence. Pour cette raison, Augustin adapte son argumentation et sa réflexion à la spécificité propre de chaque œuvre et au type de problème qu'il y poursuit.

Néanmoins, il y a une constante, partagée par la plupart des textes, c'est la distinction assez nette entre foi et raison comme entités différentes mais complémentaires<sup>248</sup>. Entre ce qui est à croire et ce qui est à comprendre il y a un mouvement incessant. Nous pouvons donc affirmer que pour Augustin le phénomène de la foi dans cette circularité de l'*intellectus fidei* est pris au sens bipolaire : la foi en tant que donné théorique et la foi en tant que don donné par la grâce de Dieu. En ce sens H. A. Wolfson parle d'une double théorie de la foi chez Augustin<sup>249</sup>. De même T. Van Bavel, lorsqu'il dit "*qu'Augustin découvre l'acte de foi d'abord comme une réalité profane*"<sup>250</sup>. Dès lors la notion de foi fait appel à un double volet herméneutique: le premier explicite le sens de cette foi dans la sphère du théorique, ce que Heidegger appelle la précompréhension; le deuxième trouve son sens dans l'acte de croire en tant qu'acceptation.

### 2.5.2 — *Intellegere et credere* dans le *Sermon 43*

Le *sermon 43* comporte un intérêt particulier<sup>251</sup>: il présente d'une manière synthétique la théorie herméneutique augustiniennne. Certains y voient l'effort d'Augustin de concilier le *intellegam ut credam* avec le *crede ut intellegas*. D'où son intérêt. Mais il y a d'autres raisons. 1.° — Augustin condense la problématique de la compréhension dans son rapport avec la foi par une analyse existentielle et existentielle très enrichissante; 2.° — le rapport entre comprendre et croire est établi d'une manière dialogique, à telle enseigne que la réflexivité, entre croire et comprendre et comprendre et croire, est établie de manière claire et paradigmatique; 3.° — Augustin développe dans ce schéma dialogique et réflexif une dynamique entre le je et le tu, entre la compréhension humaine et la compréhension divine.

La lecture biblique à la base de la discussion de ce sermon est la *Première Lettre* de saint Paul aux *Corinthiens 4,7*. Il est important de souligner ce passage dans notre lecture philosophique. En fait Augustin fait allusion à d'autres passages bibliques dans ce *sermon* mais ceux-là ne concernent pas directement notre propos.

L'allusion est la suivante: "*Quid enim habes, quod non accepisti?*" La première question à poser est de savoir pourquoi Augustin a choisi précisément ce passage de *ICor.4,7* au détriment du passage de *Isaïe*,



7,9, et qui d'après E. Gilson, est l'exacte formule de son expérience personnelle<sup>252</sup>. Pour E. Gilson le passage d'Isaïe rend légitime les propos d'une philosophie chrétienne.

Or entre les deux versets bibliques il y a une distance: celle qui va d'une exégèse biblique strictement liée à un *intellectus fidei*, à celle d'une exégèse ontologique et anthropologique qui s'engage au-delà de cet *intellectus fidei*. Nous allons essayer de le démontrer plus loin.

Le "*nisi credideritis non intellegetis*" est commenté dans le souci de comprendre le rapport circulaire entre raison et foi selon les différents *topoi* de la réflexion augustinienne qui se jouent dans plusieurs de ses œuvres; ils sont diversifiés à l'intérieur d'un discours qui fait jouer alternativement le rapport entre foi et raison.

Que la foi soit antérieure à la raison ou que la raison soit antérieure à la foi, ce qui est important pour Augustin est de savoir que les deux sont distinctes et qu'elles fonctionnent de façon complémentaire et indissociable. Il y a certes une condition exprimée dans la parole d'Isaïe: *si on ne croit pas on ne comprendra pas*. Il semble alors que la compréhension est restreinte à ceux qui croient. De ce point de vue le rapport — croire et comprendre — est engagé à l'intérieur d'un *intellectus fidei* et, pour cette raison, le cercle herméneutique semble ne pas satisfaire les exigences générales d'une compréhension.

Mais l'exégèse augustinienne de ICor.4,7 donne un tout autre sens interprétatif au rapport *credo ut intellegam*. Il est possible de parler d'un cercle herméneutique au sens heideggerien, et bien sûr, dans son prolongement, ricœurien. La différence entre la démarche heideggerienne et ricœurienne du cercle herméneutique consiste dans le point de départ méthodologique de la compréhension. Pour Heidegger c'est tout d'abord, "en tant que comprendre que le *Dasein* se projette (*entwirft*) vers des possibilités (*Möglichkeiten*)"<sup>253</sup>. La projection du *Dasein* vers ses propres possibilités s'instaure dans la compréhension et dans l'explicitation (*Auslegung*). L'explicitation est fondée et dérive de la compréhension et non l'inverse, ce n'est pas l'explicitation qui fonde la compréhension. L'attitude augustinienne à l'égard de la compréhension semble bien proche de l'ontologie de la compréhension chez Heidegger. Mais c'est dans le travail de mise en œuvre d'une théorie de l'interprétation comme telle que la proximité entre Augustin et P. Ricœur peut être envisagée, celui-ci étant très imprégné d'une herméneutique biblique. Goulven Madec signale à cet égard:

“Le recueil d’essais d’herméneutique de Paul Ricœur intéresse les études augustiniennes sur deux points: directement par l’étude de signification de la doctrine augustinienne du péché originel; indirectement par la formule du cercle herméneutique «il faut comprendre pour croire, il faut croire pour comprendre»”<sup>254</sup>.

L’apport indirect du cercle herméneutique ricœurien par rapport à l’étude d’Augustin tient seulement au fait que c’est une épistémologie de l’interprétation et que le caractère ontologique de la compréhension est centré davantage sur l’aspect éthique de l’interprétation. Néanmoins P. Ricœur a le mérite d’avoir objectivé ce cercle d’une manière claire et dans l’aboutissement d’une longue tradition.

“Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre». Ce cercle n’est pas un cercle vicieux, encore moins mortel; c’est un cercle bien vivant et stimulant”<sup>255</sup>.

Augustin développe dans le *sermon* 43 le paradigme de la compréhension et ceci après avoir passé en revue les deux définitions de l’homme, celle du récit biblique, l’homme créé à l’image de Dieu, et celle de la définition philosophique ancienne de l’homme, animal rationnel:

“Tout homme veut comprendre, il n’est personne qui n’ait ce désir; mais tous ne veulent pas croire. On me dit : je dois comprendre pour croire; je réponds: crois pour comprendre. C’est donc entre nous une espèce de controverse, l’un disant: Je dois comprendre pour croire, et l’autre: Au contraire crois pour comprendre”<sup>256</sup>.

Ce paradigme, exprimé comme: *intellegi omnis homo vult*, rappelle ce que dit Aristote tout au début de la *Métaphysique*: “Tous les hommes désirent naturellement connaître”. Cet *incipit* donne au lecteur la tonalité de l’enjeu qui va se dérouler tout au long du livre. Pour Aristote le désir mène à la connaissance (*eidenai*), mais pour Augustin, il amène à la compréhension (*intellegere*). Entre le désir de connaître d’Aristote et la volonté (*voluntas*) de comprendre d’Augustin, ce qui marque une fois de plus la ressemblance de leurs idées, c’est l’accent mis sur le caractère volitif de l’espèce humaine. La volonté marque finalement le caractère distinctif de l’homme vis-à-vis des autres animaux et ceci sur le même plan que la propre faculté de connaître. Aristote déclare dans l’*Éthique à Nicomaque* (1139 a) que le désir appartient au *νοῦς πρακτικός*, c’est lui qui doit conduire à la vérité de l’intellect pratique. Pour Augustin,

c'est à l'homme qu'appartient cette capacité (*capax*) de comprendre, car nous avons une raison et nous pouvons dire que nous seuls avons ce désir de comprendre. Parce que nous avons une raison nous nous distinguons des animaux.

Ainsi donc, dans un premier temps, il semble que la volonté de comprendre est quelque chose d'universel et que la compréhension existe chez tous les hommes sans exception. Pourtant, la compréhension (*intellegere*) n'est pas l'instance ultime de l'homme. Bien que le désir de comprendre soit inhérent à tous les hommes, s'il n'y avait pas une raison, il serait impossible à quiconque de comprendre. "*Nam rationem habemus et antequam intellegamus, sed intellegere non valemus, nisi rationem habeamus*"<sup>257</sup>.

Par conséquent le comprendre est une partie constitutive de la raison, mais distincte de la raison (*sed aliud est intellectus, aliud ratio*). C'est pourquoi, nous avons une raison avant de comprendre, car nous ne pourrions pas comprendre si nous n'avions pas de raison. Autrement dit, il est possible qu'il n'y ait pas de compréhension, mais ce qui n'est pas possible, c'est l'absence de raison. L'antériorité ontique et ontologique de la raison vis-à-vis de la compréhension est fondamentale. Pourquoi? La raison constitue le sens ultime de l'homme comme un l'au-delà de tout ce qui est définissable. En ce sens, la raison est distincte de la compréhension. Bien que la compréhension se présente comme une volonté universelle elle ne l'est pas tout à fait, car tous les hommes n'accèdent pas à cette compréhension. Au premier caractère d'universalité s'oppose celui de la particularité.

Le croire, au contraire du comprendre, n'appartient pas à la volonté de tous les hommes. Pour cette raison, la double assertion n'est exprimée que pour accentuer l'opposition entre comprendre pour croire et croire pour comprendre. Mais, se demande Augustin, qui sera le juge neutre face à cette «dispute»? C'est au prophète qu'est réservée la meilleure place pour juger, non au poète<sup>258</sup>. Quand Augustin parle ici du prophète comme de celui qui est le meilleur médiateur et le meilleur herméneute de la parole divine, c'est-à-dire, comme celui par qui Dieu parle (*per quem loquitur deus*), il a probablement à l'esprit la formule du *De civitate Dei*: les prophètes sont les premiers interprètes bien avant les poètes<sup>259</sup>. Dans l'*Ion* de Platon, il y a deux classes d'interprètes: celle des poètes et celle des rhapsodes. Les poètes sont appelés les "*interprètes des dieux*" car ils sont les "*débiteurs de tous ces beaux poèmes*"<sup>260</sup>.

En effet, ils sont inspirés et possédés par un dieu. Les rhapsodes, par contre, sont les interprètes des interprètes (*ἐρμηνεων ἐρμηνη* 535 a), car ils interprètent les œuvres des poètes.

### 2.5.3 — La définition de l'homme dans le *Sermon* 43

Nous cherchons à démontrer maintenant l'appropriation ontologique du passage de *ICor.4,7* comme explicitation de la précompréhension.

1. Le verset *ICor. 4,7* prépare et développe une herméneutique du *intellegam ut credam* et du *credam ut intellegam*, qui est bien plus poussée que celle du *nisi credideritis non intellegitis*.
2. L'exégèse de *ICor.4,7* élargit l'horizon du *credo ut intellegam* dans sa portée anthropologique et ontologique.

1. Augustin déclare à propos de la foi: "Ne nous glorifions pas de la foi que nous possédons comme si nous y étions pour quelque chose car nous l'avons reçue: c'est Dieu qui nous l'a donnée"<sup>261</sup>. Et de même "c'est à Dieu que nous devons d'être ce que nous sommes. Si nous ne sommes pas un pur néant, à qui le devons-nous sinon à Dieu?"<sup>262</sup>.

Dès lors, le sens de l'interrogation que le verset prête à l'interlocuteur est celui de la visée du sens de ce qu'on a et de ce qu'on a reçu. Et ce qu'on a et ce qu'on a reçu est aussi bien la foi que la raison. Dans le *De libero arbitrio* l'herméneutique du *credo ut intellegam* est spécialement liée à la preuve de l'existence de Dieu. C'est une herméneutique du croire et du comprendre à l'intérieur d'une intelligence de la foi.

"Puis à ceux qui déjà croyaient, il dit: cherchez et vous trouverez, car on ne peut considérer comme trouvé ce que l'on croit sans le connaître, et personne ne devient apte à trouver Dieu, s'il ne croit d'abord ce qu'il est destiné à connaître ensuite"<sup>263</sup>.

Dans le *Proslogium* de saint Anselme, la démarche de l'intelligence de la foi est à la base de la recherche des preuves de l'existence de Dieu. saint Anselme fait appel à la même autorité scripturaire de *Isaïe,7,9* dont fait usage Augustin. La démarche anselmienne d'une *fides quaerens intellectum*, dans le *Proslogium*, trouve des échos dans la recherche (*quaeramur instanter*) entamée dans le *De libero arbitrio* II,2,5, laquelle prétend démontrer, par la suite, l'existence de Dieu. La "*fides*

*quaerit, intellectus invenit*” ou encore l’expression équivalente, mais dans une formule négative, “*neque inventum dici potest quod incognitum creditur (...) nisi ante crediderit quod est postea cogniturus*”, peuvent bien être considérées comme des expressions semblables à celle de saint Anselme. G. Madec l’exprime dans une très belle formule. “*Au fond s’il y a une herméneutique anselmienne, c’est celle du «credo ut intellegam»*”<sup>264</sup>. Cette herméneutique théologique pratiquée par saint Anselme “*exige qu’on ne fasse pas usage des arguments d’autorité. Cette “époque” lui a été suggérée par le De Libero arbitrio augustinien, au même titre que l’instance de l’insipiens et le principe de l’intelligence de la foi*”<sup>265</sup>. Mais le caractère restrictif de la parole d’Isaïe détermine aussi le caractère restrictif de cette intelligence de la foi qui cherche à trouver ce qui est cru antérieurement.

2. L’exégèse de 1Cor.4,7 explicite une nouvelle conception herméneutique, celle du croire et du comprendre à lumière d’une précompréhension anthropologique et ontologique<sup>266</sup>. Autrement dit, tandis que l’herméneutique de Is.7,9 est une exégèse qui travaille à l’intérieur d’un *intellectus fidei*, et ne dépasse pas le cadre conceptuel d’une herméneutique religieuse, à savoir celle prescrite par E. Gilson comme étant une philosophie chrétienne, l’exégèse de 1Cor.4,7 la dépasse en se compromettant dans une herméneutique au sens général.

Mais on peut établir un autre type de parallélisme entre ce qui est exprimé dans le *sermon* 43 et ce qui est exprimé dans le *De Libero Arbitrio* II,3,7 grâce à la définition de ce que l’homme est. Dans les deux textes, il est question à un moment donné de l’existence comme fondement radical de la nature de l’homme. Ce qui définit l’homme est tout d’abord son existence (*esse*), sa vie (*vivere*), et finalement la compréhension (*intellegere*). Mais pour Augustin, de ces trois sortes d’évidences — *esse, vivere, intellegere* —, celle qui excelle est celle du comprendre (*intellegere*), car elle inclut en elle-même les deux autres. Si on peut parler d’une ascension des niveaux d’être dans le *De Libero Arbitrio*, on peut de même aussi en parler dans le *Sermon* 43.

“Parce que de ces trois propriétés: l’existence, la vie, l’intelligence, la pierre a bien l’existence, l’animal a la vie et pourtant, je pense, la pierre ne vit pas et l’animal ne comprend pas; en revanche, il est absolument certain que qui comprend possède aussi l’existence et la vie; c’est pourquoi je n’hésite pas à juger meilleur celui qui possède ces trois propriétés que celui à qui il en manque ne serait-ce qu’une seule”<sup>267</sup>.

Des trois propriétés ici énumérées celle qui est la plus fondamentale est celle de l'intelligence, de la compréhension : elle inclut toutes les autres dans le cas de l'homme. Elle est à la fois inclusive et exclusive. Celui qui comprend doit avoir nécessairement l'existence et la vie. En revanche, l'être qui n'a pas l'intelligence est celui qui a seulement l'existence et la vie et il est donc un être non rationnel.

Dans le *Sermon* 43 Augustin exprime une idée semblable en parlant de ces trois propriétés de l'être:

“Il y a le bois, il y a les pierres; par qui existent-ils? par Dieu. Et nous, qu'avons-nous reçu en plus? Le bois, la pierre, n'ont pas la vie, nous l'avons. Nous l'avons, il est vrai, en commun avec les arbres et les plantes. On prête aussi la vie à la vigne; (...) La vigne verdoie, c'est signe de vie; elle dessèche, c'est signe de mort. Mais c'est une vie privée de sentiment. Qu'avons-nous de plus? ce sentiment même. Vous connaissez les cinq sens du corps: la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher; (...) Mais si nous avons les cinq sens, les bêtes les ont aussi. Nous avons donc quelque chose de plus; et cependant, mes frères, si nous considérons déjà en nous tous ces biens que je viens d'énumérer, quels motifs d'action de grâce, quels sujets de louanges envers le Créateur! Mais qu'avons-nous encore de plus? L'esprit, la raison, le discernement, ce que n'ont pas les bêtes, ni les oiseaux ni les poissons”<sup>268</sup>.

Le déploiement qu'Augustin fait ici des trois niveaux d'être, mieux explicités que dans le *De Libero arbitrio*, va servir à déterminer la nature de l'homme. Mais plus encore, c'est dans ce déploiement qu'Augustin répète à plusieurs reprises ce que nous avons de plus dans notre essence, “*quid plus?*”, “*quid nos amplius?*”, et encore “*amplius quid habemus?*” Or, ce que l'homme a reçu de plus excellent, c'est précisément qu'il est un être doué de raison; il est un *animale rationale* et pour cela il a été créé à l'image de Dieu (*ad imaginem et similitudinem*). Les deux définitions sont en quelque sorte enchevêtrées l'une dans l'autre.

Mais le sens ontologique de *ICor.* 4,7 est renforcé lorsqu'Augustin explique dans le *De Trinitate* le sens de ce recevoir.

“Ainsi le Saint Esprit est-il celui de Dieu qui nous le donne, et le nôtre à nous qui le recevons. Il ne s'agit pas de l'esprit source de notre existence, esprit propre à l'homme et immanent à lui, mais cet Esprit-là est nôtre d'une autre manière, au sens où nous disons : Donnez-nous notre pain quotidien. Il est vrai que l'esprit considéré comme propre à l'homme, nous l'avons, bien entendu, reçu aussi. Qu'est-ce que tu as, dit l'Apôtre, que tu n'aies reçu? Mais autre chose est ce que nous recevons pour nous faire être et ce que nous recevons pour nous faire saints”<sup>269</sup>.

Aussitôt on comprend mieux le sens ontologique de cet avoir et recevoir. D'une part, ce que nous avons reçu signifie une donation de l'être de notre existence, ce qu'explique la définition de l'homme comme animal rationnel et comme créature faite à l'image de Dieu. Mais d'autre part, ce que nous avons reçu, signifie aussi la donation en tant que réception qui nous identifie au principe donateur. De ce fait la foi est comprise dans l'identité propre de l'homme, que ce soit celle qui est seulement dans le principe ontologique de l'avoir, ou celle qui est dans le principe du «recevoir en l'acceptant». A ce propos il nous semble opportun de rappeler ce qu'Augustin développe dans le *De Genesi ad litteram* au sujet de la *conversio-formatio* et *aversio-informitas* qu'explicite la nature de l'homme dans un sens ontologique et où le stade de la *formatio* implique l'adhésion libre de l'homme à l'achèvement de cette création divine<sup>270</sup>. Or le passage de l'*informitas* à la *forma* est le passage ontologique de cet avoir (*habere*) au recevoir (*accipere*) ou encore en d'autres termes, le passage de la précompréhension à la compréhension.

## 2.6 — *Verbum meum et Verbum Dei*

La question herméneutique pose d'avance la définition de l'homme, elle est la pré-vision ou encore l'anticipation du sens questionné. Ce qui est interrogé et questionné est lui-même une détermination de cette même anticipation. Ce qui est recherché est déjà une détermination du mode de l'être de cette interrogation. Dans le *sermon* 43, les deux branches du cercle herméneutique qu'exprime le "*intellege, ut credas verbum meum et crede, ut intellegas, verbum dei*" sont une seule et même vérité, la première détermine le sens de la parole humaine et la deuxième détermine le sens de la parole divine dans une totalité compréhensive que comprend le mode d'être de cette compréhension.

"Donc, en un sens, cet homme a dit vrai quand il a dit: je veux comprendre pour croire; et moi également je suis dans le vrai quand j'affirme avec le prophète: crois d'abord pour comprendre. Nous disons vrai tous les deux ; donnons-nous donc la main; comprends donc pour croire et crois pour comprendre; voici en peu de mots comment nous pouvons accepter l'une et l'autre ces deux maximes: comprends ma parole pour arriver à croire, et crois à la parole de Dieu pour arriver à la comprendre"<sup>271</sup>.

«Donnons-nous la main» a une signification fondamentale: elle affirme la nécessité d'une liaison entre l'herméneutique compréhensive de la raison et l'herméneutique compréhensive de la foi. Le dialogue entre celui qui affirme: «je veux comprendre pour croire» et Augustin qui affirme en syntonie avec le prophète «je veux croire pour comprendre» souligne l'importance d'une communion de sens à partager.

Dans le *De Trinitate* Augustin parle également d'un *verbum interius* et d'un *Verbum Dei*. Entre le *verbum interius* humain et le *Verbum Dei* il y a une ressemblance. C'est cette ressemblance ontologique qui est le fondement d'une herméneutique existentielle. L'herméneutique apophantique est déterminée par le couple *allegoria-aenigma*, lequel dérive de l'herméneutique existentielle où le *Verbum dei* et le *verbum interius* sont la réalité elle-même. Cette réalité existentielle a un caractère facticiel: elle n'est pas une image née de Dieu mais une «image» créée par Dieu dans l'homme.

De la même manière que le *verbum Dei* fonde le *verbum hominis*, de même aussi le caractère ontologique de la ressemblance entre *Verbum dei* et *verbum hominis* fait la dérivation du *verbum exterius*, c'est-à-dire la parole qui est proférée par la voix.

“Il nous faut donc parvenir jusqu'à ce verbe de l'homme (*verbum hominis*), à ce verbe d'un être doué d'une âme raisonnable, à ce verbe de l'image de Dieu — non l'image née de Dieu, mais l'image créée par lui — verbe qui n'est ni proféré dans un son, ni pensé à la manière d'un son, qui est nécessairement impliqué dans tout langage, mais qui, antérieur à tous les signes dans lesquels il se traduit, naît d'un savoir immanent à l'âme, quand ce savoir s'exprime dans une parole intérieure telle quelle. La vision de la pensée est alors la réplique exacte de la vision du savoir. Ce savoir quand il se traduit par un son ou par un signe corporel, ne se traduit pas tel qu'il est, mais tel qu'il peut être vu ou entendu par le corps. Mais quand ce qui est dans le verbe reproduit exactement ce qui est dans la connaissance, c'est alors qu'il y a verbe vrai, vérité telle que l'homme la souhaite: à savoir, que ce qui est dans la connaissance soit aussi dans le verbe; que ce qui n'est pas dans la connaissance ne soit pas non plus dans le verbe; on reconnaît là le «cela est, cela n'est pas». C'est ainsi que la ressemblance de l'image créée se rapproche, autant que faire se peut, de la ressemblance de l'image engendrée, celle en vertu de laquelle on affirme que Dieu le Fils est substantiellement semblable à son Père en toutes choses”<sup>272</sup>.

C'est dans la nature intérieure de l'homme que la relation entre *verbum dei* et *verbum hominis* subsiste. La visée ultime de cette her-



méneutique compréhensive vise donc à comprendre l'homme à travers une herméneutique existentielle. A une herméneutique du voir s'oppose une herméneutique de l'«entendre» et du «comprendre», ce qu'on entend. Une herméneutique de l'«entendre» implique nécessairement la parole d'autrui. Elle est antérieure à toute langue.

“Certainement tu n'as rien dans le corps qui te soit plus cher que les yeux. Or je montre que tu as quelque chose de plus cher que tes yeux, à tel point que tu devrais avouer, que ce à quoi je parle est plus cher en toi que tes yeux. Ce à quoi je parle je l'affirme, non ce par quoi je parle: je joins l'esprit je l'excite grâce à l'oreille, je parle à l'esprit, grâce au son, j'exhorte et j'édifie l'esprit. J'interroge au sujet de l'esprit et à partir de lui-même et, j'interroge l'homme de cette manière. Je disais il y a déjà quelque temps que si quelqu'un voulait t'enlever les trésors ou les yeux, et des deux tu aurais choisi les yeux, bien que souffrant tu aurais perdu les trésors afin de ne pas perdre les yeux.

Je t'interroge maintenant au sujet des yeux eux-mêmes. S'il t'est permis d'avoir l'un et l'autre, les yeux et l'esprit, c'est le bonheur. Mais s'il n'est pas possible d'avoir les deux et que l'un des deux t'est proposé, choisis ce qui est le meilleur: perdre les yeux du corps ou de l'esprit. Si tu perdais l'esprit, tu serais bête; si tu perdais les yeux, tu aurais l'esprit, tu serais homme. Dis et choisis ce que tu veux. Qu'est-ce que tu veux être, un homme aveugle ou un animal vivant? Tu as clamé tu as choisi: ce que tu as choisi, d'où l'as-tu perçu? Qu'est-ce que j'ai montré pour que tu le demandes? ai-je montré quelques couleurs belles, quelques formes très gracieuses de l'or et l'argent? Est-ce que je vous ai mis sous les yeux des pierres précieuses, dignes d'être contemplées? Rien de cela: toutefois tu l'as clamé et en l'acclamant vous faites connaître ce que vous avez choisi. D'où vous avez vu ce que vous avez choisi; c'est l'esprit lui-même à qui je parle. D'où tu as choisi ce que tu as entendu par ma parole: crois ceci en tant que parole de Dieu”<sup>273</sup>.

Heidegger établit le caractère circulaire du comprendre qui projette son être vers des possibilités qui explicitent le caractère propre de cet être. Cette circularité compréhensive est possible grâce à une “ressemblance” entre l'antériorité du mode d'être du comprendre par rapport à l'explicitation de ce caractère propre du comprendre. Cette même ressemblance, formulée par Augustin entre *Verbum Dei* et *verbum hominis* produit la dérivation du caractère apophantique de la parole. Dans la parole proférée le verbe qui résonne extérieurement est le signe d'une parole intérieur. A l'intérieur de ce verbe intérieur habite le verbe de

Dieu. La nature de l'homme est pour ainsi dire "mêlée" à la nature divine. La fin ultime de cette herméneutique compréhensive vise à savoir la nature de l'homme et la nature du verbe de Dieu:

"«Ce que l'homme est» c'est le sens, la visée de la question herméneutique". [Ce que l'homme est], c'est l'intention et le geste de la transcendance elle-même, une recherche de Dieu, un «entre»; la limite (Dieu-animal, les deux assumés), en perpétuel au-delà; l'homme est une porte d'entrée pour la grâce; l'idée pleine du sens de l'homme c'est un théomorphisme"<sup>274</sup>.

Cet "entre" dont parle Heidegger vise d'une part l'idée de l'homme dans son "animalité" mais également l'idée de Dieu dans son «animalité» et, d'autre part, le redoublement de l'idée de Dieu dans sa divinité par le simple fait que c'est Dieu lui-même qui élève l'humain au-delà de l'homme même; cela suppose l'Incarnation.

H.-G. Gadamer dans *Vérité et méthode* analyse ce rapport entre verbe intérieur (*logos endiathetos*) et parole extérieure (*logos prophorikos*) dans le cadre d'une réflexion ontologique où le langage est précisément le milieu (*medium*) de l'expérience herméneutique. Le rapport entre langue et verbe est un des exemples de l'herméneutique dans laquelle saint Augustin est pris comme moment essentiel<sup>275</sup>.

Le *théomorphisme* dont parle Heidegger n'est rien d'autre que cette "in-carnation" de Dieu dans l'homme et de l'homme en Dieu.

Dans un autre *sermon*, 293 D, Augustin parle du *Verbum Dei* et du *verbum meum* en termes de ce qui est caché et de ce qui est dévoilé.

"Il est la parole, moi je suis la voix. Jean dit: la voix existe et je me réjouis à cause de la voix de l'époux. En fait, tu es la voix, Il est la parole; mais Il est la parole et la voix. Pourquoi le seigneur est-il la parole et la voix? Parce que le «Verbe s'est fait chair». En effet, de même que la parole que notre cœur intérieur engendre, est dans notre cœur, mais elle est cachée à ceux qui sont extérieurs à nous, ainsi de la même manière ce que je vous dirai est caché pour vous mais pas pour moi; la parole est déjà dans mon cœur: pour qu'elle avance jusqu'à vous, la voix est associée et ce qui était caché en moi parvient jusqu'à toi, sans qu'elle s'éloigne de moi, lorsqu'elle parvient à toi. Si cette parole est à moi qu'est-ce que le «Verbe» de Dieu? Celui qui était auprès du Père, se cachait auprès du Père: afin qu'il vienne jusqu'à nous, la chair a été associée et il s'est avancé vers nous, sans s'éloigner du Père"<sup>276</sup>.

## Conclusion

Il est utile à ce moment-ci de rappeler les idées fondamentales que nous avons développées dans ce chapitre. Il nous semble tout à fait légitime de parler d'une herméneutique chez Augustin. Certes, bâtir une herméneutique de l'interprétation n'a pas été le privilège d'Augustin, en tout cas de lui tout seul. Au contraire, Augustin s'inscrit déjà dans une longue tradition liée à une exégèse biblique mais également grecque. L'herméneutique augustiniennne est héritière d'une histoire et d'une critique herméneutique appliquée par les Pères de l'église à la Bible. S'il est vrai qu'il y a chez Augustin une herméneutique ou un art de l'interprétation, il n'est pas moins vrai non plus que cette interprétation scripturaire est accompagnée d'une compréhension de soi et du "soi". Nous pouvons donc nous demander s'il est vrai qu'Augustin a une "ontologie" de la compréhension qui lui soit propre, et encore, si Augustin présente une nouvelle compréhension pour le développement ultérieur de cette herméneutique philosophique. Finalement, avons-nous cherché à trouver une herméneutique existentielle en vue d'une proximité entre lui et Heidegger?

La première idée à expliciter ici à l'égard d'Augustin concerne la notion de "*hermeneia*"; elle est avant tout liée à une symbolique religieuse. L'"*hermeneia*" est signe d'une médiation qui se noue entre les hommes et le divin. Dans la critique des "*interpretationes*" païennes, Augustin élabore une herméneutique que nous pouvons désigner comme une herméneutique de la *circon-spection* où le caractère de visibilité des idoles est déterminé par une pratique fonctionnelle de ces mêmes idoles, où le jeu de la visibilité-invisibilité n'atteint pas la réalité, le Christ lui-même. De la simple apparence des dieux païens il ressort une invisibilité théorique sans consistance réelle, mais qui d'elle-même est le "commerce" avec les choses à la disposition des hommes.

Si la critique de la symbolique religieuse traduit une ontologie de la médiation et comme milieu de communication, la théorie de la signification et du langage traduit également un lieu de médiation et de communication. De ce milieu et de cette communication Heidegger parle également dans l'*Herméneutique de la facticité*<sup>277</sup>. De ce point de vue l'herméneutique n'est pas à comprendre uniquement comme l'art de l'interprétation, mais plutôt comme une saisie de l'être lui-même. Pour Augustin ce *medium* est également le Christ, la sagesse incarnée. Pour

Heidegger ce milieu et cette communication sont l'Être en tant que don par Amour.

C'est de l'analyse du *De Magistro* dans sa théorie sur la signification et sur le langage qu'Augustin développe la théorie du maître intérieur. Le maître intérieur conduit du dehors de l'esprit au dedans afin que nous y apprenions la vérité immuable: "*Foris admonet, intus docet*"<sup>278</sup>. Même s'il y a une grande distance entre Augustin et Heidegger à propos de la vérité dont il faut tenir compte, car la vérité pour Heidegger n'exprime que la lumière de l'Être ou encore "*la translucidité du Dasein*", il y a pourtant une certaine proximité dans la mesure où cette vérité doit dépasser aussi bien pour Augustin que pour Heidegger le simple état de présence manipulable.

Dans l'analyse que nous avons faite du *De Doctrina Christiana* nous avons continué la démarche d'une ontologie visant la compréhension de l'être spirituel. Les choix des textes, tels que le *De Magistro*, le *De Doctrina Christiana*, et finalement les *Sermons* doivent être compris dans notre lecture, comme une tâche fondamentale afin de montrer la cohérence de l'herméneutique ontologique chez Augustin.

Le *De Doctrina Christiana* développe et insiste sur la donation de l'être divin en tant qu'amour comme préalable ontologique à toute explicitation de la compréhension scripturaire et de la compréhension de soi. Les niveaux de la crainte et de la piété sont des dons de Dieu, tout autant que l'amour divin est un don. L'interprétation scripturaire et la compréhension de soi sont précédées par ce don d'Amour comme jouissance et usage (*frui* et *uti*). A cette ontologie de la compréhension de l'Écriture et de soi est intimement liée une affectivité ontologique de la jouissance et de l'amour.

Dans un deuxième moment nous avons passé en revue les aspects les plus importants de l'herméneutique biblique chez Augustin. C'est en effet en tant qu'art de l'interprétation que nous avons tenté de tracer les caractéristiques essentielles des principes pour une interprétation appliquée à l'Écriture.

Dans cette herméneutique biblique nous avons montré comment le cercle herméneutique du *credo ut intellegam* est caractéristique d'une épistémologie de l'interprétation. Toutefois nous avons tenté de prolonger ce cercle herméneutique par la démarche épistémologique qui associe l'interprétation scripturaire à la compréhension de soi, en l'inscrivant dans une "ontologie de la compréhension" et dans une "ontologie du don".

En développant le caractère existentiel de cette herméneutique ontologique nous avons pu constater qu'elle se rattache à une conception de l'homme, liée essentiellement à la définition gréco-biblique. D'où l'expression paulinienne: "*Quid habes quod non accepistis?*" Le don de l'Être par amour et le don de la grâce de Dieu sont intimement liés. Remarquons que de cette cohérence et de cette cohésion entre la définition grecque et la définition biblique Heidegger parle également, dans l'*Herméneutique de la facticité*. Cette cohésion est d'ailleurs maintenue dans *Sein und Zeit*.

## Notes

- <sup>1</sup> "Eh bien, mais il paraît se rapporter au discours, ce nom d'Hermès; les caractères d'interprète (*hermenêus*) de messenger, d'adroit voleur, de trompeur en paroles et d'habile commerçant, c'est au pouvoir du discours que se rattache toute cette activité. Comme nous l'avons dit plus haut, parler (*eirên*), c'est faire usage du discours, et le mot qu'Homère emploie en maint endroit — *mêsato* (il imagine), dit-il — ce mot équivaut à machiner. C'est d'après ces deux éléments que celui qui imagine le langage et le discours [or *légein*, c'est *eirên*] — ce dieu dont nous parlons, le législateur, nous prescrit pour ainsi dire de le nommer: «O hommes, nous dit-il, celui qui imagine la parole, c'est à bon droit que vous l'appelleriez *Eirémês*», *Cratyle* 407 d.
- <sup>2</sup> "(Nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius. Ideo Ἑρμῆς Graece, quod sermo vel *interpretatio*, quae ad sermonem utique pertinet, ἐρμηνεία dicitur ideo et mercibus praeesse, quia inter vendentes et ementes sermo fit medius, alas eius in capite et pedibus significare volucrum ferri per aera sermonem; nuntium dictum, quoniam per sermonem omnia cogitata enuntiantur", *De Civ. Dei*. VII,14 (CC 47 p.197).
- <sup>3</sup> "En effet tout ce qui est démonique est intermédiaire entre le dieu et le mortel. — Quel en est, demandé-je, le rôle? — C'est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes et, aux hommes, ce qui vient des dieux", *Banquet* 202e.
- <sup>4</sup> *Ion* 534 e. Heidegger dans "*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*", Bd. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 9, parle des origines de l'expression ἐρμηνεία et il cite ce passage du *Ion* de Platon. Nous citerons dorénavant ce texte comme *Hermeneutik der Faktizität*.
- <sup>5</sup> Voir article de J. Pépin, *Hermeneutik in Reallexicon für Antike und Christentum*, t. XIV, Stuttgart, 1988, pp. 739-744.
- <sup>6</sup> Philon d'Alexandrie, *De Migratione Abrahami*, 84, Cerf, Paris, 1965, p. 146.
- <sup>7</sup> M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 11.
- <sup>8</sup> B. Stevens, *Etudes critiques*, in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 87 1987, p. 504. H.-G. Gadamer explicite le rôle d'Hermès comme étant celui qui bien plus que de communiquer avait la fonction d'expliquer et de traduire dans le langage compréhensif les messages des dieux. Cf. *Hermeneutik in Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3 p. 1061.

- <sup>9</sup> "Mercurium vero et Martem quo modo referrent ad aliquas partes mundi et opera Dei, quae sunt in elementis, non invenerunt, et ideo eos saltem operibus hominum praeposuerunt, sermocinandi et belligerandi ministros", *De Civ. Dei*, VII,14 (CC 47 p. 197).
- <sup>10</sup> "Quod platonius Apuleius (unde iam satis diximus et quam sit inconueniens absurdumque monstrauius), ut ipsi essent interpretes et intercessores inter deos, quos fecit Deus, et homines quos idem fecit Deus", *De Civ. Dei*, VIII,24 (CC 47, pp. 244-245).
- <sup>11</sup> "Et quicumque alii sunt eiusdem sententiae philosophi, ita esse medios daemones inter deos et homines tamquam internuntios et interpretes", *De Civ. Dei*, VIII,22 (CC 47 p. 239).
- <sup>12</sup> "Inter haec terna deorum et hominum quoniam daemones medios posuit", *De Civ. Dei*, IX,13 (CC 47 p. 260).
- <sup>13</sup> Platon, *Epinomis* 985 b.
- <sup>14</sup> "Omnium, inquit, animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines, daemones. Dii excelsissimum locum tenent, homines infimum, daemones medium", *De Civ. Dei*, VIII,14 (47 p. 230).
- <sup>15</sup> F. Dolbeau, *Nouveaux sermons d'Augustin IV, Recherches augustiniennes*, vol. 26, 1992, pp. 90-141. Ce sermon se trouve à la Bibliothèque de Mayence avec la classification de Mayence n° 62. Dans la bibliothèque augustiniennne il reçoit la classification de Dolbeau 26. La date de ce sermon est fixée entre 400-404.
- <sup>16</sup> *Idem*, p71.
- <sup>17</sup> "Sur la religion païenne, Mayence 62 rassemble beaucoup d'informations (surtout aux § 17-24), qui recourent en général la matière de la *Cité de Dieu*", F. Dolbeau, *Nouveaux sermons d'Augustin IV, op. cit.*, p. 86).
- <sup>18</sup> "Unus mediator dei et hominum, homo Christus Iesus", *Serm.* 26, 44 (*Rech.aug.* p. 124).
- <sup>19</sup> "Sed quid sit mediator, quaerendum est. Est enim mediator falsus, est verus. Mediator falsus, ut saepe diximus, diabolus est. Interponit se male quaerentibus et superbie volentibus, signa quaedam et miracula faciens. Nam fecerunt et magi pharaonis similiter ut Moyses, quamvis non omnia facere potuerunt, quia tantum isti faciunt, quantum permittuntur aërii spiritus per quos faciunt. Tantum autem deus fecit, quantum ei placuit. Per quaedam ergo signa ut dixi, interponunt se superbi spiritus et promittunt eis purgationem. Mediator autem verus dominus Iesus Christus est unus, quem et antiqui humiles per revelationem agnoverunt, et per eum se purgari voluerunt", *Serm.* 26 (*Rech.aug.* p. 119).
- <sup>20</sup> "Imperiti pagani faciunt hoc, ut idolum tamquam idolum adorent, quomodo faciunt et vestri qui adorant columnas in ecclesia", *Serm.* 26,10 (*Rech.aug.* p. 98).
- <sup>21</sup> "Ideo dico, fratres ne faciatis unde nobis insultent pagani sic intrate ecclesiam ut non detis occasionem paganis, quare noluit intrare ecclesiam", *Serm.* 26,11 (*Rech.aug.* p. 98). "Non inueniat paganus occasionem qua nolit esse christianus", *De Util.ieiunii*, 8,10.
- <sup>22</sup> Nous traduisons «simulacrum» par représentations idolâtriques; dans la langue grecque cela signifie εἰδωλον. Dans ce sermon, Augustin n'est pas très clair dans son langage: «simulacrum», signifie à la fois l'idole visible (image), c'est-à-dire, les statues et la signification de ces idoles par la pensée: «interprétations simulacrorum».
- <sup>23</sup> L'expression «templum» signifie dans un langage cicéronien «la limite de ce qui est visible dans la nature». Cf. Cic. *Somn. Scip.* 3; *De Rep.* VI,5.
- <sup>24</sup> "Nos, inquit, non simulacra colimus, sed quod per simulacrum significatur. Quaero quid significant simulacra, quaero quid significet simulacrum solis: numquid aliud quam solem? Etenim interpretationes aliorum simulacrorum occultos forte intellectus habent.

Interim haec dimittamus et repetenda paululum seponamus. Simulacrum certe solis non significat nisi solem et lunae lunam et telluris terram. Si ergo non adorant illud quod vident in simulacro, sed id quod significat simulacrum, cur ipsas res notissimas quae illis simulacris significantur habentes ante oculos suos, pro eis adorant simulacra earum? Si enim illud quod significatur non videretur, merito signum pro re quae significatur adoraretur. Cum vero videant solem qui significatur simulacro solis, quare ponunt dorsum ad eum qui significatur, et faciem ad signum quo significatur? Nam si eis rebus quae videntur non facerent simulacra et illis solis facerent quae non videntur, possent decipere minus prudentes et dicere: Ecce solem colimus. Sed quia eum videmus, nullum ei simulacrum instituimus. Similiter et lunam et stellas, sicut videmus, ita colimus; nulla eorum simulacra fecimus aut habemus. Stultum est enim signum visibile ponere in templo clauso rei eius quae in aperto caelo videri et adorari potest. Cum vero colimus mentem vel ingenium vel animam vel virtutem aut iustitiam — iam haec invisibilia sunt —, constituimus eis visibilia simulacra, quibus visis atque adoratis illa invisibilia venerabiliter cogitemus. (...) Verum ecce sunt ante oculos tuos ipsa quae colis, vel sol vel luna vel stellae vel terra, cur quaeris eorum simulacra, cum tibi adoratura sint ipsa praesentia, nisi quia homines dediti sunt eis quae manibus suis fecerunt, obliviscentes eum cuius manibus facti sunt?”, *Serm.* 26,17 (*Rech.aug.* pp. 103-104).

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, pp.133-134.

<sup>26</sup> “Mercurium, inquit, cum colo, ingenium colo: ingenium non videtur, invisibile aliquid est. Plane concedimus et nos invisibile aliquid esse ingenium, et ita esse invisibile et tale aliquid quod melius sit quam caelum, quam terra, quam mare et omnia ista quae videntur. Substantia quippe invisibilis, quandoquidem vita quaedam est, melior omni substantia visibili, quia omne visibile corpus est, et magna quaedam res ingenium”, *Serm.* 26,24 (*Rech.aug.* p. 107).

<sup>27</sup> “Te autem quaero quid colas in Mercurio? Ingenium, dixisti. Ingenium media quaedam res est, quia ingenium aut aversum a creatore tenebratur et fit stultum, aut conversum ad creatorem illuminatur et fit sapiens. Tu autem medium quiddam dixisti, cum dixisti te colere ingenium. Ita, inquit, medium, nam et ipsum Mercurii nomen quasi medium currentem sonat. Dicitur enim quasi medius currens appellatus esse Mercurius”, *Serm.* 26,24 (*Rech.aug.* pp. 107-108). Cf. *De Civ. Dei.* VII,14.

<sup>28</sup> *Serm.* 26,13 (*Rech.aug.* p. 100).

<sup>29</sup> “Numquid ergo debes colere medium ingenium, unde te reprehendet melius ingenium? Si enim medium colueris ingenium, reprehendet te illuminatum ingenium. Quare? Quia illuminatum ingenium non vult coli ingenium, sed illuminatorem ingeniorum. Ipsa quippe illuminatione benignum est et benevolum, et ad eum vult converti omnia ingenia a quo etiam se illuminatum esse cognoscit”, *Serm.* 26,24 (*Rech.aug.* p. 108).

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 161-162.

<sup>31</sup> Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriae*, I,68 et II,96, vol 2, Cerf, Paris, 1962.

<sup>32</sup> M. Harl, *L'herméneutique d'Origène*, in *Origène. Philocalie* (SC 302) Paris, p. 45.

<sup>33</sup> “Nominum hebraeorum habemus interpretationem; non defuerunt docti viri qui nobis nomina ex hebraeo in graecam linguam, et inde in latinam transferrent”, *Ena.in Psal.* 33, Ser.1 (CC 38 p. 276).

<sup>34</sup> “Sed quoniam *logos* in graeca lingua ambiguum est utrum verbum significet an rationem, quai utriusque rei nomen est, ubi putatum est a «verbo» ductum *λόγιον*, eloquium nostri interpretati sunt”, *Quaest.in Hept.quae. Exo.*116 (CC 33 p. 125).

- <sup>35</sup> H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op. cit., p. 428.
- <sup>36</sup> *Idem*, p. 424.
- <sup>37</sup> "Secundum graecam locutionem, Pascha videtur passionem significare, *πάσχειν* enim pati dicitur; secundum hebraeam autem linguam, sicut interpretati sunt qui nouerunt, Pascha Transitus, interpretatur. Nam et si interrogetis bene Graecos, negant graecum esse Pascha. Sonat ibi quidem *Πάσχειν*, id est pati, sed non solet sic deflecti; passio enim *Πάθος* graece dicitur, non Pascha. Ergo Pascha, sicut dicunt qui nouerunt, et qui nobis quod legeremus interpretati sunt, transitus, interpretatur," *Ena.in Psal.* 140,25 (CC 40 p. 2044).
- <sup>38</sup> "In den christlichen Kirchen besagt dann *ἐρμηνεία* soviel wie Commentar (*enarratio*), M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 11.
- <sup>39</sup> R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685, p.400, cité par M. Comeau, *Saint Augustin, exégète du quatrième evangile*, Gabriel Bauchesne, Paris, 1930, p. 44.
- <sup>40</sup> P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 119.
- <sup>41</sup> F. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe, Schriften und Entwürfe. Der christliche Glaube 1821-1822*, Bd. 7, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, p. 128.
- <sup>42</sup> M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953-54) zwischen einem Japaner und einem Fragenden, Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe Bd. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 92.
- <sup>43</sup> P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 117.
- <sup>44</sup> *Idem*, p. 125.
- <sup>45</sup> *Conf.*, XIII,29,44 (CC 27 p. 268).
- <sup>46</sup> *Enar.in Psal.* 144,17 (CC 39 p. 2100).
- <sup>47</sup> "In libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel admoneantur. In narratione ergo rerum factarum quaeritur, utrum omnia secundum figurarum tantummodo intellectum accipiantur, an etiam secundum fidem rerum gestarum adserenda et defendenda sint", *De Gen.ad litt.* I,1 (BA 48 p. 82). Pour les problèmes soulevés par ce passage concernant la division entre sens littéral et sens figuré nous nous en remettons pour l'analyse qu'il fait à H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Première partie I, Aubier, Paris, 1959, pp. 177 sv.
- <sup>48</sup> "Locutiones enim tropicae propriis prophético more miscentur, ut ad intellectum spiritalem intentio sobria cum quodam utili ac salubri labore perveniat", *De Civ. Dei*, XX,21 (CC 48 pp. 737-738).
- <sup>49</sup> Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur, propter quas sunt instituta, *De Doc.Chr.* II,10,5 (CC 32 p. 41).
- <sup>50</sup> E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand, Dumont, 1906, p. 29.
- <sup>51</sup> "Sensus litteralis est, quem auctor intendit", *S.T.* I, q.1 a.10
- <sup>52</sup> "Nam in principio cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias", *De Doc.Chr.* III,5,9 (CC 32 p. 82).
- <sup>53</sup> "Translata sunt, cum et ipsae res, quas propriis verbis significamus, ad aliquid significandum usurpantur", *De Doc.Chr.* II,10,15 (CC 32 p.41); "Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio", *De Doc.Chr.* II,11,16 (CC 32 p. 42).
- <sup>54</sup> "Secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam quae scripta sunt, sed figurate intelligenda", *De Util.cred.* III,5 (BA 8 p. 218).



- 55 "Omnis igitur Scriptura, quae Testamentum Vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam", *De Util.cred.* III,5 (BA 8 p. 216-217).
- 56 "Praeterea, Augustinus dicit in libro *De Utilitate credendi* quod scriptura, quae vetus testamentum vocatur, quadrifariam traditur, scilicet, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam, *S.T.I.*, q.1 a.10.
- 57 "Triplex in corde nostro descriptio et regula scripturarum est: prima, ut intellegamus eas juxta historiam, secunda juxta tropologiam, tertia juxta intellegentiam spiritalem. In historiam eorum, quae scripta sunt, ordo servatur; in tropologia de littera ad maiora consurgimus et, quicquid in priori populo carnaliter factum est, juxta moralem interpretatur locum et ad animae nostrae emolumenta convertimus; in spiritali *θεωρία* ad sublimiora transimus, terrena dimittimus, de futurorum beatitudine et caelestibus disputamus", *Epist.* 120,12 (CSEL 55, pp. 513-514).
- 58 Ce thème ne fait pas l'objet direct de notre étude, mais nous pouvons en ouvrir l'horizon. Cf. *De Gen.ad litt.* XII,6,15 ( BA 49 p. 347).
- 59 "Quibus si quisque non cesserit et illa omnia, quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex verum certumque redegerit, eruditi dignissimus nomine non temere iam quaerit illa divina non iam credenda solum verum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda", *De Ord.* II,16,44 (CC 29 p. 131).
- 60 "Inde mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est theoriis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit", *De Bea.vit.* II,8 (CC 29 p. 69); (BA 4 p. 237).
- 61 "Among the Greek Fathers some slight stir was created by those Antiochians who somehow got the impression that an allegorical interpretation means a complete discarding of the literal meaning — a fact true of the Greek allegorical interpretation but non Philonic. Some of them, on that account, rejected the use of the term *allegoria* altogether and tried to substitute for it the term *theoria*", H.A. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, vol I, Cambridge, 1970, p.64. Voir aussi A.Vaccari, *La θεωρία nella scuola Esegetica di Antiochia*, in *Biblica* I 1920, pp.1-36. Jacques Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche : conflit ou malentendu?* in *Recherches de science religieuse*, vol. 34, 1947, pp.257-302; H.de Lubac, *Typologie et allégorisme*, in *Recherches de science religieuse*, vol. 34, 1947, pp.180-226. La rivalité et l'opposition entre la méthode dite allégorisante et la méthode nommée typologique départagent les auteurs patristiques: "Au lieu d'«allégorie», qu'il critique en le comprenant mal de façon systématique, Diodore de Tarse préfère user du mot de «théorie» ou d'«épithéorie», H. de Lubac, *op. cit.*, p. 201. Le même reproche est fait à Origène par Théophile d'Alexandrie: "mais on est obligé de reconnaître qu'en cette matière quelques Antiochiens — auxquels il faut joindre le terrible Théophile d'Alexandrie (...) reprochant à Origène — avec quelle véhémence - son allégorie, ils donnent à entendre, quand ils ne le disent pas en propres termes, que celle-ci consistait à nier la réalité des choses et des faits de la Bible dans leur sens historique, comme il en allait dans les spéculations auxquelles se livraient les philosophes sur les mythes païens", *Ibidem*.
- 62 E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, p. 24.
- 63 J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, p. 167.
- 64 *Idem*. Chez Aristote l'allégorie est désignée par *σχήμα λειξεως*, *Rhétorique* γ 8 1410 b28.
- 65 "Nemo itaque miretur etiam in isto videndi modo qui concessus est huic vitae, *per speculum* scilicet in *aenigmate*, laborare nos ut quomodocumque videamus. Nomen quippe hic sonaret aenigmatis si esset facilitas visionis. Et hoc est grandius aenigma ut non videamus quod non videre non possumus. Quis enim non videt cogitationem suam? Et

- quis videt cogitationem suam (non oculis carnalibus dico sed ipso interiore conspectu)?", *De Trin.* XV,9,16 (CC 50 A pp. 482-483).
- <sup>66</sup> La première interprétation est celle qui vise les opposants d'Origène. La seconde, l'interprétation allégorisante d'Origène lui-même et la troisième, celle d'Augustin. Cf. P. Agaësse et A. Solignac, *Notes complémentaires au De Genesi ad litteram* (Bibliothèque augustiniennne, 49), p. 497.
- <sup>67</sup> "Tres tamen de hac re quasi generales sunt sententiae. Una eorum, qui tantummodo corporaliter paradisum intellegi volunt, alia eorum, qui spiritaliter tantum, tertia eorum, qui utroque modo paradisum accipiunt, alias corporaliter, alias autem spiritaliter", *De Gen.ad litt.* VIII,1,1 (BA 49 p. 9).
- <sup>68</sup> Cf. *De Trin.* XV,9,15 ( CC 50 A p. 482).
- <sup>69</sup> J. Pépin, *Mythe et allégorie, Etudes augustiniennes*, Paris,1976, p. 500.
- <sup>70</sup> *Idem*, p. 499.
- <sup>71</sup> P. Ricœur insiste également sur le caractère spécifique de la symbolique chrétienne: "Ce régime de la symbolique n'est nulle part plus manifeste qu'en chrétienté, où le symbolisme naturel n'est à la fois délivré et ordonné que dans la lumière d'un Verbe, explicité que dans un Récitatif. Pas de symbolisme naturel, ni d'allégorisme abstrait ou moralisant (celui-ci étant toujours la contrepartie de celui-là, non seulement sa revanche, mais son fruit, tant le symbole consume son assise physique, sensible, visible), sans typologie historique", P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p. 62.
- <sup>72</sup> *De gen.contra man.* II,10 (PL 34).
- <sup>73</sup> *De Doct.Chr.* I,35,39. P. Ricœur considère cette *dispensatio temporalis* comme le "support" et le lieu où le symbole est institué, à savoir, dans une "économie" de l'histoire. Cf. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 61. Augustin désigne cette "économie temporelle" par "*ordo rerum temporum*".
- <sup>74</sup> "Omnium igitur, quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intellegatur legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei, qua fruendum est, et rei, quae nobiscum ea re frui potest, quia, ut se quisque diligit, praeecepto non opus est. Hoc ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis, qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius tamquam vitae, tamquam vehiculorum vel aliorum quorumlibet instrumentorum aut si quid congruentis dici potest, ut ea quibus ferimur, propter illud, ad quod ferimur, diligamus", *De Doct.Chr.* I,35,49 (CC 32 pp. 28-29).
- <sup>75</sup> "Quia iam quae transierunt nec infecta fieri possunt, in ordine temporum habenda sunt, quorum est conditor et administrator Deus. Aliud est enim facta narrare, aliud docere facienda. Historia facta narrat fideliter atque utiliter", *De Doct.chr.* II,28,44 (CC 32 p. 63).
- <sup>76</sup> "Est etiam narratio demonstrationi similis, qua non praeterita, sed praesentia indicantur ignaris", *De Doc.Chr.* II,29,45 (CC 32 pp. 63-64).
- <sup>77</sup> *De Vera rel.* XXVI,48-49 (CC 32 pp. 217-219).
- <sup>78</sup> *De Doct.Chr.* II,6,7.
- <sup>79</sup> E. Moirat, *Notion augustiniennne de l'herméneutique*, p. 34.
- <sup>80</sup> *De somn.* II,2,8.
- <sup>81</sup> "Il faut donc inscrire trois fois dans sa propre âme les pensées des saintes Ecritures: afin que le plus simple soit édifié par ce qui est comme la chair de l'Ecriture (*σάρκός τῆς γραφῆς*) — nous l'appelons ainsi l'acception immédiate —; que celui qui est un peu

monté le soit par ce qui est comme son âme. (...) De même que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit, de même l'Écriture que Dieu a donné dans sa providence pour le salut des hommes", Origène, *De Principiis*, IV,2,4 (SC 268), Cerf, Paris, 1980, pp. 311-312. Remarquons à cet égard le parallélisme entre l'anthropologie augustinienne des trois visions, *corporalis, spiritualis, et intellectualis* décrites dans le *De Genesi ad litteram* et les trois sens de l'Écriture exprimés ici par Origène.

<sup>82</sup> *Idem*, IV,2,5 p. 317.

<sup>83</sup> "Quod si cetera contextio sermonis non hoc eum uoluisse probauerit, non ideo falsum erit aliud, quod ipse intellegi uoluit, sed et uerum et quod utilius cognoscatur. Si autem contextio scripturae hoc uoluisse intellegi scriptorem non repugnauerit, adhuc restabit quaerere, utrum et aliud non potuit. Quodsi et aliud potuisse inuenerimus, incertum erit, quidnam eorum ille uoluerit; et utrumque sentiri uoluisse non inconuenienter creditur, si utriusque sententiae cetera circumstantia subfragantur", *De Gen.ad litt.*I,19,38 (BA 48 p. 136).

<sup>84</sup> "P. Agaësse et A. Solignac, in *Notes complémentaires au De Genesi ad litteram*, in BA 48 p. 580.

<sup>85</sup> "Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inueniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. De inueniendo prius, de proferendo postea disseremus", *De Doc.Chr.*I,1 (CC 32 p. 6).

<sup>86</sup> Duns Scot, *De modus significandi seu Grammatica speculativa*, Ad claras aquas, Florence, 1902.

<sup>87</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976, p.148. Le rapport que nous établissons ici entre l'herméneutique de la période romantique, celle d'Augustin et celle du moyen âge tardif s'appuie sur le fait que *Heidegger cherche à donner du crédit à l'idée, également représentée par Husserl, d'une grammaire pure, en adoptant sous une forme neuve la grammaire spéculative du traité de modis significandi du Moyen Age*; cf. Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, trad. M.Simon, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p.25. Heidegger établit un rapport presque direct entre la grammaire spéculative du moyen âge, qui était caractérisée par une attitude antipsychologisante et antirelativiste dans la continuité de l'approche phénoménologique et philosophique de la problématique de la signification. Les *Recherches logiques* de Husserl sont donc un prolongement de cette grammaire spéculative dont elles s'inspirent : "A vrai dire nous n'allons pas suivre le problème des catégories à travers l'histoire de toute la Scolastique. Nous la soumettrons à une considération qui cherche à l'exploiter positivement dans sa valeur, en l'étudiant de préférence à travers le franciscain Duns Scot qui fut «le plus aigu de tous les Scolastiques» au dire de Dilthey. (...) A cela s'ajoute le fait que parmi ses ouvrages se trouve, comme le dit Husserl, une «doctrine des formes de signification», dans la mesure où elle présente les diverses formations catégoriales de «signification comme telle», et pose ainsi le fondement de toute étude ultérieure des problèmes logiques de sens et de valeur", M. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Gallimard, Paris, 1970, p.33. Voir aussi J. D. Caputo, *Heidegger and theology in The Cambridge companion to Heidegger*, p. 271. Cette grammaire spéculative représentait l'effort des auteurs médiévaux pour trouver dans les formes de la grammaire, c'est-à-dire, dans les formes de la signification (*modus significandi*) une correspondance avec les formes de la pensée (*modus intelligendi*) de sorte qu'on arrive à un reflet des formes de l'être lui-même (*modus essendi*).

<sup>88</sup> Cf. *De Doc.Chr.* I,35,39 (CC 32, pp. 28-29).

<sup>89</sup> E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, p. 14.

- <sup>90</sup> Aristote *Poétique* 1450 b 13.
- <sup>91</sup> Aristote, *De anima*, 420 b18.
- <sup>92</sup> M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p.10. Dans un autre texte Heidegger parle de "Diaherméneutique", *Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 58, pp. 262-263.
- <sup>93</sup> Pour Heidegger, Aristote a repris la notion de dialectique à Platon: "On doit souligner qu'Aristote a dégagé le mot "dialectique" de sa haute dignité platonique", M. Heidegger, *Sophistes*, Bd. 19, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, p. 199.
- <sup>94</sup> La dialectique est définie par Augustin comme "scientia definiendi, dividendi atque partitendi", *De Doct.Chr.* II,35,53 (CC 32 p. 69). Et dans le *Principia dialectica*: "dialectica est bene disputandi scientia", 1 (PL 32 p. 1409).
- <sup>95</sup> *De Migratione Abrahami*, 12, Paris, 1965, p. 100.
- <sup>96</sup> "Nam et mihi prope semper sermo meus displicet. Melioris enim avidus sum, quo saepe fruor interius, antequam eum explicare verbis sonantibus coepero; quod ubi minus quam mihi notus est evaluero, contristor linguam meam cordi meo non potuero sufficere. (...) maxime quia ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum; illa autem locutio tarda et longa est, longeque dissimilis", *De Catech.Rud.*II,3 (BA vol.11/1, p. 48).
- <sup>97</sup> *De l'interprétation*, 16 a: "Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme soient identiques chez tous".
- <sup>98</sup> "Recte intellegis; simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen, quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commemorare, cum memoria, cui verba inhaerent, ea reuoluendo facit venire in mentem res ipsas, quarum signe sunt verba", *De Mag.* I,2 (CC 29 p. 159).
- <sup>99</sup> *Op. cit.*, p. 27.
- <sup>100</sup> "An signa verborum verius intelleguntur, ut verum sit, quod cum aliquo significato articulata voce profertur", *De Mag.* IV,7 (CC 29 p. 165).
- <sup>101</sup> Boèce, *Commentarium in librum Aristoteles Peri hermeneias* (secunda editio) I (PL 64), p. 394.
- <sup>102</sup> P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 156.
- <sup>103</sup> J. M. Rist, *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge University Press, 1994, p. 28.
- <sup>104</sup> "Ex quo intelligitur, quid appellem signa res eas videlicet, quae ad significandum aliquid adhibentur", *De Doc.Chr.* I,2,2 (CC 32 p. 7).
- <sup>105</sup> Pour une analyse détaillée dans ses divisions fondamentales voir l'article de G. Madec, *Analyse du De Magistro*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 21, 1975, pp. 63-71.
- <sup>106</sup> "Cum signis non alia signa significantur, sed ea, quae significabilia nominamus", *De Mag.* VIII,22 (CC 29 pp. 180-181).
- <sup>107</sup> "De universis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admōniti", *De Mag.* XI,38 (CC 29 pp. 195-196).
- <sup>108</sup> Dans l'apparat critique de l'édition du *Corpus Christianorum* du texte *De Magistro* nous avons pu remarquer certains parallélismes entre Augustin et Aristote dans le *De interpretatione*. De même on a pu remarquer la présence du Pseudo-Apollon qui par son traité *Peri hermeneias* aurait pu être une source pour Augustin. Nous ne pou-

- vons affirmer cela d'une manière précise, car les études sur les sources philosophiques et helléniques d'Augustin sont encore très incomplètes. L'étude de P. Courcelle, dans le chapitre consacré à l'étude des influences des sources grecques chez Augustin, en fait état essentiellement pour les textes de la maturité. Or ce qu'il faudrait faire, c'est déployer de manière plus approfondie l'influence de la pensée grecque chez Augustin, qui ne soit pas confinée à un simple rapprochement de concepts et de termes techniques mais à un rapprochement de type conceptuel.
- <sup>109</sup> Cf. G. Madec, *Analyse du De magistro* in *Revue des études augustinienes*, vol. 21, 1975, pp. 63-71.
- <sup>110</sup> *De Mag.* VIII,22 (CC 29 p. 182).
- <sup>111</sup> "Nunc vero cum tria verba sonuerim, quorum unum in medio repetui dicens, "utrum homo homo sit", primum et ultimum verbum non secundum ipsa signa, sed secundum ea quae significantur, te accepisse vel hoc solo manifestum est (...) Cur ergo id tantum, quod in medio positum est, et secundum id, quod significat", *De Mag.* VIII, 22 (CC 29 p. 182).
- <sup>112</sup> *De Mag.* IX,25 (CC 29 p. 184).
- <sup>113</sup> "Auditis signis ad res significatas feratur intentio", *Ibidem*.
- <sup>114</sup> *De Mag.* VIII,23 (CC 29 p. 182).
- <sup>115</sup> Aristote, *De l'Interprétation*, 16 b 30.
- <sup>116</sup> *Théétète* 202 b. *Sophiste* 259 e.
- <sup>117</sup> "Quid inter verbum distet et nomen, id est inter signum signi eius, quod nulla alia signa significat, et signum signi eius, quod rursus alia signa significat", *De Mag.* IV,9 (CC 29 p. 167).
- <sup>118</sup> "Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et trahendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat", *De Doc.Chr.* II,2,3 (CC 32 p. 33).
- <sup>119</sup> Aristote, *Catégories*, 1a 16.
- <sup>120</sup> M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p.227.
- <sup>121</sup> "Cum ait Paulus apostulus :«Non erat in Christo est et non, sed est in illo erat», non opinor putandum est tres istas litteras, quas enuntiamus, cum dicimus «est» fuisse in Christo, sed illud potius, quod istis litteris significatur", *De Mag.*V,14 (CC 29 p. 172).
- <sup>122</sup> "Cum vero de his igitur, quae mente conspiciuntur, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur", *De Mag.* XII,39 (CC 29 p. 197).
- <sup>123</sup> *De Doct.Chr.*III,5,9. P. Ricœur parle également de cette équivocité entre une intelligence herméneutique et théorie de la signification. Cf. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p. 63.
- <sup>124</sup> P. Aubenque nous explique que pour Aristote "le mot être comme d'une façon générale les *πολαχῶς λεγόμενα*, ne signifie pas seulement des choses différentes, mais il les signifie différemment et nous ne sommes jamais sûrs qu'il ait le même sens à chaque fois: il s'agit donc ici d'une pluralité de significations, et non pas seulement d'une pluralité de signifiés — remarque qui implique toute une théorie du langage, puisqu'elle tend à reconnaître, entre le signe et la chose signifiée, l'existence d'un domaine intermédiaire, celui de la signification, qui va introduire un facteur supplémentaire d'indétermination dans le rapport déjà ambigu du signe et de la chose signifiée", *Le problème de l'être chez Aristote* (Quadrige), PUF, Paris, 1991, p. 173. Augustin emploie le mot *ambiguitas* comme synonyme soit du sens figuré soit pour parler de l'obscurité de la compréhension de l'Écriture. L'ambiguïté dont parle

Augustin a un sens plutôt positif que négatif. Elle désigne l'ouverture de la compréhension au deuxième langage, lui-même engagé à partir de la médiation d'un premier langage. Le premier langage signifie interpréter par le langage, le deuxième, interpréter sur le langage.

<sup>125</sup> P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, p. 325.

<sup>126</sup> "Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat par articulatum sonum, deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit. An apud apostolum non legisti : «Nescitis quia templum dei estis et spiritus dei habitat in vobis» et «in interiore homine habitare Christum?»", *De Mag.* I,2 (CC 29 p.158).

<sup>127</sup> H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 304-305.

<sup>128</sup> *République* 525 b.

<sup>129</sup> J. Greisch, *La parole heureuse*, Beauchesne, Paris, 1987, p. 65.

<sup>130</sup> P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 88.

<sup>131</sup> J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris, 1993 p.31.

<sup>132</sup> "Quisquis igitur ullam rem aliter quam ea res est intellegit non eam intellegit. Non ergo potest quidquam intellegi nisi ut est. Nos autem aliquid ita ut est intellegimus, velut hoc ipsum nihil intellegi, quod non ita ut est intellegitur", *De Div. Quaest.* q.32 (CC 44 A p.46); (BA 10 p. 95).

<sup>133</sup> "Et plerumque a sensu auctoris devius aberrat interpres, si non sit doctissimus, *De Doc. Chr.* II,13,19 (CC 32 p. 44).

<sup>134</sup> *Ena. in Psal.* 104, 14 (CC 40 p. 1544).

<sup>135</sup> La Bible de Jérusalem signale à propos de cette énumération *longitudo, latitudo, altitudo et profundum*, comme des analogies stoïciennes. Le Dictionnaire, *Thesaurus Linguae Latinae*, consacre dix pages à l'expression *comprehendere*. Le verbe latin *comprehendere* correspond aux verbes grecs *καταλαμβάνω, συλλαμβάνω*. Les stoïciens parlaient d'une représentation compréhensive. "Sauf le sage, personne ne sait quoi que ce soit, et cela Zénon le montrait par un geste: il montrait la main, les doigts étendus: c'est là la représentation (*visum*), disait-il, puis il repliait un peu les doigts: c'est là l'assentiment (*assensus*); ensuite quand il avait complètement fermé la main et qu'il montrait le doigt, il déclarait que c'était là la compréhension (*comprehensio*), c'est pourquoi il lui a donné le nom de *κατάληψις* qui n'était pas utilisé avant lui", Cicéron, *Premiers Académiques*, XLVII.

<sup>136</sup> "Quid enim pedibus opus est sine ingressu, quid manibus si nihil comprehendum est?", *De nat. Deorum*, I,33.

<sup>137</sup> "Quid ergo comprehendere? quae sit, inquit, *latitudo*, sicut iam dixit, in bonis operibus, quibus benivolentia porrigitur usque ad diligendos inimicos, et *longitudo*, ut longanimitate pro hac latitudine molestiae tolerantur, et *altitudo*, ut pro his aeternum quod in supernis est praemium, non vanum aliquid temporale speretur, et *profundum*, unde gratuita gratia Dei secundum secretum", *Epis.* 140,16,63 (CSEL 33 p. 210). Heidegger parle de la "*latitudo, longitudo, altitudo et profundum*" par rapport à la foi et comme sens de l'effectuation de la vie intérieure (*des inneren Lebens*), M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (supplément d'Oskar Becker) p. 290.

<sup>138</sup> "Per manus enim opera intellegimus, per latitudinem hilaritatem operantis, quia tristitia facit angustias; per altitudinem autem, cui caput adiungitur, expectationem retributionis de sublimi iustitia dei, qui reddet unicuique secundum opera sua, his quidem, qui secundum tolerantiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerentibus vitam aeternam. Itaque etiam longitudo qua totum corpus extenditur,

ipsam tolerantiam significat, unde longanimes dicuntur qui tolerant. Profundo autem, quod terrae infixum est, secretum sacramenti praefigurat”, *Epist.* 55,14,25 (CSEL 33 pp. 196-197).

- <sup>139</sup> J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Jérôme Millon, Grenoble, p. 159.
- <sup>140</sup> *Idem*, p.158.
- <sup>141</sup> J.-F. Courtine, *Donner/prendre: la main*”, in *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, pp.284-288, trace en quelque sorte une généalogie du mot heideggerien *Hand* dont il est partie constitutive de toutes les expressions telles que: *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*, *Handwerk*. Dans ce tracé, l'histoire du mot est assez simplifiée. C'est l'importance de la «main» en tant que concept philosophique heideggerien qui est lieu heuristique de discussion. Les exemples d'Anaxagore et d'Aristote sont pris dans un sens très littéral de l'expression «main»: “Ce n'est point comme le soutenait naïvement Anaxagore, parce que l'homme a des mains qu'il est plus intelligent que les autres animaux, mais c'est parce qu'il est plus intelligent (*phronimôtaton*) qu'il a des mains”, p. 284; par rapport à 'Aristote J.-F. Courtine cite un passage du *De partibus animalium* 687 a 8. “La main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres (*organôn pro organôn*). C'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature a donné l'outil de loin le plus utile, la main”, p. 285.
- <sup>142</sup> Cf. J. F. Lanchas, *Heidegger desde la perspectiva de Agustin de Hipona*, in *Universitas Humanistica*, vol. 10, 1979, p. 126.
- <sup>143</sup> “At vero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quae sit.(...) Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi conligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant”, *Conf.* X,11,17-18 (CC 27 pp. 163-164).
- <sup>144</sup> *Idem*, p. 164.
- <sup>145</sup> “Ayant trouvé inachevés les livres de *La doctrine chrétienne*, j'ai préféré les terminer plutôt que de les laisser ainsi et de passer à la révision d'autres ouvrages. J'ai donc complété le troisième livre qui avait été écrit jusqu'au passage où il est rappelé ce que dit l'Evangile de la femme qui cache le levain dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que tout fermente (III,25,35). J'ai ajouté aussi un dernier livre, et j'ai terminé cet ouvrage en quatre livres, dont les premiers aident à comprendre l'Écriture, et le quatrième indique comment il faut exprimer ce qui a été compris”, *Rect.* II,4,1 (BA 12 p. 457).
- <sup>146</sup> H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 389.
- <sup>147</sup> L'expression *tractatio* peut avoir plusieurs significations. *Tractatio* vient du verbe *tracto* qui signifie précisément manier, pratiquer : traiter une question ou un sujet, faire un sermon, expliquer et interpréter. Un deuxième sens est celui qui démontre un mode de comportement: une manière d'agir contre quelqu'un. Cf. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954, p. 822. Dans le *Lexicon Totius Latinitatis*, de A. Forcellini, Padoue, 1940, p. 759, le terme *tractatio* donne le même sens; et le synonyme en allemand: *Behandlung* et *Bearbeitung*.
- <sup>148</sup> *De Doc.Chr. Prologus* (CC 33 p. 1).
- <sup>149</sup> Cette distinction est probablement d'origine cicéronienne, *De oratore*, II,116-120. Toutefois Augustin semble aller beaucoup plus loin dans la distinction entre le *modus*

*inveniendi* et le *modus proferendi*, car le premier mode dépasse de loin la simple compréhension d'une *τέχνη*, c'est-à-dire d'une *ars*. En revanche, pour Cicéron, le mode de l'invention qui vient de l'*excogitatio* et le mode de l'expression à travers de laquelle on exprime cette invention appartiennent aux *artes liberales*. La première, appartient à la dialectique et la seconde, à la rhétorique. Or, le sens augustinien du *modus inveniendi* va beaucoup plus loin car il veut "présenter" l'amour de Dieu en tant qu'acte d'amour et principe donateur de cet "Être amoureux".

<sup>150</sup> "Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur", *De Doc.Chr.* I,2,2 (CC 32 p.7).

<sup>151</sup> Le mot *res* dans le lexique médiévale donne plusieurs interprétations. Pour une analyse détaillée de cette expression on peut consulter: J. Hamesse, *Res chez les auteurs philosophiques des XIIe siècles et XIIIe siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité* in *Coloquio Internazionale del lessico Intellettuale Europeo*, a cura di M. Fattori et M. Bianchi, edizioni dell Ateneo, 1982. Dans cet exposé l'auteur essaye de tracer l'évolution sémantique de ce mot à travers le moyen âge. Son allusion à S. Augustin et au *De Doctrina Christiana*, montre l'importance de ce mot pour les divers auteurs médiévaux. "Le terme *res* est utilisé d'une part pour exprimer une des notions premières du savoir et d'autre part pour désigner un attribut transcendantal de l'être. On voit donc, *res* évoluer dans deux sens très différents: dans le premier cas, et nous sommes ici en logique, *res* devient l'objet de la pensée (il y a donc passage du concret à l'abstrait), dans le second cas, et nous sommes alors en métaphysique, *res* devient l'essence même de l'être (il y a donc passage de la banalité du mot chose à la spécificité la plus grande)", p. 93. De ces deux sens à la fois logique et ontologique nous les trouvons chez Augustin, cependant ils sont entremêlés et le plus souvent, il ne les spécifie pas. Néanmoins il nous semble que le sens ontologique est bien plus fort que celui du sens logique.

<sup>152</sup> Jean Pépin, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova University Press, 1976, p. 171.

<sup>153</sup> "Quarta Tyconii regula est de specie et genere. Sic enim eam vocant, volens intellegi speciem partem, genus autem totum, cuius ea pars est, quam nuncupat speciem, sicut unaquaque civitas pars est utique universitatis gentium; hanc ille vocat speciem, genus autem omnes gentes", *De Doc.Chr.* III,34,47 (CC 32 p. 106).

<sup>154</sup> Res igitur, quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus, eademque trinitas, una quaedam summa res communisque omnibus fruentibus ea", *De Doc.Chr.* I,5,5 (CC 32 p. 9).

<sup>155</sup> T. Van Bavel, *Fruitio, delectatio and voluptas in Augustine*, in *Augustinus*, vol. 38, 1993, pp. 500-501.

<sup>156</sup> Dans le premier chapitre de la deuxième section nous développerons une analyse de ces deux concepts et les problèmes que nous y trouvons par rapport à la tradition philosophique néoplatonicienne. Pour l'instant nous pouvons signaler les principales études concernant cette thématique: T. Van Bavel, *Fruitio, delectatio and voluptas in Augustine*, in *Augustinus*, pp. 499-510; O. Donovan, *Usus and fruitio in Augustine*, *De Doctrina Christiana*, in *The journal of theological studies*, vol. 33, 1982, pp. 361-397; R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen Frui deo*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vol. 64, 1952-53, pp. 34-60; R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, *Etudes Augustiniennes*, 1962, essentiellement les pages 207-231.

<sup>157</sup> *De Officiis*, II,9; III,11.

<sup>158</sup> Cf. *De Div. Quaest.* 83, q.30.



- <sup>159</sup> Cf. R. Lorenz, p.40. Les sources anciennes, notamment néoplatoniciennes de la *frui deo* augustinienne se trouvent dans la désignation ancienne et surtout patristique du *ἀπολαύειν θεοῦ*. Nous la trouvons chez Porphyre et également chez Plotin où elle a joué un rôle considérable; cf. R. Lorenz, *art. cit.* p. 50. Toutefois, nous croyons que ce qui manque à la doctrine néoplatonicienne du *ἀπολαύειν θεοῦ*, associée souvent à l'idée de *ὁμοίωσις θεοῦ* c'est le *telos* biblique compris à la fois dans sa fonction de *telos* divin et de *telos* humain. I. Bochet explicite très bien ce *telos* par rapport au couple *frui et uti* en disant: "Le *De doctrina Christiana* expose d'abord le précepte de l'amour de Dieu, puis le précepte de l'amour du prochain qui est lié à l'amour de soi, avec le souci très marqué de tout faire converger dans l'amour de Dieu (cf. I,22,21 et 26,27)", I. Bochet, *Notes complémentaires au De Doctrina Christiana*, BA 11/2 Institut d'études augustinienne, Paris, 1997, p. 461. Ce qui nous semble très particulier chez Augustin à propos de la doctrine du *frui et uti* et spécialement le *frui deo* c'est le passage entre une conception naturelle de l'être de l'homme qui a la finalité de son propre être tant dans une *eudaimonia* hétéronome, fondée en Dieu que dans une *eudaimonia* autonome fondée dans l'homme qui aime soi-même et son prochain et qui se réjouit de soi-même en tant qu'être naturel. Or ce qui est intéressant chez Augustin c'est précisément le passage ontologique d'un principe co-naturel entre amour et jouissance de Dieu comme déterminations de l'être de l'homme à un principe qui est pourtant toujours au-delà de cette co-naturalité. Le sens mystique de cet amour de soi et jouissance de soi comme cause de son être en Dieu permet ce passage d'un principe naturel à un principe spirituel sans qu'il y ait une rupture de fait. Etant donné cela, nous croyons que ce n'est pas le néoplatonisme ni même le platonisme qui permettent seuls la soudure entre ce principe naturel et le principe spirituel, mais une philosophie stoïcienne et porphyrienne teintées d'un aristotélisme mitigé fournissant les bases d'une dialectique entre ces deux aspects.
- <sup>160</sup> "Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est", *De Doc. Chr.* I,4,4 (CC 32 p.8).
- <sup>161</sup> Dans la phrase, la fonction de *propter ipsam* est assez ambiguë mais c'est ce qui attire le plus l'attention. Est-ce que la proposition *propter ipsam* se rattache plutôt au datif *alicui rei* ou doit-on la comprendre plutôt du côté de soi-même, dans la mesure où le caractère propre de soi c'est la jouissance? La finalité du jouir c'est être heureux et donc *propter ipsam*, bien que grammaticalement elle qualifie la finalité de ce rattachement à cause de cette même chose, cette même chose ne tombe pas au-dehors de soi-même car la fin ultime de l'homme est jouir de soi et de Dieu. Ainsi la traduction pourrait être aussi: "Jouir, en effet, c'est s'attacher à une chose à cause de soi-même". Un autre texte qui va dans le sens que nous suggérons se trouve également dans le *De Doctrina Christiana*: "Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum : cupiditatem autem, motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum", III,10,16 (CC 32 p. 87).
- <sup>162</sup> G. Verbeke, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu*, in *Augustiniana*, vol. 4, 1954, p. 510.
- <sup>163</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I,5 1097 b 24.
- <sup>164</sup> *Idem*, 1097 b 30.
- <sup>165</sup> Platon, *République* 357 b; 358 a.

- 166 "Uti est enim assumere aliquid in facultatem voluntatis ", *De Trin.* X,11,17 (CC 50 p. 330).
- 167 "Non autem omnis qui utitur fruitor si id quod in facultatem voluntatis assumit non propter illud ipsum sed propter aliud appetivit", *Ibidem*.
- 168 Heidegger dans la *Phänomenologie des religiösen Lebens* p. 270, et d'après le supplément d' Oskar Becker, fait une citation précisément de ce texte du *De Doctrina Christiana*. La trinité est alors le suprême et l'immuable bien; c'est d'elle qu'on doit jouir. Le souci existentiel est accompli dans la jouissance de cette trinité. La *cura* par laquelle Heidegger désigne comme *das Bekümmertsein* est la caractéristique fondamentale de la vie.
- 169 "Res igitur quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus, eademque trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea" *De Doc. Chr.* I,5,5 (CC 32 p. 9).
- 170 "Quid est autem amare se, nisi sibi praesto esse velle ad fruendum se?", *De Trin.*, IX,2,2 (CC 50 p.295).
- 171 "Nam quomodo amat quod nescit?", *De Trin.* IX,3,3 (CC 50 p. 296).
- 172 *Retract.* II,15 (BA 12 p.475).
- 173 O. Donovan, *Usus and fruitio in Augustine, De Doctrina Christiana*, in *The journal of theological studies*, vol. 33, 1982, pp. 373-383.
- 174 R. Lorenz, *Die Herkunft des augustinischen Fruitio Deo*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 64, 1952-53, pp. 34-42.
- 175 "In ea quaedam trinitas invenitur, id est mens et notitia qua se novit et amor quo se notitiamque suam diligit", *De Trin.* XV,3,5 (CC 50 A p. 465).
- 176 E. Hendrickx, *Introduction au De Trinitate* (Bibliothèque augustinienne, 15), Etudes Augustiniennes, Paris, 1991, p. 72.
- 177 "Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt et haec tria unum sunt", *De Trini* X,4,4 (CC 50 p. 297).
- 178 Cf. *De Trin.* IX,1,1.
- 179 "Amans enim et quod amatur hoc idem est quando se ipse amat, sicut amare et amari eodem modo idipsum est cum se quisque amat. Eadem quippe res bis dicitur cum dicitur, amat se, et, amatur a se. Tunc non est aliud atque aliud amare et amari, sicut non est alius atque alius amans et amatus. At vero amor et quod amatur etiam sic duo sunt. Non enim quisquis se amat amor est nisi cum amatur ipse amor. Aliud est autem amare se, aliud amare amorem suum. Non enim amatur amor nisi iam aliquid amans quia ubi nihil amatur, nullus est amor. Duo ergo sunt cum se quisque amat, amor et quod amatur; tunc enim amans et quod amatur unum est, *De Trin.* IX,2,2 (CC 50 p. 294).
- 180 R. Lorenz, *Fruitio dei bei Augustin* in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vol. 63, 1950-51, pp.82-83. Cf. T. Van Bavel, *Fruitio, delectio and voluptas in Augustine* in *Augustinus*, vol. 38, 1993, p. 501.
- 181 *De Cat. Rud.* IV,8 (CC 46 p. 128).
- 182 *Quaest. in Hept. Quaest. Exo.* q.73 (CC 33 p. 106).
- 183 L'expression *occultatio* rappelle ici le mot grec *λανθάνω* qui est précisément l'opposé de *ἀλήθεια*: occultation et oubli — *λήθη* et non occultation — *ἀλήθεια*. Le rapport entre caché et non caché comme la double face d'une même réalité est ce que Heidegger désigne en tant que: "La non-occultation est le trait fondamental de ce qui est déjà apparu et a laissé derrière soi l'occultation", *Essais et conférences*, Gallimard, 1958,

- pp. 313-314; Et encore plus loin Heidegger explicite le rapport intrinsèque de ce demeurer à la fois caché et désocculté: "Je demeure caché à moi-même, quant au rapport à moi-même de ce qui autrement n'est pas caché. Le non-caché, de son côté, se trouve ainsi caché, de même que je le suis à moi-même dans mon rapport à lui", *Idem*, p.320. Le rapport clair-obscur, ou encore *occultatio* et *manifestatio*, dont parle Augustin doit être compris selon la totalité de l'essence divine qui par soi-même demeure le sens total de cette dialectique occultation-désoccultation. C'est dans le même sens que P. Ricœur affirme "le moment historique de la philosophie du symbole, c'est celui de l'oubli et aussi celui de la restauration: oubli des hiérophanies; oubli des signes du Sacré; perte de l'homme lui-même comme appartenant au Sacré", *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, in *Archivio di Filosofia*, vol. 31, 1961, p. 52.
- 184 P. Ricœur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, p. 52.
- 185 I. Bochet, *Interprétation scripturaire et compréhension de soi. Du De Doctrina Christiana aux Confessions de saint Augustin*, in *Comprendre et interpréter*, Beauchesne, Paris, 1933.
- 186 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p. 11.
- 187 *Idem*, p.10.
- 188 P. Ricœur, *op. cit.*, p.60.
- 189 M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 12.
- 190 *Idem*, p.5. Cf. J. Greisch, *L'herméneutique dans la phénoménologie comme telle. Trois questions à propos de Réduction et donation*, in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 96, 1991, p. 43.
- 191 "Homo timens deum voluntatem eius in scripturis sanctis diligenter inquirat. Et ne amet certamina pietate mansuetus; praemunitus etiam scientia linguarum, ne in verbis locutionibusque ignotis haereat, praemunitus etiam cognitione quarundam rerum necessariorum, ne vim naturam earum, quae propter similitudinem adhibentur, ignoret, adiuvante etiam codicum veritate, quam sollers emendationis diligentia procuravit, veniat ita instructus ad ambigua scripturarum discutienda atque solvenda", *De Doc.Chr.* III,1,1 (CC 32 p. 77).
- 192 "In welcher Ausstattung der Mensch an die Auslegung nichtdurchsichtiger Stellen der Schrift herantreten soll : in der Furcht Gottes, in der alleinigen Sorge, in der Schrift Gottes Willen zu suchen; durchgebildet in der Frömmigkeit, auf dab er nicht Gefallen habe an Wortzänkereien; ausgerüstet mit Sprachkenntnis, dab er nicht an unbekanntem Worten und Redeweisen hängen bleibe; versehen mit der Kenntnis gewisser natürlicher Gegenstände und Begebenheiten", M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 12. Cf. *De Doc.Chr.* III,1,1.
- 193 Ces trois degrés sont également explicités par Augustin dans les *Div. Quaest.* 83, q.36,4.
- 194 *De Doct.Chr.* II,7,10 ( CC 32 p. 37).
- 195 "Initium enim sapientiae timor domini", *De Doc.Chr.* II,7,11 (CC 32 p.38). La crainte de Dieu est l'amour de Dieu. Dans le livre X,36,58 des *Confessions* Augustin parle d'un *timor castus* par lequel l'homme craint Dieu et évite d'être orgueilleux et superbe. Dans la *Phänomenologie des religiösen Lebens* p. 233, Heidegger discute l'importance de la crainte de Dieu dans l'interprétation du livre X des *Confessions* : la crainte (*Furcht*) est alors définie comme l'amour de Dieu (*Gottesliebe*). En effet, Augustin distingue, dans les *Ena.in Psalmos* XVIII,10 (PL 36 p. 155), le *timor castus* du *timor non castus*. Et dans l'*Ev.Joh.tract.* 85,3 (CC 36 p. 539) cette même distinction est définie selon les termes d'un *timor servilis* et d'un *timor castus*.

- <sup>196</sup> “Omnis enim res, quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est”, *De Doct.chr.* I,1,1 (CC 32 p. 6); (BA 11 p. 181).
- <sup>197</sup> I.Bochet, *op. cit.*, p. 23
- <sup>198</sup> *Idem*, p. 31.
- <sup>199</sup> Dans *Sein und Zeit* l'expression *Ausstattung* apparaît trois fois. La première occurrence se trouve au § 5 où Heidegger explicite que le mode de l'interprétation ontologique de l'étant est essentiellement ontico-ontologique. C'est cette même structure qui détermine l'"équipement" propre de l'homme. L'interrogation sur le sens de l'être du *Dasein* doit être à la mesure de son propre "équipement" et les déficiences de sa compréhension doivent être comprises en fonction d'une inadéquation de la construction conceptuelle sur ce mode d'être du *Dasein*. Ce mode d'être ne signifie pas une saisie immédiate mais une prédonation (*Gegebenheit*) sous le mode de la compréhension propre de cet être. La deuxième occurrence se trouve au § 10 où il s'agit de délimiter le champ de cette analytique du *Dasein*. Les deux définitions de l'anthropologie traditionnelle sont mises en évidence. C'est précisément dans la définition de l'homme comme ζῶον λόγον ἔχον de la pensée grecque que le λόγος constitue l'équipement de dignité supérieur, *Sein und Zeit*, p. 58. La dernière occurrence se trouve au § 21 qui discute le concept de monde dans l'ontologie cartésienne. L'ontologie cartésienne est un bon exemple d'une déficience sur le mode d'être de l'étant, saisi en primauté pour les qualités matérielles de cet étant. C'est donc par une déficience du comportement thématique de l'être du *Dasein* que «l'équipement» de l'étant n'est envisagé que sur le mode de détermination d'une *res extensa* et cela indépendamment de la question du monde comme tel.
- <sup>200</sup> “Quod antequam exordiar, videtur mihi respondendum esse his, qui haec reprehensuri sunt aut reprehensuri essent, si eos non ante placaremus. Quod si nunnulli etiam post ista reprehenderit, saltem alios non movebunt nec ab utili studio ad imperitiae pigritiam revocabunt, quos movere possent, nisi praemunitos praeparatosque invenirent”, *De Doct.Chr. proemium*, 1 (CC 32 p. 1).
- <sup>201</sup> L'idée de *timor dei* chez Augustin ne signifie rien d'autre que l'amour de Dieu. Dans le livre X des *Confessions* l'amour de Dieu suppose la crainte en Dieu : “non amare te nec casta timere te”, *Conf.* X,36,59 (CC 27 p. 187). L'association entre crainte de Dieu et amour de Dieu est liée à l'exégèse du *Psaume* 18: «timor domini castus, permanens in saeculum saeculi». L'interprétation d'Augustin sur le *timor dei* est en fait double: elle doit pouvoir justifier la parole du *Psaume* mais en même temps la parole de l'apôtre qui dit: «Timor non est in charitate». C'est cette double affirmation biblique qu'Augustin tente de justifier en parlant d'un *castus timor* et d'un *servilis timor* dont fait état le livre X des *Confessions*. Dans les 83 *Questions* Augustin rapproche la notion de crainte de celle d'amour. Augustin déclare à propos de la crainte de Dieu: le seul qu'on ne puisse craindre sans l'aimer” *De Div. Quaest.* 83, q.36 (BA 10 p. 106).
- <sup>202</sup> J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 37.
- <sup>203</sup> Cf. G. Agamben, *La passion de la facticité* in *Heidegger. Questions concrètes*, Collège International de Philosophie, Osiris, Paris, 1988, p. 63. L'auteur indique où il a puisé cette information: dans le *Thesaurus linguae latinae*. Pour notre part, nous avons essayé d'aller plus loin dans les recherches. Au CETEDOC, nous avons constaté dans le *Corpus Augustinianum* que le mot *facticia* — *facticium* et *facticiorum* apparaît trois fois dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin. Celle dont parle G.Agamben se trouve dans le *Contra Fortunatum*; la seconde se trouve dans le *Contra faustum* et la troisième dans *Locutiones in Heptateuchum*. Mais pour notre cas, deux expressions seulement,

- à savoir celles de *facticia* et de *facticiorum*, nous intéressent plus précisément: "Quid vero et de magistro ipso dicemus, ac sanctimonii totius auctore Jesu, et hujus ipsius professionis puellarum caelibe sponso, qui in evangelio tria genera taxans spadonum, unum nativuum, alterum facticium, tertium voluntarium", *Cont.Faust.*30,4 (PL 42 p. 492); "Locutio est a parte totum significans; non enim quia fusiles tantummodo nominavit, fieri sculptiles, ductiles fictilesque pemisit vel ullum genus simulacrorum aut qualicumque facticiorum deorum", *Loc. in Hep. Loc. Exo.*138 (CC 33 p. 421).
- <sup>204</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 73. Cf. *Encyclopédie Philosophique Universelle, Fétichisme*, p. 983.
- <sup>205</sup> Les expressions *facticio*, *factivo*, *factitivo* et encore *factivel* dénotent toutes, dans la langue portugaise, l'idée selon laquelle quelque chose a été fait non par nature, mais par production artificielle. Le sens peut encore s'élargir jusqu'à l'idée de ce qu'il est possible de faire, ce qui arrive au cours des événements. On voit alors certains écrivains utiliser le mot *factivel* pour désigner au cours de l'histoire tous les actes qui ont été faits et qui ont une empreinte spécifiquement humaine. Cf. A. Morais Silva, *Grande Dicionario da Lingua Portuguesa*, Editorial confluência, Lisboa, 1953, pp.19-20. "Portugal era desde longos anos un povo de aventureiros, que mais pareciam romancescos paladinos, do que soldados perseverantes numa empresa factivel e humana, Latino Coelho, *Camões*, p. 280; Sampaio Bruno, *A Ditadura*, p. 125. Chez Thomas d'Aquin nous trouvons l'expression *factivae*, utilisée dans un contexte aristotélien: "Et quae sunt cum ratione exponit, cum subdit, quod omnes «artes factivae», ut fabriles et aedificativa et ceterae hujusmodi, quarum actiones in materiam exteriorem transeunt et omnes scientiae, quae scilicet non habent operationem in exteriorem materiam transeuntem, sicut sunt scientiae morales et logicae, omnes inquam hujusmodi artes, potentiae quaedam sunt", *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, IX, 1788.
- <sup>206</sup> H.Arendt dans *Le concept d'amour chez Augustin*, Deuxième Temps Tierce, Paris, 1991, analyse précisément la compréhension augustinienne de la *praxis* humaine et celle de la création divine grâce aux concepts de *faber*, *fabricator*, *fabricans*. G. Agamben associe très volontiers *facticius* à *fétiche*, mais il faut savoir qu'employé dans ce sens, il est plutôt révélateur du caractère inauthentique et impropre de l'être. Nous pensons que *facticius* se rapproche dans le langage augustinien de ce qui est produit et qui est pour ainsi dire agent passif de cette production dans l'ordre de l'Être. Seul Dieu est «fabricateur». Mais *facticius* peut avoir aussi le sens de quelque chose qui est de fait et dont la facticité rentre dans l'ordre de la production humaine comme quelque chose de propre. Dans ce sens le débat entre Heidegger et Hannah Arendt peut être éclairant. Les études de J. Taminioux sont importantes à cet égard.
- <sup>207</sup> *Epist.Ioh.* 2,12 (PL 35 p. 1995).
- <sup>208</sup> H.Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, p. 54.
- <sup>209</sup> "Non enim sic fecit, quomodo facit faber. Forinsecus est arca quam facit, et illa in alio loco posita est, cum fabricatur; et quamvis juxta sit, ipse alio loco sedet qui fabricat, et extrinsecus est ad illud quod fabricat; Deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat", *Trac.in Ioh.* 2,10 (CC 36 p. 16).
- <sup>210</sup> "Augustinus dixit: Animam sic negavi esse substantiam Dei, ut negem illam esse Deum: sed tamen ex Deo auctore esse, quia facta est a Deo. Aliud est qui fecit, aliud quod fecit. Qui fecit, corruptibilis esse omnino non potest: quod autem fecit, omnino non potest aequale esse illi qui fecit. Fortunatus dixit: Nec ego dixi animam esse simi-

- lem Deo. Sed quia dixisti facticiam esse animam, et nihil praeter Deum; quaero undenam Deus animae substantiam adinvenit”, *Cont. Fortu* 12 (BA 17 p. 147).
- Descartes parle dans sa troisième *Méditation des ideae factae*: Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur”; cf. *Meditationes de prima philosophia*, Vrin, Paris, 1978, p. 38.
- 211 Cf. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1948, p. 91.
- 212 Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 38.
- 213 *Lettre à Marseilles* 16 juin 1641, III, 383. Sur cette question voir A.T., VII, p.279-282.
- 214 Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 41. Discussion qui est engagée par Heidegger dans *Einführung in die phänomenologische Forschung*, § 26, Bd. 17, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, pp. 140-146.
- 215 *Ibidem*, p. 40.
- 216 E. Gilson, *op. cit.*, pp. 86-89.
- 217 “Nec verum etiam est ideam, omnes illas perfectiones quas deo tribuimus repraesentantem, non habere plus realitatis objectivae quam habeant res finitae”, *Objections*, 5em. Réponse, A.T. VII, p.365.
- 218 Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 41.
- 219 “Nec denique verum est, perpusillum fore deum, si non sit major quam a nobis intelligatur”, *Objectiones*, p.365. Cet argument de Descartes rappelle ce qui dit S. Anselme dans le *Proslogium*: le “*aliquid quo maius nihil cogitari potest*” et celui aussi d’Augustin dans le *De Doctrina Christiana* (I,7,7): “*aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere*”.
- 220 J.-L. Marion, *Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989, p. 132.
- 221 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, p.172-173. Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, PUF, 1989, p. 120.
- 222 M. Heidegger *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 59.
- 223 M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 23.
- 224 Cf. *De Trinitate*, XV,2,2 (CC 50A p. 461).
- 225 “Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et inveniatur ut quaeratur avidius”, *ibidem*.
- 226 G. Madec, *Y a-t-il une herméneutique anselmienne?*, *Les mutations culturelles au tournant des XI-XII è siècles*, Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1984, pp.491-500.
- 227 F. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe, Schriften und Entwürfe. Der christliche Glaube* 1821-1822, Band 7, Walter de Gruyter, Berlin, 1980. Cf. S. Anselme, *Proslogium*, I, Cerf, Paris, 1986, p. 100: “Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. [Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam]”. Cette dernière partie de la phrase est distincte de celle citée par F. Schleiermacher. Dans sa citation il y a la reprise d’un autre passage d’un autre ouvrage de S. Anselme, *Epistola de incarnatione Verbi, Opera omnia*, Schmitt, vol. I, 1946, p. 284.
- 228 H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 478.
- 229 *Ibidem*, p.16.
- 230 “Quamquam et ipsam credere, nihil aliud est, quam cum assentione cogitare”, *De Praed. sanc.* II,5 (PL 44 p.963).
- 231 “Quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur?” *De Spir. et litt.* 31,54 (PL 44 p. 235).
- 232 *Topiques*, III,1, 116a 3.
- 233 *Ethique Nicomaque*, VI,2 1139a 27-28.

- 234 "Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quae cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmetur, assumit", *De mor.eccl.cath.*, I,2,3 (BA 1 pp. 138-139).
- 235 "Intellegere vis? Crede. Deus enim per prophetam dixit : «nisis credideritis, non intellegetis». (...) Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas ", *Tract.in Ioh.* 29,6 (CC 36 p.287); Nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere et primo credendum esset quod magnum et divinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset : «nisi credideritis, non intellegetis »" *De Lib.arb.* II,2,5 (CC 29 p. 239).
- 236 "Tempore auctoritas, re autem ratio prior est", *De Ord.* II,9,26 (CC 29 p. 122).
- 237 *De Praed.sanc.* II,5 (PL 44 p.962).
- 238 "Nun satis est, ut inter videre et credere hoc distare dicamus, quia praesentia videntur, creduntur absentia?" , *Epis.*147,2,7 (CSEL 44 pp. 280-81).
- 239 "Constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis. Sed in his quae vidimus vel videmus nos ipse testes sumus in his autem, quae credimus, aliis testibus movemur ad fidem cum earum rerum, quas nec vidisse nos recolimus nec vidimus, dantur signa vel in vocibus vel in litteris vel quibusque documentis, quibus visis non visa credantur", *Idem*, pp. 281-282.
- 240 Dans *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty parle d'une foi perceptive qui, en d'autres termes, est l'être-au-monde. Tout au début du livre il fait une transposition du questionnement augustinien sur le temps par le questionnement de l'être-au-monde: "Ce que saint Augustin disait du temps: "qu'il est parfaitement familier à chacun, mais qu'aucun de nous ne peut l'expliquer aux autres" il faut le dire du monde", *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 17. Pour Merleau-Ponty, il faut que "je croie au monde et aux choses d'abord" et c'est seulement à partir de là que "nous sommes conduits à chercher, sous la réflexion elle-même" les raisons de ce croire", *Idem*, p. 76. Or pour Augustin, la foi, qui est de l'ordre temporel, pour ainsi dire au monde, s'identifie avec le monde. Elle cherche à comprendre les raisons de son croire au moyen d'une réflexion qui l'accompagne comme l'autre de sa pensée. Mais si la foi est définie, comme le fait Augustin, à partir d'un point de vue perceptif, elle est originellement liée au témoignage d'autrui. Ce témoignage d'autrui appartient pour lui à la totalité de la science des choses présentes et des choses absentes. Pour Merleau-Ponty la science, c'est-à-dire la foi perceptive doit pouvoir intégrer dans ce monde "le regard d'autrui sur les choses", p. 86. C'est précisément cela que fait Augustin dans des termes analogues, pour expliquer le rapport foi-raison.
- 241 E.Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1929, p. 33.
- 242 "Temporalium autem rerum fides, sive praeteritarum, sive futurarum, magis credendo quam intelligendo valet", *De Vera rel.* 25,46 (CC 32 p. 216; (BA 8 p. 87).
- 243 "Non autem immerito scire nos dicimus non solum ea, quae vidimus aut videmus, verum et illa, quae idoneis ad quamque rem commoti testimoniis vel testibus credimus. Porro si scire non incongruenter dicimur etiam illud, quod certissimum credidimus, hinc factum est, ut etiam recte credita, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur. Scientia quippe menti tribuitur, sive per corporis sensus sive per ipsum animum aliquid perceptum cognitumque retineat, et fides ipsa mente utique videtur, quamvis hoc fide credatur, quod non videtur", *Epist.* 147,3,8 (CSEL 44 p. 282).
- 244 "Nec quia dixi ea credi, quae absunt a sensibus nostris, sic accipiatur, ut inter illa deputentur, quae aliquando vidimus et nos vidisse retinemus certique sumus, quamvis tunc non praesto sint, cum recoluntur a nobis; neque enim inter credita sed inter visa deputantur et ideo nota sunt, non quia fidem habuimus aliis testibus, sed quia nos vidisse sine dubio recordamur et scimus", *Idem*, p. 281.

- 245 “«Nisi credideritis, non intellegitis» ubi procul dubio discrevit haec duo deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus, intellegere valeamus, proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter iussum est. Nam si hoc praeceptum rationale non est, ergo inrationabile est; absit si igitur rationale est, ut magnam quamdam, quae capi nondum potest, fides antecedit rationem, procul dubio quantulumcumque ratio, qua hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem”, *Epis.* 120,1,3 (CSEL 34.2 pp. 706-707).
- 246 “Nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere et primo credendum esset quod magnum et divinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset : «nisi credideritis, non intellegitis», *De Lib.Arb.* II,2,6,17 (CC 29 p. 239).
- 247 “Prius autem quam intellegamus credere debemus vigilandumque nobis est ne ficta sit fides nostra”, *De Trin.* VIII,5,8 (CC 50 p. 277).
- 248 *Tract. in Ioh.* 8, 7 (CC 36 p. 86): “Aliud est intellegere velle quod clausum est, aliud nolle credere quod apertum est”; voir aussi *De Vera rel.* 49,96 (CC 32 p. 249).
- 249 H. A. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Massachussets, 1970, p.129.
- 250 “T.Van Bavel, *De la raison à la foi*, in *Augustiniana*, 1986, vol.36, 1-2, p. 16.
- 251 La date de composition de ce sermon est, selon P.Verbraken, inconnue: cf. *Etudes critiques*, Steenbrugis, 1977, p. 63. Toutefois, dans l'édition anglaise, *The works of Saint Augustine. Sermons*, trad. E. Hill, New City Press, New York, 1990, il est daté aux alentours de l'an 400.
- 252 E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1948, p. 29.
- 253 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 121.
- 254 Cf. *Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi*, *Revue des études augustinienne*s, vol. 17, 1971 p. 132.
- 255 P. Ricœur, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, II, Montaigne, Paris, 1960, p. 327.
- 256 “Intellegi omnis homo vult; intellegere nemo est qui nolit; credere non omnes volunt. Dicit mihi homo: Intellegam ut credam. Respondeo: Crede ut intellegas. Cum ergo nata inter nos sit controversia talis, quodam modo, ut ille mihi dicat: Intellegam ut credam, ergo ei respondeam : Immo crede ut intellegas”, *Serm.* 43,4 (CC 41 p. 509).
- 257 *Ibidem*, p. 509.
- 258 “Quem iudicem inventuri sumus ? Discussis omnibus hominibus, nescio utrum meliorem iudicem invenire possimus, quam hominem per quem loquitur Deus. Non eamus ergo in hac re et in hac controversia ad litteras saeculares, non inter nos iudicet poeta sed propheta”, *Serm.* 43,4 (CC 41 pp. 509-510).
- 259 “Soli igitur illi theologi poetae, Orpheus, Linus, Musaeus et si quis alius apud Graecos fuit, his prophetis Hebraeis, quorum scripta in auctoritate habemus, annis reperiuntur priores. Sed nec ipsi verum theologum nostrum Moysen, qui unum verum Deum veraciter praedicavit”; *De Civ.Dei*, XVIII,37 (CC 48 p. 632). Ce qui doit retenir ici particulièrement notre attention c'est que pour Augustin ce sont les prophètes qui 'introduisent à l'enseignement de l'écriture. C'est pourquoi ils sont appelés les γραμματικοί-ισαγωγός. Et Augustin explique ce que cela signifie: *les guides ou introducteurs des lettres*, *De Civ. Dei*, XVIII,39 (CC 48 p. 634).
- 260 Platon, *Ion* 533 e.
- 261 “Nec de ipsa fide tamen ita gloriandum est, quasi aliquid non possimus. Non enim fides nihil est, sed magnum aliquid; quam si habes, profecto accepisti”, *Serm.* 43,2 (CC 41 p. 508).



<sup>262</sup> "A deo debemus esse quod sumus. Quia non nihil sumus, a quo nisi a Deo habemus? Quid habes quod non accepisti?", *Serm.* 43,3 (CC 41 p. 508).

<sup>263</sup> "Deinde iam credentibus dicit: Quaerite et invenietis; nam neque inventum dici potest quod incognitum creditur neque quisquam inveniendo deo fit idoneus, nisi ante creditur quod est postea cogniturus", *De Lib.arb.* II,2,6,17 (CC 29 p. 239).

<sup>264</sup> G. Madec, *Y a-t-il une herméneutique anselmienne?*, in "*Les mutations culturelles au tournant des XI-XII<sup>e</sup> siècles*", p. 493.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p.493.

<sup>266</sup> Dans le texte de la *Vulgate* il est dit: "*Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?*" Nous avons voulu transcrire le verset afin d'explicitier le sens du verbe latin *accipio*. En effet le verbe grec est *λαμβάνω*, qui a aussi le sens de comprendre. Mais outre le sens sémantique de ce verbe, il y a d'autres rapprochements plus importants. En fait, c'est ce même verbe qui rentre dans la constitution d'un autre, celui précisément de *παραλαμβάνω* et qui est très discuté par Heidegger dans la *Phänomenologie des religiösen Lebens* à propos des lettres aux *Galates* et aux *Thessaloniens*, lesquelles renvoient de temps en temps à certains passages des deux lettres aux *Corinthiens*

Heidegger s'attache à saisir le sens de la foi des communautés chrétiennes primitives à travers ce qu'il appelle la *christliche Lebenserfahrung*. Or, la foi n'est que l'expérience éprouvée facticiellement et ressaisie dans l'authenticité. En effet, l'expérience de la vie facticielle du christianisme primitif relève de la compréhension et de l'acceptation (*das Annehmen*) comme expérience authentique qui ne s'origine ni à partir d'une simple conception théorique ni à partir d'une simple tendance pratique; la discussion de Heidegger porte essentiellement, d'une part, sur cette dialectique entre «recevoir» porteur d'un dynamisme existentiel et ontologique, et d'autre part, celui du «devenir chrétien» ou «suivre le Christ» qui fait prendre connaissance de ce qu'on devient. L'expérience de ce devenir est quelque chose d'authentique et de facticiel. Dans le sens premier, Heidegger explicite cette appropriation grâce au verbe grec (*δέχεσθαι*), employé plusieurs fois, dans tout le *Nouveau Testament*, afin d'explicitier le caractère spécifique de cette réceptivité qu'est l'événement historique du christianisme. cf. *ITes.1,6*. Dans le second sens, Heidegger explicite une «acceptation réceptive» (*παραλαμβάνειν*) au sens de prendre connaissance (*ειδεναι*). "*ITes. 1,6: daß «γενέσθαι ist ein δέχεσθαι τῶν λόγων, ein «Annehmen der Verkündigung» (...) Das δέχεσθαι hat die Trübsal mit sich gebracht die auch fortbesteht, doch ist zugleich eine «Freude» lebendig (μετὰ χαρᾶς), die vom heiligen Geist kommt (πνεύματος ἁγίου) - die ein Geschenk ist, also nicht aus der eigenen Erfahrung motiviert wird».(...) παραλαμβάνειν besagt nicht ein Anhören, sondern ein Annehmen mit der Gewinnung eines lebendigen Wirkungszusammenhangs mit Gott», Phänomenologie des religiösen Lebens, pp. 94-95; cf. T. Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and time*, University of California Press, 1995, pp. 182-184.*

Le sens de notre rapprochement entre Augustin et Heidegger, au sujet de ce recevoir qui est explicité dans le passage de *ICor.4,7* tient au fait qu'il se trouve aussi en jeu avec l'explication heideggerienne de ce recevoir. Bien qu'Heidegger ne cite pas explicitement ce passage, il est question à plusieurs reprises des commentaires et des parallélismes entre des passages des *Lettres aux Corinthiens* et celle des *Thessaloniens*. Ce qui est discuté par Heidegger est le problème de l'expérience facticielle en tant que détermination de l'historicité authentique du christianisme comme phénomène théorique et pratique.

- 267 *De Lib. arb.* II,3,7,22 ( CC 29 p.240) (BA 6 p. 277).
- 268 *Serm.* 43,3 (CC 41 pp.508-509): *Les plus beaux sermons de saint Augustin*, trad. par G.Humeau, tome I, Etudes Augustiniennes, Paris, 1986, pp. 182-183;
- 269 "Spiritus ergo et dei qui dedit et noster qui accepimus. Non ille spiritus noster quosumus, quia ipse spiritus est hominis qui in ipso est, sed alio modo iste noster quod dicimus et : *Panem nostrum da nobis*. Quamquam et illum spiritum qui hominis dicitur utique accepimus. *Quid enim habes, inquit, quod non accepisti ?* Sed aliud est quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus", *De Trin.* V,14,15 (CC 50 p.223);(BA 15 p. 459).
- 270 Cf. *De Gen.ad litt.* I,4,9 (BA 48 pp.92-93); III,20,31 (BA 48 pp. 262-263).
- 271 "Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit : «intellegam ut credam», et ego dico, sicut dicit propheta : immo crede ut intellegas, verum dicimus, concordemus. Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum dei", *Serm.* 43,9 (CC 41 p.512).
- 272 "Parveniendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de deo natae sed a deo factae imaginis dei, quod neque prolativum est in sono neque cogitativum in similitudine soni quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedat et gignitur de scientia quae manet in animo quando eadem scientia intus dicitur sicuti est. Simillima est enim visio cogitationis visioni scientiae. Nam quando per sonum dicitur vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicuti est sed sicut potest videri audiri per corpus. Quando ergo quod est in notitia hoc est in verbo, tunc est verum verbum et veritas qualis expectatur ab homine ut quod est in ista, hoc sit et in illo; quod non est in ista, non sit et in illo. Hic agnoscitur: *Est, est; non, non*. Sic accedit quantum potest ista similitudo imaginis factae ad illam similitudinem imaginis natae qua deus filius patri per omnia substantialiter similis praedicatur", *De Trin.* XV,11,20 (CC 50 A p. 488).
- 273 "Certe nihil habes oculis carius: nihil quidem, sed in corpore. Nam ostendo aliquid carius quod habeas quam oculos tuos: modo confiteberis, cui loquor, carior est in te quam oculi tui. Cui loquor, dico, non per quod loquor, per aurem mentem convenio, per aurem mentem excito, per sonum menti loquor, mentem exhortor, mentem aedifico. Quaero ab ipsa mente, et de ipsa mente, et interrogo hominem hoc modo. Iam dudum dicebam, si quis tibi vellet auferre thesauros aut oculos, unum de duobus, eligeres oculos : quamvis dolens, amitteres thesauros, ne perderes oculos. Modo de ipsis oculis interrogo. Si utrumque liceat tenere, felicitas est, oculos et mentem. Si non liceat utrumque, et unum horum proponatur: elige quod melius est, perdere oculos corporis, an mentem. Si perdidideris mentem, pecus eris; si perdidideris oculos, habebis mentem, homo eris. Dic, elige quod velis. Quid vis esse, homo caecus, an vivens pecus? Acclamastis, elegistis: quod elegistis, unde vidistis? quid ostendi, ut clamaretis? Aliquos pulchros colores, aliquas venustissimas formas, aurum, argentum ostendi? gemmas vobis inspiciendas aliquas protuli? Nihil horum : tamen acclamastis, et acclamando vos elegisse significastis. Unde vidistis quod elegistis, ipsa est mens, cui loquor. Unde elegisti quod audisti per verbum meum, hoc crede in verbum dei", *Serm.* 265 C, *Miscellanea Augustiniana*, vol. pp. 505-506.
- 274 "«Was der Mensch ist» Sinn, Absehen, Hermeneutik dieser Frage! Er ist «die Intention und Geste der Transzendenz selbst», ein Gottsucher, ein Zwischen [...] «Grenze» (Tier-Gott, beides übernommen) ein ewiges Hinaus, ein «Einfallstor für die Gnade» (...) die einzige sinnvolle Idee von Mensch ganz und gar ein Theomorphismus", *Hermeneutik der Faktizität*, p. 25.

- <sup>275</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, pp.268-278; voir aussi J. Grondin, *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruches*, in *Verstehen und Geschehen* Jahresgabe M. Heidegger Gesellschaft, 1990, pp. 46-62.
- <sup>276</sup> "Ille verbum est, ego sum vox, Iohannes dixit: Vox est et gaudio gaudet propter vocem sponsi. Tu enim vox, Ille verbum ; sed Ille et verbum et vox. Quare dominus et verbum et vox? *Quia verbum caro factum est*. Sicut enim verbum quod parit cor nostrum intus est in corde nostro, et latet eos qui sunt extra nos: sicut modo quod dicturus sum latet vos, me autem non latet; iam est in corde meo verbum: ut autem procedat ad vos, assumitur vox, et pervenit ad te quod latebat in me, nec, cum pervenit ad te, recedit me. Si hoc verbum meum, quid Verbum dei? Qui erat apud Patrem, latebat apud Patrem : ut exiret ad nos, assumpta est caro quasi vox; et ad nos processit, et a Patre non recessit", *Serm.* 293 D, *Miscellanea Augustiniana*, p. 513.
- <sup>277</sup> M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p. 13.
- <sup>278</sup> Cf. *De Mag.* XI,36; XIV,46.

## CHAPITRE III

### TEMPS ET VISION COMME DÉTERMINATIONS ANTHROPOLOGIQUES FONDAMENTALES

Heidegger déclare dans la deuxième section des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* qu'il y a deux interprétations anciennes du temps qui font autorité, celle d'Augustin et celle d'Aristote: elles représentent, selon Heidegger, les recherches de loin les plus compréhensives du "temps" lui-même. Et Heidegger ajoute: "*Augustin s'accorde avec Aristote sur quelques-unes de ses déterminations essentielles*"<sup>1</sup>.

La question que pose Augustin dans le livre XI des *Confessions*: *quid est tempus?* est la même que celle que se pose Plotin dans les *Ennéades* III,7, et que formule Simplicius, le néoplatonicien: "*qu'est-ce que le temps? c'est à peine si, à une telle question, le plus sage pourrait fournir une réponse*"<sup>2</sup>. En effet, la question revient toujours et en tout temps, comme si rien n'épuisait la lourde tâche de connaître la nature et l'origine du temps.

Une abondante littérature est apparue à propos du temps chez Augustin. Il y a des travaux considérés comme classiques, par exemple *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, de J. Guittou qui fait une analyse historico-critique. Dans cette perspective, les travaux restreignent le sujet à l'intérieur de la philosophie augustiniennne, comme étant un thème parmi d'autres et étudié dans le cadre de la philosophie médiévale.

Mais d'autre part, il y a un intérêt accru pour la question du temps et de la temporalité, dû en partie aux analyses que Husserl lui a consacrées dans *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Or l'analyse husserlienne n'est pas silencieuse à propos de la réflexion augustiniennne<sup>3</sup>, et nous pouvons même dire que c'est grâce à

elle que l'époque contemporaine a redécouvert en quelque sorte la pensée d'Augustin.

Dans la même ligne survient l'analyse heideggerienne dans *Sein und Zeit*. Mais il y a lieu de chercher, plus que les traces matérielles d'une référence explicite à Augustin, surtout, dans la deuxième section de *Sein und Zeit*, le caractère indélébile de son influence implicite.

En effet, dans un texte antérieur à *Sein und Zeit*, une *Conférence* prononcée en 1924, ayant comme titre "*Le concept de temps*", Heidegger expose d'une façon raccourcie son premier aperçu sur la nature du temps. Il y fait référence à Augustin et cela d'une manière plus explicite que celle qu'il fait dans un autre texte de 1925, les *Prolegomena*.

Par ailleurs un texte qui touche explicitement le sujet du temps chez Augustin est celui de Heidegger dans sa *Conférence* consacrée à la *Conception du temps dans le livre XI des Confessions*, qu'il a tenue au Monastère de Beuron en 1930.

Finalement, et plus récemment, il apparaît que l'analyse ricœurienne, d'une part, intensifie les lectures et les interprétations phénoménologiques au sujet du temps chez Augustin, et d'autre part, il semble travailler les aspects déterminants de l'analyse husserlienne et heideggerienne, en les refigurant à son propre compte.

Qu'en est-il alors de notre projet par rapport à celui d'Augustin et à celui de Heidegger, au sujet du temps? Du côté d'Augustin, la littérature surabondante ne nous permet pas de le retravailler dans toutes ses dimensions. Et d'autre part, nous n'allons pas faire ici un traitement exclusif de la notion de temps dans le livre XI des *Confessions*, du moins en ce qui concerne Augustin lui-même. Par conséquent, notre réflexion consiste à faire une analyse de la temporalité augustinienne suivant deux perspectives:

La thématique du temps peut se faire en corrélation avec d'autres problématiques, et de ce point de vue la notion de temporalité pourrait expliciter notre propre lecture:

"La conception augustinienne du temps a été l'objet de beaucoup d'études remarquables (...) Mais de ce thème considéré si souvent un aspect a été jusqu'ici objet de peu d'attention : la temporalité"<sup>4</sup>.

Mais en outre, notre réflexion prend en compte les analyses heideggeriennes. De ce fait nous voudrions montrer comment ces analyses se complètent mutuellement.

Dès lors, nous articulons ce chapitre en deux moments:

1. Le premier se consacre à une analyse de la temporalité chez Augustin, dans quelques-uns des textes les plus fondamentaux. Nous avons comme objectifs principaux: 1) de dégager le sens profond de ses analyses; 2) d'offrir une lecture orientée vers certains textes heideggeriens qui parfois passent sous silence le fait qu'ils font écho à la pensée augustinienne. Dans cette première partie nous esquissons un bref exposé sur le concept de temps, en partant de l'antiquité, et en prenant comme jalons Platon, Aristote et finalement Plotin. Dans la suite, le moyen âge, en nous référant à l'exemple de Thomas d'Aquin, et finalement les temps modernes avec Descartes. Cette brève esquisse ne prétend pas fournir une démarche historique du concept de temps, mais entend plutôt déceler une certaine intentionnalité convergente et divergente entre la conception du temps chez Augustin et chez ces auteurs.
2. Dans la deuxième partie, nous nous consacrons à une analyse du concept de temps selon deux aspects: celui du temps en tant que problème ontologique et celui du temps en tant que phénomène perceptif — le temps phénoménologique.

Le projet général de ce chapitre n'est pas de faire une lecture heideggerienne de la thématique de la temporalité par rapport à la pensée augustinienne de la temporalité, mais plutôt de transposer les conditions de possibilité de la compréhension heideggerienne en les confrontant à celles d'Augustin. De cette manière, nous voulons viser une approche de la temporalité originaire, non pas comme le résultat d'une thématisation objective du temps chez Augustin et chez Heidegger, mais plutôt comme le déploiement transcendant de chaque perspective. Transposer, ici, doit être compris comme le "*transport ekstatische vers*", en direction de l'avenir — *ad-venir* — vers la conception augustinienne du temps et vers la conception heideggerienne du temps; le premier *ad-venir*, à partir du futur, le second à partir du passé. Ce déploiement s'appuie au départ sur une analyse herméneutique de la temporalité. Dans cette perspective ce chapitre ne fait qu'appliquer la démarche herméneutique que nous avons développée au chapitre précédent à propos d'Augustin.

Heidegger déclare à propos de l'analyse du temps:

“On peut dire que les époques ultérieures n'ont pas dépassé pour l'essentiel le stade de la problématique aristotélicienne, abstraction faite de quelques exceptions comme Augustin et Kant, qui maintiennent cependant fondamentalement le concept aristotélicien du temps”<sup>5</sup>.

Il reste à en justifier le pourquoi: tout d'abord, parce qu'un des objectifs de notre travail est de montrer 1) qu'il y a bel et bien une tradition philosophique augustinienne au sens général du terme, dans la pensée de Heidegger, et que dans la tradition philosophique augustinienne la thématique du temps est aussi importante qu'elle l'est chez Heidegger.

Ensuite 2) que la lecture augustinienne du temps, bien qu'elle s'enracine aussi dans la réflexion aristotélicienne, prolonge sa réflexion en utilisant d'autres matériaux philosophiques non-aristotéliens. C'est à partir d'ici qu'on peut préparer les bases d'une compréhension de la réappropriation heideggerienne de la temporalité chez Augustin. Dès lors, il semble utile d'avertir le lecteur que dans ce chapitre nous ne sommes pas dans la lecture heideggerienne d'Augustin au sujet de la temporalité. Nous sommes dans une lecture augustinienne, au confluent de celle de Heidegger sur la temporalité. D'où la question: peut-on lire les textes augustiniens avec un regard contemporain? Cette lecture selon l'intentionnalité augustinienne peut-elle répondre philosophiquement à une meilleure compréhension de la perspective heideggerienne? Nous le pensons: c'est notre pari dans ce chapitre.

## **I — Le questionnement herméneutique augustinien dans l'horizon de la transcendance**

Dans le *De Trinitate* livre I, saint Augustin soulève trois sortes d'erreurs à propos d'une recherche sur la nature de Dieu. La discussion au sujet de ces trois conceptions philosophiques de Dieu nous sert de prétexte pour développer la notion de Transcendance chez Augustin. Nous expliciterons ces erreurs en déployant une dialectique herméneutique, de telle manière que nous puissions résoudre leur caractère dialectique grâce à la problématique de la temporalité. Deux questions nous

aident à expliciter la démarche. La première peut être formulée de la manière suivante: pourquoi avons-nous choisi d'explicitier la Transcendance à partir d'une dimension temporelle? Et la deuxième: est-ce que la transcendance est entendue par Augustin comme identique à une idée d'éternité ou de *supra-temporalité*, si on emploie le langage heideggerien?

La notion de transcendance chez Augustin joue un rôle important dans la clarification de la présence de la transcendance divine dans l'homme et la présence de l'homme lui-même dans le monde. Par contre, dans la pensée grecque antique, cette notion, bien qu'elle soit implicitement présente, n'est pas explicitée comme telle<sup>6</sup>.

Nous avons mentionné dans le premier chapitre que, chez Augustin, l'expression latine *transcendere* a un signifié philosophique qui exprime ce qui est au-delà du monde, au-delà de la créature universelle.

Dans le contexte du *De Trinitate*, Augustin parle de *transcendere* au sens d'une détermination substantielle de la nature de Dieu. D'une part, *transcendere* signifie une condition de possibilité du monde comme limite de ce qui est pensé. D'autre part, cette même limite, comme expression de la pensée incluse dans le monde, spécifie la nature de la substance de Dieu. Toutefois, Augustin rejette cette conception de Dieu conçu comme une substance pensée à partir du monde et dans les limites de la mondanité.

Par contre, dans le contexte de l'*Homélie de l'Évangile de saint Jean*, Augustin parle de *transcendere* le temps, et cela d'une manière tout à fait positive. La notion de *transcendere* chez Augustin est ainsi balisée entre deux aspects importants de la réflexion: d'une part, la question du monde et d'autre part, la question du temps. Nous avons constaté que dans le premier cas, *transcendere* pose certains problèmes, dans la mesure où la recherche de la nature de Dieu par ce même concept n'est pas pour Augustin évidente, ni adéquate à l'idée de Dieu. Le second cas, celui de la nécessité de *transcendere* le temps, est au contraire très positif, car cette opération est synonyme d'un dépassement de la temporalité. Dès lors, ne pourrions-nous faire une lecture du premier contexte de la notion de *transcendere*, telle qu'elle se trouve explicitée dans le *De Trinitate*, grâce aux clefs de lecture du deuxième contexte, à savoir celui d'une *transcendance* de la temporalité? Autrement dit, si la notion de *transcendere* pose des problèmes dialectiques et aporétiques à l'intérieur d'une réflexion métaphysique et philosophique, telle qu'elle est exposée



dans le cadre du *De Trinitate*, nous nous demandons si ces mêmes problèmes ne seraient pas résolus si nous les envisagions selon une lecture temporelle? Outre la lecture immanente à l'œuvre d'Augustin, nous cherchons à développer parallèlement une lecture heideggerienne et donc transcendante, comme une possible lecture convergente de celle d'Augustin. On comprendra aussitôt que notre démarche est en tout premier lieu une herméneutique dialectique. Ce n'est pas la phénoménologie qui en est le point de départ, et ce n'est pas à partir de la phénoménologie qu'on découvre les apories irrésolues d'une temporalité. Au contraire, c'est au sein de l'herméneutique elle-même qu'on voit apparaître une dialectique et c'est avant tout grâce à une phénoménologie de la temporalité qu'on pourra essayer de la résoudre.

### 1.1 — *Transcendere*

Les expressions *transcendere*<sup>7</sup>, *transibo*, *transiliens*, désignent la même chose: un dépassement, un aller au-delà, un surpasser. "*Transcendere signifie littéralement: aller au-delà, franchir, traverser et aussi surpasser*"<sup>8</sup>. D'autres expressions encore comme *in te supra me*<sup>9</sup>, *supra mentem*<sup>10</sup> et *superior summo meo*<sup>11</sup> désignent, chez Augustin, une idée semblable dans la compréhension d'une altérité divine qui est au-dessus et qui dépasse, ou surpasse, le moi<sup>12</sup>.

Le dépassement que Platon appelait *ἐπεκείνα τῆς οὐσίας*<sup>13</sup>, est discuté par Heidegger comme un problème fondamental de la constitution du *Dasein* lui-même. Pour Heidegger la condition de possibilité de la transcendance est la temporalité. "*La temporalité est là en tant que dévoilée parce qu'elle est ce qui rend possible le là et son dévoilement général*"<sup>14</sup>. Pour Augustin aussi, la temporalité est la condition de possibilité de compréhension de la transcendance. En effet, l'idée de transcendance n'advient que lorsque la temporalité dévoile le sens de cette transcendance. Et c'est elle qui projette le Soi-originaire le plus propre<sup>15</sup>. La transcendance révèle l'ipséité de l'être au monde et, de ce fait, les deux sont constitutifs à l'intérieur de leurs propres délimitations. Or, pour Augustin, l'ipséité du moi est définie par rapport au monde auquel ce moi appartient. Mais dans la mesure où l'ipséité est constitutive de son être-au-monde, elle se distingue par delà la dispersion dans la totalité, grâce à celui qui est l'Unique et qui est au-dessus du moi: "*Toi qui*

*me rassembles de la dispersion, où sans fruit je me suis détourné de toi, l'Unique, pour me perdre dans le multiple*"<sup>16</sup>.

Et encore la stabilité de ce moi dans le toi (*et stabo atque solidabor in te*) dépend d'une compréhension de la créature qui n'existe pas sans temps (*nullum tempus esse posse sine creatura*), et de la possibilité de cette même existence soutenue par la supra-temporalité qui dépasse le temps (*ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora*)<sup>17</sup>.

## 1.2 — Le temps comme transcendance dans l'horizon trinitaire

Pour Augustin la transcendance signifie à la fois quelque chose qui est au-delà de ce monde et qui est donc de l'ordre de la transcendance divine, et quelque chose qui est en même temps dans ce monde. Dès lors, la transcendance reflète à la fois l'être-au-monde et ce qui est au-delà du monde.

“Élève-toi au-dessus de ce monde et demande l'atmosphère bien que tu ne puisses pas voler; porte ton désir jusqu'au ciel et dis-toi que le soleil, la lune et les étoiles sont à toi, parce que celui qui a fait toutes les choses a dit: demande ce que tu veux; toutefois tu ne trouves rien de plus précieux et de mieux que lui-même qui a fait toutes les choses. Demande celui qui a fait, et en lui vous aurez toutes les choses qu'il a faites”<sup>18</sup>.

Mais par contre, dans le *De Trinitate*, Augustin exprime l'idée selon laquelle on peut *universa creatura transcendere*, sans toutefois atteindre le Dieu véritable, car cette transcendance est déficiente elle-même.

Augustin a écrit le *De Trinitate* durant vingt ans. Ce long délai dénonce tout d'abord la difficulté à laquelle il s'est affronté: celle du problème de la Trinité et de sa compréhension par la raison humaine. Mystère abyssal qui est à la fois d'ordre intellectuel et d'ordre de la foi. Il commence à écrire en 399 et achève l'œuvre en 420. Et, explique Augustin dans une lettre à son ami et évêque Aurelius, il l'a commencée encore jeune et il l'a terminée dans sa vieillesse<sup>19</sup>.

En effet, il mène de front et presque simultanément deux autres œuvres, aussi importantes que le *De Trinitate*: le *De Genesi ad litteram*

et le *De Civitate Dei*. A titre indicatif, le chevauchement chronologique de l'élaboration de ces trois œuvres peut nous apprendre surtout comment les unes s'impliquent dans les autres d'une manière thématique. Le *De Trinitate*, commencé en 399, et précédé de peu du commencement du *De Genesi ad litteram* en 400 et terminé en 415, alors que le *De Civitate Dei* est à peine commencé en 412 et s'achève en 425. Ce n'est pas le rapprochement chronologique qui pourra le mieux nous montrer l'entremêlement théorique de ces trois œuvres majeures d'Augustin, mais plutôt la structure métaphysique de ces trois domaines: la Trinité: être — pensée et finalement l'unité des deux par l'amour; la création: cosmologie — histoire — anthropologie; et finalement la cité, la vie des hommes dans son aspect moral — éthique et politique. Dans ces trois grands ouvrages de l'époque de la maturité d'Augustin, on trouve les lignes fondamentales de sa pensée.

Tout au début du *De Trinitate*, Augustin avertit le lecteur de la recherche qu'il va inaugurer. Pour Augustin la compréhension d'une si éminente problématique — à savoir celle de la compréhension de la Trinité — doit avant tout mettre en lumière les conditions de cette recherche. Les conditions exigent une vigilance du côté de la raison et une acceptation des principes de la foi. Autrement dit, l'avertissement que fait Augustin au lecteur de son ouvrage, doit tout d'abord éclairer l'état d'esprit suivant lequel le lecteur doit pouvoir lire ce traité.

“Le lecteur avant d'aborder notre traité sur la Trinité, doit se souvenir que notre plume surveille les artifices de ces gens qui se moquent des principes de la foi et qu'un attachement inconsidéré et déréglé à la raison induit en erreur”<sup>20</sup>.

Les deux avertissements d'Augustin répondent à une double erreur: le mépris des principes de la foi et l'attachement démesuré à une raison qui ne peut pas contenir en elle-même les principes d'une connaissance de Dieu. Mais si l'avertissement au lecteur prédétermine déjà un principe de lecture sous-jacent à l'œuvre, il détermine et il clarifie les conséquences théoriques de la pré-compréhension mise en œuvre par Augustin lui-même. Explicitons quelque peu: pour Augustin, la lecture du traité doit être comprise par le lecteur comme un travail qui met en évidence, en tout premier lieu, le sens de sa propre pré-compréhension, à savoir celle du sens visé et des conditions exigées par la compréhension, elle-même appliquée par Augustin dans le développement de l'œuvre.

Mais en outre, la pré-compréhension visée comme détermination fondamentale de ce qui est développé par Augustin lui-même, doit aussi mettre en évidence une certaine pré-compréhension de la part du lecteur lui-même comme principe d'équité de pré-compréhension que l'auteur et le lecteur se partagent.

“En conséquence, que mon lecteur, s'il communique pleinement à ma certitude, fasse route avec moi; s'il partage tous mes doutes, qu'il cherche avec moi; s'il se reconnaît dans l'erreur, qu'il revienne à moi; s'il reconnaît la mienne, qu'il m'en détourne”<sup>21</sup>.

Le rapport entre lui, Augustin, et le lecteur doit participer à la même pré-compréhension, qui est en elle-même anticipative. C'est seulement ainsi que la compréhension se libère des erreurs et des fausses routes. La complicité entre auteur et lecteur doit être placée d'avance dans l'acte de croire et de comprendre.

La discussion d'Augustin sur les trois sortes d'erreurs au sujet de la connaissance de Dieu, n'est que la conséquence de cette pré-compréhension mise en application par Augustin lui-même. Néanmoins la critique d'Augustin vis-à-vis de ceux qui se sont efforcés de chercher un principe transcendant pour penser et concevoir Dieu, nous semble à première vue très exigeante de la part d'Augustin: nous pouvons même la désigner comme une critique onto-théologique.

“Quelques-uns d'entre eux essayent de transposer aux réalités immatérielles et spirituelles ce que l'expérience sensible leur a appris sur les réalités corporelles, ou que la puissance naturelle de l'esprit humain, une réflexion aigüe, les ressources de la science, leur ont permis de saisir et c'est d'après celles-ci qu'ils prétendent mesurer et se représenter celles-là.

Il en est d'autres qui demandent à la nature de l'esprit humain, voire à ses états, de leur donner une idée de Dieu, si tant est qu'ils en aient une idée quelconque. Cette erreur les conduit, dans leurs discussions sur Dieu, à s'exprimer d'après des règles contournées et spécieuses.

Il y en a d'autres encore qui s'efforcent de s'élever au-dessus de l'univers créé, évidemment soumis au changement, pour fixer leur regard sur la substance immuable qui est Dieu. Mais sous le poids de leur condition de mortels, à la fois désireux de paraître savoir ce qu'ils ignorent et incapables de savoir ce qu'ils veulent connaître, ils maintiennent avec trop d'audace leurs conjectures”<sup>22</sup>.

Ceux qui méprisent (*contemnent*) une recherche de Dieu sur fond de la foi, sont de trois types. Le premier groupe est celui qui conçoit

Dieu à partir des choses sensibles (*corporalia res vel sensus corporeos*). Ce premier groupe est facile à identifier à la pensée stoïcienne. Elle est déjà fort critiquée par Augustin dans le livre VII des *Confessions*<sup>23</sup>. La cosmologie stoïcienne, caractérisée par une conception matérialiste du monde<sup>24</sup> a été une des premières doctrines qu'Augustin a défendue avant sa conversion. Mais Augustin, après avoir reconnu la déficience théorique de leur doctrine l'a réfutée et l'a dépassée, grâce à la lecture des livres néoplatoniciens qui l'ont fait revenir à lui-même et entrer dans l'intimité de son être (*et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea*)<sup>25</sup>. Augustin raconte surtout dans les *Confessions* en quoi consistait sa conception de Dieu. Dans cette perspective non seulement l'idée qu'Augustin se faisait de Dieu est une image déformée (*phantasma*) de ce que Lui est, mais son propre *ego* est lui aussi déformé et méconnu de lui-même<sup>26</sup>.

Le deuxième groupe visé par Augustin est probablement celui des philosophes platoniciens. La nature de Dieu est conçue par les platoniciens à partir des éléments spirituels qui sont dans l'âme. Augustin n'a pas cessé de discuter dans ses œuvres le problème de la différence ontico-ontologique entre la nature de Dieu et la nature de l'âme. L'âme est assujettie à un principe de changement alors que la nature de Dieu est une substance immuable. Et ce débat est d'ailleurs déjà très partagé entre platonisme et néoplatonisme<sup>27</sup>. Finalement, vient la troisième doctrine qui caractérise la recherche de ceux qui dirigent leur intention (*intentionem*) vers un principe transcendant au-delà du monde et de l'univers créé.

Pour Plotin, l'Un transcende les deux autres hypostases: celle de l'âme et celle de l'Intelligence. L'Un est au-delà de ce qui est pensable et de ce qui est. Augustin sera d'accord avec Plotin sur ce point. Mais par contre, le désaccord entre Augustin et Plotin consiste surtout en ceci: la transcendance selon Augustin n'est pas de l'ordre d'une ineffabilité impersonnelle mais au contraire personnelle, ce qui exige le dialogue entre le je humain et le toi divin. "*Plotin n'a jamais bavardé avec l'Un, comme Augustin le fait avec Dieu*"<sup>28</sup>. Augustin ne pouvait évidemment pas souscrire à la thèse plotinienne de l'incompréhensibilité, de l'auto-expression et de l'auto-manifestation du premier principe inconnaissable en lui-même<sup>29</sup>.

Voyons ceci de plus près. Selon Augustin, la transcendance du point de vue de la créature signifie deux choses:

1. un effort de dépassement de l'univers créé afin d'arriver à un principe transcendant au-delà de cet univers créé.
2. une intentionnalité propre à l'esprit qui dirige son regard vers la substance immuable, qui est Dieu (*eorum qui universam quidem creaturam, quae profecto mutabilis est, nituntur transcendere ut ad incommutabilem substantiam quae deus est erigant intentionem*).

De ce point de vue la transcendance n'a pas seulement une dimension positive mais aussi négative. C'est ce que nous allons voir maintenant.

Pour commencer, nous voulons poser au texte cité plus haut, trois questions:

1. Comment est-il possible qu'Augustin définisse ces trois sortes d'erreurs, lesquelles sont identifiées aux trois conceptions philosophiques sur la nature de Dieu, alors que sa propre recherche de Dieu s'appuie en partie sur la raison naturelle?
2. Les trois conceptions philosophiques ici visées, peuvent-elles être vraiment et au sens herméneutique du terme, faussées, alors que la recherche augustinienne dans le *De civitate Dei* a été précisément d'accepter la conception platonicienne de Dieu, celle qui est visée ici dans la deuxième et la troisième catégorie?
3. Augustin est-il intéressé à montrer l'impossibilité d'une fondation rationnelle de Dieu et de la mise en évidence d'une "théologie" chrétienne sans l'appui d'une réflexion philosophique? C'est cela même la critique onto-théologique. Est-ce possible, oui ou non?

La première question relève essentiellement d'une aporie à l'intérieur de l'œuvre augustinienne. Est-il possible de parler de Dieu sans avoir recours à une spéculation qui s'appuie sur un donné philosophique quelconque? Et s'il en est ainsi, pourquoi Augustin accepte-t-il volontiers une philosophie platonicienne, qui est d'ailleurs discutée d'une manière positive dans le *De Civitate Dei*?

Pour Augustin la seule condition nécessaire pour mener à bien cette *pervestigatio tanti secreti* est de ne pas trop surestimer la raison au détri-

ment de la foi. S'il en est ainsi, on comprend que les conceptions visées par Augustin seront mauvaises si la raison porte la seule et unique souveraineté pour juger de la validité d'une recherche sur Dieu.

Dans la *Cité de Dieu* Augustin parle des philosophes platoniciens qui cherchent Dieu en dépassant à la fois un principe matériel des choses et un principe spirituel, dans la vie de tous les esprits et de l'âme<sup>30</sup>. Or, dans ce contexte, la transcendance signifie le dépassement d'un principe inhérent à la nature matérielle du monde et à la nature spirituelle du monde des créatures, comme principe au-dessus duquel rien ne peut être pensé et donc exister. Ce dépassement montre finalement un principe de causalité des choses qui les fait exister: "*nulla omnino res est quae se ipsam gignat ut si*".

Mais en outre, le dépassement (*animam omnem mutabilesque omnes spiritus transcederunt*) de toutes les choses changeables est la condition de possibilité pour arriver au *summum Deum*. Ce dépassement signifie à la fois franchir une hiérarchie d'êtres afin d'arriver à une causalité ultime, et en même temps à la subsistance de quelque chose comme existence pleine, qui est autonome par rapport à nous.

Mais alors on pourra se poser la question de savoir s'il n'y a pas une contradiction dans la pensée d'Augustin entre ce qu'il dit dans le *De Trinitate* et ce qu'il dit dans le *De Civitate Dei* au sujet de cette transcendance.

En quoi le dépassement réalisé par les philosophes platoniciens est-il une erreur dans la recherche de Dieu? Ce n'est pas le dépassement de l'univers créé qui pose problème à Augustin, mais ce qu'il dit dans l'enchaînement de son jugement par la suite — que certains de ceux qui ont cherché Dieu en dépassant toute créature sont attirés par trois maléfices: a) le poids de la condition de mortels; b) le désir de paraître savoir ce qu'ils ignorent; c) une incapacité de savoir ce qu'ils veulent effectivement connaître. Le poids de la mortalité est celui d'une temporalité. Pour Augustin il semble que le dépassement de l'univers créé ne peut pas, par lui seul, aboutir à la vraie nature de Dieu. Il faut dépasser le temps. Le dépassement de la temporalité nous mène d'emblée au-delà de ce qui est perçu dans la création. Il ne suffit pas de considérer Dieu comme la substance immuable à l'aide d'un principe transcendant, car cela signifie seulement concevoir Dieu comme chemin d'ici là. Ce qu'il faut considérer, c'est la Transcendance comme ce qui est l'antériorité de ce qui est. La question qu'Augustin formule dans les *Confessions* sur ce qui est

antérieur à la création (*ante*) répond d'une part à l'objection portant sur la raison de l'agir divin avant la création et, d'autre part, sur la raison de ce que cet agir devait se passer dans le temps. La réponse négative à la nécessité d'un agir divin avant la création nous amène à la négation de la notion de substance divine établie selon les modes d'être de ce monde. De même aussi la détermination de cet agir divin ne peut pas non plus se faire dans le temps, car Dieu est au-delà du temps. Ainsi dériver la substance divine à partir de ce mode d'agir mondain n'amène pas véritablement à une transcendance en soi, pensée selon les limites de ce monde et comme constitutif de ce monde.

Mais si la négation de la temporalité n'amène pas à la non-substantialité de la temporalité, car elle est déterminée selon le mode d'éternité, par contre la négation de la substantialité divine en tant qu'agir et mode de production n'aboutit pas à une détermination supra-substantielle de ce qui est. Autrement dit, l'analyse de la transcendance à partir de la temporalité n'amène pas forcément à une non-substantialité de la temporalité. Le *nihil originarium* de cette transcendance est la non-temporalité, c'est-à-dire l'intemporalité. Si le *nihil originarium* de la transcendance signifie une éternité, elle signifie aussi une production qui ne peut avoir de sens dérivé que dans une temporalité. La question dans les *Confessions*, comme d'ailleurs dans le *De Genesi ad litteram est: quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?* La production et la temporalité sont les deux questionnements originaires sur Dieu. Que par rapport à la temporalité, le dépassement signifie directement une éternité, par contre, par rapport à la production, elle n'est compréhensible qu'à travers la détermination propre de l'éternité en tant que phénomène originaire. D'une autre manière encore, la condition de possibilité de compréhension de la production divine est faite grâce aux déterminations anticipatives de la *supra-temporalité* de l'acte Créateur:

“Qu'ils se tendent eux aussi vers les choses qui sont en avant. Qu'ils comprennent que tu es avant tous les temps, et qu'aucun des temps ne t'est coéternel, non plus qu'aucune créature, même s'il en est quelqu'une au-dessus des temps”<sup>31</sup>.

Ou encore:

“Ce qui doit être raconté subsiste au-dessus des temps (*supra tempora*), alors que la parole de celui qui raconte change dans le temps”<sup>32</sup>.



Dès lors il semble que la notion de transcendance dans ce passage du *De Trinitate* se laisse mieux comprendre lorsqu'elle explicite une éternité de Dieu, plutôt que celle qu'explicite la nature de Dieu comme étant au-dessus de toute substance, mais qui est encore une substance. "Augustin découvre la transcendance du créateur dans l'immanence et il la substitue à la transcendance unilatérale du monde intelligible"<sup>33</sup>. Mais le problème de la création ou de la production divine<sup>34</sup> est au cœur de la relation entre la substance divine et celle de la créature. En effet, c'est grâce à cette conception nouvelle et même aporétique<sup>35</sup> de la création, qu'Augustin peut formuler une conception nouvelle et fondamentale du temps<sup>36</sup>. On pourra atteindre et comprendre ce que Dieu est éternellement si par son acte unique de production (*in principio fecit Deus terram et coelum*) il est aussi compris grâce à ce qui est de l'ordre de la production et donc en tant que relation à cette production. Or, ce qui permet cette compréhension est la supra-temporalité. S'il faut dépasser le temps afin que nous soyons (*ut ergo et tu sis, transcendes tempus*), il faut aussi de même dépasser le temps afin que Dieu soit pour nous. "Or, la Parole, le Verbe de mon Dieu, au-dessus de moi, demeure pour l'éternité"<sup>37</sup>. Ainsi, c'est le temps qui devient lieu de possibilité de la substance et non pas l'inverse. C'est précisément ce que veut faire Augustin en critiquant les trois conceptions sur Dieu.

D'une part la substance immuable sans aucune spécification d'éternité ne peut pas rendre compte de la vraie nature de Dieu, elle amène à le concevoir par une déficience facticielle de la nature de Dieu:

"Seul le créateur, Père, Fils et Saint-Esprit, à cette unité en trois personnes, à cette trinité en une seule nature, à cette seule nature immuable et invariable, qui ne peut ni défaillir ni progresser, il appartient de ne pas tomber pour s'amoindrir, et de ne pas s'élever pour s'agrandir car elle est seule parfaite, seule éternelle et seule immuable sous tous rapports"<sup>38</sup>.

Dans cette première détermination positive de Dieu, l'éternité divine est la condition de possibilité de la création divine, car elle est une sorte de supra-temporalité qui définit l'agir divin comme un *nihil originarium*. "L'éternité est la substance même de Dieu qui n'a rien de changeant"<sup>39</sup>. De cette manière, c'est la temporalité elle-même qui est la source d'une "nouvelle orientation de principe, à un retournement et à une transformation de la question de l'être"<sup>40</sup>.

D'autre part, c'est parce que nous devons dépasser le temps, que nous devons dépasser le langage et l'essence du temps afin d'atteindre l'être au plus profond de nous-mêmes. Dans cette deuxième détermination c'est la négativité de l'essence qu'il faut dépasser afin que nous atteignions l'être.

“La transcendance divine déborde les ressources du vocabulaire usuel. Quand il s'agit de Dieu, la pensée est plus exacte que le discours et la réalité plus exacte que la pensée”<sup>41</sup>.

Mais en quoi consiste alors la résolution de l'aporie fondamentale de compréhension ontologique que nous avons proclamée tout au début de l'analyse du texte du *De Trinitate* I,1? En fait, l'aporie vérifiée au sein de l'herméneutique compréhensive que nous avons dénoncée ne peut pas être résolue sans faire appel à une temporalité comme horizon de l'ontologie. Cela étant, ce qu'il faut dégager dans le développement de la thématique de la temporalité chez Augustin, est ce qui correspond précisément à ce qu'exprime Heidegger: “*le temps est l'horizon primordial de la science transcendantale, de l'ontologie*”<sup>42</sup>. Or si c'est sous l'horizon du temps que l'être peut être compris, c'est aussi sous l'horizon de la temporalité que les rapports intra-substantiels de la Trinité peuvent être compris.

Dans le *De Trinitate* Augustin montre combien le concept de substance (*ousia*) appliqué au rapport entre les trois personnes de la Trinité s'avère non-substantiel, mais aussi non-accidentel<sup>43</sup>. Comment alors est-il possible de résoudre la nature substantielle dans le rapport entre les trois personnes? C'est grâce à l'éternité (*semper*) que la relation inter-personnelle est conçue selon un principe non-substantiel. En effet, il y a un parallélisme entre l'inadéquation de la notion de substance (*substantia*) appliquée à la relation inter-personnelle de la Trinité et celle de la création elle-même dans son rapport avec le créateur<sup>44</sup>. Et dans la relation inter-personnelle de la Trinité, par exemple entre le Père et le Fils, elle ne peut être exprimée que d'une manière relative, bien qu'ils soient une seule et même essence et cela à titre substantiel<sup>45</sup>.

Ce qui est important pour notre débat ici dans la discussion sur la détermination de la nature substantielle de la Trinité et du rapport inter-personnel des trois personnes, c'est la question de la temporalité. C'est elle qui permet de saisir les limites de la substance divine. Merleau-Ponty déclare dans *Phénoménologie de la perception* qu'il faut compren-

dre le temps comme sujet et le sujet comme temps<sup>46</sup>. C'est cela même qu'on veut pratiquer, mais à l'inverse: il ne s'agit pas pour Augustin de comprendre Dieu en tant que sujet au sens aristotélicien, cela Augustin le refuse, mais il s'agit de comprendre le phénomène de la temporalité en tant que substance primordiale divine (le temps comme substance divine) et qu'à son tour se produise la condition nécessaire d'une compréhension du sujet comme temps. Ainsi on remarque que les déterminations temporelles de la substance en tant que temporalité ne s'identifient pas aux déterminations du temps comme sujet<sup>47</sup>.

Le Verbe incarné étant éternel a voulu s'insérer dans le temps afin que par son incarnation temporelle le temps devienne intemporel<sup>48</sup>. Mais la formule *l'éternel dans le temporel*<sup>49</sup> semble être trop simpliste pour expliciter ce qu'Augustin veut dire par là. Plus encore, elle ne serait pas tellement compréhensible dans le langage de l'actualité. C'est pour cela que T. Van Bavel déclare: "*nous préférons ne pas parler de l'éternel dans le temporel chez Augustin, mais nous aimerions plutôt affirmer qu'il s'agit d'atteindre l'éternel à travers ou par le temporel*"<sup>50</sup>. La perspective d'Augustin est dans ce sens très proche de celle de Heidegger qui voit l'être sous l'horizon du temps.

### 1.2.1 — «Dépassement» et temporalité

La critique onto-théologique d'un principe transcendant dans les premières lignes qui ouvrent le *De Trinitate* doit éclairer avant tout la manière dont Augustin oriente sa *quaerentis intentio* par rapport à la nature de la Trinité. En outre, l'intentionnalité de la recherche sur la Trinité dépasse Augustin au-delà de lui-même<sup>51</sup>. De là, l'intention première de la compréhension du mystère trinitaire est fortement liée à l'élaboration de la relation fondamentale entre, d'une part, Dieu qui, malgré son existence parfaite et autonome, est devenu un Dieu humanisé et, d'autre part l'homme qui est reconnu comme un "humain divinisé" et élevé<sup>52</sup>. Or le dépassement de l'homme vis-à-vis des autres êtres et vis-à-vis de lui-même, c'est le véritable moteur de cette relation intersubjective.

La critique est mieux comprise encore lorsqu'Augustin déclare qu'il a dû dépasser les philosophes même s'ils disaient vrai à propos de la création (*de istis elementis mundis, creatura tua, de quibus etiam vera*

*dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo*)<sup>53</sup>. Mais cette critique est aussi surtout l'affirmation positive d'un Dieu un et trinitaire qui n'a pas besoin d'être défini selon un principe transcendant. Puisque la nature divine est immuable, elle n'a pas besoin de principe transcendant, elle n'est pas déficiente par elle-même ; elle ne serait plus excellente si un principe transcendant lui avait été donné pour qu'elle soit. Autrement dit, cette transcendance ne requiert un principe transcendant pour être "plus" transcendante. Dieu est celui qui est simplement (*qui simpliciter est*)<sup>54</sup>.

Par contre l'intentionnalité que nous visons pour rencontrer la transcendance ou l'archi-transcendance, selon le langage heideggerien, a besoin de se *transcendere* elle-même afin de trouver cette archi-transcendance, qui est au fond une transcendance négative de l'*ego* remplaçant une théologie négative<sup>55</sup>, afin de justifier l'archi-transcendance intentionnelle. Autrement dit, pour Plotin l'Un est transcendant parce qu'il est au-delà de notre compréhension et de tout ce qui est, pour Augustin la transcendance n'est pas au-delà car elle n'a pas besoin d'une idée de transcendance pour être plus que ce qu'elle est. Dès lors, la critique d'Augustin sur la transcendance comme étant une critique directe de Plotin, se rapproche de celle de Heidegger:

"La transcendance n'est ni une relation entre une sphère interne et une sphère externe, de telle sorte que ce qui y serait transcendé, serait une limite appartenant au sujet qui le séparerait de la sphère externe. Mais la transcendance n'est pas non plus principalement la relation cognitive d'un sujet à un objet, qui appartiendrait au sujet en sus de sa subjectivité. A plus forte raison, la transcendance n'est pas simplement le titre pour désigner l'Excès, qui est inaccessible à la connaissance finie"<sup>56</sup>.

Pour Heidegger la transcendance n'est pas le résultat d'une opposition entre sujet et objet au sens épistémologique du terme. De ce point de vue deux hypothèses sont possibles: ou bien le sujet dépasse l'objet par sa singularité propre et comme dépassement d'une simple délimitation de cet objet par le sujet; ou bien la transcendance est la relation entre sujet et objet, laquelle détermine la nature de cette subjectivité.

Finalement la troisième hypothèse, celle d'une vision théologique qui définit le Transcendant par ce qui est Excès et au-delà de l'Essence, n'est pas non plus retenue par Heidegger. Entre la première et la troisième voies, où se mêlent précisément les caractères épistémologiques

et théologiques, Heidegger consolide sa propre conception théorique, qui dans sa plus profonde lecture se rapproche de Plotin. Rappelons que pour Plotin, l'Un ne se connaît pas et c'est pour cela qu'il est Transcendant, il est au-delà de la connaissance (*ἐπέκεινα γνώσεως*)<sup>57</sup>, ou encore il est au-delà de l'être pensant (*ἐπέκεινα τοῦ πρώτως νοούντος*)<sup>58</sup>. La connaissance implique nécessairement un rapport entre sujet et objet. Cela veut dire qu'il y a une distinction entre le sujet qui connaît et l'objet intelligible à connaître. Or l'objet intelligible implique quelque chose de différent de celui qui connaît et, donc, une intelligence. Si l'intelligence qui connaît est distincte de l'objet intelligible c'est parce qu'il faut une intelligence qui pense et donc une distinction entre intelligence et intelligible. De plus, pour Plotin, le Premier, l'Un, ne peut pas non plus penser à connaître, cela supposerait un principe d'imperfection. Or, l'Un ne possède aucun de ces attributs car il ne se pense pas, il est au-delà de la pensée. Dès lors il ne reste que l'Excès qui puisse aller au-delà de cette connaissance déterminée selon la différence entre sujet et objet.

Tant la lecture de Heidegger que celle d'Augustin, à propos de la transcendance, renvoient d'une certaine façon à la pensée plotinienne, et ne sont pas sans ambiguïté. Si on peut parler chez Heidegger d'un déplacement de la problématique de l'ontologie médiévale, pourquoi ne pas le dire, aussi pour la philosophie ancienne? En analysant la notion de transcendance chez Augustin dans sa confluence avec celle de Heidegger, nous croyons trouver un déplacement de sens par rapport à Plotin.

Mais, parlons d'abord du premier, à savoir celui lié à l'ontologie médiévale.

“De même que les scolastiques déterminent ontologiquement la hiérarchie des étants, les degrés de l'être par un rapport analogique au *sum-mum ens* en lequel l'acte est pur de potentialité et l'essence identique à l'existence, de même Heidegger détermine analogiquement la hiérarchie des sens de l'être — ainsi à l'être de la pierre défini comme sans monde — l'être de l'animal défini comme pauvre en monde, par rapport au seul *Dasein* dont l'essence, une fois qu'il est, est d'exister”<sup>59</sup>.

Notons que déplacer ne veut pas dire que ce qui était là auparavant a cessé d'exister. Cela peut signifier aussi élargir la thématique. La question est de savoir si entre la problématique des scolastiques et la problématique heideggerienne il y a déplacement ou plutôt une nou-

velle lecture. Il s'agit de savoir aussi s'il y a un rapport analogique direct ou indirect entre les deux attitudes. Enfin il s'agit de savoir si Augustin ne prend pas une part essentielle dans l'élaboration de ce déplacement.

Mais parlons aussi du déplacement de la notion de transcendance par rapport à Plotin. Plotin pense la transcendance en fonction d'un monisme essentialiste. Par contre Heidegger pense la transcendance du *Dasein* selon un monisme où l'ancienne distinction sujet et objet ne répond pas au comportement du *Dasein*, ni non plus à l'attitude dualiste d'une transcendance théologique par rapport au monde. Heidegger applique cette transcendance par rapport à la temporalité. Et c'est ici qu'on trouve une grande affinité entre Augustin — Heidegger — Plotin<sup>60</sup>.

Augustin semble se situer dans la même ligne que Heidegger lorsqu'il critique le principe Transcendant appliqué à la Trinité. D'une part, le rapport sujet-objet est trop imparfait pour spécifier cette "transcendance" et d'autre part, une transcendance qui se définit par l'Excès, en sorte qu'elle est plus que ce qu'elle n'est, ne peut être la véritable essence de la Trinité. Dès lors l'idée de Transcendance, comme le Verbe incarné, semble être travaillée chez Augustin par ce que Heidegger appelle *l'être-au-monde*: "*L'entrée-au-monde se produit quand se produit la transcendance, c'est-à-dire quand existe un Dasein historial*"<sup>61</sup>. Or ce *Dasein historial* est *originellement historial*<sup>62</sup> c'est-à-dire qu'il est factuellement *être-au-monde et à chaque fois aussi l'histoire du monde*<sup>63</sup>.

"Mais nous ne pourrions être purifiés pour nous adapter à l'éternel, qu'au moyen du temporel dans lequel nous étions déjà fixés. Évidemment, il y a loin de la santé à la maladie; pourtant, entre les deux, le remède ne rend la santé qu'à la condition de convenir à la maladie. Inutile, le temporel frustre les malades; utile, le temporel les aide à guérir et, guéris, les fait passer à l'éternel. Eh bien, l'âme raisonnable qui, une fois purifiée, est tenue à la contemplation à l'égard de l'éternel, est, pour se purifier, tenue à la foi à l'égard du temporel"<sup>64</sup>.

Pour Augustin l'histoire des hommes c'est ce *entre* commencement et fin, ce *entre* temporel et éternel. Ce qui est temporel est de l'ordre de la foi, alors que ce qui est éternel est de l'ordre de la vérité. "*Ce que l'éternité est par rapport à ce qui commence, la vérité l'est pour la foi*"<sup>65</sup>. Le rapport, ici établi par Augustin, entre éternité et vérité, d'un côté, et foi et temporalité de l'autre, est tributaire du *Timée* (29 c) de Platon, bien qu'il y ait des différences.

“Pour Platon, la foi est une connaissance vraisemblable, incertaine des choses qui naissent dans le temps.(...) Chez Augustin, la foi est une connaissance certaine de la vérité et non pas une connaissance conjecturale. En outre, il s'écarte davantage de Platon en donnant au concept de foi un caractère eschatologique”<sup>66</sup>.

Le rapport analogique entre vérité et éternité d'un côté et foi et temporalité de l'autre peut-il caractériser le mode d'une temporalité de l'être temporel (*Temporalität*) et le mode d'une temporalité ekstatique selon Heidegger? Autrement dit, le mode de la temporalité de l'être temporel et le mode de la temporalité ekstatique au sens heideggerien peuvent-ils être pensés selon les modes d'une éternité divine introduite dans la temporalité authentique? Si c'est possible, selon le langage augustinien, l'éternité incarnée peut-elle être saisie selon les modes d'une temporalité ekstatique? L'éternité incarnée est la temporalité kairologique, celle qui ne signifie pas le compût simple et vulgaire du temps, mais l'arrivée de l'être dans le temps opportun<sup>67</sup>. L'éternité incarnée est celle du «*Verbum factum est*», ou encore de *l'ad-ventus domini* qui se donne dans le temps mais dont l'être temporel est en lui-même kairologique.

Pour Heidegger, la compréhension de l'être temporel est fondé dans la détermination de la temporalité ekstatique horizontale qui est elle, la condition de possibilité de la compréhension de l'être temporel. C'est sur cette connexion que la notion de temporalité intemporelle et de temporalité de l'être temporel sont saisies en tant qu'intratemporalité.

Augustin distingue deux modes de temporalité ontologique originaire: l'intemporalité de l'être éternel et la temporalité de l'être éternel:

“Le Saint Esprit, est, en effet, éternellement don, mais temporellement donné. Si l'on ne porte le nom du maître qu'à partir du moment où l'on a un serviteur, ce même nom relatif est appliqué à Dieu au plan du temps, car la créature dont Dieu est le Seigneur n'est pas éternelle. Alors comment prouverons-nous que ces relatifs non plus ne sont pas des accidents, puisque rien de temporel n'arrive en Dieu qui est étranger au changement? C'est que Dieu n'est pas éternellement Seigneur. Autrement nous serions obligés d'admettre aussi l'éternité de la créature, puisque celle-ci ne serait pas éternellement servante. Point de serviteur sans maître, pareillement point de maître sans serviteur. On viendra dire: sans doute Dieu seul est éternel, les temps (*tempora*) eux, ne sont pas éternels à raison de leur instabilité et de leur mobilité. Néanmoins les temps n'ont pas commencé dans le temps (car il n'y avait pas de temps avant que commencent

les temps et par conséquent, il n'est pas arrivé dans le temps à Dieu d'être Seigneur, puisqu'il était le Seigneur des temps mêmes qui n'ont évidemment point commencé dans le temps). Que répondra-t-on à propos de l'homme: l'homme a été créé dans le temps et Dieu n'était évidemment pas son Seigneur avant que l'homme existât dont Dieu serait le Seigneur? Sûrement, que Dieu soit le Seigneur de l'homme lui est arrivé dans le temps, et pour clore, semble-t-il, tout débat, que Dieu soit tien ou le mien, à nous qui venons de commencer, lui est arrivé sûrement dans le temps" <sup>68</sup>.

L'objection d'Augustin sur l'intemporalité de l'être éternel par rapport à la créature pose le problème de l'existence de l'être éternel vis-à-vis de la créature temporelle. C'est parce que l'incommensurabilité entre deux modes de temporalité ontologique, être éternel et être temporel, ne peut pas justifier l'existence de l'une sans l'autre qu'Augustin établit une relation entre intemporalité éternelle et temporalité éternelle et cela sous le mode d'une intratemporalité originaire.

**a) L'être-au-monde comme transcendance dans le *De Genesi ad litteram***

Déployons le concept de création tel qu'il se trouve explicité dans le *De Genesi ad litteram* en établissant en même temps un parallélisme avec le concept d'être-au-monde tel qu'il se trouve explicité dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 20 et 21. La question fondamentale qui nous conduit est la suivante: l'analyse aristotélicienne du temps dans le livre de la *Physique* n'aboutit qu'à une conception vulgaire du temps, peut-on y greffer l'analyse augustinienne du temps pour en faire dériver l'intratemporalité? Si s'est possible — ce que nous croyons — il est possible de rattacher cette intratemporalité à la temporalité originaire. En effet, l'analyse de la temporalité augustinienne n'est jamais réductible à une conscience intime du temps, à l'abri du temps du monde. Au contraire, il appartient à la temporalité elle-même quelque chose comme un temps-du-monde, au sens strict du concept existentiel de monde.

Rappelons que la temporalité originaire au sens de la compréhension augustinienne du verset biblique "*in principio fecit deus caelum et terram*" ne dit pas uniquement qu'il s'agit d'un temps des origines. Même s'il explicite littéralement, verset par verset le livre de la *Genèse*, Augustin est cependant conscient que l'explicitation se donne temporel-



lement et qu'elle n'est qu'un pâle raisonnement, ordonné chronologiquement dans le récit, de l'agir créateur de Dieu.

“Ainsi, ce qui dans l'acte créateur n'est premier que du point de vue de l'origine, dans le récit est premier même du point de vue du temps: car deux choses (*quia duas res*), même à exclure quelque priorité de l'une sur l'autre, ne peuvent être nommées en même temps (*nominari simul*): à plus forte raison ne peuvent-elles être narrées en même temps”<sup>69</sup>.

Notre but essentiel consiste à vérifier si le concept de création peut être lu selon la perspective ontologique développée par Heidegger<sup>70</sup>. Dans sa compréhension ontologique il y a deux concepts fondamentaux: l'être et le temps. Selon le signe de ces deux structures fondamentales de l'existence le concept de création s'éclaire comme quelque chose d'intérieur à notre propre existence. Heidegger lui-même le dit:

“Bien que la *creatio ex nihilo* ne soit pas identique à la production de quelque chose à partir d'un matériau projaçant sous-la-main, le créer propre à la *creatio* conserve cependant le caractère ontologique général du produire. La création est donc elle aussi interprétée, en un sens, par référence au produire”<sup>71</sup>.

La création comprise en tant que *Faktizität*, c'est-à-dire en tant que mode de production divine, se laisse mieux comprendre au sens existentiel et donc relationnel.

Si le concept de création prend le sens de relation<sup>72</sup>, il doit d'abord être explicité comme le résultat d'une inter-dépendance entre deux intervenants, Créateur et créature, sans que pour autant la différence ontologique entre les deux s'efface. Le concept de création renferme deux grands thèmes, la temporalité primordiale et finie, et l'action divine intemporelle mais qui se produit dans et à travers le temporel. De cette notion de création dépendent celles de la *conversio*, de *formatio*, qui aident à comprendre l'aboutissement de la création en montrant des moments temporels qui s'articulent en fonction de sa totalité. La “*conversio*” ou retournement est une temporalité qui se fonde dans la liberté de la créature. Dans la langue grecque il y a deux expressions qui peuvent signifier cette idée de retour: ce sont les expressions *ἐπιστροφή* et *μετάνοια*. Celles-ci peuvent être comprises selon un sens temporel; l'une s'identifie à une notion de temporalité cyclique, l'autre s'identifie plutôt à une temporalité où la liaison entre le présent et l'éternité se fait en

fonction d'une histoire<sup>73</sup>. Mais ces deux moments peuvent être ramenés à la compréhension de l'existence. De cette manière la création peut se comprendre selon une structure existentielle ou existentielle.

En comprenant la création à partir d'une structure ontologique intramondaine, on peut s'interroger: *d'où Dieu peut vraiment tenir son être?*<sup>74</sup> A cette question Augustin répond une fois de plus en disant "*Toi tu étais; et le reste, c'était le néant, d'où tu as fait le ciel et la terre, deux sortes d'êtres, l'un proche de toi, l'autre proche du néant*"<sup>75</sup>.

### 1 — La création en tant qu'*ekstase*

Augustin explicite à travers une exégèse littérale les premiers versets du livre de la *Genèse*. Cette procédure herméneutique le pousse à déployer une structure ontologique de la création selon la temporalité. On doit voir dans cette pratique d'Augustin l'effort rationnel de comprendre et de faire comprendre le récit biblique comme déploiement d'une onto-création intramondaine et transcendante de l'agir divin plutôt qu'une simple fidélité au langage religieux du récit. Certes, Augustin veut comprendre le sens profond que dégage le récit biblique mais il sait aussi que l'Écriture présente en elle-même des sens ambigus<sup>76</sup> et des apories. Le sens profond est à la fois ontologique, onto-chronique et onto-cosmologique. L'intention essentielle d'Augustin est de dégager le sens profond de l'Écriture grâce à une sorte d'onto-phénoménologie de l'expérience historique, qu'est l'action de Dieu dans le monde de l'homme, et de voir dans la réponse de l'homme-au-monde une compréhension plus achevée de cette même relation Dieu-homme.

La création n'est pas d'un coup un acte achevé, indépendamment de l'homme, malgré la toute puissance divine par rapport à l'homme; il y a bien une différence ontico-ontologique insurmontable. Néanmoins ce n'est pas un acte résolu de Dieu, une fois pour toutes, il reste ouvert dès le départ à ses possibilités: ces possibilités sont la libre volonté de l'homme et son retour vers son Créateur, comme intervenant actif de cette création.

"Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre, car ces paroles désignent une ébauche de créature qui est encore dans l'imperfection d'un état informe. Par contre, mention est faite du Fils, en tant qu'il est aussi le Verbe, dans la formule: Dieu dit: qu'il y ait. Ainsi lorsqu'elle fait mention

du Fils comme principe, l'Écriture nous présente une ébauche de créature qui reçoit de lui une existence encore imparfaite; par contre, lorsqu'elle fait mention de lui comme Verbe, elle nous présente la perfection d'une créature qui a été tournée vers lui pour recevoir sa forme en s'unissant au Créateur et en imitant, selon son degré d'être, la Forme éternellement et immuablement unie au Père de qui aussitôt elle tient d'être ce qu'Il est" 77.

La créature à l'état d'ébauche de son existence doit se retourner (*revocare*) afin de s'achever en s'unissant au Créateur. Ce retournement peut s'expliquer par la conversion (*conversio*) de la créature à son Créateur, mais elle est aussi révélatrice d'une sorte d'achèvement existentiel de la créature. Pour que la créature soit véritablement, elle doit sortir de soi et se tourner vers son Créateur. Le mouvement de se tourner vers marque un décentrement du moi vis-à-vis d'un autre, une sortie du soi.

L'expression *ekstase* est employée par Augustin pour désigner l'*alienatio mentis* 78. Cela veut dire, être mis hors de soi, à cause d'une grande frayeur. Augustin explique dans son *commentaire sur l'Heptateuque* qu'Isaac a eu un *pauor magnum*, car il avait donné la bénédiction à Jacob, alors que c'était Esaü le fils aîné 79.

Dans le *De Genesi ad litteram* Augustin parle de l'*ekstase* comme un excès de l'esprit (*excessus spiritus*) 80. Dans ce contexte du livre VIII du *De Genesi ad litteram*, il s'agit de la compréhension des visions de l'esprit humain. Et à l'*ekstase* correspond la *visio spiritalis* qui se produit à l'intérieur de l'esprit bien qu'elle soit d'origine extérieure.

Pour Heidegger, "le monde n'est pas simplement un donné (*subsistant*) mais il existe" 81. Pour les philosophes grecs le monde était subsistant, sans plus. Par contre la compréhension du monde est d'emblée une autocompréhension, d'une part "la structure de référentielle du pour-quoi, de la destination, de l'en-vue de s'y trouve impliquée, et où l'autocompréhension est compréhension du *Dasein*", 82 et d'autre part, cette compréhension "implique la compréhension de l'être avec autrui" 83. Si la compréhension de ce monde est déjà pré-donnée en tant que relation constitutive et autocompréhensive d'être soi-même et d'être avec autrui, alors l'*incipit* biblique "*in principio*" n'indique nullement une origine qui s'avère inauthentique, comme s'avère l'"*infinitude des mainteneants*" du temps vulgaire, mais plutôt la relation constitutive de moi avec le Tu, où l'ipséité de l'être-au-monde est révélatrice de la possibilité d'être un

toi avec un autrui<sup>84</sup>. Le monde est à la fois co-appartenance constitutive de l'être-au-monde, et condition de possibilité du *Dasein* d'autrui.

Autrement dit, "*in principio*" est l'unité constitutive de l'être-au-monde, non pas dans les origines mais dans l'originnaire et la saisie complète et achevée dès qu'il y a retournement ou un oubli de soi en vue de la relation avec autrui. L'oubli de soi en vue de la rencontre d'autrui c'est le retournement, la *conversio*. Dès qu'il y a *conversio*, il y a *formatio* qui est la transcendance du sujet lequel devient le transcendant par rapport à autrui, mais il devient aussi transcendant par rapport à l'ipsité. "*L'ipsité du Dasein a pour fondement sa transcendance*"<sup>85</sup>.

## 2 — La création en tant que temporalité

La compréhension du verset "*in principio fecit Deus*", doit encore être explicitée sous le signe de la temporalité. Les questions d'Augustin concernant ce premier verset biblique sont des questions ontologiques et la réponse qu'il leur donne n'est nullement établie une fois pour toutes. Au contraire le questionnement prend plus d'importance que la réponse. "*Est-ce «au principe des temps» ou dans le sens: «en premier lieu parmi les créatures»? ou: «dans le principe» qui est le verbe de Dieu son fils unique? Et comment montrer que Dieu, sans être affecté en lui-même d'aucune mutabilité, crée des êtres muables et temporels?*"<sup>86</sup>.

Les deux premières questions au sujet du "principe" sont essentiellement des questions temporelles qui viennent spécifier le "lieu" propre de la créature humaine par rapport au monde. "*In principio*" constitue le lieu par excellence de la différence de l'être et de l'étant, et de l'ekstase temporelle. *In principio* signifie "avoir lieu", "auprès de" et encore saisir cet avoir lieu selon une temporalité. Le sens de cette existence assise sur "*in principio*" devrait être éclairé de cette manière: "la distinction de l'être et de l'étant est temporalisée dans la temporalisation de la temporalité"<sup>87</sup>. Il n'y a pas de monde comme monde et il n'y a pas de créature comme créature sans sa délimitation interne d'avoir été créée. Mais du moment que quelque chose existe, il n'y a pas de Créateur sans être dans la créature, il n'y a pas non plus de créature sans être dans le Créateur. D'autre part, il semble que "*in principio*" n'a pas eu encore son accomplissement sans le mode de production de l'être divin. Une nouvelle temporalité survient-elle ou est-ce la même?

1. Augustin s'interroge sur l'action divine: l'agir d'un Principe sans un "principe". Comment Dieu peut-il produire en tant que principe alors qu'il n'a aucun "principe" temporel?
2. Comment Dieu produit-il des êtres temporels alors qu'il n'est pas temporel mais éternel?

La réponse à la première question trouve son explication en ceci: si l'agir divin se produit dans un principe, lui qui n'a pas de "principe", c'est parce que cette production a en soi-même déjà un rapport entre monde créé et Dieu en tant que production elle-même. Augustin va dire que c'est le Verbe en tant qu'intemporalité. Il y a un parallélisme conceptuel entre la définition du temps défini à partir d'une intratemporalité, c'est-à-dire celle d'une définition qui explicite que: "le temps est quelque chose qui vient à l'encontre dans l'horizon du temps"<sup>88</sup>. Mais le paradoxe c'est qu'à partir de cette intratemporalité on peut arriver à saisir le temps dans son mode originaire et donc intemporel. Le "principe" dans le livre de la Genèse signifie une temporalité originaire saisie à partir d'une temporalité en tant que monde existant dans le rapport intra-mondain de la production divine<sup>89</sup>.

Pour Aristote la définition du temps selon l'avant et l'après ne peut pas rendre compte du temps originaire. On ne peut pas non plus lire le verset biblique selon le mode d'une temporalité vulgaire, car nous aurions alors les mêmes conséquences que chez Aristote. C'est pourquoi les Manichéens s'interrogeaient sur ce que faisait Dieu avant la création. Il faut dès lors comprendre le verset biblique selon une lecture qui dépasse la lecture aristotélicienne de la conception vulgaire du temps.

Principe veut dire trois choses: 1 — temporalité originaire qui se temporalise en tant qu'agir divin et mode de production temporelle; 2 — action intra-mondaine du rapport entre Créateur et créature; 3 — une temporalité originaire à double volet entre une intemporalité et une temporalité qui se détermine selon le mode du faire ekstatique. Un renversement se produit sur base de cette double temporalité: l'éternité divine<sup>90</sup>.

Ce principe c'est: ce qui est assis sur, ce qui est auprès de, et aussi ce qui se distingue par le simple fait qu'il existe. Or le principe qui de soi-même déploie une temporalité qui n'est que l'essence de son mode d'action et de production est principe au sens d'une temporalité "*formam sempiternitatis*".

La deuxième question, d'ordre métaphysique peut être formulée de la manière suivante: est-il possible de montrer l'immutabilité de Dieu et donc une intemporalité alors qu'il a produit (*operari mutabilia et temporalia*) précisément des êtres temporels et mutables? Le sens profond du questionnement se laisse encore formuler autrement: comment la production divine est-elle temporelle dans sa possibilité intramondaine alors que Dieu est par sa nature même intemporel? Essayons d'explicitier l'interrogation augustinienne selon un regard heideggerien: "comment la «Temporalität» du *Dasein* rend possible la compréhension de l'être en vertu de la temporalité qui est au fondement de la transcendance du *Dasein*".

On pourrait faire à cette lecture l'objection suivante: si c'est la temporalité (*Temporalität*) du *Dasein* qui rend possible la compréhension de l'être, laquelle est le fondement de la transcendance du *Dasein*, comment peut-on comprendre l'être divin selon la finitude et selon une seule modalité de cette temporalité?

Nous répondons à l'objection: le *Dasein* est différencié en lui-même et c'est lui qui est le producteur de la différenciation. De ce point de vue, il semble que l'objection soit surmontée car entre le *Dasein* différencié et Dieu, la différence est déjà une possibilité d'ouverture du *Dasein*. L'infini rentre de quelque manière dans la différence car il est une dérivation du fini. Mais le problème n'est pas résolu pour autant. Cette dérivation est inauthentique selon Heidegger. Et pour Augustin, le mauvais infini est celui qu'on déduit d'une conception vulgaire du temps hypostasié à la matérialité du monde. Pour Plotin, il y a une conception négative de l'infini, celle qui conçoit l'infini dans la matière. Or ce n'est pas cet infini que cherche Augustin de même que ce n'est pas cet infini que cherche Heidegger. Comment est-il possible alors de déduire du *Dasein* fini un infini authentique? Si la thèse dans l'ontologie médiévale était celle de savoir que "tout étant qui est effectif vient de Dieu" et que dans cette toute première formulation, "il faut aussi que la compréhension de l'être de l'étant reconduise finalement à Dieu. La *prima divisio entis* est donc celle qui passe entre *l'ens infinitum* et *l'ens finitum*"<sup>91</sup>, alors la lecture heideggerienne ne sera pas complémentaire de la thèse de l'ontologie médiévale pour autant qu'on ne puisse pas passer de *l'ens finitum* à *l'ens infinitum*. Seulement alors la dérivation n'est pas synonyme d'inauthenticité.

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger déclare que "si l'éternité de Dieu devait se laisser construire philosophiquement elle ne pourrait être com-

prise que comme une temporalité plus originaire et infinie”<sup>92</sup>. Mais dans ce contexte Heidegger se permet de corriger la thèse augustinienne du *nunc stans* comme étant une thèse du concept vulgaire du temps.

Or dans le *De Genesi ad litteram*, il semble qu’Augustin fasse la critique de ce concept vulgaire du temps. En effet, dans ce commentaire de la *Genèse*, trois sortes de temps sont discutés: il y a d’abord le temps social, celui de la semaine; il y a le temps chronologique et donc le temps de la nature, et finalement le temps mythique, c’est-à-dire le temps du récit en tant que récit poétique. Ce temps poétique est caractéristique de l’exégèse allégorique du récit biblique<sup>93</sup>. C’est en ce sens que nous nous demandons si ces trois types de temps ne peuvent être identifiés aux temps quotidien (*Alltäglichkeit*), temps vulgaire (*vulgäre*) et temps inauthentique (*Uneigentlichkeit*), chez Heidegger? Dans les *Confessions* aussi ces trois types de temps sont analysés et aucun d’entre eux ne reçoit sa véritable origine au départ de l’interrogation augustinienne.

#### b) L’intentionnalité de l’ego

Le deuxième sens donné par Augustin à la notion de transcendance est celui de l’intentionnalité de notre *ego* qui a besoin d’une négativité pour se dépasser et pour trouver la transcendance. Augustin remplace la négativité de la transcendance divine, proclamée par Plotin, par une négativité de l’ego. H. Duméry parle d’une “égologie négative” qui va de pair avec la théologie négative: c’est une “*théorie du moi, qui ne dit pas ce qu’il est, qui dit ce qu’il n’est pas. Elle est exemplairement traitée par Plotin*”<sup>94</sup>. La grande différence entre Augustin et Plotin, une fois encore, c’est que chez ce dernier le moi est dilué dans le tout, alors que pour Augustin le moi est confronté au toi. Et l’égologie négative devient le fondement par excellence d’une Transcendance qui est essentiellement supra-temporelle. Une notion de moi qui est appelé non pas à une simple fondation mais plutôt à un dépassement sous l’horizon constitutif d’une *veritas aeternitas*.

Or pour Heidegger et à l’encontre d’Augustin, l’*Urtranszendenz* est ce qui caractérise la finitude de l’être temporel. Cette archi-transcendance rend possible une compréhension de l’être fondée sur la transcendance. Heidegger utilise les expressions “*Ur*” comme il pouvait utiliser la négativité c’est-à-dire le *nihil*, pour définir cette transcendance. L’originaire et le négatif vont ici de pair.

Dès lors, l'archi-transcendance (*Urtranszendenz*) de Heidegger n'est que la négativité d'une transcendance intentionnelle.

Or ce que les philosophes n'ont pas fait c'est précisément le dépassement de l'ego lui-même. Ils n'ont pas dépassé la pesanteur de la mortalité de la causalité divine par engendrement du soi-même.

La mortalité peut être comprise selon les modes de temporalité et selon les modes de l'être:

“L'être vrai n'est pas en effet là où se trouve aussi du non-être. Tout ce qui peut changer n'est plus en effet, une fois changé, ce qu'il était; s'il n'est plus ce qu'il était, il s'est produit en lui une certaine mort”<sup>95</sup>.

S'il en est ainsi, la transcendance divine dont se sont approchés les platoniciens n'est pas la vraie transcendance. *L'ego autem mortuus sum* augustinien n'est que le *zum Tode Sein* de Heidegger dans la recherche originaire d'une archi-transcendance. Le poids de la mortalité attire à une seule compréhension du dépassement: une compréhension par hiérarchisation des êtres afin d'arriver à une causalité de l'être qui s'engendre soi-même comme ultime instance de l'enchaînement. Ce dépassement est faux par rapport à la compréhension du Dieu Un et Trine. D'autre part, l'intentionnalité qui vise cette même archi-transcendance ne peut avoir une réelle compréhension de son propre dépassement s'il ne se dépasse soi-même. A ce dépassement manque le désir d'éternité qui est dans la Vérité.

“Dépasse tout ce qui se voit en toi; dépasse tout ce qui en toi ne se voit même pas. En effet, on voit le corps, on ne voit pas l'âme, mais elle n'en change pas moins. Tantôt elle veut, tantôt elle ne veut pas; tantôt elle sait, tantôt elle progresse, tantôt elle est défaillante. Ce n'est pas Dieu cette nature, ce n'est pas Dieu. L'âme n'est pas une partie de la substance de Dieu. Tout ce qui est Dieu, en effet, est bien immuable, bien incorruptible. Même si Dieu est invisible, même si l'âme est invisible, cependant l'âme est changeante, Dieu est immuable. Dépasse donc non seulement ce que l'on voit en toi, mais aussi ce qui change en toi. Dépasse toute chose, dépasse-toi toi-même”<sup>96</sup>.

Pour Augustin l'archi-transcendance est la vérité éternelle, alors que la mortalité est la temporalité. La transcendance ne peut pas être définie sans une éternité, de même qu'une temporalité ne peut être définie sans une mortalité. Mais quelle est alors, selon Augustin, la seule



manière de parler et de penser Dieu correctement? Selon lui, c'est en le pensant en-dehors de tout temps, Lui qui a fait les temps, Lui qui a fait les choses temporelles.

“Voilà pourquoi la substance divine, qui sans changer elle-même, fait des choses changeantes, et en dehors de tout mouvement temporel, crée les choses temporelles, se laisse malaisément considérer et connaître pleinement”<sup>97</sup>.

Dans le commentaire d'Augustin à l'*Évangile de saint Jean*, ce dépassement (*transcendere*) est spécifié, une fois de plus, selon la dimension temporelle.

“Dans toute l'agitation de la créature, je découvre deux temps, le passé et le futur; je cherche le présent, rien n'est stable. Ce que j'ai dit n'est plus, ce que je vais dire n'est pas encore; ce que j'ai fait n'est plus, ce que je vais faire n'est pas encore; ce que j'ai vécu n'est plus, ce que je vais vivre n'est pas encore. Je découvre le passé et le futur en tout mouvement; dans la Vérité qui demeure je ne découvre ni le passé ni le futur, mais seulement le présent, et un présent incorruptible qui ne se trouve pas dans la créature”<sup>98</sup>.

De ce texte on peut relever deux traits essentiels: 1 — que le temps présent est en effet le seul par excellence à s'identifier avec l'immutabilité de Dieu. 2 — que le temps du passé et du futur sont par contre, inhérents à la créature et que l'être de la créature est changeant et corruptible. Par conséquent, pour que la créature soit vraiment, il faut qu'elle dépasse le temps de sa propre existence. L'existence est définie comme quelque chose qui n'est pas stable. Seul le présent peut donner cette stabilité. Ainsi Augustin définit-il la nature de Dieu au livre XI des *Confessions* comme celui qui est le *semper praesens aeternitatis*. Dieu surpasse les temps futurs et les temps passés car ils sont assujettis aux changements<sup>99</sup>. C'est parce qu'il y a la précedence d'un présent toujours éternel de Dieu lui-même qu'on peut enfin déduire qu'il est le même et identique à soi dans cette éternité. Cette précedence est la transcendance d'une éternité mais elle est aussi la transcendance du temps lui-même. Si le dépassement de la substance divine n'est pas acceptable pour Augustin, au contraire le dépassement de la temporalité est possible et il est conçu de manière positive par Augustin.

## 1.2.2 — «Dépassement» et intentionnalité

Associée à la question du dépassement et dans sa relation avec la temporalité, Augustin explicite la nature de ce dépassement. Selon lui, il y a dépassement lorsque par la bouche de saint Jean, le *Verbe incarné* est proclamé comme celui qui dépasse la création. Or la création est œuvre du Verbe. Le dépassement (*transcendere*) est alors la Parole créatrice par rapport au monde qui a été créé par lui. Mais ce dépassement est aperçu comme dépassement grâce au témoignage de saint Jean lui-même qui, pour parler de ce *Verbe incarné*, transcende la propre création (*nisi transcendisset omniaque per ipsum facta sunt*). Le dépassement est synonyme ici de principe selon lequel rien n'est au-dessus de lui-même et par lequel tout a été créé.

Dès lors nous sommes en présence de deux dépassements. A la fois le dépassement de S.Jean lui-même qui, pour parler du Principe, dépasse la création, mais aussi implicitement la transcendance du Verbe incarné envers la propre création qu'il a produite.

“S’il n’avait [Jean] en effet dépassé tout cela qui est créé, il ne serait point parvenu à celui par qui tout a été fait. Vous ne pouvez pas penser ce qu’il avait dépassé qu’en voyant ce qu’il avait à atteindre. Tu t’informes au sujet du ciel et de la terre? Ils ont été faits. Tu t’informes de ce qui est au ciel et sur la terre? A plus forte raison, évidemment, cela aussi a été fait. Tu t’informes des créatures spirituelles, des Anges, des Archanges, des Trônes, des Dominations, des Vertus, des Principautés? Eux-mêmes ont été faits. Car après avoir énuméré tous ces êtres, le Psaume conclut: «Il a dit, et ils ont été faits; il a ordonné, et ils ont été créés». Puisqu’il a dit et qu’ils ont été faits, et si c’est par la médiation de la Parole qu’ils ont été faits, le cœur de Jean n’a pu parvenir à ce qu’il proclame: *in principum erat verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*», qu’après avoir dépassé tout ce qui a été fait par la Parole”<sup>100</sup>.

Mais sur quelle base se fonde ce principe de dépassement? Selon Augustin c’est dans le moi que doit habiter ce désir de dépassement. Un dépassement qui est au-delà de ce qui se voit et de ce qui ne se voit pas, *Transcende ergo, non solum quod cernitur in te, sed etiam illud quod mutatur in te. Totum transcende, te ipsum transcende* (*Sermo Denis II,3*). La transcendance n’est pas dans ce cas-ci identifiée à l’œuvre de la création, mais au contraire elle pousse à penser au-delà de la création.

“Le Christ homme est notre chemin : n’abandonnons pas le chemin, afin que nous atteignions le Fils Unique de Dieu, égal au Père, celui qui transcende l’universelle créature (*transcendentem universam creaturam*) Co-éternel du Père, le jour sans jour, l’artisan de la foi”<sup>101</sup>.

Il faut dépasser la créature universelle, c’est-à-dire la création, car c’est seulement à travers ce dépassement qu’il est possible de se dépasser soi-même. Dans les *Confessions*, la connaissance de Dieu implique un dépassement de soi. Ce dépassement est traduit par l’expression: *transibo vim meam, transibo istam naturam*.

“Je dépasserai donc encore ma nature, m’élevant par degrés jusqu’à celui qui m’a fait. Et j’arrive aux grands espaces et aux vastes palais de la mémoire”<sup>102</sup>.

Et dans le *De Vera religione*, l’appel au dépassement de soi-même afin qu’il trouve la vérité, la source lumineuse de la raison, prend cette expression:

“Au lieu d’aller dehors, rentre en toi-même: c’est au cœur de l’homme qu’habite la vérité. Et, si tu ne trouves que ta nature, sujette au changement, va au-delà de toi-même, mais en te dépassant, n’oublie pas que tu dépasses ton âme qui réfléchit et, par conséquent, tends-toi vers cette réflexion où s’éclaire la lumière de la raison. Où donc aboutit donc, toute démarche bonne de la raison, sinon à la vérité, puisque la vérité ne s’atteint pas elle-même par réflexion, mais est justement le but que cherche la réflexion”<sup>103</sup>.

Pour Augustin l’*ego* doit être transgressif par nature, de même que pour Heidegger le *Dasein* est transgressif par nature. C’est parce qu’il y a dépassement de l’ego qu’il y a la différence entre le moi et le toi divin. La rencontre du moi en face du Toi révèle la production de la différence à l’intérieur de ce qui est là présent.

“L’attente des choses à venir devient contemplation (*intuitus*) quand elles sont venues, et cette contemplation devient souvenir quand elles sont passées. Mais toute intention (*intentio*) qui varie de la sorte est muable et rien de muable n’est éternel”<sup>104</sup>.

### 1.3 — Analyse de la question du temps dans l'antiquité. Trois exemples

Nous n'allons pas faire ici une analyse de ces trois conceptions du temps selon une perspective historique mais plutôt tenter de relever les traits d'union qui les lient les unes aux autres. En effet, on reconnaît des similitudes et, d'une certaine façon, la continuation de la tradition occidentale dans la manière de traiter la question du temps, depuis Platon, en passant par Aristote, Plotin et finalement Augustin<sup>105</sup>.

#### a) Platon

C'est dans le dialogue *Timée* que Platon aborde la question du temps. Selon Platon, le temps a été créé de sorte que sa nature n'est qu'une imitation de celle de l'éternité (37 d). C'est du temps lui-même que le passé et le futur sont des espèces engendrées (37 e). C'est la raison pour laquelle on doit appliquer l'expression *est* uniquement à la substance éternelle (37 e).

Comment ne pas voir qu'Augustin s'est fort imprégné de ces trois aspects dans sa propre conception du temps? Le premier consiste à le considérer comme une image de l'éternité (*αιῶνιος εἰκὼν*). Cela est renforcé encore par ce que dit Plotin lui-même dans les *Ennéades* III,7. Or, si le temps est une image de l'éternité, il a une valeur ontologique importante qui fait de lui un participant de l'*εἶδος* c'est-à-dire de l'éternité.

Le second aspect est celui de l'engendrement du passé et du futur à partir du temps. Ici encore Augustin ne s'éloigne pas de Platon. Pour Augustin, Dieu seul possède ce présent éternel qui dépasse le futur et le passé. Ce qui est passé et ce qui est futur représente tout ce qui naît et périt, tout ce qui est assujéti au changement. Or Dieu n'est rien de cela, donc il n'est vraiment ni passé ni futur. Le troisième aspect qui rattache Augustin à Platon est celui d'une idée de substance présente. Si le futur et le présent sont des espèces engendrées par le temps qui ne peuvent pas rendre compte de la vraie nature de la substance immuable selon Platon, et de Dieu selon Augustin, alors seulement le *est* du présent peut être le vrai qualificatif de la nature éternelle de Dieu.

## b) Aristote

Aristote dans le livre de la *Physique* déclare que le temps réel n'existe pas. Mais cette affirmation doit être comprise dans son contexte. Le temps n'existe pas parce que "*pour une part il a été et il n'est plus, pour l'autre il va être et ce n'est pas encore*"<sup>106</sup>. Le temps est alors défini selon ce qui est un passé et un futur. De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre Platon et Aristote. Mais tandis qu'Aristote conclut que le temps n'existe pas, car il n'y a pas d'existence de ce qui a été et de qui va se suivre, pour Platon le temps existe car il a été créé, et son existence est due précisément à l'éternité. Il est une image de l'éternité.

En outre, dans la suite de son discours dans la *Physique*, Aristote discute la possibilité de l'instant comme ce qui permet de diviser le temps. Une fois de plus Aristote dégage les apories propres à cette analyse du temps et les présente comme des difficultés inhérentes à sa nature. Si le temps n'existe pas, les parties constitutives de ce temps n'existent pas non plus, car ces parties sont le passé et le futur. Or ce qui a été et ce qui va être n'est pas. Par conséquent il ne s'agit pas là de ce qui divise le temps.

Augustin reformule à son tour cette même hypothèse à propos du temps passé et futur, en disant:

"J'ai donc dit, un peu plus haut, que nous mesurons les temps quand ils passent de façon à pouvoir dire: celui-ci est double par rapport à celui-là qui est simple, ou celui-ci est égal à celui-là, et tous les autres rapports entre parties du temps, que nous pouvons énoncer en les mesurant. Ainsi donc, comme je le disais, c'est quand ils passent que nous mesurons les temps. Et si l'on me disait: comment le sais-tu? je répondrais: je le sais parce que nous les mesurons, et nous ne pouvons pas mesurer ce qui n'est pas: or les choses passées ou les choses futures ne sont pas"<sup>107</sup>.

Mais Aristote continue la discussion sur la nature aporétique du temps compris en tant que sujet, en apportant une nouvelle hypothèse, celle de l'instant. L'instant paraît délimiter le passé et le futur : est-ce qu'il peut le diviser effectivement?

Les arguments qui vont suivre nécessitent une clarification. Selon R. Sorabji, le maintenant peut signifier deux choses: d'une part il est le présent et d'autre part il est l'instant<sup>188</sup>. L'instant ce n'est pas une courte période de temps mais plutôt le début et la fin d'une certaine période, et par conséquent il n'a pas d'extension.

Les arguments les plus décisifs qui parlent de l'impossibilité que l'instant soit le responsable de la division du temps, sont essentiellement au nombre de deux: le premier considère que les instants étant continus comme dans une succession de points, il y aurait une coexistence avec les instants intermédiaires de telle manière que la succession serait infinie, ce qui est impossible (218 a 20-25). L'autre à l'inverse, propose que si la coexistence du temps consiste dans le fait d'être dans le même, c'est-à-dire dans le même instant, comment pourrait-on alors distinguer les événements qui sont passés de ceux d'aujourd'hui? En effet, la manière dont Aristote pose la question du temps en tant qu'étant (*ουσία*) révèle le caractère aporétique de sa nature; il appartient bel et bien au non être (*μη ον* 218 a). Dès lors, le temps ne participe pas à la substance (*μη μετέχειν ούσιας*) L'aporie doit ici être bien explicitée comme ce qui est à l'opposé de ce que Heidegger appelle le temps comme *Transzendenz*. Si l'aporie signifie ne pas parvenir à dépasser, à franchir, au contraire, la transcendance est précisément ce qui peut être franchi, ce qui peut être dépassé. Dès lors, Heidegger veut dépasser l'aporie aristotélicienne, car pour lui le temps est véritablement source de transcendance. La transcendance c'est ce qui dépasse, ce qui franchit. "*La possibilité interne de la transcendance, c'est ce que j'affirme, c'est le temps comme temporalité originare (ursprüngliche Zeitlichkeit)*"<sup>109</sup>.

Mais les apories dont parle Aristote ont quelque similitude avec celles qui ont été discutées par Augustin dans le livre XI des *Confessions*. Augustin parle de l'inauthenticité de notre langage lorsque nous parlons du temps selon le présent, passé et futur:

"Ni les choses futures ni les choses passées ne sont, et c'est improprement qu'on dit: il y a trois temps, le passé, le présent et le futur. Mais peut-être pourrait-on dire au sens propre: il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur"<sup>110</sup>.

L'inauthenticité ou l'impropriété du langage pour parler du temps selon ces trois modes de temporalité est due, tout d'abord, au fait que les choses passées et les choses futures ne *sont* pas. Ici, Augustin ne va pas plus loin que Platon et Aristote et même que Plotin, comme on va le voir plus loin. Augustin suit la tradition philosophique. Ce qu'il dit après constitue une nouveauté. Si le présent est seul à échapper à une non-existence, alors le langage pourrait dire qu'il y a trois temps possibles selon le présent subsistant. Mais le caractère impropre du langage

vis-à-vis des trois modes de temporalité révèle plutôt l'inauthenticité du maintenant (*esse iam*) présent dans le passé et dans le futur. Autrement dit, ce qui est impropre ce n'est pas seulement le langage mais ce que le langage peut fausser en faisant attribuer un temps présent lorsque nous disons «il y a» (*tempora sunt tria*). Ici deux phénomènes se rapprochent de l'analyse heideggerienne: 1) la question du temps originaire; 2) la question du temps inauthentique. A propos du premier, Augustin veut montrer qu'il y a inauthenticité lorsqu'on dit qu'il y a trois temps. Il met en avant la critique platonico-aristotélécienne de l'essentialité du temps du passé et du futur défini selon l'existence (*tempora sunt*); sa critique veut franchir et dépasser l'aporie de la non-substantialité aristotélécienne et de la non-appartenance à l'existence. La tentative de résolution augustinienne doit nécessairement franchir ces deux dilemmes: la nature du temps originaire et l'expérience d'un temps inauthentique qui ne laisse pas dévoiler ce qu'est le temps.

Si Augustin critique le langage vulgaire et impropre pour parler du temps, il le fait afin de dépasser ce même langage et afin de chercher le sens profond et originaire du temps.

L'expérience du temps originaire n'est possible que grâce à une recitification du discours prédicatif. Parler du temps au sens authentique signifie parler de lui selon les modes de sa temporalité, articulés ekstatiquement. Si le temps du passé et du futur n'est pas *maintenant* alors il faut saisir l'essentialité du passé et du futur selon la présentification de ce qui est passé et de ce qui est futur.

Le temps passé et le temps futur mettent en évidence l'existence du non-être, car ils ne sont pas. Toutefois s'ils n'étaient pas du tout, ils ne pourraient pas être prononcés. Or ils le sont. Dès lors, ce non-être est quelque chose de relatif. "*Il est remarquable que ce soit l'usage du langage qui soutienne, par provision, la résistance à la thèse du non-être*"<sup>111</sup>. En effet, si c'est grâce au langage que l'on peut atteindre la marque décisive et indicative d'un temps originel, le langage peut aussi être oblitérant, du moins en ce qui concerne la saisie fondamentale du temps. Augustin donne l'exemple de l'annonce du lever du soleil. Ce qui est futur ce n'est ni le soleil qui existe déjà, ni l'aurore puisqu'elle est le moment présent que je regarde et qui m'annonce que le soleil va se lever. Le futur est seulement possible grâce à ce qui est prédit (*praedicere*)<sup>112</sup>. Bien qu'Augustin soutienne les thèses philosophiques grecques que le futur et le passé n'ont pas de consistance ontique, il relativise,

toutefois, cette non-essentialité du temps. Et nous pouvons dire que Heidegger fait de même. La critique heideggerienne à l'égard d'Aristote porte sur l'identification du concept d'être à celui d'être-substant <sup>113</sup>. Mais nous avons vu qu'Augustin, bien qu'il soit proche de la lecture aristotélicienne, s'en éloigne lorsqu'il donne au futur et au passé la possibilité d'exister selon leurs propres possibilités.

### c) Plotin

La brièveté du propos de Platon dans le *Timée* sur la question du temps, est compensée par la discussion que fait Plotin au sujet de l'éternité et du temps dans la troisième *Ennéade*. En distinguant la nature du temps de celle de l'éternité, Plotin exprime l'erreur d'une simple distinction: l'éternité est dans la nature de ce qui dure toujours alors que le temps est dans ce qui naît et donc de ce qui est changeant. Mais Plotin dit que "*quand nous tentons de faire un examen attentif et d'aborder le sujet de plus près, nous sommes embarrassés par nos réflexions*". Pareille affirmation est bien plus qu'une simple figure de rhétorique. Et bien que notre propos ne soit pas ici de faire une comparaison entre la discussion d'Augustin au livre XI des *Confessions* et celle de Plotin en ce passage, il y a cependant motif de croisement entre l'une et l'autre pensée. Augustin dit de son côté: "*Qu'est-ce que le temps? si personne ne me pose la question, je sais; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus*" (*Conf. XI,14,17*).

Plotin pense aussi à la suite de Platon quand il définit l'être éternel: "*il ne lui reste qu'à être ce qu'il est*". Une fois de plus l'être de l'éternité est placé sous ce qui *est* et non pas sous ce qui *était* ou ce qui *sera*. Le privilège qu'Augustin donne au présent doit être compris à la lumière de cette influence platonicienne et aristotélicienne, c'est-à-dire néo-platonicienne. Toutefois entre Plotin et Augustin il y a une différence: pour Plotin la difficulté du problème du temps est d'emblée le problème de l'éternité, et il va de soi qu'il y a différence entre les deux. Par contre, pour Augustin, la question du temps est au cœur du débat sur la différence entre temps et éternité. L'éternité divine est définie d'avance par Augustin comme une transcendance du temps lui-même (*sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura Conf.XI,13,15*).

Mais au-delà de cette transcendance du temps, deux autres aspects viennent au secours de deux arguments sur l'éternité de Dieu: 1) que



faisait Dieu avant la création? 2) qu'est-ce que la temporalité de Dieu comme sujet propre? Ces deux questions sont assez proches de la discussion de Plotin à propos de l'essence de l'éternité.

L'éternité est-elle l'attribut d'un être intelligible et est-elle différente de l'être intelligible? ou bien est-ce l'éternité elle-même qui spécifie le caractère de l'être éternel? La seule manière de poser le problème, selon Plotin, est de faire en sorte que le caractère d'éternité soit identique à ce que l'être éternel est en soi et, donc, que l'essence de cet être éternel s'identifie à sa propre éternité. Mais étant ainsi l'essence de cet être il n'exprime plus ce qu'est l'être éternel.

“Donc l'être éternel ou l'être qui est toujours, c'est celui qui n'a absolument aucune tendance à changer de nature, celui qui possède en entier sa vie, sans y rien ajouter ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans l'avenir. Un tel être possède la perpétuité<sup>194</sup>”.

Plotin, philosophe du temps, le fait sous le paradigme de l'éternité. Pour définir l'éternité de l'être éternel il lui suffit de discuter l'essence de l'éternité comme identique à la nature de cet être éternel. L'éternité tire ainsi son essence de ce qui est éternel, c'est-à-dire de ce qui n'a aucun changement, de ce qui n'a ni passé ni futur; de ce qui est identique à soi-même. Augustin n'exprime pas l'éternité de cette manière. A l'encontre de Platon et Plotin qui cherchent à comprendre la nature du temps grâce au modèle de l'éternité, Augustin, bien qu'il conçoive le temps comme une trace (*vestigium*) ou comme une imitation (*imitatio*) de l'éternité<sup>115</sup>, considère la différence onto-chronique entre les deux sortes de temporalité non sur le mode d'une inextricable distance mais plutôt dans un entrecroisement.

On peut même affirmer qu'Augustin ne pratique pas le chemin platonicien dans le livre XI des *Confessions*, car sa méthode est de considérer tout d'abord le temps dans l'expérience quotidienne, comme un problème vécu. Pour Plotin, il suffit de comprendre le modèle, c'est-à-dire, l'éternité, dont le temps est l'image, pour enfin comprendre le temps lui-même. Augustin, lui, ne procède ni du modèle vers l'image, ni de l'image vers le modèle<sup>116</sup>.

Plotin caractérise l'éternité par une absence totale de succession (*ἀδιάστατος*).

“Il affirme: pour que l'éternité et le temps ne se confondent pas dans notre esprit, pour que l'éternité ne soit pas rendue identique au temps, il faut la concevoir comme affranchie de toute extension, de toute durée (*ἀδιάστατος*)”<sup>117</sup>.

Mais bien que Dieu ne soit pas défini selon le mode temporel de l'extension, pour Augustin, l'esprit qui pense aux choses éternelles doit s'étendre jusqu'à la substance immuable. L'esprit humain s'approche davantage de la vraie image de Dieu dans la mesure où il tend davantage vers ce qui est éternel<sup>118</sup>.

## Un exemple dans la scolastique:

### d) saint Thomas d'Aquin

Nous avons choisi saint Thomas comme un des auteurs représentatifs de la scolastique, qui s'est préoccupé de la question du temps. Selon Heidegger, Thomas d'Aquin a traité “*du concept de temps, et à chaque fois en liaison étroite avec la conception aristotélicienne*”<sup>119</sup>. Sans doute l'intérêt de l'Aquinat au sujet du temps s'effectue en intime relation avec la conception aristotélicienne, mais comment comprendre alors la syntonie entre elle et Augustin?

Dans l'histoire du christianisme, nous pouvons parler de deux moments bien distincts à propos du problème concernant la nature du temps: celui où les auteurs chrétiens développent et orientent leurs recherches à ce sujet d'après la clef de lecture augustinienne, et celui où les auteurs développent la problématique temporelle grâce à l'arrivée dans le monde latin des textes d'auteurs grecs et surtout arabes. Dans la première période la recherche s'oriente selon la trace laissée par Augustin dans le livre des *Confessions*. Par contre, dans le second moment, il s'agit plutôt de prendre position par rapport aux philosophes grecs et arabes en ce qui concerne l'éternité du monde en opposition à l'affirmation biblique d'un principe du monde<sup>120</sup>.

Cela semble vrai quand nous regardons les textes où Augustin nous parle de la question du temps — pas seulement celui des *Confessions*, mais l'ensemble de son œuvre —. On saisit immédiatement que le traitement donné par lui est fort différent de celui de Thomas d'Aquin. Le concept du temps est analysé selon une perspective intratemporelle et originairement rapportée à la structure ontologique de l'esprit humain.

Parler de l'être signifie parler de temps. Il n'est pas possible de dissocier l'expérience quotidienne du temps et de l'être.

A l'inverse, pour Thomas d'Aquin, le temps intra-temporel et intramondain est négligé. Néanmoins, il y a bien une idée commune à Augustin et à Thomas d'Aquin. C'est la distinction entre les trois types de "temporalité": celle du temps (*tempus*) inhérente à la créature créée, celle de la sempiternité (*sempiternitas* ou *aeuum*), et celle finalement de l'éternité (*aeternitas*). Le rapprochement entre Augustin et l'Aquinate est ce qui rattache la discussion du temps d'inspiration philosophique grecque en liaison avec les principes de foi chrétienne. En ce sens les perspectives augustinienne et aquinienne ne sont pas très différentes. Le troisième trait se rapporte à la discussion de la nature du temps mise en perspective avec celle d'Aristote. Pour qui lit les *Confessions* sans doute il y-a-t-il une certaine articulation commune entre la conception aristotélicienne et les autres conceptions, par exemple, platonicienne, stoïcienne, ou plotinienne du temps. Mais lorsqu'Augustin se met à discuter, à partir du chapitre 14 des *Confessions*, la mesure du temps, il se situe l'opposé de la perspective plotinienne (*Ennéades* III,7,9) qui critique précisément la perspective d'Aristote, développée dans le livre de la *Physique*.

Malgré ce rapprochement, il y a toutefois, deux traits qui distinguent Augustin et Thomas d'Aquin.

1. Dans la *Somme théologique* et dans le *Commentaire sur les Sentences* Thomas d'Aquin s'engage à discuter la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde. La discussion porte sur l'impossibilité d'une éternité réelle du monde, incompatible avec le principe de foi prescrit par la notion de création. Or la manière dont Augustin développe la notion de temporalité et d'éternité, issue d'une lecture ontologique du livre de la *Genèse*, y indique les différents sens déployés dans lesquelles l'interrogation philosophique est ouvert à l'exégèse biblique du "*in principio*", laquelle s'ouvre à son tour à une spéculation philosophique<sup>121</sup>.
2. Pour Thomas d'Aquin, l'essence de l'éternité est de n'avoir pas de principe. Par contre, l'essence de la créature est d'avoir un principe et c'est pourquoi aucune créature ne peut être éternelle<sup>122</sup>. La notion de principe doit être spécifiée. Selon Thomas d'Aquin le «principe» se rattache au début de la *Genèse* 1,1:

“Sous la raison de l'éternité il n'y a pas principe de durée, alors que sous la raison de la créature il y en a un principe d'origine; du moins en comprenant la création comme la foi le comprend”<sup>123</sup>.

Dès lors, que le monde ait commencé est objet de foi, et non de démonstration ou de science<sup>124</sup>.

Mais pour Augustin, ce qui fait objet de démonstration et de science, ce sont les différentes tentatives d'interprétation du principe. Tant pour Augustin que pour Thomas d'Aquin, il y a un acte de foi prescrit par le verset. Mais ce qui distingue Augustin de Thomas d'Aquin, c'est la diversité spéculative des différents sens de ce *Principium* dans la réflexion augustinienne, alors que la réflexion aquinienne vise davantage son rôle unificateur. C'est pourquoi, “*Principium*” chez Thomas d'Aquin, est un terme analogique<sup>125</sup>.

## Un exemple dans la modernité:

### e) Descartes

Ce qui nous intéresse dans l'analyse de Descartes à propos de la question du temps, ce sont deux aspects qui vont dans le sens augustinien: la notion d'infini et la notion d'extension en tant que propédeutiques pour une conception substantialiste de la temporalité. Notre propos consiste à vérifier de manière indirecte la thèse heideggerienne sur le caractère de l'étant intramondain en tant que subsistance permanente et de dégager la nature propre de cet étant intramondain, pensée d'une façon positive. Et si cet étant intramondain est pensé positivement, il s'agit alors de savoir s'il y a une complémentarité entre Augustin et Descartes.

Augustin pense l'infini de deux manières: la première à partir d'une substantialité qui est celle de la matière étendue, laquelle peut aller jusqu'à l'infini. Et la seconde à partir de la substantialité de l'infinité divine, laquelle est infiniment supérieure à l'infini qui est pensé comme matière (*res extensa*). Augustin ne peut soutenir l'idée d'une dualité de la notion d'infini. Ainsi dans les *Confessions*, il explique ce qu'est l'infinité divine dans le cadre de la doctrine manichéenne. Selon cette conception, le mal était aussi une substance. Les manichéens imaginaient

(*imaginantur*) que cette substance s'introduisait dans le monde et ils croyaient que la masse informe et sombre s'appelait terre, tandis que la masse plus subtile était l'air. Mais Augustin, déjà mû par une certaine piété, ne peut pas croire qu'à cette nature mauvaise corresponde un même type d'infini que celui de la substance bonne. Ces deux masses sont toutes deux infinies (*duas moles utramque infinitam*) l'une, bonne, étant meilleure que l'autre<sup>126</sup>. Lorsque Dieu est pensé selon des représentations corporelles ou matérielles, l'idée de Dieu est faussée.

“J'ignorais en effet, l'autre réalité, la vraie, celle qui est et comme par des picotements j'étais poussé à soutenir des idées de mes stupides dupeurs quand ils me demandaient d'où venait le mal, si Dieu était limité (*Deus finiretur*) par une forme corporelle. (...) Et où l'aurais-je vu, moi dont la vision se limitait aux corps, pour les yeux, et pour l'âme à des phantasmes (*phantasmata*)?”<sup>127</sup>.

L'infini pensé selon les déterminations physiques ne peut pas rendre compte de la vraie nature de Dieu et nos représentations s'éloignent de la vraie nature divine. C'est pourquoi Augustin dit:

“Combien donc tu es loin de mes phantasmes; les phantasmes de ces corps qui n'existent absolument pas. Plus réels qu'eux sont les images des corps qui existent”<sup>128</sup>.

Pour Descartes l'idée d'infini ne peut pas être le résultat de la faculté de l'imagination. Comme nous montrent les textes d'Augustin ci-avant. La question étant alors de savoir quelle est la modalité de la pensée qui permette de penser l'infini.

Lorsque Descartes pense l'idée d'infini en tant qu'idée divine, il déclare dans les *Méditations* que cela ne peut pas être fait selon le mode de l'imagination: “*imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle*”<sup>129</sup>.

Or Dieu n'est pas une chose corporelle. A ce propos, pour Augustin, la représentation de Dieu en tant que chose corporelle, même infinie et produite par l'imagination, est une fausse idée de Dieu.

Mais l'imagination présente une autre limite chez Descartes. Face au morceau de cire, Descartes se demande ce qu'il en reste et quelle faculté peut penser ce qui subsiste.

“Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes, il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable: Or qu'est-ce que cela flexible et muable? n'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carré et de passer du carré en une figure triangulaire? non certes ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer”<sup>130</sup>.

L'imagination ne peut pas penser l'infinité de l'étendue car elle a un pouvoir de représentation plus limité que ce que nous concevons par la pensée (*intellectu percipi*). Une idée semblable se trouve chez Augustin lorsqu'il déclare que nous ne pouvons pas imaginer une infinité d'atomes divisibles à l'infini que seule la raison peut le faire.

“Ainsi la raison proclame l'infinité du nombre, insaisissable au regard de qui se représente des objets matériels. La raison nous apprend encore que les moindres atomes sont divisibles à l'infini: néanmoins lorsque nous en arrivons à ces corps extrêmement petits, extrêmement ténus, dont nous nous souvenons pour les avoir vus, il ne nous est pas possible d'*imaginer* (*phantasias jam non possumus intueri*) alors que la raison ne cesse de poursuivre son travail de division”<sup>131</sup>.

Dans la deuxième *Méditation*, Descartes donne la preuve irréfutable de l'existence du *cogito ego sum*. Dans la troisième *Méditation*, il faut prouver l'existence de Dieu à partir de l'idée qui est dans l'*ego*. Or l'*ego* est défini comme une chose pensante distincte d'une chose étendue. Mais, nous explique Descartes, malgré cette différence entre substance étendue et substance pensante, il reste que les modes de la substance qui nous apparaissent à l'*ego* sont l'étendue, la figure, le mouvement. Par conséquent, ils sont non seulement contenus dans l'*ego*, mais ils sont aussi les modes dans lesquels la substance nous apparaît.

“Il est vrai qu'elles [l'étendue, la figure, la situation] ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense; mais parce que ce sont seulement certains modes de la substance, et comme les vêtements sous lesquels la substance corporelle nous paraît, et que je suis aussi moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment”<sup>132</sup>.

Or si la substance de l'*ego* est aussi définie selon l'extension, il faut conclure que l'extension est la détermination de la substance créée, c'est-à-dire de la substance finie<sup>133</sup>. Mais, la substance finie n'est pas uniquement définie par une extension finie, car la critique de l'imagination indiquait l'impossibilité de se représenter l'étendue jusqu'à l'infini: c'est que l'étendue est également infinie et cela de manière conceptuelle. On peut penser que Dieu dépend d'une détermination de l'infinité, même si celle-ci est pensée encore comme une substantialité à titre de nature<sup>134</sup>. Dès lors la différence entre l'infini présupposé dans la substantialité mondaine et la substantialité divine s'associent. Le rapport entre *res cogitans* et *res extensa* s'effectue selon ce que Heidegger appelle l'étant intramondain.

Mais revenons à Augustin afin de repenser la notion d'extension présente dans l'*ego* étant donné que l'âme humaine est d'autant plus à l'image de Dieu qu'elle s'étend vers les choses éternelles<sup>135</sup>.

L'extension signifie une certaine permanence de l'esprit en tant que capacité de recevoir Dieu:

"Quand tu loues Dieu et que tu n'expliques pas ce que tu veux, ta pensée s'étend à l'intérieur; l'étendue te donne la capacité (*extensio capacioem facit*) d'atteindre celui que tu loues"<sup>136</sup>.

J.-L. Marion conteste la thèse heideggerienne de l'étant intramondain en disant:

"Il ne paraît pas tenable de maintenir la primauté de l'étant intramondain, compris comme *res extensa*, dans l'élaboration cartésienne de la substance. Tout au contraire, sa substantialité advient à la *res extensa* à partir de l'*ego*, première substance"<sup>137</sup>.

Mais si l'étant intramondain concerne le rapport entre l'*ego* et le monde et que les déterminations du monde aident à spécifier la nature de l'*ego sum*, peut-on encore refuser la primauté de l'étant intramondain en dépit d'une substantialité de l'*ego* tout court?

Dans le rapport entre l'*ego* et Dieu, la question se complexifie encore. Les déterminations de la nature de Dieu en tant qu'infini sont spécifiées par la capacité de l'esprit humain de contenir l'idée d'infini non pas selon les modes d'une extension corporelle mais plutôt intellectuelle. La question étant de savoir de quel type de capacité relève la faculté humaine à contenir l'idée d'infini divin qui soit une réalité plus grande que celle de la nature et celle de l'*ego*. La contestation de J.-L.

Marion sur ce qu'il appelle la thèse heideggerienne de l'étant intramondain révèle sa ferme volonté de justifier à tout prix la thèse cartésienne de la primauté de la substantialité de l'ego sur la *res extensa*. Mais elle révèle aussi une certaine incohérence à l'égard de la pensée de Descartes elle-même<sup>138</sup>.

D'un côté, il y a un abîme entre être fini et infini, mais de l'autre la dépendance du fini à l'égard de l'infini est minorisée en vertu d'une présence subsistante qui a besoin à tout instant d'une permanence divine attestée par la création continue. Dès lors la contestation de l'étant intramondain ne vient pas détruire de façon négative la distinction ontologique fondamentale et dérégler l'ordre de la primauté, *res cogitans* et *res extensa*, mais bien plutôt l'aggraver au sens positif, afin de déterminer la *Vorhandenheit* au sens d'Existence.

Pour Augustin et pour Heidegger, l'extension commence tout d'abord par la détermination intramondaine, celle de la présence de l'être au monde. Pour cette raison Augustin critique la représentation imaginaire de la nature divine en tant que substantialité infinie corporelle. Selon l'intentionnalité de l'ego et à son dessein cette représentation doit pouvoir se diriger vers l'infinité divine au sommet de la faculté de l'ego. A ce stade se dessine la deuxième caractéristique de l'étant intramondain: une certaine indifférenciation entre fini de la substance finie et infini de la substance infinie.

## II — Le temps et l'âme

### 2.1 — Le temps dans les *Confessions*

Aristote déclare dans son livre de la *Physique* qu'en l'absence de l'existence de l'âme il n'y a pas de temps. Cela est aussi valable pour Augustin que pour Thomas d'Aquin, lesquels ne font que répéter ce qui dit Aristote<sup>139</sup>. Le lien étroit entre temps et âme dans les *Confessions* va faire à présent l'objet de notre analyse.

Nous avons divisé le texte des *Confessions* en suivant quatre moments, repérés dans le mouvement du texte. Nous avons l'intention de les faire converger vers la thématique de la temporalité chez Heidegger.

α — *Le temps quotidien*: XI,15,19 — XI,16,21. La division du temps se fait par la durée des années, des mois et des jours. Augustin cher-



che la mesure du temps selon la longueur dans le passé, le futur et le présent. Il arrive à la conclusion que seul le temps présent mesure, quoique le temps présent n'ait pas la moindre étendue de durée.

“Si l'on conçoit un élément du temps qui ne puisse plus être divisé en parcelles d'instant, si minimes soient-elles, c'est cela seulement qui peut s'appeler le présent. Encore passe-t-il d'un vol si rapide du futur au passé qu'il n'a pas la moindre étendue de durée”<sup>140</sup>.

Il y a opposition ici entre la longueur du temps, qui appartient apparemment seulement au temps passé et futur, et la présence du temps présent à lui-même, le seul qui possède une consistance ontique. Par contre le temps passé et le temps futur sont ce qui n'est pas, ils ne peuvent donc pas être mesurés (*quis dicere metiri posse quod non est?* XI,16,21).

Cette première recherche sur la nature du temps et sa mesure, n'aboutit pas à une conclusion ferme. Augustin fait alors une deuxième invocation à Dieu (17,22) suite à la première au début du livre introduisant la méditation au sujet de la création et de l'éternité de Dieu.

β — Le temps de la *significabilité* et le *temps raconté*.: XI,18,23 — 21,27. Dans ce deuxième moment, Augustin cherche à nouveau à mesurer le temps grâce au langage.

“D'ailleurs quand on raconte des choses vraies mais passées, c'est de la mémoire qu'on tire, non les choses elles-mêmes, qui ont passé, mais les mots conçus à partir des images (*ex imagines*) qu'elles ont gravés dans l'esprit, comme des empreintes (*velut vestigia*) en passant par les sens”<sup>141</sup>.

Quel est le temps qu'on mesure lorsqu'on raconte (*narrantur*) des choses passées? En fait, exprimer par le langage des actions passées et futures signifie, d'une part, que le temps du récit exprime une temporalité du vécu. Mais d'autre part, le temps du récit en tant que présent à l'esprit exprime une temporalité présentifiante; l'esprit se rappelle, grâce à la mémoire, des choses passées et même celles qui vont arriver, les choses futures. Pour les événements passés, Augustin donne l'exemple de son enfance (*pueritia mea*). Pour les événements futurs, les pré-méditations des actions, elles sont prédites, bien qu'elles ne se trouvent pas encore réalisées dans la réalité. Dans ce deuxième moment, la manière dont Augustin développe la thématique temporelle rappelle l'analyse

ricœurienne du *temps raconté*. Ce que dit P. Ricœur se justifie pleinement: “le travail de pensée à l’œuvre en toute configuration narrative s’achève dans une refiguration de l’expérience temporelle”<sup>142</sup>.

Bien que nous ne pensions pas que la source de la réflexion ricœurienne se trouve seulement justifiée à partir de ces seuls moments de la réflexion augustinienne du temps dans les *Confessions*, c’est sans doute ici que Ricœur puise une des idées fondamentales entre *temps et récit*: c’est ici qu’on trouve la source augustinienne du développement fait par P. Ricœur sur la *configuration du temps narratif*.

Revenons à l’analyse du temps dans les *Confessions*. Le triple présent est décrit comme le *praesens de praesentibus*, c’est-à-dire la *visio*; le *praesens de praeteritis*, c’est-à-dire la *memoria*; le *praesens de futuris*, c’est-à-dire l’*expectatio*.

La vision est la perception de ce qui est devant nous dans le maintenant. C’est ce que Husserl appelle la *Präsenz* au sens d’une ponctualité du maintenant (*Jetztpunkt*). Le *praesens de praeteritis*, c’est ce dont nous avons l’image du passé rappelée dans la mémoire (*memoria*), ce que Husserl appelle la rétention. Et finalement le *praesens de futuris*, c’est ce qu’on raconte et dont on parle en attendant les choses à venir, c’est-à-dire l’*expectatio*, que Husserl appelle la *protention*. Mais le triple présent ne résout pas la nature du temps. C’est alors qu’Augustin fait à nouveau son invocation à Dieu en déclarant que son esprit brûle de voir clair dans cette énigme (*implicatissimum aenigma* XI,22,28).

γ — Le *temps vulgaire* — XI,23,29 — 24,31. Qui mesure le temps? Est-ce les mouvements des astres, le temps lui-même? Est-ce le mouvement du soleil et des astres qui peut mesurer le temps? “Je désire connaître la valeur et la nature du temps, qui nous permet de mesurer les mouvements des corps”<sup>143</sup>. La réponse d’Augustin sur la mesure du temps est une fois de plus négative. Ce n’est pas le mouvement du soleil qui constitue le temps. Augustin souligne la différence entre le mouvement parcouru et la durée du temps dans lequel il est parcouru. Bien que le temps soit apparemment quelque chose du mouvement, il ne l’est pas tout à fait.

“M’ordonnes-tu d’approuver, si l’on dit que le temps c’est le mouvement d’un corps (...) Oui, que pas un corps ne se meuve sinon dans le temps, je l’entends. Mais que le mouvement même du corps soit le temps, je ne l’entends pas”<sup>144</sup>.

Le paradoxe entre temps et mouvement rappelle Aristote. Mais finalement Augustin déclare que le temps n'est pas le mouvement d'un corps (*non ergo tempus corporis motus*).

A la fin de XI,23,30, après avoir passé en revue une analyse du temps en tant que mesure du mouvement des corps, c'est-à-dire le mouvement du soleil, le mouvement du jour, Augustin tente de vérifier dialectiquement le rapport temps-mouvement. En effet, le mouvement ne peut pas justifier par lui seul le temps, car le temps existe indépendamment de ce même mouvement. Le paradoxe physique du rapport temps-mouvement sert à renforcer une recherche qui va au-delà d'une définition physique du temps. En effet, le mouvement des corps ne peut pas mesurer le temps, car le mouvement se donne dans le temps. Or s'il se donne dans le temps, le temps contient le mouvement sans que le mouvement puisse répondre de soi-même de la nature du temps. En effet, le mouvement des corps ne peut pas définir le temps, car d'une part, s'il n'y avait pas de mouvement il y aurait quand même du temps. Mais d'autre part, à supposer le mouvement et qu'il justifie le temps grâce à un changement entre des moments plus longs et des moments plus brefs, nous parlerions de leur changement dans le temps: il ne peut donc pas rendre compte de ce qu'est le temps. Toutefois, le paradoxe a atteint son comble: mais si le changement d'un corps, par exemple de la petite roue de bois du potier, est d'un jour, alors on ne peut pas dire non plus que ce mouvement n'est pas du temps. Augustin inverse ici son point de départ.

“Eh quoi! si les lumières du ciel s'arrêtaient et que la roue du potier continuât de tourner, il n'y aurait pas de temps pour en mesurer les tours et nous permettre de dire, ou bien qu'ils sont d'égale durée, ou bien, si à un moment la roue tourne plus lentement et à un autre plus vite, qu'ils sont les uns plus longs, les autres moins? Et en disant cela, ne parlerions-nous pas nous aussi dans le temps? Et n'y aurait-il pas dans nos mots des syllabes qui seraient les unes longues les autres brèves, uniquement parce que celles-là auraient résonné un temps plus long, celles-ci un temps plus bref? (...) mais si moi je ne puis dire qu'un tour effectué par la petite roue de bois du potier est un jour, [cet homme instruit] ne pourrait dire toutefois, pour cela, que ce tour n'est pas du temps”<sup>145</sup>.

Ce qui est intéressant dans cette analyse d'Augustin est l'idée selon laquelle il y a une sorte de mouvement cyclique qui fait qu'un jour est un jour et que le cercle effectué par la roue de bois ne l'est pas. Mais

cela ne signifie pas que ce cercle n'ait pas de mouvement. Le premier jugement dérive le temps d'un mouvement physique mais pas uniquement de lui seul, mais aussi bien d'un calendrier. Le deuxième semble au contraire dériver le temps d'une non significabilité, il est précaldrier.

Cette analyse rejoint ce que Heidegger déclare à propos de la significabilité et de la databilité du temps exprimé par le langage. "*La compréhension vulgaire du temps s'annonce de prime abord explicitement dans l'usage de l'horloge, dans la mesure du temps*"<sup>146</sup>. C'est cette signification première qu'il s'agit d'explicitier. Le texte augustinien est en quelque sorte derrière l'analyse de Heidegger sans qu'il y fasse pour autant référence.

Augustin en s'interrogeant sur le temps mesuré par la nature et exprimé ensuite par le langage ne fait que donner à Heidegger les motifs principaux de ce temps vulgaire.

"Nous nommons le temps du monde (*Weltzeit*) le temps avec lequel nous comptons. (...) Le temps qu'on conçoit vulgairement comme suite de maintenant doit nécessairement être appréhendé dans cette référence qui permet la datation. Pourtant la conception vulgaire du temps comme suite d'instant ne reconnaît pas ce moment de databilité précaldrier, pas plus que le moment de la significabilité. (...) Le fait que dans les théories traditionnelles du temps, on néglige cette référence essentielle à la datation, telle qu'elle appartienne au maintenant, au plus-maintenant et au pas-encore-maintenant, est un témoignage supplémentaire de la distance qui sépare l'évidence"<sup>147</sup>.

δ — *Le temps authentique* — XI,26,33 — jusqu'à la fin. Voici arrivé le temps de la conscience intime et profonde. C'est le nouveau départ de la recherche sur la nature du temps. Augustin insiste (*insiste anime meus*) et demande aide à Dieu. C'est vrai qu'on mesure le temps, mais comment? La réponse se présente sous deux aspects interconnectés:

1. des trois moments précédents, le présent (*praesens*) s'est révélé le seul à avoir la primauté d'une présence subsistante en elle-même.
2. par contre, ce qui contrarie le seul aspect positif du présent comme présence subsistante et donc comme possible mesure du temps, c'est la durée. Le présent n'a pas de durée. Mais appa-

remment le passé pouvait en avoir. Cependant il ne peut pas, car il est ce qui a été et était, et non pas ce qui *est*. Il est presque un non-être. Le temps n'est pas de l'ordre des choses mais de l'ordre de l'être. Le vrai temps authentique c'est celui du présent, il reflète la vraie présence, c'est ce que Heidegger appelle la présentialité (*Anwesenheit*)<sup>148</sup>. Alors que le présent du temps grammatical, la *Gegenwart*, n'est qu'une pâle figure du vrai présent.

Si le temps est de l'ordre de l'être, alors la vie est définie primordialement dans un sens temporel. "*Ecce distentio est vita mea*". Voici que ma vie est une distension<sup>149</sup>. Le mot distension est ici à rappeler, car il se trouve également chez Plotin. Lorsqu'il parle du temps de l'âme, Plotin dit que c'est elle qui produit les changements dans le temps.

"L'âme produit ses actes l'un après l'autre, dans une succession toujours variée; avec un nouvel acte elle engendre ce qui suit; et en même temps qu'un autre acte de pensée qui suit le précédent, se produit au jour un événement qui n'existait pas auparavant. C'est que ni sa vie ni sa pensée n'est en acte ni sa vie actuelle n'est semblable à sa vie précédente. Et, en même temps et par là même que c'est une vie différente, elle occupe un temps différent. Ainsi la vie de l'âme en se dissociant, occupe du temps (*διάστασις οὖν ζωῆς χρόνον εἶχε*)<sup>150</sup>.

Pour Plotin le temps de l'âme est identique à la vie de l'âme et c'est au cœur de l'activité de l'âme que le temps se produit. Jusqu'ici Augustin ne se distingue pas de Plotin. La distension de la vie fait vivre l'homme dans le caractère transitoire de l'existence. Ce qui contrarie cette dispersion de la *distentio* qui produit le passage entre l'oubli des choses passés et l'attente des choses futures, c'est l'œuvre de l'*intentio*. C'est elle qui articule l'unité du moi et l'achemine vers la palme (*palnam supernae uocationis*) de la vocation d'en haut.

"Ainsi oubliant le passé, tourné non pas vers les choses futures et transitoires mais vers celles qui sont en avant et vers lesquelles je suis non pas distendu mais tendu, je poursuis, dans un effort non pas de distension mais d'intention"<sup>151</sup>.

La *distentio* s'oppose ici à l'*intentio* car la première dilue la vie dans le multiple et à travers le multiple (*ego in tempora dissilui (...) cogita-*

*tiones meae dilaniantur*)<sup>152</sup>. La vie n'est alors qu'une dispersion sans unité. Ainsi, par-delà, la dispersion dans le multiple et à travers le multiple (*in multis per multa*), la conscience cherche à trouver l'unité de soi-même. Ceci est à l'opposé de Plotin pour qui le temps de l'âme semble dissoudre sa propre existence dans une série de moments différents<sup>153</sup>. La vie comme distension est celle qui se réalise dans les choses passés et futures alors que l'*intentio* est celle qui réalise dans les choses qui sont en avant (*in ea quae ante sunt*), ce qui permet à l'esprit d'être tendu (*extentus*) et non pas distendu (*non distentus*). Trois idées sont ici décrites par rapport à la vie de l'esprit temporel, qui est *extentus non secundum distensionem sed secundum intentionem*: 1 — l'idée d'une intentionnalité qui assure l'unité de l'esprit en l'opposant à la multiplicité; 2 — l'idée d'une transcendance de la vie de l'esprit qui détermine son existence dans les choses qui sont en avant. Or les choses qui sont en avant sont celles qui sont au-dessus d'une temporalité ekstatique sans fondement dans la transcendance de son immanence, une temporalité de l'être temporel. "*Domine, pater meus aeternus es, et ego in tempora dissilui*"<sup>154</sup>.

## 2.2 — De la *distentio* augustinienne à la *distentio* ricœurienne

L'idée, assez répandue, selon laquelle c'est dans la *distentio* qu'on trouve la vraie mesure du temps ne peut évidemment être soutenue. Selon G. O'Daly, Augustin ne prétend pas donner dans ce même passage une définition du temps. "*La métaphore distentio est pour évoquer et s'approcher de l'acte cognitif qui accompagne la mesure du temps*"<sup>155</sup>.

En effet, le terme *distentio* apparaît dans les paragraphes suivants des *Confessions*: XI,23,29 - 26,33 - 28,38 - 29,39 - 31,40 et 41. Ce sont ces mêmes paragraphes que nous allons maintenant expliciter<sup>156</sup>.

1. La première occurrence 23,30: "*uideo igitur tempus quandam esse distentionem, sed uideo? an uidere mihi uideor? tu demonstrabis lux, ueritas*". Le temps est une certaine distension, mais cela n'a pas encore été démontré. La distension est ici analysée dans le contexte de l'analyse cosmologique du temps. Or si l'analyse augustinienne consiste à penser le temps à partir du mouvement des corps, la *distentio* n'est pas la caractéristique du

seul monde psychologique mais bien aussi du monde physique. C'est ainsi que dans les *Enarrationes in Psalmos*, Augustin parle d'une *distentio aeris* comme un des éléments constitutifs de l'univers. La création est œuvre de Dieu et c'est par le Verbe que tout a été fait. Mais l'œuvre produite est explicitée dans ses éléments principaux et comme constitutifs de la nature<sup>157</sup>. Dans un autre passage, la *distentio* est définie par l'étendue des heures (*distentiones horarum*) qui relèvent du cycle temporel de l'existence de toutes les créatures, entre naissance et mort<sup>158</sup>. Dans le *De Trinitate*, Augustin parle d'une *molis distentio*, pour définir une des qualités physiques de l'esprit humain<sup>159</sup>.

2. La deuxième occurrence du mot *distentio* dans les *Confessions* (26,33), apparaît comme étant un élément fondamental pour définir la nature du temps de la conscience. "*Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio et mirum si non ipsius animi*". Dans ce passage la *distentio* semble définir la nature du temps. Il y a deux éléments à distinguer: a) le temps est lui-même une distension; b) la distension semble appartenir à la réalité de l'esprit lui-même. Si dans le moment précédent, Augustin cherchait à définir le temps par le mouvement d'un corps, ici il cherche à mesurer le temps par l'espace parcouru. Mais l'espace parcouru ne peut pas donner le temps car alors nous mesurons les espaces de lieux et non pas le temps lui-même. Or l'espace ne pouvait pas à lui seul définir la mesure du temps. Augustin déclare qu'il lui semble que le temps est une certaine distension. Une distension de quoi? Il commence par répondre, *je ne sais*, mais ajoute ensuite qu'il "*serait surprenant que ce ne fût pas de l'esprit lui-même*".

Mais la réponse d'Augustin est-elle de considérer la *distentio* comme seule et unique qualité de l'esprit? Nous pensons que non. Tout d'abord parce que la recherche sur la nature du temps va continuer. Ensuite parce que la *distentio* ne remplace pas l'espace lui-même. Si l'espace ne pouvait pas répondre à la question de la mesure du temps, néanmoins, ce sont seulement les temps qui passent qui peuvent être mesurés. Le dilemme est alors celui-ci: si le présent ne peut pas être mesuré car il n'a pas d'espace, ni le futur parce qu'il n'est pas encore, ni finalement

le passé parce qu'il n'est plus, qu'est-ce qu'on mesure alors? Réponse d'Augustin: les temps qui passent (*quid ergo metior? an praetereuntia tempora, non praeterita*).

Dès lors il semble que la *distentio* ne peut pas être une caractéristique exclusive du seul esprit et qu'entre le temps physique et la réalité de l'esprit lui-même il y a un partage commun de la distension. P. Ricœur en commentant ce même passage exprime d'une manière dialectique l'attitude d'Augustin.

“Encore une fois il y a quelque noyau phénoménologique dans cette assertion, il est inséparable de la *reductio ad absurdum* qui a éliminé les autres hypothèses: puisque je mesure le mouvement d'un corps par le temps et non pas à l'inverse, puisqu'on ne peut mesurer le temps long que par un temps court, et puisque nul mouvement physique n'offre une mesure fixe de comparaison, le mouvement des astres étant supposé variable, il reste que l'extension du temps soit une distension de l'âme. (...) C'est pourquoi tout est résolu et tout reste encore en suspens, même quand on a prononcé le mot clé: *distentio animi*”<sup>160</sup>.

Il nous paraît important de nous arrêter un peu devant l'argumentation dialectique de P. Ricœur à propos la lecture elle aussi dialectique d'Augustin.

“L'échec majeur de la théorie augustinienne est de n'avoir pas réussi à substituer une conception psychologique du temps à une conception cosmologique, en dépit de l'irréfusable progrès que représente cette psychologie par rapport à toute cosmologie du temps”<sup>161</sup>.

Cet échec dont parle P. Ricœur est l'impuissance de la *distentio* à se substituer à la mesure du temps par l'espace. La *distentio* serait ainsi la résolution des apories cosmologiques, exposées surtout dans l'analyse aristotélicienne. L'échec dont parle P. Ricœur peut avoir un double sens: positif et négatif. Le sens positif (mais P. Ricœur ne le dit pas explicitement) est de considérer la thèse augustinienne du temps comme plus résistante aux différentes interpellations que la thèse aristotélicienne mais que malgré cela elle éprouve un certain échec, d'ailleurs partagé par la thèse aristotélicienne. A admettre ce sens positif et ce que nous formulons comme hypothèse sur la lecture ricœurienne du temps chez Augustin, il subsiste encore une autre idée concernant cet échec: c'est l'idée selon laquelle il y a une impossibilité pour Augustin d'envisager



la *distentio* dans le seul pôle de la subjectivité. Or nous avons constaté que la notion de *distentio* ne détermine pas seulement le pôle de la subjectivité mais également celui de l'objectivité du monde physique. Dans ce cas ne peut-on se demander si l'«échec» ne devrait pas être compris plutôt comme "attitude beaucoup plus phénoménologique" que ce que P. Ricœur admet?

En revanche, le sens négatif de la thèse augustinienne est de considérer qu'on ne peut dépasser les apories de la thèse aristotélicienne et qu'en cela elle reste vraiment impuissante.

L'analyse heideggerienne sur le temps chez Augustin vise le sens ontologique du temps plutôt que le développement d'une conception psychologique du temps au sens husserlien, et même ricœurien. Cette différence entre Heidegger et Husserl est explicitée très clairement par F.-W. von Herrmann:

"Mais le temps originaire n'est pas pour lui [Heidegger] ce qu'il est pour Husserl, le temps subjectif de la conscience intime dans son contraste avec le temps réel objectif, mais plutôt la triple extension propre à la temporalité ekstatique horizontale"<sup>162</sup>.

Parlant de la différence entre l'analyse heideggerienne et ricœurienne du temps, J. Greisch commente:

"Ce qui fonde la dérivation, c'est le fait que la temporalité existentielle n'est jamais réductible à une «conscience intime du temps», à l'abri du "temps du monde". Au contraire, il appartient à la temporalité elle-même quelque chose comme un temps-du-monde au sens strict du concept temporalo-existential du monde. Formule importante: dans la mesure où *Dasein* signifie toujours être-au-monde, il n'y a plus lieu d'enfermer Heidegger dans l'aporie du temps du monde et du temps de l'âme, qui oppose Aristote à saint Augustin"<sup>163</sup>.

3. Dans le chapitre 28,38 Augustin approfondit les trois actes de la conscience en essayant de montrer comment ils se produisent à l'intérieur de l'esprit. P. Ricœur considère que ce paragraphe est le *joyau* d'un *trésor*. En effet on peut y constater une analyse plus phénoménologique du temps en trois actes:

"Il attend et il est attentif et il se rappelle, de sorte que ce qu'il attend, traversant ce à quoi il est attentif, passe dans ce qu'il se rappelle"<sup>164</sup>.

Dans les premières recherches du livre XI, le passé et le futur présentaient une déficience d'être car ils sont ce qui n'est plus, et ce qui n'est pas encore. Mais comment Augustin a-t-il pu inverser cette première analyse ontologique du temps en une analyse phénoménologique? Ce n'est pas seulement d'un renversement qu'il s'agit: il y a bel et bien un regard et un approfondissement phénoménologique positif, alors que l'analyse ontologique est plutôt négative. Comment le justifier et comment concilier l'attitude phénoménologique de ce paragraphe, essentiellement positive à l'égard du passé et du futur, avec l'analyse ontologique plutôt négative?

"Les choses futures ne sont pas encore (*nondum esse*) qui donc le nie? Mais pourtant il y a déjà dans l'âme l'attente des choses futures (*expectatio futurorum*). Les choses passées ne sont plus (*praeterita iam non esse*), qui le nie? Mais pourtant il y a encore dans l'âme la mémoire des choses passées (*memoria praeteritorum*). Le temps présent manque d'étendue (*carere spatio*) parce qu'il passe en un instant (*puncto praeterit*) qui le nie? Mais pourtant l'attention a une durée, elle qui s'achemine vers l'absence de ce qui sera présent"<sup>165</sup>.

L'analyse phénoménologique se développe lorsqu'Augustin apporte un nouvel exemple. Bien que semblable à celui que donne Augustin au chant Ambrosien "*Deus creator omnium*", cet exemple en est très différent aussi par ses conclusions.

"Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente se tend vers (*in totum expectatio mea tenditur*); mais quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend vers eux à son tour; et les forces vives de mon activité sont distendues (*distenditur uita huius actionis meae*) vers la mémoire à cause de ce que j'ai dit et vers l'attente de ce que je vais dire. Néanmoins mon attention est là présente (*praesens attentio mea*) et c'est par elle que transite ce qui était futur pour devenir passé"<sup>166</sup>.

Plusieurs aspects sont à considérer dans cette analyse: 1 — l'importance de l'*attentio* en tant que pôle unificateur de la conscience. L'*attentio* permet à la fois le passage entre passé, futur et présent et ce qui est présent à l'esprit lui-même afin de permettre ce passage. 2 — la fonction de la *distentio*: elle est à l'opposé de l'*attentio* dans la mesure où elle est par elle-même l'allongement entre passé et futur. En outre,

la *distentio* a un caractère négatif qui va être explicité dans l'occurrence suivante que nous allons analyser. Ce sens négatif du temps conçu en tant que *distentio* c'est la diffusion ou la distraction de l'esprit humain. En second lieu la *distentio* semble déterminer l'existence humaine dans un mouvement constant où l'articulation est possible uniquement grâce au point-instant, celui du présent. Cette articulation est encore inauthentique. On peut affirmer que par l'*intentio*, l'esprit humain *temporalise*, comme dirait Heidegger: il effectue le temps et ainsi le surmonte. Mais cette positivité n'est que partielle: l'esprit humain est temporalisé au même moment par la *distentio*. Le temps, c'est ce double rythme positif et négatif d'*intentio* et de *distentio*: le temps est une "*intention distendue et une distention intentionnalisée*"<sup>167</sup>.

4. Dans la quatrième occurrence, la *distentio* (29,39) se trouve dans un contexte des plus importants. En fait, elle est développée selon une formule philosophique très proche de Plotin; mais en vérité, elle est plutôt dans la ligne d'une longue tradition philosophique liée à la question du temps. Outre cela, le contexte philosophique est aussi biblique. Après avoir défini la vie comme une distension, Augustin introduit de manière implicite dans les versets 12-14 de 29,39 un passage de *Philippiens* 3,12-14.

Augustin rattache à l'exégèse de ce passage la problématique de l'homme qui en appelle à l'éternel par la libération du temporel. L'apôtre déclare qu'il faut oublier les choses qui sont passées et qu'il faut s'étendre aux choses qui sont en avant<sup>168</sup>.

D'après G. O'Daly, le texte aux *Philippiens* aide surtout Augustin à expliciter, dans un langage temporel, les conditions de cette même temporalité. Nous dirions que ce texte aide davantage à expliciter l'existence de l'être temporel lui-même<sup>169</sup>. Les oppositions entre *distentus/extentus* et *distentio/extentio/intentio* sont au service d'une ontologie de l'être temporel (*non distentus sed extentus, non secundum distentionem sed secundum intentionem*). Sans doute, de prime abord, la distension nous apparaît seule pour désigner la mesure du temps (XI,23,30 et XI,26,33). Dans la suite de l'argumentation (dans les deux dernières occurrences), elle ne peut résoudre le problème de la mesure du temps. L'*extentio* et l'*intentio* viennent ensemble répondre à ce dilemme.

L'implication entre l'*intentio-extentio-distentio* comme modèle herméneutique de l'anthropologie augustinienne pourra montrer parallèle-

ment la structure du triple présent déployée dans les trois ekstases de la temporalité citées par Heidegger. Ces concepts révèlent la structure fondamentale de l'anthropologie augustinienne qui les explicite par des termes équivalents: intériorité, mémoire et temps<sup>170</sup>.

Remarquons encore que la racine sémantique de ces trois expressions est celle de *tentio* et que les préfixes — *ex-* *dis-* et *in-*, les différencient. Si on définit ces trois instances, on peut dire que l'*intentio* c'est la recherche, que l'*extentio* c'est la réponse qui oriente cette même recherche et finalement la *distentio* c'est la force dispersive et l'instance projective.

L'*extentio* reçoit une signification profondément existentielle au sens de: "*sistere - in - der ex-tentio als ex-sistere*"<sup>171</sup>. Pour Heidegger exister signifie tenir le *sistere*, au sens de *stabo* et de *solidabor*, prononcés au paragraphe 30,40 des *Confessions*, et dans un mouvement vers l'*extentio* en tant qu'*ex-sistere*<sup>172</sup>.

L'importance du rapport entre *distentio-intentio-extentio* permet à Augustin de ne pas rester dans une analyse trop subjective du temps, sans issue. Si la *distentio* ne peut pas désigner le seul attribut du sujet, car elle est présente à la fois dans la matière et dans l'esprit, elle partage ce qui est constitutif du sujet vivant mais aussi, ce qui est constitutif de la matière en tant que durée. La *distentio* doit pouvoir partager à la fois la durée du monde physique et la durée de la pensée, même si elle ne peut pas par elle seule s'élever au rang de conscience pleine de la durée. Ceci rappelle Descartes; bien qu'il y ait une différence entre pensée et étendue, c'est-à-dire entre *res cogitans* et *res extensa*, la durée est commune aux deux. Descartes déclare dans les *Principia*:

"Malgré la différence cardinale entre pensée et étendue la durée leur reste commune. (...) Ce qui dure, d'abord, n'est pas la chose étendue en mouvement, mais bien la *cogitatio* elle-même"<sup>173</sup>.

5. La dernière occurrence de *distentio* dans le livre XI des *Confessions* se trouve au chapitre 31,41 à deux reprises. La première est appliquée à l'action divine mais de façon négative. Dieu précisément n'a pas de distension.

"Aussi de même que tu connais dans le principe le ciel et la terre sans variation dans ta connaissance, de même tu as fait dans le principe le ciel et la terre sans distinction de ton action"<sup>174</sup>.

La seconde est la forme verbale *distendere* qu'Augustin utilise pour définir le caractère variable des sensations humaines. Entre la première et la deuxième, le parallélisme est intéressant: Dieu est *sine distentione actionis*, alors que dans la créature la mémoire des sons passés et l'attente des sons futurs font varier les impressions (*affectus*) et provoquent la distension des sens<sup>175</sup>.

Presque à la fin du livre XI, au chapitre précédent 30,40, Augustin reprend le questionnement du début du livre, comme s'il devait y avoir une certaine circularité, où les premières interrogations du début reviennent à la fin et rejoignent leur point de départ, après une longue "distension". Il s'agissait de problématiser la question du temps par rapport à la création divine dans le cadre de la polémique manichéenne: "*Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram? aut Quid ei uenit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit?*" A la première question, Augustin répond ainsi: il ne peut pas exister de créature sans temps. Or la créature est créée par Dieu, dès lors le temps est créé par Dieu lorsqu'il crée la créature. Ainsi donc, l'interrogation sur ce que Dieu faisait avant la création est réduite à une *reductio ad absurdum*. Pour la deuxième interrogation, c'est le questionnement qui est pris dans le sens d'une temporalité nouvelle: que ceux qui posent ces interrogations, tendent (*extendantur*) eux aussi vers les choses qui sont en avant. De la même manière que la formulation temporelle de l'interrogation doit dépasser cette temporalité afin de trouver celle qui est en avant, de même aussi convient-il de comprendre que Dieu est avant tous les temps (*ante omnia tempora*).

Mais comme Augustin le dit, Dieu ne peut avoir de distension car cela est signe de temporalité, propre à la créature.

"Ce n'est pas comme pour celui qui chante un air connu ou entend un chant connu et chez qui l'attente des sons futurs et la mémoire des sons passés fait varier les impressions et provoquent la distension (*affectus sensusque distenditur*) des sens; ce n'est pas ainsi que les choses se passent pour toi, immuablement éternel, créateur des intelligences"<sup>176</sup>.

Si pour l'homme il y a une distension des sens qui le fait vivre selon la variété des sensations, pour Dieu cette distension, n'existe pas.

### 2.3 — Le temps dans le *De Immortalitate animae*

L'opuscule *De immortalitate animae* a été écrit, comme Augustin le dit lui-même:

“Après les livres des *Soliloques*, étant revenu de la campagne à Milan, j'écrivis un livre *L'immortalité de l'âme*”<sup>177</sup>.

Nous apprenons par Augustin quel est l'objet de discussion de cet opuscule. Il s'agit de discuter au sujet de l'immortalité de l'âme. En effet cela fait suite au premier cycle de dialogues communément appelés *dialogues de Cassiciacum*. Ces dialogues “avaient été consacrés surtout à la réfutation du scepticisme académique et à la légitimité de la connaissance et de la nature de l'âme”<sup>178</sup>. Dans les *Soliloques* II,14,26, Augustin parle de quelqu'un qui pouvait l'aider à comprendre la nature de la vie et notamment de l'âme. On avait l'habitude d'y reconnaître Ambroise de Milan, alors que P. Courcelle vient précisément dire le contraire: ce personnage serait le néplatonicien Manlius Theodore<sup>179</sup>. Si la question de la mort est pour Augustin motif d'angoisse, ce que l'on remarque très bien dans les *Confessions*, elle est aussi motif de souci, pris au sens existentiel. Être devant la mort ne signifie pas qu'une angoisse pessimiste mais cela signifie également la quête de la compréhension de l'immortalité et de la libération de cette mort. Regardons l'argument majeur donné par Augustin dans les *Soliloques*, dont le *De immortalitate animae* n'est que la continuation de la discussion:

“Si ce qu'il y a dans un sujet demeure toujours, il est nécessaire que le sujet lui-même demeure toujours; or toute science a l'âme pour sujet; il est donc nécessaire que l'âme demeure toujours; or la science est la vérité et la vérité demeure toujours comme nous l'a démontré la raison tout au début de ce livre. Donc l'âme demeure toujours et on ne peut pas dire que l'âme est mortelle”<sup>180</sup>.

Notre but n'est pas de l'analyser dans son intégralité. Nous allons seulement discuter la partie qui présente les traces d'une première esquisse du triple présent temporel développé dans le livre XI des *Confessions*.

Dans la première partie, Augustin défend l'immortalité de l'âme à partir d'un argument principal: celui de l'immutabilité de la raison. Liée à ce premier argument, il y a l'objection fondamentale de la mutation ou du changement que l'âme peut subir dans une action, lorsqu'elle

imprime un certain mouvement au corps. Et ceci à plus forte raison, dans la mesure où vivre signifie quelque chose de changeant et de muable.

Il est intéressant de remarquer que dans les arguments exposés par Augustin l'analyse de l'immutabilité de l'âme doit passer nécessairement par une compréhension de la nature intrinsèque de la mutabilité de l'âme en tant que substance qui imprime le mouvement dans le temps sans qu'il y ait du changement. Il n'y a pas de substance immuable dans l'âme sans qu'il y ait aussi du mouvement, bien que le mouvement par lui-même ramène à quelque chose qui n'est pas par lui-même changeant.

"Le corps lui ne se meut que dans le temps. Ce qui signifie: tantôt plus lentement, tantôt plus vite. Il s'ensuit qu'il y a quelque chose qui imprime ce mouvement dans le temps, sans cependant changer"<sup>181</sup>.

Or qu'est-ce qui peut imprimer un mouvement dans le temps sans qu'il change lui-même? C'est l'âme. Et pourquoi l'âme imprime-t-elle un mouvement sans changer elle-même? Parce que l'âme est principe d'action et que sans elle il n'est point d'action, elle est mouvement sans que pour autant ce mouvement soit quelque chose de muable. Dès lors l'action de l'âme est pensée selon une unité et une simultanéité d'instantants et de moments.

A un moment donné, Augustin explicite le rapport entre mouvement et changement dans le temps selon les mêmes termes que l'analyse temporelle des *Confessions*:

"L'attente se rapporte à l'avenir, la mémoire au passé. Quant à l'attention (*intentio*) prêtée à l'acte même, elle se rapporte au présent, qui sert de transition à l'avenir pour devenir passé: la fin d'un mouvement physique commencé ne saurait être attendue sans mémoire. Comment attendrait-on cette fin si l'on ne se rappelait le début, ni le fait qu'il y a mouvement? De même l'intention (*intentio peragendi*) d'achever, phénomène présent, ne peut exister sans l'attente de la fin, qui est chose future: quelque chose qui n'est pas encore ou qui n'est plus n'"est" pas. Il peut donc y avoir, dans une action, un élément qui se rapporte à ce qui n'est pas encore; et, dans un même agent, plusieurs choses à la fois, encore que ces divers éléments ne puissent être réalisés simultanément. Il en va donc de même pour le moteur, sinon pour un élément qui est mû. Mais tout ce qui ne peut être simultanément dans le temps, et est transmis de l'avenir au passé, est nécessairement muable"<sup>182</sup>.

Augustin parle d'*intentio* qui est productrice et présentifiante. Elle a trois fonctions essentielles:

1. c'est l'*intentio* qui a cette capacité de transit qui permet le passage du futur au passé;
2. c'est aussi l'*intentio* qui parachève le présent grâce à l'attente qui est en elle-même;
3. l'*intentio* peut contenir en même temps le souvenir des choses passées et l'attente des choses futures (*potest enim in hac intentione simul et memoriam praeteritorum et expectationem futurorum habere*).

L'*intentio* est définie selon un flux intentionnel capable de parachever le mouvement. entre le passé, le présent et le futur. Il n'y a pas d'*intentio* sans *ad tentio*. En termes heideggeriens, nous pourrions exprimer cela de la manière suivante: c'est quand l'*intentio* est comprise essentiellement selon et principalement à partir de l'avenir que la temporalité ekstatico-horizontale peut être comprise selon une temporalité authentique.

“La compréhension vulgaire du temps, au contraire, voit le phénomène fondamental du temps dans le maintenant, plus précisément dans le maintenant pur, amputé de sa structure pleine, que l'on nomme “présent”. D'où il appert qu'il doit rester fondamentalement impossible d'éclaircir ou même de déduire de ce maintenant-là le phénomène *ekstatico-horizontale* de l'instant qui appartient à la temporalité authentique<sup>183</sup>.

On trouve ici une différence entre les *Confessions* et le *De immortalitate animae*. L'importance donnée à l'*intentio* est plus forte dans cet *opuscule* que dans les *Confessions*. Et la *distentio* ne fait pas ici objet d'étude par le simple fait qu'il n'y est, même pas fait référence par Augustin. Les questions à poser au texte du *De immortalitate animae* sont les suivants:

1. si l'*intentio* a cette capacité d'avoir en elle-même ce qui est passé et ce qui est futur, comment se fait la distinction entre le passé et le futur projetés par l'*intentio praesentis* dans une succession qui s'échange du passé en futur?



2. si l'*intentio* peut avoir en elle-même les divers éléments, c'est-à-dire, le passé et le futur simultanément (bien qu'ils ne se réalisent pas simultanément), comment la différence ontico-chronologique entre le passé et le futur simultanés à l'*intentio* et le passé et le futur réalisés dans le temps et donc transcendants déjà à elle, se produisent-ils? Autrement dit, est-ce que la notion de temporalité attachée à l'*intentio présentifiante* est d'ordre intemporel parce qu'elle unifie et articule les deux autres modes de temporalité, ou est-ce qu'elle se rattache à un autre type de temporalité que celle qui est dans le mouvement temporel du présent, passé et futur? Il n'y a pas de réponse de la part d'Augustin, mais ce que nous pouvons dire est ceci: si l'âme a un principe de mouvement sans que pour autant il n'y ait de changement, c'est qu'elle est un présent subsistant et simultané<sup>184</sup>. Elle est le fondement ontologique en tant que présent subsistant où le changement se produit.

#### 2.4 — Le temps dans le livre XI du *De Trinitate*: la théorie de l'*imago*

Nous avons choisi de développer la notion de temporalité dans le livre XI du *De Trinitate* selon la perspective de la perception en tant que phénomène temporel. L'objectif principal est de pouvoir montrer une réflexion augustinienne pré-phénoménologique de la pensée d'Augustin à l'égard de la notion de "*memoria*" et "*imago*" dans le livre XI du *De Trinitate*.

En effet nous voudrions tenter de prolonger la démarche ricœurienne de l'analyse augustinienne sur l'"image" en la confrontant avec l'analyse husserlienne de la rétention à partir d'un autre texte que celui qui est analysé par Ricœur dans *Temps et récit*, c'est-à-dire celui des *Confessions*. De cette manière nous pourrions apporter d'autres éléments qui permettraient de mieux affiner le parallélisme entre "*imago*" et rétention husserlienne<sup>185</sup>.

On sait que Husserl a lu les *Confessions* de saint Augustin, et que cette lecture très réfléchie a laissé quelques traces dans le *inneres Zeitbewußtsein*<sup>186</sup>. En effet, R. Bernet parle d'une inspiration de l'analyse augustinienne du temps subie par l'analyse husserlienne, cela

étant attesté par les notes marginales de Husserl lui-même de son propre livre des *Confessions* <sup>187</sup>. Quant au livre *De Trinitate* nous ne savons si Husserl a pu en lire quelque chose. Néanmoins, notre approche ne prétend pas montrer une filiation directe de la phénoménologie de la conscience intime du temps, mais plutôt chercher une "genèse" d'une analyse pré-phénoménologique de la mémoire et de ses actes intentionnels chez Augustin.

C'est au livre XI du *De Trinitate* qu'Augustin se livre à une recherche, et par la suite à un approfondissement, d'une image de la trinité dans la structure de l'esprit humain. Cette structure trinitaire qu'Augustin cherche à développer, doit pouvoir montrer que cette structure ternaire de l'esprit humain est une image de la Trinité divine. Remarquons déjà l'admirable cercle herméneutique dans cette lecture philosophique d'Augustin. Une recherche de la trinité divine dans l'esprit humain, et la structure triadique de cet esprit humain dévoile à son tour la trinité divine en tant qu'image de cette trinité.

Ce qui est en question dans ce livre XI, c'est le phénomène de la perception et de la sensation dans l'entendement humain, qui se parachèvent dans une connaissance représentative.

Augustin distingue deux structures triadiques dans la connaissance humaine. La première qui est celle de la perception, est constituée par trois éléments: tout d'abord la chose que nous voyons (*primo ipsa res quam videmus*); en second lieu, la vision perceptive qui n'existait pas avant que l'objet soit senti par les sens (*visio quae non erat priusquam rem illam objectam sensui sentiremus*); en troisième lieu, nous avons l'*intentio animi* qui maintient le sens en direction de l'objet perçu (*quandiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio*) <sup>188</sup>.

L'*intentio animi* a pour fonction de réunir (*coniungit*) la chose visible, c'est-à-dire l'image du corps, en tant qu'il est vu par les sens, et la vision qui est produite par le seul esprit et qui est l'intention de l'esprit <sup>189</sup>. Cette intention de l'esprit est la volonté qui a la force d'unir (*vis copulandi*) dans l'esprit humain, la forme de l'objet et son image produite dans le sens. De cette première union, la volonté réunit la vision en tant que résultat des deux aspects considérés et le maintient formé <sup>190</sup>.

La deuxième trinité qui est désignée comme intérieure est constituée de trois éléments: la mémoire (*memoria*), la vision interne (*interna visione* ou encore *imago*) et la volonté (*voluntas*), qui unit ces trois éléments dans une unité, en produisant la pensée <sup>191</sup>.

L'importance de la temporalité dans la trinité intérieure, est la grande différence, par rapport à la trinité extérieure. Certes, tant la triade externe que la triade interne s'achèvent dans une représentation, qui ne peut se donner que dans une temporalité. Il y a une succession et cette succession est l'ordre selon lequel les choses sont perçues, selon un présent, un passé ou un avenir. Cela a été exprimé par Augustin d'une façon très explicite dans le texte du *Dei immortalitate animae*, cité plus haut. Toutefois la temporalité de la triade intérieure est d'un tout autre ordre: celui de la représentation d'un objet absent qui devient présent grâce au pouvoir de la mémoire. C'est parce qu'il y a possibilité de conserver les choses qui sont passées dans la mémoire qu'on peut parler d'une *memoria retinens* <sup>192</sup>.

La succession des images produites est une conséquence de la manière dont la représentation se donne. Dans la triade extérieure, la présence est essentielle. Par contre dans la triade intérieure où la temporalité du passé occupe une place importante, les images produites sont différenciées selon des modes temporels.

C'est dans la mémoire que se trouve le souvenir de quelque chose. Or lorsque par la pensée on évoque la forme conservée dans la mémoire, il se produit par-là une image. Ainsi dans la trinité intérieure, il y a production de deux sortes d'images qui en s'unissant forment une seule et même image. La première image est celle qui est dans la mémoire en tant que souvenir conservé par le regard de l'esprit (*visio* 1); la deuxième, c'est l'image produite par la pensée lorsque l'esprit évoque ce même souvenir (*visio* 2) et finalement, l'union de ces deux images par la volonté: la première étant l'*acies recordantis* et la deuxième l'*acies cogitantis*, qui unit les deux images de sorte qu'il se forme un phénomène singulier (*visio* 3).

Pour Husserl, tout acte intentionnel est un phénomène dans lequel la conscience se rapporte à un objet. Dans l'approche phénoménologique du temps, Husserl tâche de comprendre la temporalité de ces actes intentionnels. Pour Husserl, la *réretention* est un acte intentionnel lié à une impression originelle présente. Elle apparaît au moment où l'impression originelle doit être retenue mais en même temps passer le témoignage à la rétention suivante. R. Bernet montre de manière schématique que "*la rétention associée à l'impression originelle-2 est conscience de l'impression originelle-1. Et la rétention associée à l'impression originelle-3 est rétention non seulement de l'impression originelle-2, mais*

aussi de la rétention qui y est associée (*retentio-2*) et qui est rétention de l'impression originaire-1" <sup>193</sup>. Mais il convient de se demander ici à quel type de rétention nous avons affaire? A celle de la présence qui découle dans le moment présent ou à celle d'une présence de l'absence et donc d'une présence du passé? Dans le premier cas, il s'agit d'une rétention en tant que "trace indélébile du présent écoulé et la re-présentation ou présentification (*Vergegenwärtigung*) du passé dans le re-souvenir permettant d'élargir le cadre d'une phénoménologie de la présence" <sup>194</sup>. Mais pour le second cas, il s'agit du ressouvenir distinct de la rétention. En effet, une première question est celle de savoir quel type de *position* occupe la conscience rétentionnelle. Si la *retentio* n'est pas du présent, car seule l'impression originaire l'est effectivement, la conscience rétentionnelle est toutefois ce qui est *remémoré de façon primaire dans le présent* <sup>195</sup>. Il reste alors à savoir quelle différence temporelle existe entre un présent rétentionnel qui est déjà passé et le passé en tant que passé distinct de la représentation de ce passé comme mode d'écoulement du présent? Autrement dit, il s'agit de comprendre la distinction husserlienne entre la rétention et le ressouvenir.

D'une part, il semble que la conscience rétentionnelle dont parle Husserl se rattache à une actualisation du présent par le passé. De son côté Augustin parle d'une *retentio in memoria* dans deux types de connaissance: une *retentio* dans la triade extérieure qui est celle du maintenant et dans la présence de l'objet, laquelle est retenue, vue et aimée<sup>196</sup>, et l'autre, la triade intérieure, qui est celle produite par le vestige laissé par la première trinité dans la mémoire du passé en se formant ainsi une autre trinité qui est celle de l'image du souvenir. Dans cette trinité intérieure il y a bel et bien aussi une *retentio in memoria* mais distincte de la conscience rétentionnelle de la triade extérieure; elle est une *retentio in memoria recordationis* (ressouvenir husserlien):

"Mais une fois la connaissance acquise, lorsque ce que nous connaissons, étant déposé dans la mémoire, est reconsidéré par le souvenir, qui ne voit que l'image conservée dans la mémoire est antérieure dans le temps à sa reviviscence dans le souvenir, et au lien établi entre ces deux moments par ce troisième élément qu'est la volonté? <sup>197</sup>.

Lorsqu'Augustin dit, une fois la connaissance acquise, il se réfère à la connaissance de la trinité extérieure et donc de la perception des corps extérieurs qui a été apprise dans un moment antérieur. Mais, continue Augustin, lorsque ce que nous connaissons est déposé dans la

mémoire, la question est de savoir s'il y a une antériorité temporelle dans ce qui est retenu par la mémoire de ce qui est rappelé par le souvenir. Il y a évidemment une antériorité temporelle qui les distingue en tant que conscience temporelle.

A la suite de cette discussion une opération précise va apparaître entre la mémoire informatrice et le souvenir rappelé: c'est celle de la *phantasia* que nous allons analyser plus loin.

La différence est maintenant non entre trinité extérieure et intérieure, mais bien entre l'image passée retenue et rappelée par la mémoire et le souvenir revécu en quelque sorte comme image seconde de ce que donne la mémoire. En termes husserliens, nous pourrions dire que la distinction augustinienne s'établit ici entre rétention et ressouvenir ou souvenir secondaire. Husserl dit:

“Nous caractérisons le souvenir primaire, ou rétention, par une queue de comète, qui s'accroche à la perception du moment. Il faut en distinguer radicalement le souvenir secondaire, le ressouvenir”<sup>198</sup>. Par contre dit-il: “dans le ressouvenir le présent temporel est remémoré, représenté. De même le passé est passé remémoré, re-présenté, mais non passé perçu, donné et intuitionné de façon primaire”<sup>199</sup>.

En effet, pour Husserl, la différence entre rétention et ressouvenir est formulée en ces termes: alors que la rétention est un souvenir primaire et donc lié à la perception, le ressouvenir est tout le contraire d'un principe donateur, il est une re-présentation.

“Dans le ressouvenir un maintenant nous “apparaît”, mais il “apparaît” en un tout autre sens que celui où apparaît le maintenant dans la perception. Ce maintenant n'est pas perçu, c'est-à-dire donné en personne, mais re-présenté”<sup>200</sup>.

## 2.5 — L'intentionnalité de la temporalité

Le schéma de la trinité extérieure et intérieure chez Augustin nous met devant des actes du présent et du passé selon un rapport intentionnel. Ce rapport intentionnel doit, de prime abord, expliciter le rapport entre la perception et la sensation. “*L'intentio résume donc la sensation dans son processus intérieur perçu par la conscience*”<sup>201</sup>.

Les deux opérations sont distinctes bien qu'interconnectées. La perception est l'opération par laquelle un corps est perçu. La perception des

corps (*perceptio corporalium*)<sup>202</sup> n'est que la présence d'une image d'un objet extérieur dans nos sens informés. Elle est la résultante de la rencontre entre l'information du sens animé et sa transformation par l'esprit dans une image formée (*sensus informatus vel formatus*). C'est l'*intentio animi* qui opère une synthèse entre l'image subjective et la forme de l'objet que nous voyons, et avec une telle perfection, que l'union des deux ne forment qu'une seule image. "*Sed formam corporis quod videmus et formam quae ab illa in sensu videntis fit per eundem sensum non discernimus quoniam tanta coniunctio est ut non pateat discernendi locus*"<sup>203</sup>.

Mais pour les catégories des objets passés, Augustin élabore un autre genre de schéma, celui de la trinité intérieure, qui est parallèle au schéma de la trinité extérieure, laquelle est accompagnée d'une temporalité intérieure. L'*intentio animi* de la trinité extérieure fait place ici à une *mentis intentio*<sup>204</sup> où des niveaux différenciés d'intentionnalité sont mis en place.

Le développement qu'Augustin entreprend surtout dans le livre XI du *De Trinitate* au sujet de la représentation peut être mis en rapport avec ce qui est analysé au livre XI des *Confessions* sur la nature du temps au chapitre 18,23. Il est explicitement dit que c'est dans la mémoire que se produisent les images des choses passées en tant que vestiges gravés dans l'esprit. La fonction de l'*intentio*, qui est au cœur du débat entre Augustin — Husserl — Heidegger et finalement Ricœur, ne peut pas nous ramener à une seule conception linéaire et horizontale du temps. L'acte intentionnel est paradoxal dans la pensée d'Augustin; il est à la fois immanent et transcendant. "*Il [Augustin] a forgé lui-même l'une des pièces maîtresses de l'épistémologie médiévale, en mettant à jour l'acte intentionnel de l'âme*"<sup>205</sup>. Cet acte intentionnel devra faire l'objet d'une étude plus approfondie dans le sens d'un développement de la temporalité. C'est à l'intentionnalité qu'est donnée la responsabilité d'une hiérarchisation différentielle entre les niveaux de temporalité.

### 2.5.1 — Le rôle de la *phantasia*

Dans la trinité intérieure l'image d'un objet absent est stockée dans la mémoire et s'unit à l'image de la pensée qui se la rappelle, grâce au rôle synthétique joué par la *phantasia* rassemblant ces deux types d'images.

Mais il est important de signaler avant tout ce que désigne dans le contexte précis du livre XI du *De Trinitate*, le concept de mémoire. En effet, la notion de mémoire telle qu'elle est développée par Augustin dans le livre X des *Confessions* n'est pas la même que celle que nous trouvons ici au livre XI du *De Trinitate*. La différence consiste dans la portée ontologique et métaphysique de cette notion au livre X des *Confessions*, alors qu'elle est ici plutôt gnoséologique, c'est-à-dire, qu'elle explicite la manière dont se produisent les actes de connaissance dans l'entendement.

Une autre notion mérite d'être explicitée: il s'agit de la *phantasia*. Dans le langage stoïcien, *φαντασία* est synonyme de représentation<sup>206</sup>. Augustin n'identifie pas la *phantasia* à l'idée d'*imago* en général comme c'était habituel dans la philosophie ancienne. Dans une lettre adressée à Nebridius, Augustin parle précisément de trois types d'images (*imagines*) que Nebridius appelle *phantasias*<sup>207</sup>. La différence de terminologie n'y pas est pour rien. L'explication qu'en donne Augustin pour distinguer les *imagines* des *phantasiae*, prend pour objectif premier la différenciation des images produites par la mémoire, qui sont de l'ordre du passé, images imprimées par les sens à partir des choses, en présence d'objets, c'est-à-dire dans le moment présent. Il semble alors que la mémoire est productrice des images du passé et "qu'elle ne peut pas exister sans les images ou sans ces visions imaginaires qu'on appelle communément des *phantasiae*"<sup>208</sup>. Dès lors, on comprend que non seulement la *phantasia* ne peut pas être l'image générale d'une représentation, mais qu'elle ne peut pas non plus être rattachée à l'image produite par la mémoire, car il y a d'autres idées dans la mémoire qui ne sont pas forcément de l'ordre du passé, comme par exemple l'idée d'éternité ou même celle d'une présence à soi.

Il y a bel et bien une mémoire du présent comme il est dit dans le livre XIV du *De Trinitate*:

"Mais si quelqu'un prétend qu'il n'y a pas de mémoire du présent, qu'il prenne garde aux expressions des livres profanes, plus attentifs à la propriété des termes qu'à la vérité des choses: «Ulysse ne supporta pas ces horreurs. Et, dans un si grand péril, l'homme d'*Ithaque* n'oublia pas qui il était». Quand Virgile dit qu'Ulysse n'oublia pas qui il était, qu'a-t-il voulu dire, sinon qu'Ulysse se souvint de lui-même? Donc puisqu'il était présent à soi, il n'aurait pu en aucune façon se souvenir de soi, si la mémoire ne pouvait porter sur le présent"<sup>209</sup>.

## 2.6 — Le schématisme augustinien et le schématisme kantien

La notion de *memoria* augustinienne telle qu'elle est développée au livre XI du *De Trinitate*, a un sens très proche de ce que nous désignons aujourd'hui par une analyse phénoménologique.

En effet nous voulons justifier les paroles de Heidegger dans la *Phänomenologie des religiösen Lebens*, lorsqu'il considère que la philosophie kantienne a développé ce qu'Augustin avait déjà engagé bien avant.

En relisant certains passages de la *Critique de la raison pure*, nous sommes frappée de voir une affinité entre ces deux penseurs; par exemple, la distinction kantienne du sens interne et du sens externe rappelle la distinction augustinienne d'un sens extérieur et d'un sens intérieur, qu'il désigne comme *sensus informatus* et *sensus formatus*<sup>210</sup>. Une autre affinité entre la pensée kantienne et la pensée augustinienne se situe dans l'importance du rôle joué par l'imagination en tant que synthèse du divers de l'intuition, distincte de la synthèse produite par l'imagination transcendantale. La *memoria* est selon Augustin créatrice; elle est productrice d'images, c'est-à-dire de représentations qui s'originent dans le moment présent ou dans le moment passé selon le temps et l'espace.

Le rôle joué par la *phantasia* dans la trinité intérieure est semblable à celui joué par l'imagination dans le schématisme transcendantal de Kant<sup>211</sup>. Pour Kant, c'est l'imagination qui unit le divers de l'intuition, dans une totalité unifiée.

“L'intuition pure ne peut être originelle que parce qu'elle est, de par sa nature, imagination pure, c'est-à-dire une imagination qui se donne spontanément, en les formant, des vues (des images)”<sup>212</sup>.

En explicitant le caractère synthétique de cette imagination Heidegger dit que “la totalité de ce qui est intuitionné dans l'intuition pure (...) c'est une unité «vue» d'emblée dans l'acte de l'imagination qui forme l'image”<sup>213</sup>.

Néanmoins il y a une grande différence entre Augustin et Kant: l'imagination chez Augustin semble impliquer davantage une représentation qui ne vient pas de l'ordre de la sensibilité, donc externe, mais de l'ordre de l'intériorité, donc interne.



Pour Kant, le sens externe est celui qui nous représente “des objets comme hors de nous et placés tous ensemble dans l'espace”<sup>214</sup>. Par contre le sens interne est celui où “l'esprit s'intuitonne lui-même” et où le temps apparaît en tant que “forme du sens interne”<sup>215</sup>. Ces sens externe et interne dont parle Kant sont les deux formes a priori de la sensibilité qui se fondent sur ce qu'il désigne par “la synopsis du divers a priori”<sup>216</sup>. Selon Kant, “il y a trois facultés ou pouvoirs de l'âme qui renferment les conditions de possibilité de toute expérience et qui ne peuvent dériver elles-mêmes d'aucun autre pouvoir de l'esprit: ce sont les sens, l'imagination et l'aperception”<sup>217</sup>. Et pour Augustin ces trois facultés de l'âme sont bel et bien présentes en tant que *sensus*, *phantasia* et finalement *voluntas*.

Mais tandis que pour Augustin l'imagination est la forme intérieure produite par la mémoire, en tant que représentation analogue à celle produite par les sens informés et formés dans la perception extérieure<sup>218</sup>, pour Kant l'imagination est la reproduction de la représentation réceptive (produite par les sens) en tant que liaison (*conjunctio*) d'un divers (*Mannigfaltiges*) en général<sup>219</sup>. La liaison (*conjunctio* — expression employée par Kant et Augustin), qui unit le divers en général selon Kant, implique pour Augustin les fonctions de la *phantasia*<sup>220</sup> et de la *voluntas*: “de même qu'elle unit (*conjungit*) le sens à l'objet, de même elle unit la mémoire au sens et le regard de la pensée à la mémoire”<sup>221</sup>.

La différence majeure entre Augustin et Kant consiste dans le mode de temporalité inhérent à cette *phantasia*. Pour Augustin elle est une représentation qui se produit dans le temps passé, alors que pour Kant l'imagination est la reproduction de la perception et par conséquent du temps présent, car “la synthèse de l'appréhension est donc inséparablement liée à la synthèse de la reproduction”<sup>222</sup>. C'est pourquoi Heidegger déclare en parlant de l'imagination: “Kant lui-même n'a-t-il pas explicitement rapporté à l'imagination cette triple manière pour l'acte imaginaire d'être formateur”<sup>223</sup>, à savoir celui de “l'acte de voir, de pré-voir et de re-voir”<sup>224</sup>.

Mais, en posant les choses ainsi, voulons-nous affirmer, à l'encontre de Heidegger, que saint Augustin est un précurseur de Kant? “L'analogie des deux doctrines [augustinienne et kantienne] apparaîtra comme particulièrement marquée si on considère la théorie de la perception”<sup>225</sup>. Selon P. Lachièze-Rey encore, l'analogie entre l'une et l'autre pensée se justifie par rapport à l'idée de synthèse et de sa fonction unificatrice.

C'est alors qu'un passage du *De Musica* est mis en rapport avec un passage de la *Critique de la raison pure*<sup>226</sup>. Dans ce passage du *De Musica*, Augustin essaye d'expliquer comment, à partir d'une perception sensorielle, se produit dans la durée une représentation d'un objet qui est absent mais qui est devenu présent grâce à la mémoire<sup>227</sup>. Le passage de la *Critique de la raison pure* est celui qui se trouve dans la *déduction des concepts purs de l'entendement*. Dans une note de la première édition de l'*Analytique transcendantale*, Kant explicite la fonction de l'imagination, en tant que partie de la perception, et la manière dont elle se rattache à la production, non uniquement aux images d'impressions reçues, mais aussi à une opération de synthèse<sup>228</sup>.

Mais est-il vrai ou non que la fonction de la *phantasia* chez Augustin est moins liée à une idée d'imagination transcendantale que chez Kant? Nous pensons que non. Certes, la *phantasia* joue pour Augustin, un rôle parfois ambigu. Toutefois, lorsqu'il distingue la *phantasia* de la *ratio*, il les sépare et les distingue en tant qu'opérations différentes de l'esprit humain:

“La raison (*ratio*) nous permettait de distinguer la forme de l'objet qui informait le sens et la similitude engendrée par l'information du sens pour qu'il y eût vision (car leur union est si étroite que, sans l'aide de la réflexion, on les prendrait pour une seule et même réalité). Il en est de même de la vision imaginative (*phantasia*) lorsque l'âme pense (*animus cogitat*) à la forme d'un objet déjà vu: les éléments qui constituent cette vision sont d'une part l'image du corps retenu par la mémoire (*memoria tenet*), d'autre part celle, issue de la première, formée dans le regard de l'âme qui évoque le souvenir (*formatur in acie recordantis animi*)”<sup>229</sup>.

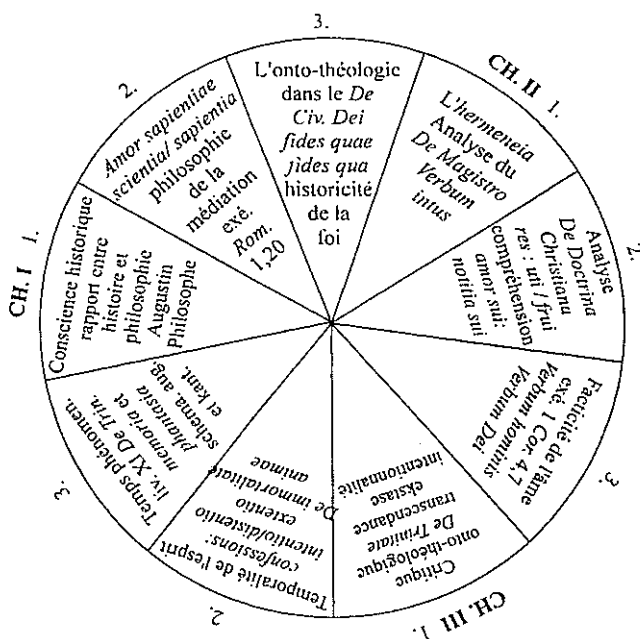
C'est la raison ou encore la volonté qui a le pouvoir de distinguer, mais aussi d'unir dans une même image, ce qui est reçu par les sens et représenté par eux dans le moment présent. Par contre, c'est la *phantasia* qui a le pouvoir de produire une seule image, aussi bien celle qui est retenue par la mémoire que celle qui est formée à partir de l'image évoquée par le souvenir. C'est donc entre la *ratio* d'un côté et la *phantasia* d'un autre, que se produisent deux types d'unités synthétiques qui sont distincts essentiellement à cause d'une temporalité. Le premier se produit dans le maintenant de la perception et le deuxième dans le moment passé de la représentation reproduite par la mémoire et dans l'absence de l'objet.

La différence entre la *ratio* et la *phantasia* est établie d'une autre manière: la *phantasia* a une capacité de représentation inférieure à celle de la raison<sup>230</sup>. C'est ainsi qu'on est amené à considérer la *phantasia* selon son double sens chez Augustin : d'une part en tant qu'image produite et, d'autre part, en tant qu'imagination productive et synthétique. Cette analyse ne s'insère-t-elle pas effectivement dans la continuité de la tradition philosophique occidentale?

## Conclusion de la première section

A ce stade il est nécessaire que nous fassions le point sur la situation actuelle de notre démarche herméneutique. Nous tenterons dès lors d'énoncer les aspects essentiels de notre parcours avant d'aborder les étapes suivantes.

C'est la philosophie augustinienne que nous avons eu le souci de retracer tout au long de la première section par une lecture herméneutique interne de sa pensée, ouverte à la réflexion heideggerienne.



I — Dans le premier chapitre nous avons présenté les idées fondamentales qui ouvrent le débat entre Augustin et Heidegger. Ce chapitre comporte deux parties. La première introduit la pensée d'Augustin dans son contexte. Nous avons pris la notion d'"*histoire de l'antiquité tardive*" comme *prétexte* à la discussion de questions relatives à la *Weltanschauung* factuelle d'Augustin. La différence factuelle des *Weltanschauungen* est, en dernière instance, le problème de la conscience historique et de l'objectivité de l'histoire. A cet effet, nous avons rapproché les idées de l'historien H.-I. Marrou de celles des philosophes H.-G. Gadamer et P. Ricœur. Notre intention était d'analyser le phénomène de la compréhension en tant que *Wirkungsgeschichte*. L'*histoire de l'efficiencia* n'est autre que celle qui cherche à comprendre le phénomène de l'histoire comme phénomène intrinsèquement temporel. Aussitôt nous avons pris conscience que nous sommes toujours soumis aux effets de cette "*histoire de l'efficiencia*". La circularité herméneutique est ici évidente. Le chevauchement entre histoire et philosophie est le lieu par excellence de cette *Wirkungsgeschichte*. C'est ce que Heidegger désigne par *Überlieferungsgeschichte*. Mais *cette histoire* est également le lieu par excellence d'une épistémologie ontologique au croisement de deux disciplines: l'histoire et la philosophie. A l'intérieur de cet espace critique, il s'agit de redéfinir l'époque de l'antiquité tardive classique en tant que paradigme de ce qu'on comprend par époque intermédiaire. A cet égard nous avons eu le souci de la redéfinir selon deux aspects principaux: a) le statut de ce que l'on comprend, par l'intermédiaire de la compréhension historique, par forme temporelle ekstasique: passé, présent et futur; b) la recherche de la compréhension de l'expression philosophique effective de l'histoire en tant qu'étant intramondain, par ce que H.-G. Gadamer appelle "la grandiose homogénéité (*Einheitliche Wirkungsgröße*) platonico-aristotélécienne de la philosophie du logos"<sup>231</sup>.

Dans la deuxième partie de ce chapitre (première section), nous avons vu que le caractère onto-théologique de la métaphysique traditionnelle concerne directement la réflexion métaphysique augustiniennne. C'est pourquoi nous avons analysé le rapport entre *philosophia* et *theologia* chez Augustin afin d'y dégager les thématiques pouvant être directement concernées par ce que Heidegger désigne comme onto-théologie.

Nous avons tracé les lignes fondamentales de la philosophie augustiniennne dans la ligne de son appartenance à cette métaphysique onto-théologique. Le *De Civitate Dei* montre à l'évidence que la *theologia* et

la *philosophia* sont identiques en ce qu'elles sont originellement un produit de la pensée grecque. La métaphysique augustinienne est une onto-théologie de l'Être divin par excellence, et prétend être le fondement d'une métaphysique de l'étant en général. La théologie se révèle une philosophie première, mais en même temps cette théologie est aussi une branche spéciale de cette même philosophie: phénomène onto-théologique selon l'expression de Heidegger.

C'est alors que nous nous sommes tournée vers la différence ontique entre *théologie* et *philosophie* établie par Heidegger dans la conférence de Marbourg, intitulée *Phénoménologie et théologie*. Ici les notions d'*historicité* et de *foi* sont fondamentales. Nous avons tenté de retrouver chez Augustin les éléments essentiels de la pensée heideggerienne.

Il fallait analyser l'autre versant de la question onto-théologique: la théologie chrétienne en tant que donné historique positif. Notre recherche des racines profondes, parfois indirectes, de la pensée heideggerienne dans la réflexion augustinienne allait éclairer le débat entre Augustin et Heidegger. L'analyse de la *foi* et de l'*historicité*, dans la conférence *Phénoménologie et théologie* est mieux comprise à la lumière de la réflexion augustinienne laquelle éclaire les propos heideggeriens. Ce qu'Augustin explicite dans le *De Trinitate* au sujet de la foi historique et temporelle vient précisément justifier la réflexion heideggerienne.

II — Dans le deuxième chapitre nous avons explicité par une lecture interne de la réflexion augustinienne une herméneutique philosophique qui allait à la rencontre de la structure fondamentale de l'existence, telle que Heidegger l'inaugure: le phénomène de la compréhension. Ici, nous attirions l'attention sur le fait que la lecture est doublement interne nous mettions en évidence la continuité de l'analyse épistémologique de l'introduction historico-critique du chapitre premier, mais nous explicitons également, de l'intérieur de la philosophie augustinienne, la compréhension en tant que phénomène ontologique.

A cet égard, il nous a paru nécessaire de justifier la notion de compréhension (*Verstehen*) en tant que structure ontologique dans la pensée d'Augustin et, dans un second moment, de justifier cette compréhension comme un existentiel. Cette notion a été analysée à partir d'un premier paradigme herméneutique, celui du *credo ut intellegam*. Mais nous avons pu vérifier que le centre de cette circularité, c'est la définition de l'homme. Cette définition s'appuie dans l'exégèse de ICor. 4,7.

C'est parce que la définition de l'homme bute sur l'existence effective et facticielle — en tant qu'exprimant le caractère propre de l'homme — que nous nous sommes demandé si ce que Heidegger désigne par *herméneutique de la facticité* ne pouvait pas contribuer à renforcer cette idée. Or, l'expression *Faktizität* est d'origine latine. Dès lors nous avons dégagé, à partir de la réflexion augustinienne, ce que signifie *facticius*, *facticia*. La déconstruction de la notion de *facticité* chez Augustin nous a permis de réajuster une ontologie de l'être en relation s'ouvrant à l'herméneutique de la facticité de Heidegger. Le deuxième paradigme de la circularité herméneutique est celui de la connaissance et de l'amour. Celui-ci devrait réajuster une compréhension de l'être de l'homme dans sa singularité propre comme être doué de raison et d'amour. L'être ne suffit pas à l'être de l'homme mais bien l'amour.

III — Dans le troisième chapitre, nous avons analysé la temporalité chez Augustin. Dans la première partie nous avons abordé la problématique de la temporalité dans quelques-uns de ses textes les plus fondamentaux, tels le *De Trinitate* et le *De Genesi ad litteram*. Nous avons voulu faire une approche qui rejoigne l'analyse heideggerienne, telle qu'elle est développée dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Ainsi avons nous montré: 1 — que les thèmes, l'intentionnalité, la transcendance et l'ek-stasis, sont communs aux deux penseurs; 2 — que le pari de Heidegger d'un dépassement des analyses augustinienne et kantienne sur le temps, par rapport à l'analyse aristotélicienne, reste encore à justifier. Or, en dépit de l'absence d'une discussion de la temporalité chez Augustin par Heidegger dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (2ème section) l'analyse aristotélicienne y étant seule discutée en vue de saisir la temporalité originaire (*ursprüngliche Zeitlichkeit*) par un renversement du temps vulgaire (*vulgäre Zeitlichkeit*) et du temps quotidien (*altägliche Zeitlichkeit*) nous avons démontré qu'il était possible de rapprocher la réflexion d'Augustin sur la temporalité de la détermination de la temporalité originaire chez Heidegger. Une fois de plus, nous avons touché au problème de la production et de l'agir dans la création divine, tel qu'il est posé par Augustin dans sa lecture philosophique du livre de la *Genèse*. En effet, nous avons déjà attiré l'attention, dans le deuxième chapitre, sur la question de l'agir et de l'acte de production du Créateur en tant que mode spécifi-

que de l'être dans son *rapport à*. Cela étant, c'est l'intratemporalité originare qui aboutit au mode de produire divin, en tant qu'être temporel au sens originare. Ce mode d'agir temporel rapproche une fois de plus l'être créateur de l'être créé: rapprochement ou proximité qui mène au caractère propre et authentique de l'être temporel intramondain.

Trois exemples d'analyses du temps dans l'antiquité, un exemple pour le moyen âge et un autre exemple pour la modernité, ont permis de mieux déployer le tissu de l'analyse augustinienne du temps développée par la suite.

Dans la deuxième partie de ce chapitre nous avons analysé le rapport du temps à l'âme. A cet égard, le texte fondamental d'Augustin est les *Confessions*. Cependant, le *De immortalitate animae* offre une première esquisse du *triple présent* des *Confessions*. C'est la raison pour laquelle nous l'avons également choisi. Nous avons procédé à une lecture approfondie du livre XI des *Confessions* en nous efforçant de mettre en lumière les sources philosophiques du texte augustinien pour rejoindre la discussion contemporaine entre Ricœur et Heidegger sur la *distentio animi*.

Viennent ensuite les analyses du temps et de la perception. Les textes augustiniens qui se prêtent à la meilleure clarification de la question sont le *De Trinitate* et le *De musica*. C'est le temps en tant que phénomène perceptif et la perception qui y sont discutés. Etant donné la recherche transcendantale de ces deux phénomènes, nous avons rapproché la perspective augustinienne du schématisme kantien et, de la même manière, du phénomène de la conscience temporelle chez Husserl.

Dans la deuxième section, il s'agira, à l'inverse, d'une lecture externe de la pensée augustinienne, alors que la lecture de la pensée heideggerienne sera, elle, interne. Nous rappelons que le but de cette attitude méthodologique est de "provoquer" les deux pensées à une confrontation. Le lieu décisif de l'interprétation relève de notre propre lecture.

Notre interprétation est mise en perspective temporairement dans l'avenir; nous sommes le troisième lecteur effectif, alors que la pensée d'Augustin représente la situation herméneutique placée dans le passé, et celle de Heidegger la situation placée dans le présent. C'est donc cette interposition de notre propre situation herméneutique temporelle que nous voulons appliquer à cette étude.

## Notes

- <sup>1</sup> M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 279.
- <sup>2</sup> *Idem*, p. 278.
- <sup>3</sup> Husserl lui-même fait référence à la réflexion augustinienne sur le temps, tout au début des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 1964, p. 3.
- <sup>4</sup> L. Boros, *Les catégories de la temporalité chez saint Augustin* in *Archives de philosophie*, vol. 21, 1958, p. 324.
- <sup>5</sup> M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 286-287.
- <sup>6</sup> "Der Begriff der Transzendenz ist in der Antike nicht dem Worte, aber der Sache nach in der Grundfrage der Metaphysik, der Frage nach dem Seienden als Seiendem, formuliert", in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. III, pp. 1541-1542.
- <sup>7</sup> Dans le Dictionnaire de A. Blaise, *Latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954, p.824, le mot *transcendere* est synonyme de passer, surpasser et dépasser. La plupart des références viennent de S. Augustin. Toutefois, chez Mamert. *St. an.* 2,2, p. 101, il est dit: *transcensit corporeis omnibus*. Par contre l'expression *transibo* du verbe *transeo* permet déjà d'autres sens tels que mourir: *transibat iam de corpore*, *Ps. Ruf. Vit. Patr.*, 4,19,2.
- <sup>8</sup> M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 358.
- <sup>9</sup> "Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni ut discerem te, nisi in te supra me?", *Conf. X*,26,37 (CC 27 pp. 174-175).
- <sup>10</sup> "Verbum autem dei mei supra me manet in aeternum", *Conf. XI*,6,8 (CC 27 p. 198); *Ena.in.Psal.* 99,5 (CC 39 p. 1395); "(...) ut si eum iam transcendimus recte fortasse, illa quae supra humana mentem atque intellegentiam incommutabiliter manent", *Epist.*; 242,2 (CSEL 57 p. 564).
- <sup>11</sup> "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo", *Conf. III*, 6,11(CC 27 p. 33).
- <sup>12</sup> "Ubi est Deus tuus? Non effudi animam meam super carnem meam, sed super me; transcendere me, ut illum tangerem. Ille enim est super me, qui fecit me; nemo eum attingit, nisi qui transierit se", *Tract.in Ioh.* 20,11 (CC 36 p. 209-210).
- <sup>13</sup> *République*, 509 b.
- <sup>14</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 369.
- <sup>15</sup> "Hoc ubi cognovit iste transcendit et se delectatus in Deo, ut ubi esset, et in eius operibus magis garriret; non in spiritu suo, non in eo quod erat, sed in eo a quo factus erat. Et hinc ergo transiliens transcendit. Videte transilientem, videte si remaneat alicubi quousque perveniat ad Deum", *Ena.in.Psal.*,76,11 (CC 38 p. 1060).
- <sup>16</sup> "Et conligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui", *Conf. II*,1,1 (CC 27 p.18); et aussi encore: "Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus", *Conf. X*,29,40 (CC 27 p. 176). Voir à propos de ceci l'article de R. Crouse, *In multa defluximus: Confessions X, 29,40 and St. Augustine's theory of personality*, in *Neoplatonism and early Christian thought. Essay in honour of A.H.Armstrong*, London, 1981, pp. 180-185.
- <sup>17</sup> *Conf. XI*,30,40 (CC 27 p. 215).
- <sup>18</sup> "Transcende et haec [totam terram, et mare et insulae], pete et aërem, quamvis volare non possis; porrige cupiditatem tuam usque caelum, dic tuum esse solem, lunam, stel-



las, quia ille qui fecit omnia dixit : Pete quod vis; tamen nihil melius invenies carius, nihil invenies melius, quam ipsum qui fecit omnia. Ipsum pete qui fecit, et in illo ab illo habebis omnia quae fecit”, *Ena.in.Psal.* 34 S.I,12 (CC 38 pp. 308-309). Dans ce passage Augustin déploie une certaine ambivalence entre, d’une part, la nécessité de transcender le monde et d’autre part, de porter son désir vers ce monde qui a sa perfection plus achevée dans le Verbe incarné, celui par lequel tout a été fait.

<sup>19</sup> *De Trin. Prologus* (CC 50 p. 25).

<sup>20</sup> *De Trin.* I,1 (CC 50 p.27); ( BA 15 p. 87).

<sup>21</sup> “Proinde quisquis haec legit ubi pariter certus est, pergat mecum; ubi pariter haesit, quaerat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me”, *De Trin.* I,3,5 (CC 50 p. 32).

<sup>22</sup> “Quorum nonnulli ea quae de corporalibus rebus sive per sensus corporeos experta notaverunt, sive quae natura humani ingenii et diligentiae vivacitate vel artis adiutorio perceperunt, ad res incorporeas et spirituales transferre conantur ut ex his illas metiri atque opinari velint. Sunt item alii qui secundum animi humani naturam vel affectum de deo sentiunt, si quid sentiunt, et ex hoc errore cum de deo disputant sermoni suo distortas et fallaces regulas figunt. Est item aliud hominum genus, eorum qui universam quidem creaturam, quae profecto mutabilis est, nituntur transcendere ut ad incommutabilem substantiam quae deus est erigant intentionem, sed mortalitatis onere praegravati cum et videri volunt scire quod nesciunt et quod volunt scire non possunt, praeumptiones opinionum suarum audacius affirmando”, *De Trin.* I,1 (CC 50 pp27-28); (BA 15 pp. 87-89).

<sup>23</sup> “Quanto aetate maior, tanto vanitate turpior, qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet. Non te cogitabam, Deus in figura corporis humani, ex quo audire aliquid de sapientia coepi”, *Conf.* VII,1,1 (CC 27 p. 92); et encore plus loin: “sic tibi putabam non solum caeli et aeris et maris sed etiam terrae corpus peruium et ex omnibus maximis minimisque partibus penetrabile ad capiendam praesentiam tuam, occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrantem omnia, quae creasti. Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram; nam falsum erat”, *Conf.* VII,1,2 (CC 27 p. 93).

<sup>24</sup> G. Verbeke, *Augustin et le stoïcisme*, in *Recherches augustiniennes*, vol. I, 1958, pp. 78-79.

<sup>25</sup> Cf. *Conf.*, VII,10,16 (CC 27 p. 103).

<sup>26</sup> Dans deux passages des *Confessions* on remarque en quoi consiste cette image déformée de Dieu qui relève d’une conception matérialiste. Néanmoins, une notion s’y trouve introduite qui n’est pas du même ordre; c’est la notion d’infini. Or malgré la fausseté de cet infini mêlé à une conception matérialiste et corporelle de Dieu, il n’en reste pas moins qu’il y a une idée d’infini qui la distingue des autres attributs. Regardons les textes (les textes soulignés sont de nous); “Et vix dimota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et inruebat in aspectum meum et obnubilabat eum, ut quamvis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogere per spatia locorum sive infusum mundo sive etiam extra mundum per infinita diffusum, etiam ipsum incorruptibile et inviolabile et incommutabile, quod corruptibili et violabili et commutabili praeponebam, quoniam quidquid privabam spatiis talibus, nihil mihi esse videbatur”, VII,1,1; “ita etiam te vita vitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem et extra eam quaquaversum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet caelum, haberent omnia et illa finirentur in te”,

VII,1,2; “sic creaturam tuam finitam te *infinito* plenam putabam et dicebam”, VII,5,7. Le dénominateur commun de ces textes qui attirent notre attention est précisément la notion d’infini. L’infini est alors conçu par Augustin comme un *continuum* spatial, ou encore comme une grandeur infinie qui traverse tous les espaces. Nous soulevons la question de savoir si, pour Augustin, la première perception de Dieu (celle d’avant sa conversion) est celle qui l’identifie au monde, c’est-à-dire au *logos* universel en tant que principe matériel mais cependant infini, et si la deuxième perception de Dieu (après sa conversion) est celle qui représente Dieu comme infini dépourvu de matérialité. On peut alors se demander: quel type d’intentionnalité permet de dégager un infini qui est plus positif qu’un autre? Autrement dit, qu’est-ce qui permet d’établir une différence entre l’infini de la première perception et l’infini de la deuxième perception? Cette question pourrait encore être formulée dans le cadre de la philosophie de Descartes: La *res extensa* est définie comme une étendue indéfinie; cf. *Principes de philosophie*, 2, 21, AT VIII, 52. Seulement Dieu peut être désigné comme véritablement infini, *Objectiones quintae*, AT VII, p. 294: “Dei nomine intelligo substantiam quandam indefinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem”. Mais par contre, “c’est précisément parce que l’étant fini, d’abord l’*ego* mais aussi le monde, n’est pas une substance parfaitement indépendante, que, d’une part, il ne peut que durer, persévérer et subsister dans la présence”, et d’autre part, il doit recourir à la création divine continuée pour vérifier en soi la permanence insistante qui définit la temporalité de l’être” (Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p.201). Mais alors, s’il en est ainsi il y aura nécessairement un “infini” qui est subtilement mis en-dessous de l’*ego*, lui qui est fini, et de façon subtile à partir de la *res extensa* et, d’autre part, un infini divin qui est le fondement premier de n’importe quel infini: celui de la présence substance et celui de l’idée divine dans l’*ego*. Dès lors, la thèse heideggerienne de l’étant intramondain appliqué à la substantialité cartésienne, comprise en tant que *Vorhandenheit*, a toute sa raison d’être dans la lecture heideggerienne de Descartes. L’*ego* est finalement l’étant intramondain par excellence où le rapport entre *res extensa* et *res cogitans* permet le passage entre être fini et être infini. Autrement dit, le problème à discuter est celui, par analogie avec Augustin, de la différenciation et de l’implication entre l’idée d’infini en Dieu et l’idée d’infini dans l’*ego* et dans le monde. La seule question à poser à Heidegger, eu égard sa lecture de la substantialité cartésienne, n’est pas selon nous, et à l’inverse de ce que pense J.-L. Marion, de réfuter ou contester la substantialité de l’*ego* en tant qu’étant intramondain — Heidegger n’a pas tort dans sa lecture — mais au contraire, de savoir si cette substantialité au sens de *Vorhandenheit*, n’est plus que présence subsistante. L’*ego* en tant qu’étant intramondain n’est-il pas interprété par Heidegger selon le mode propre d’Existence? Nous reviendrons sur cette question.

<sup>27</sup> A.H. Armstrong, *St. Augustine and Christian Platonism*, in *Plotinian and Christian studies*, Variorum, Reprints, London, 1979, pp. 3-9.

<sup>28</sup> Cité par G.Madec, *In te supra me. Le sujet dans les Confessions de saint Augustin*, in *Revue de l’Institut catholique de Paris*, 1988, n.° 28, p. 53; cf. P.Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, 1971, p. 196.

<sup>29</sup> T. Van Bavel, *God in between affirmation and negation according to Augustine in Augustinus. Presbyter factus sum*, Peter Lang, Bern, 1993, p. 84. Dans cet article l’auteur s’efforce de montrer que la dite “théologie négative” chez Augustin est bien plus influencée par la méthode *aphairetique* d’origine platonicienne que la méthode

- apophantique d'origine néoplatonicienne et dans ce cas-ci plotinienne. Un des motifs essentiels qui amènent l'auteur à exposer ainsi la position augustinienne est précisément l'attitude d'Augustin à l'égard de la compréhension du mystère de la Trinité: "La tentative d'Augustin en vue d'expliquer la Trinité rend entièrement impossible la théologie apophantique", T. Van Bavel, *op. cit.*, p. 73.
- 30 Cf. *De Civ. Dei*, VIII,1 et 6 (CC 47 p. 223). La notion de transcendance a été un objet d'étude dans notre premier chapitre lorsqu' il s'agissait de spécifier le type de recherche philosophique propre à la philosophie platonicienne et comment Augustin s'en approprie d'une façon positive. Par contre, dans ce chapitre ce qui nous intéresse, c'est l'analyse de la notion de transcendance dans un sens temporel pour voir comment elle détermine la substantialité temporelle de la nature divine et de l'*ego*.
- 31 *Conf.* XI,30, 40 (CC 27 p. 215).
- 32 *Serm.* 195 (PL 38 p. 1018).
- 33 M.-A. Vannier, *op. cit.*, p. 27.
- 34 La désignation de l'expression "création" dans la langue grecque a été forgée à partir du verbe *poiein*, lequel exprime l'idée de production; cf. M.-A. Vannier, *op. cit.*, p. 3.
- 35 "Sa méditation sur la création a plutôt un caractère aporétique", cf. M.-A. Vannier, *Creatio, conversio, formatio, chez Augustin*, Fribourg, 1991, introduction, p. 35.
- 36 CF. H.U. von Balthasar, *De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Paris, D.D.B., 1970, p. 35.
- 37 *Conf.* XI,6,8 (CC 27 p. 198).
- 38 "Solut enim creator, Pater, Filius et Spiritus sanctus: tria unitas, una trinitas; sola illa natura immutabilis, incommutabilis, nec defectui, nec profectui obnoxia, nec cadit ut minus sit, nec transcendit, ut plus sit; perfecta sempiterna, omni modo immutabilis sola illa natura", *Serm.* 182,3 (PL 38 p. 986).
- 39 "Aeternitas, ipsa dei substantia est", *Ena.in Psa.* 101, S. 2,10 (CC 40 p. 1445).
- 40 E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, III, Paris, ed. de Minuit, 1972, p. 192.
- 41 "Quia excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem. Verius enim cogitatur deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur", *De Trin.* VII,4,7 (CC 50 p. 255).
- 42 M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 388.
- 43 "In deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut pater ad filium et filius ad patrem, quod non est accidens; (...) Sed quia et pater non dicitur pater nisi ex eo quod est ei filius et filius non dicitur nisi ex eo quod habet patrem, non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad se ipsum sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur", *De Trin.*V,5,6 (CC 50 p. 210).
- 44 "Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa sed invicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relative non substantialiter ea dici manifestatum est. Sicut enim trinitas unus deus dicitur magnus, bonus, aeternus, omnipotens, idemque ipse sua sic dici potest deitas, ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua aeternitas, ipse sua omnipotentia; non sic dici potest trinitas pater nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum", *De Trin.*,V,11,12 (CC 50 pp. 218-219).
- 45 "Unde pater et filius simul una sapientia quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia sicut essentia de essentia. Quapropter non quia pater non est filius et filius non est pater, aut ille ingenuus, ille autem genitus, ideo non una essentia quia his nominibus relativa eorum ostenduntur", *De Trin.* VII,2,3 (CC 50 p. 250).

- <sup>46</sup> “Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 483. Cf. J. Ladrière, *Approche philosophique du concept de temps: le temps cosmique et le temps vécu*. in *Temps et devenir*. Groupe de synthèse de Louvain, Louvain-la-Neuve, p. 19.
- <sup>47</sup> Aristote dans le livre de la *Physique* (223 a-b) touche au problème du rapport entre l'âme et le temps. Une fois encore Aristote est paradoxal. D'une part il semble qu'il ne puisse pas y avoir de temps sans âme car “rien ne peut par nature compter que l'âme”. Mais d'autre part Aristote ajoute: “sauf pour ce qui est le sujet du temps” (223 a 25). Or comment justifier ce paradoxe? Pour la première partie de la phrase nous pouvons dire qu'Aristote ne fait que discuter de façon aporétique le rapport entre le temps et l'âme qui résulte du rapport analogue entre le temps et le mouvement. Le changement de l'antérieur et du postérieur appartient à tout mouvement et il se déroule dans le temps. Mais puisqu'être dans le temps c'est être mesuré par le temps, alors le temps mesure ce mouvement mais aussi soi-même par le simple fait d'être mesuré dans son existence (221 a). De cette manière le rapport entre temps et âme est nécessaire et le temps n'est pas saisi au sens de sujet. Mais dans la deuxième partie de la phrase Aristote semble suggérer qu'il y aurait possibilité pour le temps d'exister sans l'âme et donc sans une nature qui compte: c'est le cas “pour ce qui est le sujet du temps comme si par exemple on disait que le mouvement peut être sans âme” (223 a 25). Mais malgré cette hypothèse Aristote ne développe point cette possibilité, car cela signifierait une analyse du temps par lui-même sans le recours au mouvement et à sa mesure.
- <sup>48</sup> “Cum filius dei sic venit ut fieret filius hominis et ipse in se exciperet fidem nostram qua nos perduceret ad veritatem suam qui sic suscepit mortalitatem nostram ut non amitteret aeternitatem suam. Quantum enim ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas. Ita ergo nos purgari oportebat ut ille nobis fieret ortus qui maneret aeternus ne alter nobis esset in fide, alter in veritate; nec ab eo quod orti sumus ad aeterna transire possemus nisi aeterno per ortum nostrum nobis sociato ad aeternitatem ipsius traiceremur”, *De Trin.* IV,18,24 (CC 50 p. 192); *De cons.evang.* I,35,53 (PL 34 1070).
- <sup>49</sup> P. Th. Camelot, *A l'éternel par le temporel*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 2, 1956, p. 171.
- <sup>50</sup> T. Van Bavel, *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, in *Augustiniana*, vol. 7, 1957, p. 278.
- <sup>51</sup> “Tutissima est enim quaerentis intentio donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur”, *De Trin.* IX,1,1 (CC 50 p. 292).
- <sup>52</sup> “Ego dixi: dii estis, et filii Excelsi omnes. Ad hoc ergo uocat nos Deus, ne simus homines. Sed tunc in melius non erimus homines, si prius nos homines esse agnoscamus, id est, ut ad illam celsitudinem ab humilitate surgamus”, *Tract. in Ioh.* I,4 (CC 36 p. 2).
- <sup>53</sup> *Conf.* III,6,10 (CC 27 p. 31).
- <sup>54</sup> Cf. *De Civ.Dei*, VIII,6 (CC 47 p. 222-223). Ce texte a été déjà repris dans le chapitre I, lorsque nous parlions de la *theologia naturalis* comme étant la recherche des philosophes platoniciens. La perspective du *De Civitate Dei* est ici dans le *De Trinitate* critiquée et plus nuancée. Dans le cadre du *De Civitate Dei*, la recherche philosophique des platoniciens est précisément celle qui a dépassé la nature physique et même spirituelle de l'âme afin d'arriver à la nature transcendante de Dieu. On peut parler dans le *De Civitate Dei* d'une “*transphysica*” selon l'expression de saint Thomas, au sens

d'un dépassement du questionnement théorique sur la *phusis*, mais dans le *De Trinitate*, cette recherche en tant que simple dépassement théorique ne résout pas le problème de l'ipséité de cette Transcendance en tant que Personne et la manière de la définir.

<sup>55</sup> La transcendance négative de l'*ego* pourrait être explicitée selon la formule utilisée par T. Van Bavel dans son article *God in between affirmation and negation according to Augustine*, p.7, sur les trois niveaux de l'être chez Augustin: le langage (*dicere*), la pensée (*cogitare*) et finalement l'être (*esse*). Au lieu de les formuler en les appliquant à l'Être de Dieu et à notre manière de nous rapporter à Lui, nous les appliquons tout d'abord à l'être de l'homme dans sa relation avec Dieu. C'est parce que l'*ego* est insuffisant en lui-même qu'il peut de manière négative trouver Dieu dans son être. Mais Dieu transcende l'*ego*, Il est l'excédent. Or la méthode apophatique comme méthode d'abstraction doit nécessairement être explicitée en fonction des différents niveaux de l'être de Dieu, — lorsque nous nous rapportons à Lui en tant que 1) langage sur Dieu 2) pensée sur Dieu, et finalement 3) l'être de Dieu — nous devons alors faire de même lorsque nous explicitons une égologie négative dans son rapport avec Dieu.

<sup>56</sup> M. Heidegger, GA 26, pp.210-211; Cf. J.Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 402.

<sup>57</sup> *Enn.* V,3,13.

<sup>58</sup> *Enn.* V,6,2.

<sup>59</sup> J. Taminioux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jerome Millon, Grenoble, 1989, p. 11.

<sup>60</sup> P. Aubenque, parle de la notion d'*ούσία* en tant que présence (*παρουσία*), *Plotin philosophe de la temporalité*, in *Diotima*, vol. 4, 1974, p.81; Voir aussi A. Boutot, *Heidegger et Platon*, PUF, Paris, 1982, p. 262.

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA Bd. 26, p. 251.

<sup>62</sup> *Sein und Zeit*, p. 270

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> "Purgari autem ut contemperaremur aeternis non nisi per temporalia possemus quilibus iam contemperati tenebamur. Sanitas enim a morbo plurimum distat, sed media curatio nisi morbo congruat non perducit ad sanitatem. Inutilia temporalia decipiunt aegrotos; utilia temporalia suscipiunt sanandos et traiciunt ad aeterna sanatos. Mens autem rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis, sic purganda temporalibus fidem", *De Trin.* IV,18,24 (CC 50 p.191); (BA 15 pp. 397-399).

<sup>65</sup> "Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas", *De Trin.* IV,18,24 (CC 50 p. 191).

<sup>66</sup> T. Van Bavel, *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, in *Augustiniana*, vol. 7, 1957, p. 260.

<sup>67</sup> Cf. *Epist.* 197,2 (CSEL 57 p. 232).

<sup>68</sup> "Nam sempiternae spiritus donum, temporaliter autem donatum. Nam et si dominus non dicitur nisi cum habere incipit seruum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est deo; non enim sempiterna creatura est cuius est ille dominus. Quomodo ergo obtinebimus nec ipsa relativa esse accidentia, quoniam nihil accidit deo temporaliter qui non est mutabilis sicut in exordio huius disputationis tractauimus? Ecce dominum esse non sempiternum habet ne cogamur etiam creaturam sempiternam dicere, quia ille sempiternae non dominaretur nisi etiam ista sempiternae famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum. Et quisquis exstiterit qui aeternum quidem deum solum dicat, tempora autem non esse

aeterna propter varietatem et mutabilitatem, sed tamen tempora non in tempore esse coepisse (non enim erat tempus antequam inciperent tempora, et ideo non in tempore accidit deo ut dominus esset quia ipsorum temporum dominus erat quae utique non in tempore coeperunt), quid respondebit de homine qui in tempore factus est cuius utique dominus non erat antequam esset cui esset? Certe vel ut dominus hominis esset ex tempore accidit deo, et ut omnis auferri videatur controversia, certe ut tuus dominus esset aut meus qui modo esse coepimus ex tempore accidit deo”, *De Trin.*V,16,17 (CC 50 p. 225); (BA 15 p. 463).

<sup>69</sup> “Ut quod sola origine prius est in faciendo, etiam tempore prius sit in narrando, quia duas res, quarum etiam altera nullo modo prior est, nominari simul non possunt, quanto minus simul narrari”, *De Gen.ad litt.*, I,15,29 (BA 48 p. 122).

<sup>70</sup> Nous ne voulons pas dire ici que Heidegger ait voulu faire explicitement une exégèse du sens temporel de la création. Toutefois notre lecture s’appuie essentiellement sur un sens caché derrière les énonciations heideggeriennes en attente d’une explicitation et compréhension augustinienne.

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 150.

<sup>72</sup> A.-M. Vannier déclare que pour Augustin, la notion de relation est synonyme de création. Cf. *op. cit.*, p.73. Nous avons déjà touché à ce sujet et nous avons montré par des textes qu’il y a bel et bien chez Augustin une compréhension de la création selon la notion de relation. De même aussi pour saint Thomas. La seule différence entre Augustin et Thomas d’Aquin est que pour Augustin la relation est développée selon des catégories temporelles qui aident à mieux comprendre la relation inter-personnelle de la Trinité et la relation entre Créateur et créature. Tandis que pour Thomas d’Aquin la création en tant que relation est plutôt un principe formel qui spécifie le rapport du Créateur à la créature et de la créature au Créateur: “creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui; sicut in passione, quae est in motu, impotatur relatio ad principium motus”, *S.T.* Ia q.45 a.3. Pour l’Aquinat la relation entre Créateur et créature est définie selon un rapport différentiel de l’être entre Créateur et créature. C’est pourquoi la relation est réelle de la créature au Créateur, mais elle est seulement un principe de pure raison dans le rapport du Créateur à la créature. De même que dans le mouvement en lui ôtant l’action et la passion il ne reste que la relation, c’est-à-dire le principe, de même aussi dans la création, dans le rapport entre Créateur et créature, il ne reste que le principe: c’est l’Être, et il est Dieu. Par contre pour Augustin la relation est bien plus qu’un simple principe formel, elle se dégage comme *intra-mondanéisation* et *intra-temporalisation*. Elle est dans ce sens la rencontre d’une transcendance immanente de la présence de l’autre en moi et du moi dans l’autre.

<sup>73</sup> J. Guittou, *Le temps et l’éternité chez Plotin et saint Augustin*, Vrin, Paris, 1971, p. 44.

<sup>74</sup> Selon D. Dubarle, Kant discutait d’une façon analogue à celle d’Augustin lorsqu’il se demandait d’où Dieu pouvait tenir son être, in *Dieu avec l’être — de Parménide à saint Thomas*, Institut catholique de Paris, Beauchesne, Paris, 190; cf. I. Kant, *Critique de la raison pure*, Ed. Académie de Berlin III, PUF, Paris, pp. 436-437.

<sup>75</sup> “Tu eras et nihil aliud, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset”, *Conf.* XII,7,7 (CC 27 p. 220).

<sup>76</sup> “Sunt ergo quaedam in sanctis libris, ut dicere coeperam, ita posita ut ambiguum sit quonam referenda sint”, *De Trin.*,II,2,4 (CC 50 p. 84);

- 77 "In principio fecit Deus caelum et terram, exordium quippe creaturae insinuatur adhuc in informitate imperfectionis. Fit autem filii commemoratio, quod etiam verbum est, in eo, quod scriptum est : dixit Deus fiat, ut per id, quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae, per id autem, quod verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo creatori et pro suo genere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerenter patri, a quo statim hoc est, quod ille", *De Gen.ad litt.* I, 4, 9 (BA 48 p. 92-94).
- 78 "Quod habent latini codices: expauit autem Isaac pauore magno ualde, graeci habent: ἐξέστη ἔκστασιν μεγάλην σφόδρα, ubi tanta commotio intellegitur, ut quaedam mentis alienatio sequeretur. Ipsa enim proprie dicitur extasis. Et quia solet in magnarum rerum reuelationibus fieri, in hac intellegendum est factam esse spiritalem admonitionem, ut confirmaret benedictionem suam in filio minore, cui potius irascendum fuit quod fefellerit patrem. Sic et de Adam prophetatur hoc sacramentum magnum, quod dicit apostolus in Christo et in ecclesia: erunt duo in carne una, dicitur quod *extasis* praecesserit", *Locutionem in Heptateuchum, Quae.Gen.* q. 80 (CC 33 p. 31).
- 79 Notre interprétation se fonde sur le parallélisme entre le passage de la Genèse et le passage qu'Augustin rapporte, celui de *Eph.5,32* où il est exprimé «erunt duo in carne sua». S'il y a un mystère dans l'existence de deux dans une seule chair il y a aussi une bénédiction pour deux fils qui sont de la même chair.  
Dans un passage du *De Genesi ad litteram*, Augustin parle de l'*ekstase* d'Adam lors de la création de la femme par Dieu. L'événement est raconté selon des propos un peu existentialistes. Adam a eu un *ekstase* qui le fait rentrer dans les mystères divins. Cf. *De Gen.ad litt.* IX,19,36.
- 80 "(...) Quod graece dicitur ἐκστασις et nos eo verbo iam utimur pro latino — quia et hoc genus uisionum, quamuis interius fiat quam sunt ea, quae animo per sensus corporis nuntiantur, tamen, quia simile est eis, ita ut, cum fit, discerni ab eis aut omnino non possit aut certe uix et rarissime possit, et quia exterius est quam illud, quod in ipsa incommutabili ueritate mens rationalis et intellectualis intuetur eaque luce de his omnibus iudicat, inter illa, quae extrinsecus fiunt, arbitror esse deputandum est", *De Gen.ad litt.* VIII;25,47 (BA 49 p. 80).
- 81 M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 356
- 82 *Ibidem.*
- 83 *Ibidem.*
- 84 "Quid enim tam tuum quam tu? et quod tam non tuum quam tu, si alicuius est quod est?", *Tract. in Ioh.* 29,3 (CC 36 p. 285).
- 85 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 360.
- 86 "In principio fecit Deus caelum et terram? Utrum in principio temporis, an quia primo omnium, an in principio, quod est verbum Dei unigenitus filius? Et quomodo possit ostendi Deum sine ulla sui commutatione operari mutabilia et temporalia?", *De Gen.ad litt.* I,2,3 (BA 48 p. 84)
- 87 M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 383.
- 88 *Idem*, p. 290.
- 89 "Et quomodo dixit deus: fiat lux? Utrum temporaliter, an in uerbi aeternitate? Et si temporaliter, utique mutabiliter. Quomodo ergo possit intellegi hoc dicere Deus nisi per creaturam?", *De Gen ad litt.* I,2,4 (BA 48 p. 86).

- <sup>90</sup> “Cette interprétation de l'intratemporalité déclare du même coup ce qui peut être intratemporel et quel est par ailleurs le mode d'être de ce qui est extra-temporel”, M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p.304. L'exégèse heideggerienne permet de développer une intratemporalité au sens inauthentique et authentique. L'intratemporalité au sens inauthentique est celle qui explique que le mouvement est *dans le temps* sans que pour autant le temps soit explicité. Ou encore que le temps *enveloppe* le mouvement et de ce fait le temps n'appartient pas à l'étant qui est dans le temps. Mais de cette intratemporalité dégagée selon le temps vulgaire, on peut dégager celle de l'intratemporalité authentique: cf. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p.384. Or qu'est-ce que c'est pour Augustin cette intratemporalité qui se dérive du temps vulgaire et qui est originaire et authentique? “*In principio fecit deus caelum et terram, et omnia sic enumerat: Dixit Deus: Fiat et factum est. Si dixit, quis dixit? Uti que deus. Et quid factum est? Creatura aliqua. Inter dicentem Deum et factam creaturam quod est per quod factum est, nisi Verbum? Quia dixit Deus: Fiat et factum est. Hoc Verbum incommutabile. Quamvis mutabilia per Verbum fiant, ipsum incommutabile est*”, *Tract.in Ioh.* I,11 (CC 36 p. 6) (souligné par nous).
- <sup>91</sup> M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 108.
- <sup>92</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, n. 1, p. 290.
- <sup>93</sup> J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Vrin, 4e ed. Paris, 1971, p. 178.
- <sup>94</sup> Cité par G.Madec dans “*In te supra me*”. *Le sujet dans les Confessions de saint Augustin*, p. 53.
- <sup>95</sup> “Non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat; si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est” *Tract.in Ioh.* 38,10 (CC p. 343); (BA 73 A pp. 265-267).
- <sup>96</sup> *Serm.* Denis II, in *Miscellanea Agostiniana* vol. I, *S. Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Studi Agostiniani, Rome, 1930, pp. 13-14. Traduction revue et corrigée par André Mandouze, in M.-A.Vannier, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Edition Universitaire de Fribourg, Suisse, 1991, pp. 211-212.
- <sup>97</sup> “Proinde substantiam dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est. Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit”, *De Trin.* I,1 (CC 50 p. 30).
- <sup>98</sup> “In omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio, praeteritum et futurum. Praesens quaero, nihil stat; quod dixi, iam non est; quod dicturus sum, nondum est; quod feci, iam non est; quod facturus sum, nondum est, quod vixi iam, iam non est; quod victurus sum, nondum est. Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum; in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est”, *Tract.in Ioh.* 38,10 (CC 36 p. 343); (BA 73 A pp. 267-269).
- <sup>99</sup> “Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient”, *Conf.* XI,13,16 (CC 27 p. 202).
- <sup>100</sup> “Nisi enim transcenderet ista omnia quae creata sunt, non perveniret ad eum per quem facta sunt omnia. Non potestis cogitare quid transcenderit, nisi videatis quo pervenerit. Quaeris de caelo et terra? facta sunt. Quaeris de his quae sunt in caelo et



- terra ? Utique multo magis et ipsa facta sunt. Quaeris de spiritualibus creaturis, de Angelis, Archangelis, Sedibus, Dominationibus, Virtutibus, Principatibus? et ipsa facta sunt. Nam cum enumeraret haec omnia psalmus, conclusit sic: *Ipsae dixit, et facta sunt; ipsae mandavit et creata sunt*. Si dixit, et facta sunt, per verbum facta sunt; si autem per Verbum facta sunt, non potuit Iohannis cor pervenire ad id quod ait: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud deum, et Deus erat Verbum, nisi transcendisset omnia quae facta per Verbum*"; *Trac.in Ioh.* 1,5 (CC 36 p.3); (BA 71 135).
- 101 *Serm.* 375 C in *Miscellanea Agostiniana* vol. I, *S. Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Rome, 1930, p. 344).
- 102 "Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae" *Conf.* X,8,12 (CC 27 pp. 161)
- 103 Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et te ipsum. sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator nisi ad veritatem? Cum ad se ipsa veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit", *De Vera rel.* 39,72 (CC 32 p. 234).
- 104 "Expectatio rerum venturarum fit contuitus, cum venerit, idemque contuitus fit memoria, cum praeterierint omnis porro intentio, quae ita variatur, mutabilis est, et omne mutabile aeternum non est", *Conf.* XII,15,18 (CC 27 p. 225).
- 105 C. Rau, *Theories of time in ancient philosophy*, in *Philosophical review*, vol. 62, 1953 p. 514.
- 106 *Physique*, 218 a.
- 107 "Dixi ergo paulo ante, quod praetereuntia tempora metimur, ut possimus dicere duplum esse hoc temporis ad illud de partibus temporibus ad illud simplicium aut tantum hoc quantum illud et si quid aliud de partibus temporum possumus renuntiare metiendo. Quocirca, ut dicebam, praetereuntia metimur tempora, et si quis mihi dicat: Unde scis? respondeam : Scio, quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus, et non sunt praeterita vel futura, *Conf.* XI,21,27 (CC 27 p. 207); (BA 14 p. 315).
- 108 R. Sorabji, *Time, creation and continuum*, Cornell University Press, Ithaca, 1986, p. 10.
- 109 J. Greisch, *op. cit.*, p.345; Cf. M. Heidegger, GA 26 p. 252.
- 110 "Nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris", *Conf.* XI,20,26 (CC 27 pp. 206-207).
- 111 P. Ricœur, *Temps et récit*, I, p. 22.
- 112 "Intueor auroram : oriturum solem praenuntio. quod intueor, praesens est, quod praenuntio, futurum : non sol futurus, qui iam est, sed ortus eius, qui nondum est: tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginarer, sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere", *Conf.* XI, 18,24 (CC 27 p. 206).
- 113 M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 328.
- 114 *Enn.* III,7, 5, 15.
- 115 *De Gen.lit.imp.* XIII,38; *Ena.Psal.* IX,17; *De mus.* VI,29.
- 116 G. O'Daly, *Augustine's philosophy of mind*, p. 153.
- 117 D. O'Brien, *Temps et éternité dans la philosophie grecque*, in *Mythes et représentations du temps*. éditions du CNRS, Paris, 1985, P.67. Cf. Plotin, *Enn.* III,7,2, 30-32.
- 118 "Et quoniam quantumcumque se extenderit in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei", *De Trin.* XII,710 (CC 50 p. 365).

- 119 M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 280.
- 120 Cette distinction est présentée par E. Bertola, *Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo* in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. 66, 1974, pp. 318-319 et elle ne fait qu'expliciter la perspective courante de certains auteurs du moyen âge.
- 121 J. Pépin parle de l'immense littérature patristique au sujet des différents sens de *ἀρχή* ou *principium*, et en étroite relation avec les versets de l'Écriture, *Genèse* 1,1, *Psaume* 118, 160, *Jean* 1,1. Selon encore J. Pépin "l'origine dernière de tous ces développements se trouve dans un chapitre de la *Métaphysique* d'Aristote, D 1, 1012 b 34 — 1013 a 23"; cf. *Exégèse de in principio et théorie des principes dans l'Exameron* I 4, 12-16, in *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, Variorum Reprints, London, 1986, p. 427.
- 122 "De ratione aeterni est non habere principium, de ratione vero creaturae est habere principium; ergo nulla creatura potest esse aeterna", *De Pot.* q.3 a.14 sed con. 8.
- 123 "De ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creaturae est habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides", I *Sent.* ad 8.
- 124 "Unde mundum incoepisse est credibile, non autem scibile vel demonstrabile", *S.T.* Ia.q.46 a.2.
- 125 J.F. Anderson, *Time and the possibility of an eternal world*, in *The Thomist*, vol. 15, 1952, p. 141.
- 126 "Hinc enim et mali substantiam quandam credebam esse talem et habere suam molem tetram et deformem sive crassam, quam terram dicebant, sive tenuem atque subtilem, sicuti est aeris corpus: quam malignam mentem per illam terram repentem imaginantur. Et quia deum bonum nullam malam naturam creasse qualiscumque me pietas credere coquebat, constituebam ex adverso sibi duas moles, utramque infinitam, sed malam angustius bonam grandius", *Conf.* V,10,20 (CC 27 p. 68).
- 127 "Nesciebam enim aliud, vere quod est et quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent, unde malum et utrum forma corporea deus finiretur. (...) Quod unde viderem, cujus videre usque ad corpus erat oculis et animo usque ad phantasmata?", *Conf.* III,7,12 (CC 27 p. 33).
- 128 "Quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt. Quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt", *Conf.* III,611 (CC 27 p. 32).
- 129 Descartes, *Meditationes de prima philosophia* II, p. 28
- 130 *Idem*, p. 31.
- 131 "Sequitur quippe cum infinitatem quoque numeri ratio renuntiet, quam nulla visio corporalia cogitantis apprehendit. Eadem ratio docet minutissima etiam corpuscula infinite dividi; cum tamen ad eas tenuitates vel minutias perventum fuerit quas visas meminimus, exiliores minutioresque phantasias iam non possumus intueri, quamvis ratio non desinat persequi ac dividere", *De Trin.* XI,10,17 (CC 50 p.354). Semblable idée apparaît encore dans la sixième *Méditation* où Descartes parle de l'impossibilité par la force de l'imagination (*vis imaginandi*) de représenter un polygone de mille côtés alors qu'il est possible de le concevoir (*vis intellegendi*) par la pensée. Cf. VI *Méditation*, p. 71.
- 132 Descartes, *Meditationes* III, p. 45.
- 133 M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 22n Bd. 20 p. 238.
- 134 Dans les *Principia*, 53 p. 25 Descartes déclare: "potest intelligi extensio sine figura vel motu". Voir aussi M. Heidegger, *Prolegomena*, § 22, p. 238.

- <sup>135</sup> "Et quoniam quantumcumque se extenderit in id quod aeternum est tanto magis inde formatur ad imaginem Dei", *De Trin.* XII,7,10 (CC 50 p. 365).
- <sup>136</sup> "Cum enim laudas deum, et non explicas quod vis, extenditur in interiora cogitatio tua; ipsa extensio capaciorum te facit eius quem laudas", *Ena.in Psal.* 145,4 (CC 40 p. 2108).
- <sup>137</sup> J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p.180.
- <sup>138</sup> A ce propos J.-L. Marion ne présente pas la même interprétation de la thèse heideggerienne sur la substantialité de l'ego dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Paris, 1986 et *Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989. Dans cette dernière œuvre l'auteur est plus proche de l'interprétation heideggerienne de Descartes.
- <sup>139</sup> "Illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis, propter quod dicit Philosophus IV *Physicorum*, quod si non esset anima, non esset tempus", Thomas d'Aquin, *In 1 Sent.* 19, q.2 a. 1.
- <sup>140</sup> "Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividit possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium", *Conf.* XI, 15,20 (CC 27 p. 204); (BA 14, p. 305).
- <sup>141</sup> "Quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta imaginibus earum, quae in animo velut vestigia pro sensus praetereundo fixerunt", *Conf.* XI,18,23 (CC 27 p.205); (BA 14 p. 309).
- <sup>142</sup> P. Ricœur, *Temps et récit* III, p. 9.
- <sup>143</sup> "Ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus", *Conf.* XI,23,30 (CC 27 p. 209).
- <sup>144</sup> *Idem*, XI,24,31 (CC 27 210).
- <sup>145</sup> "An vero, si cessarent caeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus, aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias velocius moveretur, alios magis diuturnos esse, alios minus? Aut cum haec diceremus, non et nos in tempore loqueremur aut essent verbis nostris aliae longae syllabae, aliae breves, nisi quia illae longiore tempore sonuissent, istae breviores? (...) sed nec ego dixerim circuitum illius ligneolae rotae diem esse, nec tamen ideo tempus non esse ille dixerit", *Conf.* XI,23,29 (CC 27 pp. 208-209); (BA 14 p. 318).
- <sup>146</sup> M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 313.
- <sup>147</sup> *Idem*, p. 316.
- <sup>148</sup> *Idem*, p. 320.
- <sup>149</sup> Le mot *distentio*, en grec *διάστασις*, apparaît chez plusieurs auteurs. Avant même Plotin, Platon l'avait utilisé dans le *Timée* 27 b. Pour les stoïciens le temps est défini comme *κινήσεως διάστημα*, [Stoicorum Veterum Fragmenta] 1,93; 2,509-510. Mais c'est surtout chez Plotin qu'on peut trouver un langage plus varié du temps comme *distentio*. Il y a aussi l'*ἔκτασις* et *παράτασις*, cf. W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt, 1967, p.207-208; 265-267. On trouve chez Grégoire de Nysse les mêmes concepts appliqués à une temporalité de la création. Par exemple, les expressions *παράτασις* et *παρόστασις* ou encore *ἐπέκτασις*, signifient un mouvement de permanence et de tension de la part de la matière et de l'esprit qui définissent l'activité de la création; cf. M. C. da Costa R. M. Pacheco, *S. Gregorio de Nissa: criação e tempo*, Faculdade de Filosofia de Braga, 1983, p. 219. Cf. J. F. Callahan, *Basil of Caesarea. A new source for S. Augustine's theory of time in Harvard studies in classical philology*,

vol. 63, 1958 pp. 437-459. S. Augustin parle d'une ἔκστασις par rapport à la création et dont nous avons fait allusion dans notre analyse de la temporalité dans *De Genesi ad litteram*. Bien que l'ἔκστασις signifie à la lettre hors-soi, elle a implicitement un sens temporel.

L'expression *distentio* se trouve aussi dans le langage biblique, notamment dans l'*Ecclesiaste*, 3,10 dans l'édition de l'*Itala*: "*deus distentionem magnam dedit hominibus, ut distendantur in ea*" et encore à 5,13: "*pereunt in summa distentione ac sollicitudine*". D'après G. O'Daly, dans les deux cas, la *Vulgate* remplace la *distentio* par *afflictio*: "*vidi adflictionem quam dedit deus filiis hominum ut distendantur in ea*" *Ecc.* 3,10; *pereunt enim in adflictione pessima*", *Ecc.* 5,10; Selon encore G. O'Daly, la *distentio* dans le contexte de l'*Ecclesiaste* est prise dans le sens de souci du monde (*saeculorum*) et l'exemple de Cassian est assez éloquent, qui parle de *cotidianae distentiones* ou encore de *mundanae distentiones* in *Col.* 7,3,3; 14,9,3; 24,13,4; cf. *Time as distentio and S. Augustine. exegesis of Philippians 3,12-14*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 23, 1972, p. 207. Or si la *distentio* est comprise en tant que *sollicitudo* ou même encore en tant que *cura*, alors l'attachement à la pensée heideggerienne est désormais plus évident. Ce thème sera analysé, dans la deuxième section.

<sup>150</sup> *Enne.* III,7,11, 41.

<sup>151</sup> *Conf.* XI,29,39 (CC 27 p. 214).

<sup>152</sup> *Conf.* XI,29,39.

<sup>153</sup> D'une part le temps est le résultat d'une production de l'âme universelle. "L'âme l'engendre [le monde] en engendrant l'univers. L'Univers est produit dans un acte qui est le temps lui-même, et il est dans le temps" *Enne.* III,7,12, 20-25. D'autre part "l'âme produit ses actes l'un après l'autre, dans une succession toujours variée", de sorte que le moment avant est distinct du moment d'après, et donc, où l'état nouveau est différent de l'état précédent., *Enne.* III,7,11,35-40.

<sup>154</sup> *Conf.* XI,29,39 (CC 27 p. 214).

<sup>155</sup> G. O'Daly, *op. cit.*, p. 265.

<sup>156</sup> P. Ricœur parle du couple *intentio-distentio* en s'appuyant surtout sur les paragraphes 26,33; 28,38; 30,40: "Si les paragraphes 26,33 — 30,40 sont le trésor du livre XI, le paragraphe 28,38, à lui tout seul, est le joyau de ce trésor", *Temps et récit* I, p. 39.

<sup>157</sup> "Ergo si per Verbum omnia, et verbum de Deo; inspice fabricam factam per Verbum, et ex isto aedificio mirare consilium. Quale Verbum est per quod factum est caelum et terra, et omnis ornatus caeli, omnis fecunditas terrae, diffusio maris, distentio aeris, fulgor siderum, claritas solis et lunae?", *Ena. in Psal.* 44,4 (CC 38 p. 496).

<sup>158</sup> "Quando ergo nos iubilamus? Quando laudamus quod dici non potest. Adtendimus enim uniuersam creaturam, terram et mare, et caelum, et omnia quae in eis sunt: adtendimus singula habere origines et causas suas, seminum uim, nascendi ordinem, permanendi modum, intereundi decessum, currere uolumina saeculorum sine ulla perturbatione, stellas uolui quodam modo ab oriente in occidentem, peragere cursus annorum, uidemus dimensiones mensium distentiones horarum", *Ena. in Psal.* 99,5 (CC 39 p. 1394).

<sup>159</sup> "Si autem hunc iam capit, attendat diligenter nihil eo esse in sua natura melius, et uideat utrum ibi uideat ulla lineamenta formarum, nitores colorum, spatiosam granditatem, partium distantiam, molis distentionem, aliquas per locorum interualla motiones, uel quid eiusmodi", *De Trin.* V,1,2 (CC 50 pp. 206-207).

<sup>160</sup> P. Ricœur, *Temps et récit* I, p. 35

- <sup>161</sup> P. Ricœur, *op. cit.*, III, p. 19.
- <sup>162</sup> "Die ursprüngliche Zeit ist aber für ihn [Heidegger] nicht wie für Husserl die subjektive Zeit des inneren Zeitbewußtseins in der Abhebung gegen die objektive, reale Zeit, sondern das dreifach-einige Sicherstrecken *der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit*", F.-W. von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 170.
- <sup>163</sup> J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 384. Cf. P. Ricœur, *Temps et récit*, III, pp. 19-36.
- <sup>164</sup> "Nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit", *Conf.* XI,28,37 (CC 27 p. 213).
- <sup>165</sup> "Quis igitur negat futura nondum esse ? Sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse ? Sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit", *Conf.* XI,28,37 (CC 27 pp. 213-214).
- <sup>166</sup> "Dicturus sum canticum, quod noui : antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur uita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum: praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum.", *Conf.* XI,28,38 (CC 27 p. 214).
- <sup>167</sup> A. Solignac in *Introduction et notes aux Confessions* (Bibliothèque augustinienne, 14) p. 590.
- <sup>168</sup> "Quae quidem retro sunt, obliuiscens, ad ea uero, quae ante sunt, extendens me ad destinatum persequor, ad bravium, supernae uocationis Dei in Christo Iesu", *Phi.* 3,13-14.
- <sup>169</sup> G. O'Daly, *op. cit.*, p. 269.
- <sup>170</sup> A. Rigobelo, *Intentio — extentio — distentio : modelo ermeneutico della antropologia agostiniana*, in *Scritti in onore di Carlo Giacon*, ed. Antenore, Padova, 1972, p. 136.
- <sup>171</sup> M. Heidegger, *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit: Confessiones lib. XI*, p. 10.
- <sup>172</sup> *Ibidem*.
- <sup>173</sup> J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p. 192. Descartes, *Principia* § 57, AT VIII, p. 27. Pour J.-L. Marion la durée partage effectivement ce qui est de l'ordre de la réalité et ce qui est de l'ordre de la pensée. Cf. Entretien avec Burman AT, V, p. 148.
- <sup>174</sup> "Sicut ergo nosti in principio caelum et terram sine uarietate notitiae tuae, ita fecisti in principio caelum et terram sine distentione actionis tuae", *Conf.* XI,31,41 (CC 27 p. 216).
- <sup>175</sup> *Ibidem*.
- <sup>176</sup> "Neque enim sicut nota cantantis notumque canticum audientis expectatione uocum futurarum et memoria praeteritarum uariatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno, hoc est uere aeterno creatori mentium", *Conf.* XI,31,41 (CC 27 pp. 215-216).
- <sup>177</sup> "Post libros Soliloquiorum iam de agro Mediolanus reuersus, scripsi librum de immortalitate animae", *Retr.* V,1 (BA 12 p. 294).
- <sup>178</sup> P. De Labriolle, in *Introduction aux: Les Dialogues philosophiques* (Bibliothèque augustinienne, 5), p. 10).

- 179 P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 202-210.
- 180 "Omne quod in subjecto est, si semper manet, ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. Et omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper ut in initio libri hujus ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur", *Solil.* II, 13, 24 ( BA 5 p. 134).
- 181 "Corpus autem non nisi secundum tempus movetur; ad hoc enim pertinet tardius et celerius moveri. Conficitur esse quiddam, quod tempore moveat nec tamen mutetur", *De inm. animae*, III, 3 ( CSEL 89 p. 104).
- 182 "Et expectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepit motus corporis exspectari finis potest sine ulla memoria. Quomodo enim exspectatur, ut desinat, quod aut coepisse excidit aut omnino motum esse? Rursus intentio peragendi, quae praesens est, sine expectatione finis, qui futurus est, non potest esse; nec est quicquam, quod aut nondum est aut iam non est. Potest igitur in agendo quiddam esse, quod ad ea, quae non sunt, pertineat. Possunt simul in agente plura esse, cum ea plura, quae aguntur, simul esse non possint. Possunt ergo etiam in movente, cum in eo, quod movetur, non possint. At quaecumque in tempore simul esse non possunt et tamen a futuro in praeteritum transmittuntur, mutabilia sint necesse est", *De inm. anim.* III, 3 (CSEL 89 pp. 104-105).
- 183 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 290.
- 184 Cela peut nous rapprocher de la réflexion que fait Merleau-Ponty. A. Solignac souligne à un moment donné dans les notes complémentaires de la *Bibliothèque augustinienne*, aux *Confessions*, p. 590, l'opposition de perspective entre Augustin et Merleau-Ponty: "Augustin n'aurait pas admis les vues de Merleau-Ponty qui croit à une positivité parfaite du temps, que seule briserait la subjectivité: «Le passé n'est donc pas passé, ni le futur futur. Il n'existe que lorsqu'une subjectivité vient briser la plénitude de l'être en soi, y dessiner une perspective, y introduire le non-être. Un passé et un avenir jaillissent quand je m'étends vers eux. Je ne suis pas pour moi-même à l'heure qu'il est, je suis aussi bien à la matinée de ce jour ou à la nuit qui va venir, et mon présent c'est, si l'on veut, cet instant, mais c'est aussi bien ce jour, cette année, ma vie tout entière», cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 481. L'opposition dont parle A. Solignac doit être nuancée : pour Augustin et à l'encontre de Merleau-Ponty, il se vérifie en quelque sorte un temps parfait que seule la subjectivité brise. L'intentionnalité du présent est vécue de cette manière par Augustin, même si l'être de cette intentionnalité est infiniment distinct de l'être parfait divin. Par contre ce qui actualise la distinction entre présent, passé et futur c'est une subjectivité qui s'actualise à chaque instant. C'est là le double fonctionnement de l'*intentio* chez Augustin. Mais selon notre interprétation on est appelé à comprendre, chez Merleau-Ponty, l'attitude de brisure de la part de la subjectivité non pas dans un sens négatif mais plutôt positif. C'est la subjectivité qui introduit la différence des instants et du présent. Pour Augustin cette différence est produite par une intentionnalité qui se différencie dans l'actualité selon les trois ekstases de la temporalité.
- 185 P. Ricœur déclare, dans *Temps et récit III*, p. 51 n. 1, que "la théorie de la rétention marque une avancée certaine par rapport à l'analyse augustinienne de l'image du passé, tenue pour une "impression fixée dans l'esprit". Or, l'analyse ricœurienne de l'*imago* augustinienne se fixe seulement dans le contexte des *Confessions*. Ce que nous

voulons donc faire ici est une confrontation entre Augustin et Husserl au travers d'un autre texte, celui du livre XI du *De Trinitate*, afin de voir si la notion d'*imago* peut apporter des éléments nouveaux.

186 Cf. F.-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 16.

187 "Das im Husserl-Archiv zu Leuven aufbewahrte Handexemplar der "*Confessiones*" beweist, daß Husserl das XI. Buch aufmerksam gelesen hat. Dies nimmt nicht wunder, denn er läßt sich in seiner phänomenologischen Beschreibung des inneren Zeitbewußtseins so sehr durch die Beobachtungen und impliziten Voraussetzungen der Augustinischen Zeitanalyse inspirieren, daß man geradezu von Husserlschen, 'Randbemerkungen' zu Augustinus sprechen möchte", R. Bernet, *Einleitung*, in E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hrsg. und eingeleitet von R. Bernet (Philosophische Bibliothek, 362), Hamburg, 1985, p.XI. Cf. F.-W. von Herrmann, *op. cit.*, p. 16.

188 "Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dinoscenda. Primo ipsa res quam videmus sive lapidem sive aliquam flammam sive quid aliud quod videri oculis potest, quod utique iam esse poterat et antequam videretur. Deinde visio quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus. Tertio quod in ea re quae videtur quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio", *De Trin.* XI,2,2 (CC 50 p. 334).

189 "Itemque illa animi intentio quae in ea re quam videmus sensum tenet atque utrumque coniungit non tantum ab ea re visibili natura differt quandoquidem iste animus, illud corpus est, sed ab ipso quoque sensu atque visione quoniam solius animi est haec intentio", *De Trin.* XI,2,2 (CC 50 p. 335).

190 "Tertium vero solius animae est quia voluntas est. Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam coeunt unitatem ut duo priora vix intercedente iudice ratione discerni valeant species, videlicet corporis quod videtur et imago eius quae fit in sensu, id est visio. Voluntas autem tantam habet vim copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur et in ea formatum teneat", *De Trin.* XI,2,5 (CC 50 pp. 338-339).

191 "Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione et quae utrumque copulat voluntate, quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur", *De Trin.* XI,3,6 (CC 50 p. 340).

192 "(...) Aliam tunc futuram quando non ipsam sed eius velut imaginarium vestigium in memoria reconditum recordatione contuebimur, et duo haec, id est quod erat in memoria retinentis et quod inde imprimitur in acie recordantis, tertia voluntate iungemus", *De Trin.* XIV,3,5 (CC 50 p. 426).

193 R. Bernet, *Husserl et le présent*, in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 88, 1983, p.190.

194 *Idem*, p. 179.

195 Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris, 1964, p. 46.

196 "(...) Aliamque nunc trinitatem facit per suam praesentia, retenta, conspecta, dilecta; aliam tunc faciet per quoddam sui vestigium quod in memoria praeteriens dereliquerit sicut iam supra dictum est", *De Trin.* XIV,8,11 (CC 50 A p. 438).

197 "Cognitione vero facta cum ea quae cognovimus posita in memoria recordatione revisuntur, quis non videat priorem esse tempore in memoria retentionem quam in recordatione visionem et huius utriusque tertia voluntate junctionem?", *De Trin.* XIV,10,13 (CC 50 A pp. 440-441); (BA 16 p. 383).

- 198 Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 50.
- 199 *Idem*, p. 52.
- 200 *Idem*, p. 57.
- 201 J. Rohmer, *L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister* vol. I, 1954, p. 493.
- 202 *De Gen.ad lit.* XII,20,43 (BA 49 p. 400).
- 203 *De Trin.* XI,2,2 (CC 50 p. 336).
- 204 *De Trin.* XV,6,10 (CC 50 A p. 472).
- 205 J. Rohmer, *op. cit.*, p. 492.
- 206 Cf. Alain, *La théorie de la connaissance des stoïciens*, Paris, 1964, p. 15: "Zenon définissait la *phantasia* une empreinte dans l'âme".
- 207 "Omnes has imagines, quas phantasias cum multis vocas, in tria genera commodissime ac verissime distribui video, quorum est unum sensis rebus inpressum, alterum putatis, tertium ratis", *Epis.* VII,2,3 (CSEL 33 p.15).
- 208 *Idem*, p.13.
- 209 "Sed qui dicit memoriam non esse praesentium attendat quemadmodum dictum sit in ipsis saecularibus litteris ubi maioris curae fuit verborum integritas quam veritas rerum: «nec talia passus Ulixes, oblitusve sui est Ithacus discrimine tanto». Vergilius enim cum sui non oblitum diceret Ulixem, quid aliud intellegi voluit nisi quod meminerit sui? Cum sibi ergo praesens esset, nullo modo si meminisset nisi et ad res praesentes memoria pertineret", *De Trin.* XIV,11,14 (CC 50 p. 442); (BA 16 pp. 385-386). Pour un développement plus détaillé voir article de R. J. Teske, *Platonic reminiscence and memory of the present in St. Augustine*, in *The new scholasticism*, vol. LVIII, 1984, pp. 220-235. Et encore E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 94-101, où il discute l'importance de la mémoire du présent par rapport au concept platonicien de mémoire du passé. E. Gilson dit à propos de la notion de «*memoria*»: "saint Augustin fait encore usage des mots souvenir et réminiscence pour expliquer sa pensée, c'est dans un sens bien différent de celui de Platon qu'il convient de les entendre: la mémoire platonicienne du passé fait ici place à cette mémoire augustinienne du présent dont le rôle ne cessera de s'affirmer toujours davantage", p. 100.
- 210 "Atque in his cum sensus non procedat ex corpore illo quod videtur sed ex corpore sentientis animantis cui anima suo quodam miro modo contemperatur, tamen ex corpore quod videtur gignitur visio, id est sensus ipse formatur ut iam non tantum sensus qui etiam in tenebris esse integer potest dum est incolunitas oculorum, sed etiam sensus informatus sit, quae visio vocatur", *De Trin.* XI,2,3 (CC 50 p. 336).
- 211 Il y a ceux qui pensent que la notion de *phantasia* grecque n'a rien ou peu à voir avec le concept d'imagination tel que nous l'utilisons aujourd'hui. En retraçant un peu l'histoire du mot au moyen âge, J. Hamesse déclare que l'expression *imaginatio* n'apparaît qu'au XIIe siècle. La différence entre *phantasia* et *imaginatio* est la suivante: "*phantasia* est l'image d'un corps représentée dans l'esprit à la suite d'une opération de la pensée, tandis que *imaginatio* est une puissance de l'âme par laquelle quelqu'un peut saisir des formes sans même qu'il y ait eu au préalable une représentation matérielle", *Imaginatio-phantasia chez les auteurs du XIIe et XIIIe siècle*, in *Phantasia-imaginatio*, a cura di M. Fattori et M. Bianchi, edizioni dell' Ateneo, Roma, 1988, p. 157. Si l'ambiguïté du mot *phantasia* peut bien attester une certaine imprécision et même une presque total incompréhension de ce que les Grecs pensaient à ce propos, il nous semble aussi important de relever un aspect si peu considéré dans la transition de la



*phantasia* au sens d'*imaginatio*, tel qu'il est utilisé dans la philosophie moderne et contemporaine aussi chez Kant, Husserl et Heidegger : c'est l'importance de la fonction unificatrice de cette *phantasia* en tant que représentation synthétique dans la mémoire. Dans ce sens la *phantasia* est bien plus qu'un simple synonyme d'image ou vision.

- 212 M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 200.
- 213 *Ibidem*, p. 200
- 214 I. Kant, *Critique de la raison pure*, § 2, Felix Alcan, Paris, 1905, p. 65.
- 215 *Idem*, p. 74.
- 216 *Idem*, p. 124.
- 217 *Ibidem* [115 A]
- 218 "Iam vero in alia trinitate interiore quidem quam est ista in sensibilibus et in sensibus sed tamen quae inde concepta est, cum iam non ex corpore sensus corporis sed ex memoria formatur acies animi cum ipsa memoria species inhaeserit corporis quod forinsecus sensuimus, illam specie quae in memoria est quasi parentem dicimus eius quae fit in phantasia cogitantis", *De Trin.* XI,7,11 (CC 50 p. 347).
- 219 I. Kant, *Critique de la raison pure*, § 15, *De la possibilité d'une synthèse en général*, [137 B] p.107.
- 220 Cf. *De Trin.* XI,3,6 (CC 50 p. 340).
- 221 "Voluntas porro sicut adjungit sensum corpori, sic memoriam sensui, sic cogitantis aciem memoriae. Quae autem conciliat ista atque conjungit, ipsa etiam disjungit ac separat, id est voluntas", *De Trin.* XI,8,15 (CC 50 pp. 351-352).
- 222 I. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 134.
- 223 M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 230.
- 224 *Ibidem*.
- 225 P. Lachière-Rey, *Saint Augustin précurseur de Kant dans la théorie de la perception*, in *Augustinus Magister*, vol. I, 1954, pp. 428.
- 226 *Ibidem*.
- 227 "Sed interest quibus temporum spatiis vel excidat nobis, vel meminerimus quod judicant. Siquidem nec in ipsis corporum formis quae ad oculos pertinent, possumus rotunda vel quadra, vel quaecumque alia solida et determinata judicare, et omnino sentire, nisi ea ob oculos versemus: cum autem alia pars aspicitur, si exciderit quod est aspectum in alia, frustratur omnino judicantis intentio, quia et hoc aliqua mora temporis fit; cui variatae opus est invigilare memoriam", *De Mus.* VI,8,21 (BA pp. 404-406). Mais ce passage du *De Musica* apporte de nouveaux éléments: c'est la fonction des *judiciales numeri* qui sont à la fois les responsables des intervalles de temps qui accompagnent la perception sensorielle lorsqu'elle est perçue par l'âme et à la fois le jugement qu'ils portent, et ceci dans un espace de temps: "Quapropter judiciales illi nuemeri, qui numeros in intervallis temporum sitos, exceptis progressoribus quibus etiam ipsum progressum modificant, judicare non possunt nisi quos eis tamquam ministra memoria obtulerit; nonne ipsi existimandi sunt per certum spatium temporis tendi?, *Ibidem*. Dans ce passage nous trouvons que ce n'est pas seulement la fonction de la mémoire en tant que fonction unificatrice et synthétique dans la perception mais bien aussi les *règles de l'association des représentations* comme les appelle Kant (III section — *Du rapport de l'entendement à des objets en général et à la possibilité de les connaître a priori*) et la fonction judicative qui est présente à cette synthèse de la reproduction.

- <sup>228</sup> “Que l’imagination fasse nécessairement partie (*Ingredienz*) de la perception, c’est ce que nulle psychologie n’avait encore bien vu. Cela vient, en partie, de ce qu’on bornait ce pouvoir à des représentations, en partie, de ce que l’on croyait que les sens ne nous fournissaient pas seulement des impressions, mais les enchaînaient aussi et en formaient des images des objets, ce qui, sans aucun doute, outre la réceptivité des impressions, exige quelque chose de plus, je veux dire une fonction qui en opère la synthèse”, I. Kant, *Critique de la raison pure* (troisième section *Du rapport de l’entendement à des objets en général et à la possibilité de les connaître a priori*), p. 156.
- <sup>229</sup> “Sicut autem ratione discernebatur species visibilis qua sensus corporis formabatur et eius similitudo quae fiebat in sensu formato ut esset visio (alioquin ita erant conjunctae ut omnino una eademque putaretur), sic illa phantasia, cum animus cogitat speciem visi corporis, cum constet ex corporis similitudine quam memoria tenet ex ea quae inde formatur in acie recordantis animi”, *De Trin.* XI,3,6 (CC 50 p. 340).
- <sup>230</sup> Cf. *De Trin.* XI,10,17 (CC 50 pp. 354-355).
- <sup>231</sup> H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke II*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1990, p. 72.



**DEUXIÈME SECTION:**

**LA REPRISE HEIDEGGERIENNE  
D'AUGUSTIN**



## Introduction à la deuxième section

Cette deuxième section sera consacrée à la pensée de Heidegger, à ce qui sera dorénavant le pivot central du rapprochement entre lui et Augustin. Pour cela nous ouvrons deux pistes fondamentales pour notre développement:

La première consiste à faire une analyse chronologique et généalogique des textes de Heidegger qui se réfèrent à la pensée d'Augustin. Par souci méthodologique et didactique, nous allons circonscrire cette étude interprétative heideggerienne de la pensée d'Augustin à la période se situant entre 1920/21 à 1930/31. Les raisons de ce choix s'appuient sur deux textes où Heidegger fait une interprétation exclusive d'Augustin, en 1920-21 et en 1930.

Nous commenterons d'autres textes où il y a des références à la pensée d'Augustin s'accordant avec les propos des premiers textes, comme par exemple *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*.

Dans le registre qui consiste à utiliser et transposer la pensée augustinienne dans la réflexion de Heidegger, *Sein und Zeit* est exemplaire.

Le seconde consiste à relever les éléments philosophiques fondamentaux de la pensée augustinienne et à saisir l'importance de son influence dans la pensée de Heidegger, au même titre que celle d'Aristote, du moins à l'époque de Fribourg et de Marbourg. C'est l'enjeu fondamental de notre démarche. Cela étant, il s'agit d'effectuer une herméneutique qui par la réversibilité temporelle des deux auteurs va réaliser une compréhension mutuellement enrichissante.

Nous avons déjà vérifié à quel point la réflexion augustinienne joue un rôle capital sur la pensée de Heidegger, du moins jusqu'à 1930.

A titre d'exemple, l'analyse d'un passage de l'*Hermeneutik der Faktizität* dans le deuxième chapitre de notre première section: Heidegger y interprète Augustin mais notre lecture, en s'appuyant sur

cette interprétation, tente de l'enrichir en ouvrant la perspective augustinienne selon la résonance heideggerienne, en sorte que la réflexion heideggerienne puisse être reconnue dans son inspiration augustinienne.

I — Le premier chapitre analyse le texte de Heidegger concernant la pensée d'Augustin. Il s'agit d'un cours tenu à Fribourg en 1921, intitulé *Augustin et le néoplatonisme*<sup>1</sup>. Ces leçons incluent une *phénoménologie de la religion*, cours donné durant le semestre d'hiver ainsi qu'une interprétation phénoménologique du livre X des *Confessions*, cours du semestre d'été de 1921.

Nous n'analyserons pas les leçons du semestre d'hiver, consacrées à une phénoménologie de l'expérience de la vie religieuse. Heidegger y fait une lecture de ce qu'il appelle l'*expérience facticielle de la vie* (*Faktische Lebenserfahrung*) en tant que phénomène essentiel de la vie chrétienne, notamment la lecture des lettres aux *Galates* et *Thessaloniens* de saint Paul.

Ces leçons pourront faire l'objet d'une analyse dans nos recherches postérieures.

Nous donnons, par contre, une importance majeure à l'interprétation du livre X des *Confessions*. Dans l'introduction Heidegger situe l'importance de la figure d'Augustin dans l'histoire du christianisme et de la culture occidentale en reprenant trois études: celles de E. Troeltsch, de A. Harnack, de W. Dilthey — qui lui servent de motif de base pour sa propre interprétation.

Ces leçons se présentent aujourd'hui dans l'édition de la *Gesamtausgabe* sous une forme qui permet d'éclairer la manière dont Heidegger travaille le texte d'Augustin. Ces leçons incluent la lecture heideggerienne puis des suppléments partiellement à l'état d'ébauche. Il reste un témoignage écrit de la transcription de ces leçons, de Oskar Becker, qui vient expliciter et compléter l'analyse heideggerienne.

La lecture heideggerienne du livre X des *Confessions* est essentiellement ontologique et phénoménologique. Les thèmes abordés sont: la mémoire, la recherche de la vie heureuse, le phénomène de la tentation, fondé dans le souci. La compréhension de l'*expérience de la vie facticielle* qui faisait déjà l'objet du cours sur la phénoménologie de la religion, est analysée dans ce contexte en fonction de la mémoire.

La lecture heideggerienne est essentiellement une lecture interne du texte des *Confessions* mais à maintes reprises Heidegger procède (du

moins oralement) à des rapprochements avec d'autres textes tels le *De Doctrina Christiana*, le *De libero arbitrio*, les *Enarrationes*. Nous allons étudier les paragraphes décisifs pour les thématiques concernées.

II — Le deuxième chapitre portera sur les six paragraphes de *Sein und Zeit* où Heidegger touche explicitement à la pensée d'Augustin. Le *Hauptwerk* (1927) reconnu comme une des œuvres majeures du XXe siècle prétend libérer de son emprise l'ontologie fondamentale au sens propre et authentique. La question qui nous concerne est de révéler la présence d'Augustin et d'y montrer davantage sa référence fondamentale.

III — Le troisième chapitre analysera deux textes de Heidegger qui sont de l'époque de la *Kehre*.

1. Il s'agit du texte de *Vom Wesen des Grundes* (De l'essence du fondement ou «raison») de 1930. Le choix de ce texte s'est fait en fonction une fois de plus de l'interpellation heideggerienne à l'égard d'Augustin. Heidegger y discute la notion de monde et d'être-au-monde chez saint Paul et saint Augustin. De cette manière nous prolongeons certaines questions développées dans notre première section (chapitre III) telle que la transcendance, l'expérience chrétienne de la vie dans les *lettres* pauliniennes.
2. Le second texte reprend la *Conférence* de Heidegger prononcée en 1930 au Monastère de Beuron et consacrée à l'interprétation du livre XI des *Confessions* sur le temps. Avec cette interprétation pensons-nous, se termine la dernière lecture heideggerienne de la pensée augustinienne. Le Heidegger d'après guerre ne semble pas avoir recours à la pensée d'Augustin de façon explicite<sup>2</sup>. Et pourtant, nous sommes convaincue que la philosophie augustinienne garde une présence constante chez Heidegger et qu'elle rend sa réflexion plus compréhensible dans la mesure où il la confronte à la philosophie grecque, par le biais de ses plus grands représentants, Platon et Aristote.





## CHAPITRE I

# LA RÉ-APPROPRIATION HEIDEGGERIENNE D'AUGUSTIN

### 1 — Les leçons de Heidegger: *Augustinus und der Neoplatonismus* (1920-21)

Les leçons sur *Augustin et le néoplatonisme*, constituent la deuxième partie des leçons prononcées par Heidegger à Fribourg durant le semestre d'été de 1921. Durant la première partie de ce cours, Heidegger s'était consacré à une lecture phénoménologique de la religion: une interprétation phénoménologique des Lettres de saint Paul aux *Galates* et aux *Thessaloniens*<sup>3</sup>. Son herméneutique phénoménologique avait comme visée fondamentale la vie facticielle. Cette herméneutique de la vie facticielle s'est approfondie durant le semestre de 1921/22 dans le contexte d'une interprétation phénoménologique d'Aristote<sup>4</sup>. Heidegger étudie deux domaines de la philosophie aristotélicienne pour expliciter ce qu'il désigne alors par l'herméneutique de la facticité: ce sont le *Peri hermeneias* et la *Physique*<sup>5</sup>. Mais son étude de la pensée aristotélicienne s'impose surtout dans *Augustinus und der Neoplatonismus*.

Heidegger y engage une double recherche, à la fois sur l'être catégoriel et sur l'être en devenir en confrontant la pensée d'Augustin avec celle d'Aristote. Cela nous intéresse tout spécialement dans la mesure où des interprétations faites sur Augustin parmi lesquelles celle de Heidegger, nous aideront à en tirer une meilleure compréhension.

Heidegger reconnaît l'importance de la figure d'Augustin, pour l'histoire de la théologie médiévale, avec la réception d'Aristote:

“La théologie médiévale repose sur Augustin. La réception d'Aristote au moyen âge — pour autant qu'elle l'ait été complètement — ne s'est faite que dans une vive confrontation avec les orientations de l'augustinisme. La

mystique médiévale est essentiellement un retour aux motifs augustinien animés de la pensée théologique et d'un exercice religieux de la pratique de l'église" <sup>6</sup>.

Ensuite, la mystique médiévale lui a été également redevable de ses thèses les plus fondamentales. Par ailleurs, son influence se manifestera dans le mouvement Protestant, à travers la personnalité de Luther. A l'époque moderne, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, des auteurs français comme Descartes, Malebranche, Pascal, et plus tard Bergson, éprouvent aussi pour lui un certain élan.

Mais c'est finalement, d'après Heidegger, au XIX<sup>e</sup> siècle qu'Augustin fait l'objet d'une nouvelle recherche et d'une nouvelle considération.

"Avec l'éveil de la critique des sciences de l'esprit au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire avec la venue de l'église authentique et de l'histoire dogmatique aussi bien que de la littérature chrétienne — et de l'histoire de la philosophie — Augustin subit dans ce sens une nouvelle considération. Il est possible que dans les recherches des dernières décennies, les trois conceptions marquantes et les brèves appréciations se distingueront, vis-à-vis desquelles se délimite et se réduit à l'essentiel la tentative de demain" <sup>7</sup>.

L'action d'Augustin, dans l'histoire de la culture occidentale et plus précisément dans celle qui s'est produite au XIX<sup>e</sup> siècle, porte la marque d'une expérience de la vie facticielle. Nous avons l'intention de retrouver les sources originaires de la pensée augustinienne — par delà la délimitation chronologique de sa présence chez Heidegger —, qui seront fécondes pour le développement ultérieur de la pensée heideggerienne.

Dans ce chapitre nous analyserons tout d'abord l'interprétation heideggerienne de la pensée augustinienne à l'égard de l'histoire de la conscience historique. Nous renouons en quelque sorte avec ce que nous avons déjà fait au chapitre premier de la première section. C'est dans une conscience historique placée sous le signe du présent et de l'avenir que nous comprenons mieux les effets de l'histoire. Or les effets de cette histoire visent à saisir d'une part, dans la pensée de Heidegger, la présence vivante de la pensée augustinienne comme effet de cette histoire, et d'autre part à saisir chez Augustin les signes indicatifs et productifs de l'effet de cette histoire qui s'effectue chez Heidegger.

Ensuite nous développerons la lecture heideggerienne du livre X des *Confessions* en faisant l'analyse des paragraphes qui nous semblent les plus importants.

## L1 — Analyse des trois conceptions sur Augustin

Heidegger présente trois conceptions d'Augustin (*Augustinus-Auffassungen*) qui aident à délimiter la compréhension de son action dans l'histoire de l'esprit.

“Notre propos est limité; limité dans ce sens qu'il veut éclairer, du moins négativement, en se délimitant vis-à-vis d'autres conceptions et d'autres appréciations d'Augustin. Celles-ci s'accordent dans une profonde estime au sujet du rayonnement spirituel d'Augustin sur l'histoire de l'esprit”<sup>8</sup>.

E. Troeltsch<sup>9</sup>, A. von Harnack<sup>10</sup>, W. Dilthey<sup>11</sup>: ces trois conceptions s'orientent selon trois points de vue distincts, tous héritiers d'une problématique en vue à l'époque, celle de *l'hellénisation du christianisme*<sup>12</sup>.

### Le § 1 — La conception de E. Troeltsch

E. Troeltsch fait une lecture de la période ancienne et de la période médiévale chrétienne comme forme de culture universelle, basée sur des écrits du *De Civitate Dei*. Pour lui, la signification la plus authentique d'Augustin porte sur la perspective éthique du *Summum bonum*<sup>13</sup>. Cette conception de E. Troeltsch doit avoir été importante pour Heidegger, car elle est la principale raison qui l'a amené à considérer le rapport étroit entre la philosophie platonicienne et la philosophie aristotélicienne, dans le cadre d'une interprétation de la pensée augustinienne dans le *De Civitate Dei*<sup>14</sup>.

La lecture de E. Troeltsch de l'éthique augustinienne — déterminée par la rencontre entre l'éthique naturelle, basée sur la rationalité téléologique et théiste d'Aristote, et l'éthique mystique de Platon — offre à Heidegger les motifs d'une confrontation entre philosophie augustinienne et philosophie aristotélicienne même s'il ne précise pas dans ce contexte l'influence qui a joué sur sa propre interprétation. Néanmoins nous allons la vérifier dans sa lecture du livre X des *Confessions*.

### Le § 2 — La conception de A. von Harnack

La seconde conception à propos d'Augustin est celle de Adolph von Harnack. L'œuvre principale de A. von Harnack est consacrée à une com-

préhension de l'histoire des dogmes<sup>15</sup> et s'inscrit dans le domaine de la théologie dogmatique où prend place la perspective d'Augustin.

A. von Harnack présente Augustin comme un des meilleurs représentants de la culture chrétienne — ce “réformateur de la piété chrétienne”<sup>16</sup> — lequel dans sa compréhension de l'histoire des dogmes comme processus de formation et d'action de l'enseignement de l'Eglise fait figure de proue<sup>17</sup>.

Toutefois A. von Harnack est connu également par son écrit: *Augustins Konfessionen*. Heidegger n'en parle pas dans les leçons, *Augustinus und der Neoplatonismus*, mais il est fort probable qu'il en eut connaissance, car nous y rencontrons des aspects communs. Dans son commentaire, A. von Harnack dénie tout caractère autobiographique aux *Confessions*: le récit ne consiste pas dans une étude psychologisante de l'âme — simple tableau spirituel — ou théorie de l'âme. Les *Confessions* ne consistent pas en un raisonnement moralisant auto-interprétatif de soi, mais plutôt en une description déterminante de l'homme, l'individu dans son développement de l'enfance à l'âge adulte<sup>18</sup>.

A. von Harnack souligne la formation théologique d'Augustin selon les bases d'une “hellénisation du christianisme”. Cet arrière-fond de sa lecture doit lui permettre de retrouver dans la philosophie grecque l'assise nécessaire à la construction dogmatique chrétienne.

A. von Harnack voit l'importance des influences néoplatoniciennes, notamment celles qui indirectement ont équipé Augustin de nouvelles ressources, utiles à l'avènement de sa conversion. Un des auteurs cité est Aristote, dont l'influence décisive dans l'orientation de la pensée d'Augustin est une fois de plus mentionnée comme elle l'a été plus haut chez E. Troeltsch. La différence entre ces deux auteurs à l'égard des sources augustiniennes consiste en ce que E. Troeltsch met la thématique éthique à la base de la discussion et du développement des sources philosophiques d'Augustin, tandis que A. von Harnack y situe la question cosmologique, c'est-à-dire la physique aristotélicienne<sup>19</sup>.

### Le § 3 — La conception de W. Dilthey

Heidegger discute enfin la conception de W. Dilthey qui lit Augustin à partir d'une compréhension de la conscience historique fondée essentiellement sur les sciences de l'esprit et sur la théorie de la connaissance. Dans l'*Introduction aux sciences humaines* W. Dilthey développe

une histoire de la formation de la conscience et de l'interprétation, comme théorie de la connaissance dans les sciences humaines. Il développe son interprétation selon une psychologie descriptive en faisant retour au vécu<sup>20</sup>.

"Il [W. Dilthey] reconduit la connaissance sur la psychologie descriptive, sur le vécu (dans le sens de la réflexion de soi, représentation intérieure). Quelle signification a maintenant le christianisme et particulièrement Augustin pour l'interprétation fondamentale des sciences humaines?"<sup>21</sup>

Pour W. Dilthey le christianisme apporte un nouveau contenu très important: l'expérience fondamentale de la personnalité du Christ est au cœur d'une nouvelle expérience de vie (*Lebendigkeit*)<sup>22</sup>. L'avènement christique transforme la compréhension de la vie de l'âme. A cet égard Heidegger formule une deuxième question en disant: "*Quelle signification a cette transformation pour la cohérence finale de la science?*"<sup>23</sup>. La vie de l'âme devient un problème scientifique. En outre, l'expérience de l'existence de Dieu en tant qu'expérience fondamentale de la pensée et de la vie, explicitée fondamentalement par Augustin, est concrétisée par la toute première reformulation de la métaphysique, l'expérience du *cogito ergo sum* de Descartes<sup>24</sup>. C'est par l'absolue certitude de la vie de l'âme que la certitude du savoir et de l'existence de Dieu est acquise.

Ce que Dieu lui-même rend manifeste dans l'action de l'histoire, à savoir l'histoire sainte universelle, sera explicité à travers une conscience théorétique transcendante, semblable à celle de Platon, et replacée finalement dans la conscience absolue de Dieu. Mais alors une nouvelle question se pose pour Heidegger: "*Quelle signification Augustin a-t-il à l'intérieur de ce processus?*"<sup>25</sup>. Augustin a affirmé l'expérience fondamentale de la pensée et du *sum* en tant que réalité inébranlable de la vie intérieure de l'homme, qui s'oppose à tout scepticisme, à tout doute épistémologique et métaphysique. La vérité intérieure qui résiste au doute réalise le dépassement de la métaphysique (*Umwendung zur Metaphysik*), car "*les vérités éternelles sont les idées dans l'absolue conscience de Dieu*"<sup>26</sup>.

Ces trois perspectives, histoire de la culture, histoire des dogmes, ou encore histoire des sciences, ne sont que des positions particulières qui ressortissent à une position bien plus générale, celle d'une nouvelle interprétation philosophique de la philosophie: la philosophie de l'histoire comme histoire de l'esprit vivant.

## 12 — La discussion des trois conceptions

### Le § 6 — Délimitation vis-à-vis des considérations objectivantes de l'histoire

Dès le §1 et jusqu'au § 4, Heidegger a présenté trois conceptions d'Augustin, qui sont déterminantes pour la compréhension de l'histoire de la culture et de la conscience historique dans son objectivité. A partir du § 5 jusqu'au § 6, Heidegger va discuter: a) les motifs de base de ces trois conceptions; b) la délimitation produite par ces trois conceptions vis-à-vis de l'histoire objectivante; c) la fonction de cette délimitation par rapport à la théorie historico-typologique.

Les trois conceptions s'orientent suivant leurs motifs propres, la question "dans quel sens une pensée objective philosophique a un sens?"<sup>27</sup>.

Or Heidegger prétend se démarquer de manière négative de ces trois conceptions sur Augustin, tout autant que de l'objectivité de l'histoire typologique. La délimitation (*Abgrenzung*) est double.

Le première indique que la pensée d'Augustin ne doit pas être envisagée sous l'emprise d'une configuration de sa vie et de son œuvre, en tant qu'expression de sa personnalité<sup>28</sup>. La seconde délimitation sert à distancier Heidegger du phénomène d'une l'histoire objectivante comprenant la figure d'Augustin d'après la manière dont il est compris, comme simple effet de cette histoire, lié à l'influence de la philosophie néoplatonicienne sur sa philosophie théologico-dogmatique. Justement les trois conceptions précitées s'inscrivaient dans cette tendance.

Au premier chapitre de la première section nous avons analysé la notion de néoplatonisme dans le cadre d'une histoire objective et typologique, et mis en évidence trois sortes de conceptions qui, malgré leur différence concernant la résultante historique de la forme typologique et objective des recherches sur Augustin et sur le néoplatonisme, comportent le même souci: comprendre la *forme typique* (*typische Gestalt*) de cette histoire objectivante. Mais étant donné leur différence, bien qu'elles discutent du même contenu, — le néoplatonisme — nous avons tenté de résoudre le problème en nous faisant aider par Augustin lui-même. De ces trois conceptions, celle qui se rapproche le plus de la position heideggerienne est celle de J. O'Meara, à son tour inspirée par celle de Dodds.

La critique heideggerienne sur l'histoire objectivante et, dans ce cas précis, sur le néoplatonisme, complète notre démarche.

“Le néoplatonisme et Augustin ne sont pas des cas fortuits, mais dans leur conception l'historicité doit justement s'élever à une dimension d'effectuation, dimension singulière, qui constitue le propre du “là” où nous nous tenons aujourd'hui. L'histoire nous touche et nous la sommes nous-mêmes. C'est justement cela que nous ne voyons pas aujourd'hui alors que nous croyons avoir l'histoire et la posséder dans une vision historique objectivante jusque là inégalée”<sup>29</sup>.

Le rapport entre néoplatonisme et Augustin — que le titre des leçons justifie — détermine la position théorique de Heidegger vis-à-vis de l'histoire objectivante. Heidegger parle d'une délimitation négative (*Die negative Abgrenzung*) consistant chez Augustin, comme dans la philosophie néoplatonicienne, à travailler avec les motifs essentiels de la dogmatique philosophique et théologique<sup>30</sup>.

La délimitation à laquelle Heidegger est le plus attaché consiste à élever au niveau de l'historicité le caractère propre du rapport entre Augustin et néoplatonisme. Autrement dit, il veut élever au niveau de l'expérience de la vie facticielle l'accomplissement du néoplatonisme d'Augustin. Et nous pouvons nous y élever aujourd'hui dans notre être-là.

### **1.3 — Le rapport entre l'anthropologie augustinienne et la philosophie aristotélicienne**

Dans le texte de 1922, intitulé *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Heidegger se penche sur la situation de la compréhension dans l'histoire de la philosophie et sur la nécessité d'une interprétation gréco-chrétienne, basée essentiellement sur une herméneutique de la vie facticielle autour de laquelle une nouvelle interprétation de l'anthropologie augustinienne prend place. Ce texte a été rédigé pour répondre à la demande de P. Nathorp. Il concernait la nécessité de faire le point sur la situation des interprétations phénoménologiques d'Aristote<sup>31</sup>.

Dans cette étude Heidegger montre la situation herméneutique de l'époque actuelle, en faisant un retour à Aristote afin de mieux com-



prendre l'histoire chrétienne occidentale. Et H.-G. Gadamer explicite ainsi l'objectif de Heidegger:

“L'objectif était de redonner la parole, à nouveaux frais et en fonction de la compréhension de la vie actuelle propre, à l'anthropologie d'Aristote à partir de la vie facticiellement vécue, telle qu'on peut la trouver principalement dans l'*Ethique* et la *Rhétorique*. La lecture impose le respect pour la connaissance intime que le jeune chercheur Heidegger possédait de l'histoire de la dogmatique médiévale, et la manière dont il suivait les chemins de Luther, par delà Augustin et le néoplatonisme, jusqu'à Paul et l'Évangile de Jean, pour en revenant à Aristote, tirer au clair ses propres interrogations vitales”<sup>32</sup>.

Les compagnons de route de Heidegger, énoncés par Gadamer, sont à cette époque-là les mêmes qui seront présents dans la *Hermeneutik der Faktizität* et dans la *Phänomenologie des religiösen Lebens*. On peut se demander si Heidegger a à l'égard d'Augustin la même intention que à l'égard d'Aristote et si finalement le renouveau herméneutique s'applique non seulement à l'interprétation d'Aristote mais également à celle d'Augustin. Notre réponse est bien entendu affirmative. Voici ce que Heidegger déclare:

“Le centre d'une telle interprétation d'Augustin, orientée sur les constructions logico-ontologiques fondamentales de sa doctrine de la vie, doit être cherché dans ses traités relatifs à la querelle pélagienne et dans son ecclésiologie. L'idée de l'homme et de l'être-là qui y est opératoire remonte à la philosophie grecque, à la théologie patristique fondée sur la pensée grecque, à l'anthropologie paulinienne et à celle de l'Évangile de Jean. Dans l'ensemble des tâches de la destruction phénoménologique, l'essentiel n'est pas simplement de montrer ou d'illustrer les différents courants et les filiations, mais de faire ressortir, pour chacun des tournants décisifs de l'anthropologie occidentale, les structures logiques et ontologiques capitales, par un retour aux sources originaires. Une telle tâche ne peut être menée à bien que si l'on dispose d'une interprétation concrète de la philosophie aristotélicienne, orientée sur le problème de la facticité, c'est-à-dire d'une anthropologie phénoménologique radicale”<sup>33</sup>.

L'idée de l'homme qui domine dans la culture occidentale, est essentiellement double, grecque et chrétienne. L'importance de l'origine théologique de la spéculation mystique et philosophique, qui va jusqu'à l'époque de la Réforme protestante, explique la position religieuse fon-

damentale qui avec Luther sera à nouveau confrontée avec la théologie tardo-scholastique. Or, cette position de la théologie tardo-scholastique résulte d'une conception de l'homme essentiellement liée aux différentes disciplines aristotéliennes telles que la Physique, la Psychologie, l'Éthique et l'Ontologie<sup>34</sup>.

A cet égard, Heidegger parle de la nécessité d'une ré-interprétation de la philosophie et de la théologie médiévale par l'intermédiaire du néo-platonisme, c'est-à-dire d'Augustin et "à travers ce dernier, dans une mesure plus importante qu'on ne le dit d'habitude, celle d'Aristote"<sup>35</sup>. L'exemple paradigmatique en est les *Commentaires aux sentences* de Pierre Lombard. Il y manque une analyse de la structure herméneutique des *Sentences* qui permettrait de dégager un (néo)-platonisme par l'intermédiaire d'Augustin, de Jérôme et Jean Damascène<sup>36</sup>. Dans le même sens, on peut dire à propos de la version trop aristotélisante de saint Thomas, qu'il cherche à libérer Aristote de la pensée chrétienne<sup>37</sup>.

De là résulte la nécessité d'entreprendre une nouvelle interprétation de l'anthropologie augustinienne, en la considérant à la croisée de la philosophie grecque, de la théologie médiévale et de la Réforme protestante: nouvelle et authentique interprétation qui ne se limiterait plus à une simple compréhension psychologisante de la pensée augustinienne. Il s'agit donc de tracer les aspects les plus marquants de cette anthropologie augustinienne à la rencontre de la philosophie néoscholastique et, en sens inverse, grâce à cette interprétation de la philosophie augustinienne, d'opérer un retour à Aristote.

Pour Heidegger la *destruction phénoménologique* des structures fondamentales de la théologie médiévale a pour but de saisir l'histoire de l'esprit vivant<sup>38</sup>.

## 2 — L'interprétation heideggerienne du livre X des *Confessions*

Le livre X des *Confessions* clôture le récit de l'expérience personnelle d'Augustin vis-à-vis de lui-même et de Dieu dans le sens du *confiteri*. C'est ce qu'affirme Augustin dans ses *Retractationes* alors qu'il justifie la structure générale de l'œuvre:

"Du premier livre au dixième, il est question de moi; dans les trois autres livres, il s'agit des Écritures sacrées depuis ces mots: «au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, jusqu'au repos du sabbat»"<sup>39</sup>.

Les *Retractationes* explicitent la division thématique des *Confessiones*. Le choix délibéré de Heidegger d'introduire un passage des *Retractationes* dans la division thématique des *Confessiones* vise à introduire le thème central de sa propre interprétation: la question du moi.

Dans les premières lignes du livre X Augustin montre quel est le sentiment actuel de ses *Confessiones*. Pour Heidegger le sens de ce *confiteri* exprime bien l'attitude actuelle et temporelle d'Augustin relativement à sa nouvelle expérience personnelle.

"Puissé-je te connaître, toi qui me connais, te connaître comme je suis connu. (...) Voici en effet que tu as aimé la vérité, puisque celui qui fait la vérité vient à la lumière. Je veux faire la vérité dans mon cœur, devant toi, par la confession, mais aussi dans mon livre, devant de nombreux témoins"<sup>40</sup>.

Le motif central de ce livre est de pouvoir connaître Dieu de la même manière que lui, Augustin, est connu; il s'agit de chercher la vérité non seulement devant Dieu lui-même mais devant les autres au travers de ce qu'il écrit. Il s'agit de montrer les prédispositions de son esprit à l'égard de Dieu et de lui-même, au moment présent de cette confession. Autrement dit le "moi" va recevoir son explicitation à partir d'une temporalité du présent<sup>41</sup>.

## 2.1 — La *memoria*

### Le § 7 — Brève introduction au livre X et sa division thématique

Un des motifs centraux du livre X est la notion de mémoire. C'est en elle que nous trouvons l'existence de Dieu. La mémoire est décrite par Augustin comme un sanctuaire "*penetrabile amplum et infinitum*"<sup>42</sup>. Heidegger lui consacre un long développement, les § 8 et § 9. Mais nous remarquons que la notion de mémoire est présente de manière constante jusqu'au § 11. La lecture de Heidegger accompagne le rythme d'Augustin lui-même, et nous suggérons une division du commentaire heideggerien du livre X en ayant en arrière-fond la division thématique proprement heideggerienne. En outre, nous proposons également une mise en parallèle avec la division du texte d'Augustin dans l'édition de la Bibliothèque augustinienne.

Heidegger	Chapitres	Augustin
§ 7	Chap. introductif a) Augustin <i>retractatio</i> des <i>Confessiones</i> b) la répartition des chapitres	chap. 1 - 5 Les raisons de la confession actuelle
§ 8 Introduction au livre X	Chap. 1 - 7 a) le motif du <i>confiteri</i> b) le savoir pour lui-même c) l'objectivité de Dieu d) l'essence de l'âme	chap. 6 - 7 §1 L'amour et la recherche de Dieu  a) Qu'est-ce qu'aimer Dieu? b) Comment trouver Dieu?... en se dépassant soi-même c) Pour trouver Dieu: il faut interroger et juger les créatures d) Dieu est au-dessus de l'âme
§ 9 La mémoire	Chap. 8 - 19 a) l'étonnement à propos de la mémoire b) les objets sensibles c) les objets insensibles d) le <i>discere</i> et l'acte théorique e) les affections et leur manière de se donner f) <i>ipse mihi occurro</i> g) les apories relativement à l'oubli h) qu'est-ce que chercher?	chap. 8 - 19 § 2 La mémoire et son contenu (chap.8-14)  a) contenu de la mémoire b) actions passées c) savoir scientifique d) passions de l'âme  (chap. 14 - 19)  a) souvenir et image b) mémoire et oubli
§ 10 De la <i>vita beata</i>	Chap. 20 - 23 a) le mode de l'avoir de la <i>vita beata</i> b) le <i>gaudium de veritate</i> c) la <i>veritas</i> dans l'orientation de la chute	chap. 20 - 29 § 3 La mémoire et la volonté de vie heureuse  a) Dieu est bien dans la mémoire (24) b) non comme un objet (25) c) Comment Dieu est dans la mémoire (26)
§ 11 Le comment de la question et de l'entente	Chap. 24 — 27	

Heidegger	Chapitres	Augustin
§ 12 Le souci ( <i>cura</i> ) comme caractère fondamental de la vie facticielle	Chap. 28 - 29 a) diffusion de la vie b) l'ambiguïté de la vie	Chap. 27 - 29 Prière
§ 13 La première forme de la <i>tentatio</i> : <i>concupiscentia</i> <i>carnis</i>	Chap. 30 - 34 a) les 3 orientations de la possibilité de la <i>defluxio</i> b) le problème du je suis c) la <i>voluptas</i> d) <i>illicebra odorum</i> e) <i>voluptas aurium</i> f) <i>voluptas oculorum</i> g) <i>operatores et sectatores</i> <i>pulchritudinum exteriorum</i>	Chap. 30 - 34 § 1 La concupiscentie de la chair
§ 14 La seconde forme de la <i>tentatio</i> : <i>concupiscentia</i> <i>Oculorum</i>	Chap. 35 a) <i>videre in carne et videre</i> <i>per carnem</i> b) la curiosité de soi – regard circonspect dans le monde	§ 2 La concupiscentie des yeux
§ 15 La troisième forme de la <i>tentatio</i> : <i>ambitio saeculi</i>	Chap. 36 — 38 a) comparaison entre les deux premières formes de tentation b) <i>timeri velle et amari velle</i> c) <i>amor laudis</i> d) la vraie orientation du plaisir	Chap. 36 - 41 § 3 — L'orgueil
§ 16 La prise de l'importance du soi en avant de soi-même	Chap. 39 l'auto considération de soi en avant de soi-même	
§ 17 La <i>molestia</i> — la facticité de la vie		Chap. 42 - 43 Le christ médiateur

a) le comment de l'être de la vie;

b) *molestia* — la mise en péril de l'auto appropriation de soi-même.

## Explication du tableau

A partir de ce tableau nous constatons qu'il y a trois moments importants où Heidegger analyse certaines questions sous forme plus détaillée en subdivisant les chapitres par alinéas. Ces trois moments correspondent aux trois phénomènes analysés par Heidegger: la mémoire, la vie heureuse et les tentations. De cette manière nous pouvons structurer notre lecture en respectant l'ordre des paragraphes, bien que n'y seront analysés que ceux qui nous ont paru les plus pertinents.

La division thématique que nous effectuons n'est pas arbitraire. Elle correspond au regroupement des chapitres et de leur distribution thématique, tel que l'a fait Heidegger au départ. Au § 7, Heidegger présente une structuration du texte selon une répartition des chapitres, cohérente avec les thématiques abordées et qui en assure l'articulation d'ensemble.

“Pour la vue d'ensemble il serait préférable de prendre pour aide la division des chapitres, ce qui pour l'articulation subséquente ne sera pas inutile. La distribution et le rassemblement des chapitres isolés en groupes apparaîtraient, tout d'abord, volontairement”<sup>43</sup>.

Remarquons une particularité du § 8: c'est le seul paragraphe où il y a une correspondance entre la division thématique du regroupement des chapitres avec alinéas. Ainsi donc nous vérifions le regroupement du chapitre 1 au chapitre 8 en distribuant avec cohérence chaque thème à chaque alinéa.

Une autre particularité se situe au § 17: Heidegger se penche sur la notion de *molestia* en tant que détermination de la facticité de la vie. Si nous regardons le tableau nous vérifions que la thématique de la *molestia* n'a aucun parallèle avec le thème du Christ médiateur qui occupe les derniers paragraphes du livre X. Heidegger greffe ainsi la question de la *molestia* qui est directement concernée à la question de la *tentatio* et dont Augustin avait parlé dans les chapitres 28, 31 et 35. C'est la raison pour laquelle il n'y a aucune correspondance entre le thème du § 17 et le thème du Christ médiateur. (Nous avons forgé un titre pour les derniers chapitres du livre X, que l'édition de la Bibliothèque augustinienne ne précise pas).

Voici la division thématique de notre lecture à propos de l'interprétation heideggerienne du livre X des *Confessions*.

1 — Le premier moment concerne les § 7 — § 8 Heidegger analyse les chapitres 1-7. Le § 7 présente une brève introduction au livre X des *Confessions* et explicite la détermination ontologique de la mémoire. Au § 8 Heidegger expose les quatre motifs essentiels de la mémoire de manière succincte. Ces quatre motifs essentiels de la mémoire correspondent à peu près aux quatre motifs dans la division proposée par l'édition de la bibliothèque augustinienne où la division des chapitres est parfaitement équivalente (cf. notre tableau).

2 — Dans le deuxième moment, les § 9 — § 11 Heidegger déploie les quatre motifs essentiels de la mémoire, esquissés antérieurement dans le § 8. Au § 10 c'est la découverte de la vie heureuse par la mémoire. Dieu est bien dans la mémoire, mais pas comme n'importe quel objet.

3 — Dans le troisième moment, du § 12 jusqu'au § 17, Heidegger développe le concept de souci (*cura*) comme caractère fondamental de la vie facticielle. C'est à partir du souci que les trois tentations de l'esprit sont dégagées. On sent dans la lecture du texte de Heidegger que les deux pôles d'attention sont tournés vers la *memoria* et la *tentatio*. Entre l'un et l'autre il y a une corrélation étroite que nous allons essayer de déceler.

Aux § 13- § 15, il s'agit d'exposer la notion de tentation dans ses trois formes essentielles: a) *concupiscentia carnis*; b) *concupiscentia oculorum*; c) *ambitio saeculi*.

## 2.1.1 — La détermination ontologique de la mémoire

### Le § 8 — Les quatre motifs essentiels de la mémoire

Pour Augustin la mémoire est une *profunda et infinita multiplicitas*<sup>44</sup>, elle révèle au plus profond de l'homme ce qu'il est: *quid ergo sum, deus meus?* Répondre à la question de ce "*ergo sum*", c'est répondre à la question sur la nature de la mémoire<sup>45</sup>.

Dans les suppléments mis sous forme de projet de leçons, Heidegger nous donne une définition de la "mémoire":

"La mémoire n'est pas quelque chose qui s'effectue d'une manière radicalement existentielle, mais à la façon grecque elle s'affaiblit à la manière d'un contenu: non comme c' «était» avec lui et c' «est» dans un «était», mais elle est détachée, quelque chose qui est présent là même, à savoir, le fait que la vérité est invariablement durable, direction vers laquelle il se jette et il se range"<sup>46</sup>.

Situons d'abord le commentaire de Heidegger par rapport au texte augustinien: il se rapporte au chapitre VIII § 2 des *Confessions*. Augustin est en train de discuter le contenu de la mémoire. Le commentaire de Heidegger sera mieux compris si nous nous rapportons au texte d'Augustin:

“Dans ce palais, distincts et rangés par espèces, se trouvent conservées toutes les sensations qui ont pénétré, chacune par sa voie propre: ainsi la lumière, et toutes les couleurs et formes des corps, par les yeux, par les oreilles, les sons de tous genres; toutes les odeurs, par les voies des narines, toutes les saveurs par la voie de la bouche; et par le sens répandu dans tout le corps, ce qui est dur et ce qui est mou, ce qui est chaud ou froid, moelleux ou rugueux, lourd ou léger, que ce soit extérieur ou intérieur au corps. Toutes ces choses, la mémoire les recueille, pour les évoquer derechef au besoin et les repasser, dans ses vastes abris, dans le secret de je ne sais quels inexplicables replis. Et toutes, chacune par sa porte, entrent en elle et y constituent un dépôt. Pourtant elles, n'entrent pas elles-mêmes, mais ce sont les images des objets perçus qui sont là, prêtes à répondre à la pensée quand elle les rappelle”<sup>47</sup>.

Augustin parle des contenus sensibles de la mémoire. Ces contenus, résultants de la perception et de la sensation sont définis par Heidegger comme un mode d'effectuation qui n'est pas radicalement existentiel. Ce mode d'être du contenu de la mémoire est à la manière d'un mode d'être dégradé. Heidegger vise avec l'expression «*gehaltlich abfallend*», la conception grecque platonico-aristotélicienne et même plotinienne de la mémoire. Pour Aristote et pour Plotin la mémoire est essentiellement sensible.

La perspective aristotélicienne de la mémoire se rattache directement à la critique platonicienne de l'*ἀνάμνησις*<sup>48</sup>. Aristote critique la théorie de la réminiscence platonicienne parce qu'il considère impossible une science fondée dans l'*anamnesis* (*Phèdre* 72 et *Ménon* 82 b).

Pour Heidegger la *memoria* se révèle essentiellement comme ce qui est présent là (*was da selbst vorhanden ist*) et non pas comme une simple rétention du passé. Elle est une structure ontologique présente à elle-même qui a le pouvoir de recouvrir et de découvrir la vérité. C'est au § 9 qu'il approfondit la notion de mémoire au sens ontologique.

“Ainsi par exemple, tout en se demandant si Augustin réussit à saisir la mémoire «radicalement, existentiellement, selon le sens de l'accomplissement», Heidegger le crédite d'avoir su «faire éclater le cadre et la



structure du concept habituel» et de faire preuve d'une authentique sensibilité phénoménologique, aussi bien dans l'identification des phénomènes concrets que dans la manière dont il les traite"<sup>49</sup>.

Dans le livre X Augustin donne à la notion de mémoire une amplitude qui doit être comprise en termes ontologiques, les mêmes qui font l'objet d'étude du *De Trinitate*, aux livres X, XIV et XV.

Par contre, la notion de mémoire, telle qu'elle est analysée au livre XI du *De Trinitate*, ne correspond pas à celle du livre X des *Confessions*. Elle est la manière dont "*l'esprit se fait tout à fait coextensif au monde*", sans que les objets dont il traite soient le corrélat de ce monde, mais plutôt de l'esprit lui-même (*De Trin.* XI,8,12)<sup>50</sup>. L'analyse augustinienne, dans ce contexte, est essentiellement une phénoménologie de la perception temporelle dont nous avons esquissé les traits les plus fondamentaux dans la dernière partie du troisième chapitre de la première section.

"La mémoire n'est pas cependant exactement identique à la conscience du monde, car la mise en œuvre des souvenirs qu'elle contient dépend d'une *acies*, d'un regard intérieur, d'un mouvement intentionnel de l'esprit qui est antérieur aux images comme les objets du monde sont antérieurs à la perception"<sup>51</sup>.

Au livre XI du *De Trinitate*, la mémoire a essentiellement une fonction imaginative; elle est une faculté opératoire de réminiscence où se produisent les souvenirs du passé: elle est une faculté de rétention.

En revanche, aux livres X, XIV et XV du *De Trinitate*, et au livre X des *Confessions* la compréhension de la mémoire prend un sens ontologique, en tant que présence à soi, et au-delà de soi: "*transibo ergo et memoriam, ut attingam eum*"<sup>52</sup>.

La compréhension de la mémoire à partir du souvenir du passé est le reflet simple de la représentation, tandis que la conception de la mémoire en tant que présence et conscience de soi, c'est l'être même. Autrement dit, la mémoire en tant que simple rétention du passé, selon ses deux formes, le souvenir et l'oubli, n'en est qu'une expérience restreinte.

"La connaissance du passé n'est-elle pour saint Augustin qu'un cas particulier de la mémoire"<sup>53</sup>. Entre la *memoria sui*<sup>54</sup>, en tant que présence à soi, et la *memoria retinens*<sup>55</sup>, en tant que représentation d'un

souvenir, il y a une différence fondamentale: celle qui va d'une ontologie de l'être temporel à une phénoménologie de la perception temporelle. Or, ce qui fait la complexité de la spéculation d'Augustin à l'égard du temps c'est la disposition de toutes ces couches: en existentielles, phénoménologiques, et finalement métaphysiques, qui accomplissent le questionnement total du temps. Nous avons discuté cette phénoménologie de la perception temporelle à la fin du troisième chapitre (première section), où nous avons établi un parallélisme entre le schématisme trinitaire du livre XI du *De Trinitate* et le schématisme kantien de l'esthétique transcendantale.

Mais la mémoire est plus qu'un simple souvenir du passé, elle produit dans l'homme un certain *θαυμαζειν*, c'est-à-dire ce qu'Augustin désigne par *stupor me apprehendit*<sup>56</sup>.

Les quatre motifs essentiels de la mémoire développés par Heidegger concernent: a) le motif du *confiteri*; b) le savoir pour soi-même (*Das Wissen um sich selbst*); c) l'objectivité de Dieu; d) l'essence de l'âme. Remarquons le parallélisme entre ces quatre motifs et ceux thématiques par A. Solignac dans l'édition de la Bibliothèque augustinienne. De ces quatre motifs, celui qui attire le plus notre attention est celui de l'alinéa b qui traite du savoir pour le soi. Le sens de la confession augustinienne tout au début du livre X mettait en évidence deux aspects fondamentaux: "*Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum*"<sup>57</sup>. Le sens de cette confession est explicité dans cette première phrase du livre. Augustin veut connaître Dieu comme il est connu par Lui. Sa confession consiste à avouer ce qu'il connaît de soi-même, mais en même temps à expliquer négativement ce qu'il ne connaît pas de soi-même.

Pour Heidegger ce qui est important de définir dans ce contexte est la question du statut du "*mihi factus sum*" par rapport à la *confessio*. Situons le contexte du commentaire de Heidegger

"(«*Quaestio mihi factus sum*»<sup>58</sup>). Comprendre signifie pour l'homme sa propre saisie globale<sup>59</sup>. Par contre «croire» est son rapport au divin. «*Terra difficultatis*»<sup>60</sup>. Concerne la différence de sens référentiel!»<sup>61</sup>. Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis [...] quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam<sup>62</sup>)»<sup>63</sup>.

Ce commentaire entremêlé de citations hétéroclites du livre X conjugue quatre types de problèmes: 1) une herméneutique facticielle qui

détermine les différentes manières du *mihi sum*; 2) le rapport entre croire et Dieu et le déplacement inévitable du sens référentiel; 3) l'impossibilité pour l'homme de se connaître totalement; 4) les tentations et le *mihi sum*.

La citation *quaestio mihi factus sum* se trouve dans le chapitre X,33 où Augustin est en train de parler des tentations. Il déclare alors:

“Voilà où j’en suis! Pleurez avec moi et pleurez pour moi, vous qui avez en vous-mêmes, au-dedans, quelque chose de bien, d’où sortent les actions (*facta*). car, si vous ne l’avez pas, tout ceci ne vous touche pas. Mais toi, Seigneur mon Dieu, entends, regarde, vois, aie pitié, guéris-moi, toi sous les yeux de qui je suis devenu une question pour moi-même ! Et voilà que ceci est ma faiblesse”<sup>64</sup>.

Mais nous ne savons pas si Heidegger se réfère effectivement à ce passage ou s’il veut plutôt faire écho à un autre passage où se situe la deuxième référence qui caractérise le questionnement de l’homme sur lui-même (*Conf. X,16,25*). Toutefois l’expression “*quaestio*” ne se trouve pas dans ce passage. Rappelons donc le texte d’Augustin:

“Pour moi, Seigneur, je peine là-dessus et je peine sur moi-même: «je suis devenu pour moi-même une terre excessivement ingrate et qui me met en nage»”<sup>65</sup>.

La dernière référence, au chapitre 5, est la seule que nous avons mis en évidence correspondant effectivement à l’alinéa que Heidegger prétend commenter. Tâchons de compléter le sens de la citation afin de mieux en expliciter le passage:

“En vérité, c’est toi Seigneur, qui me juge: même si, en effet, nul ne sait parmi les hommes les choses qui sont de l’homme, si ce n’est l’esprit de l’homme, qui est en lui, «il est pourtant quelque chose de l’homme que par lui-même l’esprit de l’homme qui est lui ne sait pas; mais toi, Seigneur, tu sais tout de lui, toi qui l’as fait»”<sup>66</sup>.

Une idée importante est ici effleurée par Heidegger: la facticité du *mihi sum* par rapport à la connaissance de Dieu et de l’homme lui-même. Ce qu’Augustin est en train d’expliquer c’est la teneur du *mihi sum* comme détermination existentielle. Il ne s’agit pas de spécifier le statut de l’*ego sum* en tant que *cogitata*, celles-ci viendront par après. Nous

renouons avec la déconstruction que nous avons faite au chapitre II de la deuxième section, lorsque nous avons mis à découvert la facticité de l'âme en tant que sol ontologique qui caractérise le *michi sum* avant tout le déploiement des *cogitata*. En ce sens la réflexion augustinienne vient appuyer la critique heideggerienne de la perspective cartésienne du *cogito ergo sum* <sup>67</sup>.

## 2.2 — La mémoire et l'acte théorique

### Le § 9 — Sur le mode d'être des affections — analyse des alinéas d) et e) dans la lecture heideggerienne

#### d) Le *discere* et l'acte théorique

Heidegger entreprend son analyse de la mémoire et de son contenu en détaillant les objets qu'elle traite. La mémoire, infinie, est un mystère insondable <sup>68</sup>. Cette partie de mémoire, que transcende les autres animaux, est la partie plus supérieure, celle où Dieu habite <sup>69</sup>.

La présence de la mémoire dans la plus haute sphère de l'esprit humain présuppose une fonction théorétique par excellence. Non qu'elle soit la seule, car dans le contexte du *De Trinitate*, c'est aussi bien la *mens* et l'*amor* qui sont de la même nature. En effet, dans cette œuvre l'esprit humain est compris selon une triade analogue à la trinité divine.

Par la mémoire le "moi" peut être saisi dans la durée et dans une certaine permanence <sup>70</sup>. Il est saisi non comme les objets le sont, par les images recueillies des ces objets, mais par une autre spatialité que celle de l'ordre physique et représentative. Dans la mémoire il y a la connaissance elle-même comme chose. La maxime husserlienne d'aller aux choses elles-mêmes est ici un pari à accomplir.

"Mais quand j'entends qu'il y a trois espèces de questions: une chose est-elle, qu'est-elle?, quelle est-elle? sans doute des sons qui constituent ces mots je retiens les images; ils ont traversé l'air en vibrant et ne sont déjà plus, je le sais. Mais les choses elles-mêmes, signifiées par ces sons, je ne les ai atteintes par aucun sens corporel, je ne les ai vues nulle part au-delà de mon esprit" <sup>71</sup>.

Ces trois types de questions dont parle Augustin sont les objets non-sensibles présents à la mémoire <sup>72</sup>. Augustin déclare qu'ils sont à la

portée de la main (*ad manum posita in ipsa memoria*)<sup>73</sup>. Ce qui est à portée de la main est ce qu'on traduit généralement dans le langage technique de Heidegger par *Vorhanden* et *Zuhanden*. Dans le contexte de la lecture du livre X des *Confessions*, Heidegger donne sa propre lecture de ce "*ad manum positum*". Remarquons la différence entre l'expression "*ad manum posita*" dans le texte d'Augustin et l'altération que produit Heidegger en formulant: "*ad manum positum*".

Dans le texte latin "*ad manum posita*", le "*posita*" est le participe neutre pluriel du verbe "*ponere*". Cette expression verbale se rapporte à des choses contenues dans la conscience et posées à portée de la main. Or, ces choses-là relèvent des trois sortes de questions dont Augustin avait parlé plus haut: "*an sit, quid sit, quale sit*", lesquelles sont les choses elles-mêmes de la conscience.

"Ce qui est ainsi «*ad manum positum*» est disponible de manière ordonnée, c'est du connu, de l'appris. S'il reste quelque temps hors de notre attention il s'engloutit mais il ne retombe pas entièrement à l'extérieur de la conscience et il doit être ressorti comme quelque chose de neuf et presque originel: «*quod in animo [ex quadam dispersione] colligitur, id est cogitur*» (ce qui est groupé dans l'esprit [à partir d'une certaine dispersion] c'est-à-dire rassemblé)<sup>74</sup>.

L'expression "*ad manum positum*" est synonyme de l'expression grecque *προχειρόν*. Nous en avons déjà parlé dans le chapitre II de la première section, à propos de cette notion qui est rattachée à la signification du "*comprehendere*". L'expression latine *comprehendere* a une signification tout à fait particulière dans la tradition latine classique, comme étant ce qui *est pour la main*, ou ce qui est à la disposition de (*praesto est*). Ce type de formulation stylistique est l'héritière de la tradition latine classique et Augustin en fait usage. Elle disparaît pratiquement au Moyen âge.

Pour Heidegger, *ad manum positum* implique un double acte de la mémoire: la manière du savoir en tant qu'effectuation actuelle et la manière du savoir en tant que pouvoir accompli et effectué. Dans la lecture heideggerienne cet *ad manum positum* caractérise l'acte théorique de la connaissance. Elle n'est pas une simple vue théorétique du moi, mais elle est accompagnée d'un agir.

Ces choses qui sont dans la mémoire, à savoir les trois questions fondamentales de la connaissance: *an sit, quid sit, quale sit*, sont les

*ipsas res (pragmata et praxis pour les Grecs)*<sup>75</sup> qui constituent la mémoire. Mais ces choses elles-mêmes dans leur état de dispersion sont appelées à se présenter (*occurrere*) à l'intention (*intentio*) de l'esprit comme à portée de la main. Les notions de *Vorhandenheit* et de *Zuhandenheit* dont parle Heidegger dans *Sein und Zeit* nous sont formulées, en ayant comme arrière plan la lecture heideggerienne du livre X des *Confessions*. Autrement dit, nous croyons que ces deux notions techniques de Heidegger peuvent trouver dans la lecture du livre X des *Confessions* leur point de départ.

Heidegger affirme: "*L'être-à-portée-de-la-main (Zuhandenheit) est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est en soi*"<sup>76</sup>. L'être-à-portée de la main (*Zuhandenheit*) est la détermination ontologico-catégoriale dans la mesure où elle est la prédisposition facticielle de l'étant. Mais c'est lorsque cette prédisposition doit être fondée, que l'étant ne peut plus répondre de soi comme un étant à portée de la main (*Zuhandenheit*) mais à un étant sous-la-main (*Vorhandenheit*). Essayons d'explicitier cela en termes augustinien et après nous reviendrons sur ce concept dans *Sein und Zeit*.

Pour Augustin, la découverte des choses elles-mêmes (*res*)<sup>77</sup> est discernée par la mémoire à l'intérieur (*intus*) de l'esprit. La mémoire est là avec son contenu. La mémoire est un *Vorhanden*, car elle est là elle-même. Lorsque les choses qui constituent la mémoire sont discernées à l'intérieur de l'esprit, alors la découverte de ces choses est "*quelque chose pour*", elles sont *ad manum posita*. C'est ce que veut dire les connaître et les apprendre. Remarquons le commentaire de Heidegger dans *Sein und Zeit* à propos du *Vorhanden* au sens de monde de l'œuvre (*Werkwelt*) et de la rencontre de l'outil au sein de ce même ouvrage:

"C'est l'ouvrage, c'est l'étant à chaque fois à produire qui est l'objet primaire de la préoccupation, donc aussi à portée de la main: c'est l'ouvrage qui porte la totalité de renvois au sein de laquelle l'outil fait rencontre"<sup>78</sup>.

Autrement dit, c'est le *Vorhanden*, au sens de ce qui est là devant qui est, de prime abord, la base du sous-la-main et c'est lui le sol où les choses sont découvertes, elles sont apprises et sont utilisées. Nous pouvons donc dire que ce qui est à portée de la main (*Zuhandenheit*) a un certain caractère de dominance par rapport à la *Vorhandenheit*, dans la mesure où la *Zuhandenheit*, c'est-à-dire ce qui est à portée de la main

(*ad manum posita*) constitue la détermination catégoriale de l'étant en tant qu'il est en soi. Mais cet être-à-portée-de la main qui est la mémoire, dans ces significations multiples (*an sit, quid sit, quale sit*) n'existe que s'il est sous-la-main (*Vorhanden*).

Remarquons tout d'abord la clarification de Heidegger à propos de l'outil (*Zeug*) au § 15 de *Sein und Zeit*. L'outil en toute rigueur n'existe pas. Il existe «pour» quelque chose. C'est le rapport de l'outil (*Zeug*) à la chose (*Ding*) dont il est ici question.

Dans la recherche des choses à l'intérieur de la mémoire Augustin renvoie celles qu'il découvre à leurs déterminations utilitaires. De cette manière la compréhension de ce qui est à ma disposition fait un étant à portée de la main (*Zuhandenheit*). Les choses sont ainsi un étant sous-la-main *Vorhandenheit*, c'est-à-dire (*praesto sunt*) et un étant à-portée-de-la main (*Zuhandenheit*), c'est-à-dire (*ad manum posita*)<sup>79</sup>.

Dans le *De Trinitate* Augustin parle de la mémoire au sens d'un "*praesto est*" pour expliquer qu'il y a véritablement une mémoire du présent. Bien que Heidegger ne mentionne pas et ne commente aucun passage du *De Trinitate* que ce soit dans *Augustinus und der Neoplatonismus*<sup>80</sup> ou dans *Sein und Zeit*, il nous paraît utile et adéquat de rappeler la discussion, afin d'en renforcer la compréhension du *Vorhanden* et du *Zuhanden* par rapport à la conception augustiniennne de la mémoire au sens ontologique.

La présence de l'esprit à soi-même dénote sa présence devant elle-même:

"D'où l'âme est-elle tirée, sinon de son face-à-face à elle-même? Où la placer sous son propre regard, sinon face à elle-même (*ante se ipsam*)?"<sup>81</sup>.

Et Augustin répond plus loin:

"On peut sans absurdité appeler mémoire la faculté qui permet à l'âme d'être présente à elle-même (*sibi praesto est*), afin de pouvoir se comprendre par sa propre pensée et unir, par l'amour qu'elle se porte à elle-même, la mémoire et l'intelligence"<sup>82</sup>.

La présence anticipative de l'âme à elle-même peut être ramenée à ce que Heidegger appelle la résolution devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*). La mémoire doit demeurer afin qu'elle soit. Mais cette présence anticipative de l'âme à elle-même doit pouvoir être comprise par elle-même.

### e) Les affections et leur manière de se donner

Le rapport entre la mémoire et les affections, exploité par Augustin, est un des points essentiels qui concerne le contenu de la mémoire. Heidegger lui donne une très grande importance en fonction d'une lecture qui se fait sous l'inspiration de Husserl. Mais tout d'abord analysons le commentaire d'Augustin à propos des affections.

Les affections sont contenues dans la mémoire.

“Les affections de mon esprit se trouvent là aussi contenues dans la mémoire; non pas de la même manière (*non illo modo*) dont les possède l'esprit lui-même, lorsqu'il les ressent mais d'une manière bien différente, selon la puissance propre que possède la mémoire. Ainsi la joie que j'ai eue, je m'en souviens sans joie; ma tristesse passée, je me la rappelle sans tristesse, la crainte qui parfois m'a saisie je l'évoque sans crainte; et le désir ancien, c'est sans désir que j'en ai souvenance. Parfois aussi au contraire, je me souviens avec joie de ma tristesse disparue et avec tristesse de ma joie”<sup>83</sup>.

Augustin distingue la “manière” d'être des affections en tant que modes de sentir et comme l'esprit les possède au moment où il les ressent, et les affections en tant que structure affective existentielle et ontologique. Cette “manière” est décrite par Heidegger comme “*ce qui est conforme à l'essence de la mémoire*”<sup>84</sup>.

Les affections (*affectiones*) sont les états d'âme qui dans la philosophie antique étaient désignées par les passions de l'âme<sup>85</sup>. Augustin les désigne comme des *perturbationes animi* en disant qu'elles sont au nombre de quatre: *cupiditas*, *laetitia*, *metum* et *tristitia*<sup>86</sup>.

La mémoire est définie par Augustin comme une grande puissance (*magna vis*<sup>87</sup>, *immensa capacitas*<sup>88</sup>), elle contient non seulement tout ce qui est perçu et imprimé dans les sens du corps, mais également ce qui est pensé (*cogitare*) par l'esprit, ce qui est rappelé (*reminiscere*) et finalement ce qui est de l'ordre de l'être affecté (*affectiones*).

La constitution affective de la mémoire pourrait être décrite comme une “*mémoire affective et en situation*”. “La mémoire n'est pas extérieure à la conscience, mais elle est la conscience elle-même”<sup>89</sup>.

“La mémoire est affective et «situante»: elle est situante parce que tout objet est appréhendé dans un ensemble et conservé par la mémoire dans cet horizon, celle-ci réussit par là à en reprendre possession”<sup>90</sup>.



La mémoire est affective et situante dans sa propre constitution d'être-là. Remarquons par ailleurs la persistance avec laquelle Augustin utilise les adverbes *ubi* et *ibi* spécialement à partir du chapitre 8,12, jusqu'au chapitre 29,40 du livre X des *Confessions*, où il s'agit de discuter la mémoire et son contenu: «*ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum*»<sup>91</sup>; «*ibi mihi et ipse occurro*»<sup>92</sup>; «*ubi expertus sum vitam meam?*»<sup>93</sup>; «*ubi manes?*»<sup>94</sup>; «*ubi te inveni?*»<sup>95</sup>.

Mais sont distinctes de la mémoire, conçue en tant qu'être affecté, les affections ou les impressions sensibles que l'esprit sent au moment présent. Dans la temporalité des impressions senties nous distinguons la présentification (*Gegenwärtigung*), c'est-à-dire ce qui est de l'ordre de l'être présent (*Gegenwärtigsein*) dans la perception immédiate et la re-présentification (*Vergegenwärtigung*) qui est de l'ordre de la reproduction et donc de ce qui est passé et retenu dans la mémoire. Les affections sont ainsi également sous le mode d'être rappelées. Heidegger choisit un passage du livre X pour expliciter le mode de souvenir et de représentation des affections. Ce passage se trouve au chapitre 14,22. Voyons ce qu'il en dit en prolongeant la citation, car elle ne devient explicite qu'en la situant dans le contexte:

“C'est de la mémoire que je tire cela, quand je dis qu'il y a quatre passions qui troublent l'esprit: le désir, la joie, la crainte, la tristesse; et pour toutes les discussions que je peux avoir à leur sujet” (...) Qui consentirait en effet à parler de ces choses, si chaque fois que nous prononçons le mot de tristesse ou de crainte, chaque fois nous étions contraints de nous attrister ou de craindre? «Pourtant, nous n'en parlerions pas si nous ne trouvions en notre mémoire, non seulement les sons des mots d'après les images imprimées (*imagines impressas*) par les sens corporels, mais encore les notions (*notiones*) des choses elles-mêmes; ces notions, aucune porte de la chair ne les a fait pénétrer en nous, mais c'est l'esprit qui les a ressenties par l'expérience de ses propres passions et confiées à la mémoire, ou encore la mémoire qui les a retenues d'elle-même sans qu'on les lui eût confiées»<sup>96</sup>.

Pourquoi? Parce qu'elles sont une re-présentation de l'affection dans le moment actuel, alors qu'elles ne sont qu'un souvenir de ce qui a été affecté. A son tour la situation ou l'affection représentée n'est pas non plus authentique. C'est dans ce sens que Heidegger peut dire que “*la re-présentification de l'affection n'est pas déterminée à partir du caractère affecté de la situation représentée*”<sup>97</sup>. C'est pourquoi Augustin peut affirmer “*nec tamen ulla earum (affectiones) perturbatione perturbor*”. Et

Heidegger commente en disant: “je ne deviens pas moi-même perturbé par l'être présentifié, ramené dans l'excitation. (La re-présentification elle-même ne détermine pas la situation représentée)<sup>98</sup>. Ni l'être présentifié ni la re-présentification ne constituent des affections en tant que modes authentiques de la mémoire. Mais l'authenticité de cette disposition du moi à moi-même implique la capacité de la mémoire à contenir ces mêmes affections en elle-même et cela est aussi une disposition de moi à moi-même grâce à une relation au monde<sup>99</sup>. C'est cela qui constitue le caractère noématique. Et Heidegger l'explique en disant que “la manière du savoir relatif à l'accomplissement actuel — monde du soi? — et la manière du savoir relativement à l'avoir pleinement accompli — acte théorique”<sup>100</sup>, sont des choses différentes. Ni l'une ni l'autre n'accomplissent la présence de soi-même dans la mémoire et sa disponibilité à soi-même, c'est cela le caractère noématique, c'est-à-dire, quand la co-appartenance des états affectés de l'esprit se positionnent dans la mémoire.

“Je suis présent à moi-même (Mihi praesto sum<sup>101</sup>) dans la mémoire, et certainement pas seulement dans le sens étroit de me rappeler. [C'est cela] le discernement, le rassemblement et la pensée (discernere<sup>102</sup>; colligere<sup>103</sup> cogitare), mais aussi par la manière dont cette même mémoire contient les affections de mon esprit, [caractère] noématique”<sup>104</sup>.

«Je suis présent à moi-même» cela signifie que dans la mémoire il n'y a pas que la faculté de se rappeler, mais que lui appartiennent tous les actes intentionnels, qui pourront être décrits en termes husserliens comme les composants des vécus intentionnels. Les affections sont des composantes des vécus intentionnels de la phénoménologie noématique. Au § 85 d'*Ideen I* Husserl décrit le vécu intentionnel comme un composant du noème. A ces vécus intentionnels correspondent des corrélats intentionnels que nous pouvons qualifier, en langage augustinien, d'images représentées et imprimées dans la mémoire de ces vécus intentionnels.

Mais la particularité de l'analyse augustinienne est de distinguer les affections en tant que composantes de la mémoire, — et dans ce sens elles relèvent d'une analyse eidétique — et les affections en tant qu'expérience sensitive, lorsque nous les sentons dans le moment actuel.

“La manière dont les affections sont traitées dans la mémoire est très différente de ce qui en elle est reçu par l'expérience actuelle «quand elle les ressent»”<sup>105</sup>.

Peut-on parler ainsi d'une phénoménologie de l'affectivité chez Augustin et est-ce que Heidegger y souscrit dans son analyse? Nous croyons pouvoir répondre qu'il y a effectivement une phénoménologie de l'affectivité chez Augustin et que Heidegger l'a bien mise en évidence, même si son interprétation n'est pas allée assez loin. Nous pouvons donc affirmer avec G. Florival que "*l'affectivité, au même titre que la perception, l'imaginaire ou même l'expérience catégoriale fait l'objet d'une analyse eidétique*"<sup>106</sup>. Les données de la perception, de l'imagination et de l'expérience catégoriale sont ce qui constitue la mémoire chez Augustin. Il affirme:

"Voici ma mémoire et ses larges espaces, ses antres, ses cavernes innombrables, remplies d'innombrables espèces de choses innombrables, qui sont là, soit par images (*imagines*), ainsi tous les corps; soit par présence (*praesentia*) réelle, ainsi les sciences (*artium*); soit par je ne sais quelles notions ou notations (*notiones vel notationes*) ainsi les affections de l'esprit; et même si l'esprit n'éprouve plus ces impressions (*patitur*) la mémoire les retient bien que ce soit dans l'esprit que se trouve tout ce qui est dans la mémoire"<sup>107</sup>.

La manière dont les affections sont dans la mémoire et dont la mémoire les possède se rapporte au fondement ontologique existentiel de l'affectivité, alors que les affections comme mode actuel de la perception et de la sensation renvoient au caractère hylétique de l'affectivité. Le caractère ontologique de l'affection peut être défini ainsi: *L'affect n'est pas dans son âme: la tristesse n'est pas un étant, elle survient comme un événement. L'affect est donc le comment de notre Dasein en tant qu'être avec*"<sup>108</sup>.

Les affections dans leur caractère ontologique d'être-affecté ont dans la mémoire le même statut que les pensées et les jugements.

## 2.2.1 — L'analyse de l'oubli

### g) Les apories relativement à l'oubli

Comment alors peut-on définir l'oubli par rapport à cette mémoire? Augustin déclare que "*l'oubli n'est qu'une privation de la mémoire*"<sup>109</sup>. Mais n'allons pas trop vite, Augustin ne définit la mémoire que par une signification accidentelle.

“Mais ce dont nous nous souvenons, c’est par la mémoire que nous le retenons; or l’oubli, sans nous souvenir de lui nous ne pourrions absolument pas, en entendant ce nom, reconnaître la réalité qu’il signifie; s’il en est ainsi, c’est la mémoire qui retient l’oubli. Il est donc là pour nous empêcher d’oublier, et quand il est là, nous oublions. Faudrait-il comprendre par là que ce n’est point par lui-même qu’il se trouve dans la mémoire, quand nous nous souvenons de lui, mais par son image? Si c’était en effet par lui-même que l’oubli fût là présent, il nous ferait non pas nous souvenir mais oublier. Cette énigme qui donc la résoudre? Qui saisira, ce qu’il en est?”<sup>110</sup>.

Le dilemme de l’oubli est reformulé par Heidegger en tant qu’aporie (*Die Aporie bezüglich der oblivio*), afin de saisir l’importance du *Vergessen* par rapport à l’être: “*L’oubli doit être là (da sein) également*”<sup>111</sup>. Or comment l’oubli est-il là présent, si nous, nous oublions? La question que pose Augustin est la suivante: “*comment donc est-il là (l’oubli) pour que je m’en souviennne, puisque quand il est là, je ne puis me souvenir?*”<sup>112</sup> Heidegger reprend cette question en disant: “*quand donc la mémoire est là, c’est-à-dire quand je me rappelle de l’oubli, peut-il n’être pas là, ou quand il est là, ne puis-je le représenter?*”<sup>113</sup>. Il semble donc que l’oubli a deux manières d’être là dans la mémoire. La première, celle qui a comme finalité d’être là afin que nous nous rappelions de l’oubli; dans ce cas-ci ce n’est pas la présence de l’oubli lui-même, mais son image (*imago sua*); la deuxième, celle qui se présente par une absence, c’est-à-dire une présence absente de l’oubli lui-même. Ainsi donc, la présence de l’oubli dans la mémoire se donne de manière différente selon les dispositions propres de chaque modalité de l’oubli ou du rappel de l’oubli<sup>114</sup>. “*Peut-on conclure par là que l’oubli n’est pas lui-même là, mais son image, est bien sûr, là, autrement, quand il produit lui-même là l’oubli vrai*”<sup>115</sup>.

Par conséquent la *memoria retinens* nous présente la possibilité de re-présentification de l’oubli, cela signifie que ce n’est pas l’oubli authentique qui est là, devant nous, mais sa simple image. Mais quand l’oubli signifie la présence absente de l’oubli lui-même, cela signifie que c’est l’oubli en tant qu’être-là qui se présente à nous dans sa forme authentique “*quand je vis dans l’oubli je ne le re-présentifie pas*”<sup>116</sup>.

“La mémoire avec ses grands espaces, ses vastes palais, est le lieu où, selon une loi de spatialité qui n’est pas celle des objets eux-mêmes, sont recueillis et conservés les trésors des innombrables images qui gardent la trace des perceptions de toute sortes d’objets (X,8,12). Par là, l’esprit totalise son expérience externe, car toutes les perceptions du passé, mis à part celles qui sont tombées dans un oubli total, peuvent être à tout moment évoquées par l’esprit qui les possède (X,8,14)”<sup>117</sup>.

Heidegger distingue l'oubli comme "*présence absente*", qui a un caractère ontologique fondamental d'*être là* (*da sein*), du rappel de l'oubli comme présentification.

Dans la lecture heideggerienne du texte augustinien, l'oubli est analysé de prime abord par rapport à l'*être là*. C'est dans ce rapport entre l'oubli et le souvenir, de ce qui est caché et de ce qui est découvert, que le sens heideggerien de cet être-là est placé sous l'influence platonicienne. Sur ce penchant platonicien J.-F. Courtine donne l'avis suivant:

"Se plaçant ainsi sous l'égide de Platon pour souligner le caractère "temporal" (*a priori*) de toute proposition ontologique, Heidegger revendique également, en se référant expressément au *Phèdre* (249 b 5-6) et au *Phédon* (75 e 5), le caractère d'anamnèse pour ce qu'il nomme encore à l'époque «science de l'être»<sup>118</sup>.

Mais l'interprétation heideggerienne de l'*anamnesis* platonicienne, que commente J.-F. Courtine, se trouve directement liée, à cette époque, à la "science de l'être"<sup>119</sup>; l'analyse développée dans *Metaphysische Anfangsgründe* et l'analyse développée dans le texte *Augustinus und der Neoplatonismus* nous semblent bien différentes malgré le même ancrage à l'inspiration platonicienne. La différence entre les deux textes consiste dans l'importance que le premier accorde au souvenir (*Erinnerung*) comme compréhension de l'être, alors que, pour le second, l'accent est mis sur l'oubli comme mode essentiel de l'être. Heidegger parle dans *Metaphysische Anfangsgründe* d'une *metaphysische Erinnerung*, qui traduit l'idée platonicienne d'*anamnesis*, "*c'est-à-dire que ce qui est oublié doit nécessairement prendre la forme d'un retour à ce qui auparavant et d'emblée a déjà été compris*"<sup>120</sup>. L'importance accordée au souvenir exprime l'idée selon laquelle l'être-là lorsqu'il se laisse aborder par l'étant, perd conscience de ce qu'il était déjà auparavant.

En revanche, dans ces leçons sur le livre X, ce n'est pas le souvenir qui prend la primauté de définir l'être-là, mais l'oubli. Augustin insiste sur les paradoxes de l'oubli afin de montrer le rapport direct entre être et oubli; l'oubli est encore une présence absente de l'être. Et Heidegger insiste sur ce rapport: "*Adest ergo ne obliviscamur, quae cum adest obliviscimur*"<sup>121</sup>.

Qui va résoudre ce dilemme de l'être de l'oubli? Il est donc là afin de nous empêcher d'oublier mais quand il est là nous oublions.

Autrement dit c'est par sa présence absente qu'il nous empêche d'oublier alors que par sa présence nous oublions.

La mémoire et la recherche de la vie heureuse viennent à l'appui du caractère volitif de l'oubli; c'est parce qu'il y a une mémoire amoureuse que l'on peut soustraire l'être à un oubli total. C'est parce que je veux trouver que je cherche et que je me rappelle de chercher ce que j'avais oublié. La mémoire est essentiellement amoureuse et affective.

Il n'y a jamais d'oubli total, l'exemple raconté par Augustin de la drachme perdue prouve précisément le contraire.

“Et quand je parle d'oubli je le saisis aussi comme ce que je vise. L'oubli doit être là également. Quand je m'oublie (oubli : avoir l'oubli et l'oublié) la représentation est présente à moi «*memoria* par laquelle je me souviens, l'oubli dont je me souviens». (...) «Ce qui est présent» concerne le contenu représenté dans un sens indifférencié et l'accomplissement de la représentation par la mémoire et l'oubli — leur *Dasein* — être effectif «im» — n'est pas divisée en tant que conscience”<sup>122</sup>.

Il n'y a pas que le rappel qui peut définir l'oubli, il y a l'oubli lui-même en tant que présence absente. La mémoire n'est pas un simple “acte de rétention,” de même que l'oubli n'est pas un simple acte de représentation, mais il est là (*Das Vergessen muß also selbst da sein*). L'oubli est une rétention de perception, mais lui-même n'est pas une simple présentification et représentification comme c'est le cas du souvenir. Cette position est à l'opposé des conceptions philosophiques anciennes, comme celles d'Aristote et de Plotin, pour lesquelles il n'y avait pas de mémoire intellectuelle<sup>123</sup>.

“L'oubli est toujours en rapport à ce qu'on a pu jusqu'aujourd'hui ne pas avoir présent- quelque chose qui a été présent et qui devrait être maintenant comme n'étant pas disponible présentement, comme absence de mémoire; cet «être absent» est placé dans le sens référentiel, il est saisi”<sup>124</sup>.

Mais l'oubli n'est qu'une simple privation de perception ou de présentification. Il est aussi la conscience d'avoir oublié et dans ce sens l'oubli n'est pas une privation de la mémoire. Il n'est pas une privation de la mémoire, car comment reconnaître que l'on a oublié, comment reconnaître l'objet que l'on avait oublié? “*Si je ne l'avais pas eu en mémoire, quel que fût cet objet, même si on me l'avait présenté, je ne*

*l'aurais pas trouvé, puisque je ne l'aurais pas reconnu*"<sup>125</sup>. Ou encore, comment être complètement dans l'oubli, si nous ne nous souvenions pas de ce que l'on a oublié?

"En réalité, nous n'avons pas encore complètement oublié ce dont nous nous souvenons au moins d'avoir oublié. Ainsi donc, même ce qui est perdu, nous ne pourrions le chercher, si nous l'avions tout à fait oublié"<sup>126</sup>.

En effet, l'oubli ne peut pas être total, car cela invaliderait une quelconque forme de conscience. Mais d'autre part, l'oubli est le pôle opposé d'une volonté de souvenir: la recherche et la volonté de chercher et vouloir se rappeler sont les deux aspects fondamentaux qui empêchent un oubli total<sup>127</sup>. Autrement dit, c'est parce qu'il y a un désir de chercher et de se rappeler que l'oubli est neutralisé; la mémoire déploie le plus grand effort pour se dépasser soi-même afin de rencontrer l'autre.

### 2.3 — Mémoire et vie heureuse

#### Les § 10 - § 11 — La recherche de la vie heureuse

C'est par le désir d'une vie heureuse que la mémoire se transcende. La mémoire est d'elle-même désirante.

"Qu'est-ce que j'aime quand je t'aime? Dans quel pouvoir de l'esprit je te trouve? Je dois dépasser également la mémoire. Mais ce que je cherche et ce que j'aime doit être d'une autre manière dans la mémoire"<sup>128</sup>.

C'est parce qu'il y a dans la mémoire la volonté de vie heureuse que dès le §10 et jusqu'au §15, Heidegger procède à une lecture de la recherche de la vie heureuse et du phénomène de la tentation.

*La tentatio* manifeste le double sens de l'ipséité: soit comme *defluxus in multa* soit comme *continentia*: la mémoire est multiple et diverse, mais pour qu'il y ait pensée, elle doit s'unifier (*colligere*) en se rassemblant (*cogitur*)<sup>129</sup>. Déjà Platon déclarait que l'intelligence de l'homme "doit s'exercer selon ce qu'on appelle Idée, en allant d'une multiplicité de sensations vers une unité, dont l'assemblage est acte de réflexion"<sup>130</sup>. Mais Augustin, à l'inverse remplace l'Idée (*εἶδος*) par la forme immuable qui ordonne cet assemblage et qui est Dieu lui-même.

C'est là en effet que nous pouvons trouver Dieu, car c'est Lui qui ordonne l'unité du "moi", et non sa dispersion (*per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum*). La *continentia* rappelle l'*enkrateia*, la maîtrise de soi, dont parlaient les philosophes anciens<sup>131</sup>. Elle souligne l'autonomie de soi.

Pour Augustin la mémoire est une «mémoire amoureuse». Le mouvement du récit du livre X maintient cette ambivalence: d'une part, il cherche la nature de la mémoire et ce qu'elle peut contenir, d'autre part, il cherche la vie heureuse qui dépasse la mémoire. Le dépassement est nécessaire, car c'est à ce moment-là que la mémoire intellectuelle est élevée au rang de nature "*immensa vehementer*"<sup>132</sup>.

Cette mémoire volutive a une source essentiellement platonicienne et néoplatonicienne. Dans le *Phèdre* de Platon<sup>133</sup>, le ressouvenir est porteur d'un délire d'amour (*μανία*) qui transporte l'homme vers la vraie contemplation. La contemplation des idées dans le monde de l'au-delà, fait qu'à la vue de la beauté d'ici bas, au ressouvenir (*ἀνάμνησις*) de celle qui est véritable, l'homme est possédé par un enthousiasme (*εὐθουσιασμός*), il est possédé par le dieu<sup>134</sup>. Le ressouvenir porte le penchant du désir; dans le *Phèdre*, le désir est le responsable de la présence du dieu en l'homme et de l'envol de sa pensée.

Au livre VI des *Confessions* Augustin affirmera aussi:

"Et j'étais dans l'émerveillement parce que déjà je t'aimais, toi, non ton fantôme (*phantasma*) et rien ne me maintenait dans la jouissance de mon Dieu, mais j'étais emporté vers toi par ta beauté, mais bien vite violemment déporté loin de toi par mon poids, je m'écroulais dans les choses d'ici-bas en gémissant"<sup>135</sup>.

La mémoire est essentiellement amoureuse (*amans memoria*), en éprouvant le désir de ce qui n'est pas encore à la mesure de ses propres possibilités<sup>136</sup>. Mais il n'y a pas vraiment de *memoria sui* sans qu'il n'y ait aussi une *memoria tui*. Sa capacité s'étend temporairement vers l'autre.

"La tension désirante dans la relation aux choses et aux êtres déploie la temporalité du sujet; en se proposant l'objet désiré, le moi se projette au-delà de lui-même, existe et se transcende"<sup>137</sup>.

"Qu'est-ce qu'on appelle donc recherche? Qu'est-ce que je cherche donc?"<sup>138</sup>. C'est, dit Heidegger, la recherche de Dieu en tant que vie



heureuse. En fait, nous pouvons dire avec J. Greisch que “*la recherche, c’est le sens même du chercher Dieu et son lien avec l’idée du soi*”<sup>139</sup>.

“De quelle manière je te cherche, Seigneur ? En vérité, quand je te cherche, mon Dieu, c’est la vie heureuse que je cherche. Puisse-je te chercher pour que vive mon âme”<sup>140</sup>.

Selon Heidegger le «chercher-Dieu» est tout d’abord une inhérence à la facticité du moi.

“Dans le chercher-Dieu quelque chose en moi non seulement vient à l’«expression» mais il constitue ma facticité et la manière dont je m’en soucie. (Dans quoi puis-je reconnaître et concevoir quelque chose comme Dieu? Qu’est-ce qui clame la réalisation du sens «sat est»? Vita). Autrement dit: en cherchant ce quelque chose comme Dieu, moi-même je me retrouve dans un tout autre rôle. Je ne suis pas seulement celui dont le chercher émane pour se diriger quelque part, ou en qui le chercher se produit, mais l’accomplissement même du chercher est quelque chose en soi”<sup>141</sup>.

Celui que je cherche devient une partie constitutive du moi sans que pour autant il s’identifie au moi. C’est le sens de ce que je cherche en moi qui réalise et accomplit quelque chose du soi<sup>142</sup>.

Mais d’autre part, le moi est seulement accompli comme moi, par une autre instance qui est au-delà du moi mais qui permet de m’accomplir comme “moi”. C’est là le sens de la question: *ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?* Ce «moi» joue un tout autre rôle que celui du «*mihi factus sum*». Le premier se constitue en raison du désir et du chercher-Dieu, le moi est saisi dans une altérité constitutive du moi; le second se constitue pour soi ce qu’il est.

## 2.4 — La tentation et le souci

### Analyse du § 13 jusqu’au §15: les trois formes de tentation

Heidegger commence son analyse du “phénomène de la tentation” à partir du §13 jusqu’au §15. Les trois tentations dont parle Augustin, à savoir la *concupiscentia carnis*, la *concupiscentia oculorum* et l’*ambitio saeculi* sont objet de discussion de la part de Heidegger qui les caractérise comme des phénomènes se rapportant avant tout à la compréhension du “je suis” (*Ich bin*).

Toutefois le §12 occupe une place centrale, car il permet de rassembler en un seul moment le phénomène de la dispersion de la vie (*Zerstreuung des Lebens*) et le souci (*das Bekümmertsein*). Ce que Heidegger désigne par phénomène de la dispersion de la vie, c'est le phénomène de la "*distentio animi*" au niveau de la temporalité, et de la "*in multa defluximus*" au niveau de l'existence facticielle. Dans *Sein und Zeit* Heidegger le désigne par "*ausweichende Abkehr*" c'est-à-dire, un "détournement évasif"<sup>143</sup>. Chez Aristote ce détournement évasif de la *Befindlichkeit* signifie les sens multiples du «*τὸδε τι*».

L'ambivalence de la vie est vécue comme épreuve; elle est à la fois la dispersion et la diversité des possibilités de l'existence. Mais elle transporte également avec elle la possibilité d'une unité de cette dispersion et de cette diversité. Cette unité est produite par Dieu<sup>144</sup>.

Le phénomène de la tentation est présenté par Heidegger selon quatre groupes de problèmes<sup>145</sup>:

1. le problème de la tentation elle-même se rapportant essentiellement à la facticité du moi.
2. le problème du "*in multa defluximus*".
3. le sens du questionnement "*quaestio mihi factus sum*".
4. le problème axiologique concernant la hiérarchie des valeurs relativement à la tentation.

Nous devons dégager le sens de "ce tomber dans le multiple" (*in multa defluxere*) qui a une affinité conceptuelle avec ce que Heidegger appelle, dans *Sein und Zeit*, la *Geworfenheit*. Dans *Sein und Zeit*, l'être-jeté appartient à la constitution existentielle quotidienne du là.

Mais dans notre contexte actuel nous devons vérifier si "*in multa defluximus*" manifeste la possibilité d'exprimer le phénomène de la *tentatio* en tant qu'existential. La phrase d'Augustin — il la répète trois fois dans un paragraphe 28,39 — explique la force existentielle de son interrogation. De son côté Heidegger paraphrase plus d'une fois le passage de *Job*, 7,1 de l'*Itala* en insistant sur le caractère fondamental (*Grundcharakter*) dans lequel Augustin éprouve la vie facticielle: "*Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*"<sup>146</sup>. Nous accordons à J. Greisch que l'"analyse de la tentation forme manifestement le point culminant de la lecture heideggerienne du texte augustinien"<sup>147</sup>, mais pas à elle seule, tout autant la mémoire, traitée plus haut.

Heidegger donne une double signification de la tentation. Et elle s'inscrit dans une inspiration biblique, les deux sens s'y trouvent.

“Divers sens de la tentation. [Dans le premier sens] 1. «tentatio deceptionis»: avec la tendance d'amener à la chute; [Dans le deuxième sens] 2. tentatio probationis avec la tendance à l'épreuve. Dans le premier sens: tentation signifie uniquement la tendance à chuter: le diable; dans le deuxième sens signifie Dieu qui nous met à l'épreuve”<sup>148</sup>.

Dans *Sein und Zeit* le souci révèle la structure originare totale du *Dasein* et d'autre part il révèle aussi la multiplicité phénoménale de la constitution du tout structurel. Le souci est “destiné à préparer la problématique fondamentale-ontologique, la question du sens de l'être en général”<sup>149</sup>. La tentation, interprétée par Heidegger dans ses leçons exprime deux expériences du “soi” partagé entre “*in multa defluximus*” et la “*continentia*”, en tant que deux phénomènes authentiques qui structurent l'être de l'homme. En effet, c'est dans un langage ontologique qu'il entreprend cette lecture qu'il désigne comme “*eigentliche Verstehensrichtung*”. Précisons la pensée de Heidegger à partir des motifs existentiels augustinien à la lumière de concepts ontologiques aristotéliens. Si ce qui rend compte du “*in multa defluximus*” c'est le caractère polysémique du sens de l'être (*ουσια* et *τόδε τι*), en revanche, les trois formes de tentation expriment le sens de l'origine de l'existence en tant qu'accomplissement historial de la facticité<sup>150</sup>. Une fois encore, il faut distinguer dans cette herméneutique de la facticité, d'une part, ce qui est à proprement parler du sens catégorial de cette existence facticielle — donc le sens formel des catégories, à savoir le *λεγειν* — et d'autre part, l'herméneutique historique accomplie, c'est-à-dire l'être en devenir<sup>151</sup>.

Dans le langage ultérieur de *Sein und Zeit* la question du sens de l'être en général se laisse expliciter ontologiquement selon trois existentiels: l'affection, la compréhension, le langage en tant qu'ouverture du *Dasein*. Le souci, en tant qu'articulation totale originare désigne la totalité du *Dasein* dans un horizon de ce qui est au-devant de soi-même. Il est la connexion qui relie l'homme à sa propre définition. Augustin exprime cette totalité comme l'expérience existentielle de la relation entre moi et le Dieu personnel: “*Quand j'aurai adhéré à toi de tout moi-même (ex omni me) nulle part il n'y aura pour moi douleur et labeur et ma vie sera toute pleine de toi*”<sup>152</sup>. L'adhésion au “toi” divin résume en fin de compte la totalité de “mon être” qui ne peut exister véritablement sans que Dieu le remplisse de sa présence. “*Mais maintenant, puisque*

tu allèges celui que tu remplis, n'étant pas rempli de toi je suis un poids pour moi" <sup>153</sup>.

C'est seulement quand j'aurai adhéré à Dieu que je ne serai pas pour moi douleur (*dolor*) et labeur (*labor*), ce qui fait le poids pour moi quand je vis loin de toi.

"Ma vie c'est ma vie propre, j'existe. Quand j'adhère à toi, du fond de moi quand je m'appuie totalement et radicalement en toi — «la vie sera toute pleine de toi» — tout rapport à la vie, l'entière facticité sera pénétrée de Toi et sera accomplie de manière à ce que tout accomplissement s'accomplisse devant Toi" <sup>154</sup>

C'est parce que je ne suis pas rempli de toi que je suis un poids pour moi. Pour Jean Greisch cette situation de me sentir: «*Oneri mihi sum*», «un poids pour moi-même» exprime très bien une expérience "qu'on pourrait appeler le visage "affectif" de l'épreuve (c'est-à-dire dans la terminologie ultérieure de *Sein und Zeit*, une *Befindlichkeit* et une *Stimmung*) au "*Mihi quaestio factus sum*", "Je suis devenu pour moi-même une question", ce qui correspond à l'existential du comprendre, tel que le définit *Sein und Zeit*" <sup>155</sup>.

Pour Augustin les trois vices, spécifiés par "*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et l'ambitio saeculi*" désignent trois fortes tentations pour l'existence humaine. La première consiste dans une délectation voluptueuse des cinq sens, selon lesquels l'homme se fait esclave de ses désirs. La deuxième caractérise la vanité d'une curiosité qui désire connaître pour connaître. La troisième est celle qui spécifie l'orgueil et la *superbia* de ceux qui veulent être loués. Elle concerne toutes les formes d'autosuffisance et même d'arrogance exercées par le plaisir d'être loué et d'être respecté <sup>156</sup>.

Pour Heidegger les trois tentations sont mises en perspective au niveau ontologique. Elles signifient le sens de l'expérience de la vie. Entre la première forme de tentation et la deuxième, il y a une sorte d'intermédiaire qui permet à Heidegger de rapprocher et en même temps de distinguer la *concupiscentia oculorum* et la *curiositas cupiditas*: c'est ce que Heidegger désigne par *tentatio in carne* et *tentatio per carnem* <sup>157</sup>.

Toutefois ces trois tentations sont articulées à être articulées:

"Par cette troisième forme de tentation l'ipse s'articule activement sur un mode déterminé dans la mesure où il doit être pris au sens propre dans la mesure où il est avec, c'est-à-dire l'auto-signifiante devient la finalité de la délectation" <sup>158</sup>.

L'articulation est produite par l'ipséité, mais elle est aussi engagée dans la relation de l'ipséité au monde. C'est la signification propre qui devient la finalité de délectation. La signification n'est pas langagière, mais le sens va au-delà.

## 2.5 — La tentation et les peines

### Les § 16 et 17 — *Tentatio et molestia*

Les derniers paragraphes de la lecture heideggerienne du livre X des *Confessions*, à savoir les § 16 et 17 sont consacrés “à se donner de l'importance du soi en avant de soi-même” (*die Selbstwichtignahme vor sich selbst*)<sup>159</sup> et à l'analyse du phénomène de la “*molestia*”. La *molestia* exprime “le comment de l'être de la vie” (*das Wie des Seins des Lebens*)<sup>160</sup>. La *molestia* est une autre manière de montrer la facticité de la vie. A partir de la *Lettre* 95 d'Augustin, Heidegger montre la relation étroite entre la *molestia* et la *tentatio*. Dans les *Confessions*, la *molestia* est associée à la *tentatio* en particulier dans le passage X,28,39, car la *molestia* détermine la vie de l'homme par des inquiétudes, par les peines. “*Numquid non tentatio est vita humana super terram? Quis velit molestias et difficultatis?*”.

Heidegger insiste sur la notion de *molestia* qui fait l'objet d'étude du § 17 et dont nous avons commenté déjà auparavant la greffe, introduite par lui sur le thème du «comment de l'être de la vie». Pour mieux expliciter le caractère fondamental de cette *tentatio* par une détermination propre de cette vie en tant que *molestia*, Heidegger exploite d'autres textes augustiniens que les *Confessions*, tels que le *Sermon* II, la *lettre* 95 et finalement le *Traité* 46 sur *S. Jean*.

Le *Dasein* est *molesté* et il est menacé constamment dans cette vie. Le sens de la *molestia* se détermine sur le comment de la vie elle-même.

“*Toute la vie [est une] tentation*»: La *lettre* 95 explicite précisément la totalité de cette vie comme tentation:

“Voici comment la vie humaine sur terre est toute entière une tentation, et quand l'homme est ici tenté autant qu'il peut il sera rattaché à la vie céleste”<sup>161</sup>.

Pour caractériser la tentation qui caractérise la vie tout entière, Heidegger introduit un autre texte d'Augustin, le *Sermon II*, où Augustin dit:

“Qu'il est connu que le Christ est tentateur et que Dieu l'est également; que l'hérétique tentateur sera corrigé. En effet la manière de tenter de l'hérétique n'est pas la manière de tenter de Dieu. Lorsque Dieu tente, c'est pour épanouir l'homme, et quand l'hérétique tente c'est pour le fermer à Dieu”<sup>162</sup>.

Le commentaire heideggerien de ce passage est mélangé avec des éléments dispersés d'autres textes ramassés dans une seule phrase: Dieu ne tente pas pour s'instruire «*mais d'ouvrir ce qui se cache dans l'homme*», et pour que l'homme se possède lui-même”<sup>163</sup>. Dans un passage des *Confessions* auquel Heidegger ne fait guère allusion, Augustin déclare:

“Ce qui réside [dans l'esprit de l'homme] demeure le plus souvent dissimulé (*occultum*) tant que l'expérience ne le lui révèle, et par ailleurs personne ne peut être en sécurité durant cette vie appelée d'un bout à l'autre une épreuve (*tota tentatio*)”<sup>164</sup>.

La tentation est pour l'homme une forme d'auto-reconnaissance de soi par soi. Heidegger insiste sur cette idée de tentation comme expérience et épreuve possible de l'homme en introduisant une nouvelle paraphrase augustiniennne. La phrase ne se trouve pas comme tel dans le texte mais elle est métamorphosée par Heidegger. Voyons tout d'abord le texte tel qu'il est chez Augustin et ensuite nous tâcherons d'explicitier le commentaire de Heidegger:

“«Vous les connaîtrez par leurs œuvres» (Mt.7,16). Les tentations en éprouvent beaucoup et font alors apparaissent leurs pensées. Mais beaucoup les cacheront”<sup>165</sup>.

Heidegger commente: “*dans la tentation, l'homme apparaît tel qu'il est*”<sup>166</sup>. Dans le *Sermon* cité plus haut Augustin précise la nature de cette tentation par rapport à Dieu et à l'homme:

“Apprenez donc votre charité, que Dieu en tentant ne cherche pas à connaître ce qu'il ignorait; il veut, lorsqu'il tente, c'est-à-dire lorsqu'il interroge, manifester les secrets du cœur de l'homme. (...) L'homme se méconnaît s'il ne s'instruit pas dans la tentation”<sup>167</sup>.

Si la vie en totalité est une tentation alors la *molestia* est une possibilité donnée à l'homme de se montrer et de prendre dans l'épreuve l'orientation de sa propre vie.

## 2.6 — La finalité du souci

### Supplément au § 12

Comme l'exprime J. Greisch, "*la transcription du cours due à Oskar Becker (...) prouve que dans son exposé oral, Heidegger ne s'est nullement privé d'aller bien au-delà d'une simple paraphrase du texte*"<sup>168</sup>. Une autre raison nous oblige à commenter ces dernières pages de la lecture heideggerienne du livre X: c'est l'importance que donne Heidegger à la célèbre doctrine augustinienne du *uti et frui*, par excellence un problème fondamental. Nous l'avons analysé au chapitre II de la première section, lorsque nous avons interprété le *De Doctrina Christiana* dans l'ambiance d'une herméneutique existentielle.

La lecture sur l'*uti et frui* est un ajout au §12 pour l'analyse du souci en tant que caractère fondamental de l'être. La vie comprise existentiellement comme une tentation présente deux possibilités : soit elle vit dans le multiple "*in multa defluximus*", soit elle nous rassemble dans l'unité (*continentia colligimur*). Ces deux formes appartiennent au caractère fondamental de la vie et de l'être, à savoir, le souci (*cura*). Nous nous demandons si ces deux structures existentielles, celle de la *continentia* et celle de *in multa defluximus*, ne portent pas en elles la possibilité propre de la vie en tant que deux modes d'être: *eigentlich* et *uneigentlich*.

Mais en quoi le couple *uti frui* s'articule-t-il avec la tentation et finalement avec le souci? La tentation est essentiellement la situation de l'homme au monde. Mais l'*uti et frui* qui produisent le souci, ne peuvent-ils être identifiés à la *Zuhandenheit* et à la *Vorhandenheit* ou mieux encore à l'*Existentia*? Rappelons que dans *Sein und Zeit* ces deux modes d'être sont essentiellement déterminés comme étant intramondains. Ils se présentent selon le mode de l'utilité et selon le mode de la facticité propre du *Dasein*. Cependant la *Vorhandenheit* ne peut pas s'identifier totalement au mode d'être du *frui*, car il y a une différence ontologique qui sépare "*l'être-à comme existentiel de l'intériorité réciproque d'étants sous-la-main comme catégorie*"<sup>169</sup>.

Nous justifions ce rapprochement des deux termes techniques pour désigner le mode de l'étant-sous-la-main, par le fait que dans son commentaire sur *Augustinus und der Neoplatonismus*, Heidegger s'efforce d'expliquer les deux motifs essentiels de la pensée augustinienne comme structures ontologiques et pas nécessairement mystiques. Certes, Heidegger explicite que la *fruitio Dei* est un des motifs fondamentaux de la mystique dans la théologie médiévale<sup>170</sup>. Mais il déclare également immédiatement, à propos de la "*fruitio*" chez Augustin:

"Mais la "*fruitio*" chez Augustin n'est pas spécifiquement plotinienne, ce qui culmine dans la contemplation, mais elle est enracinée dans la conception chrétienne authentique de la vie facticielle"<sup>171</sup>.

O. Pöggeler tire des conséquences de la lecture de Heidegger, à propos de la doctrine néoplatonicienne, reprise par Augustin, du *summum bonum*, qui ne nous paraissent pas valables. Comme Heidegger rejette ce motif néoplatonicien dans la doctrine du *summum bonum*, il exclut la *fruitio dei* comme l'expérience véritable de la vie chrétienne. Selon O. Pöggeler Heidegger aurait même reformulé cette critique à l'égard d'Augustin.

"Augustin vit et pense selon l'inquiétude qui appartient à la vie effective, mais dans le quiétisme de la *fruitio Dei*, qui émane du néoplatonisme, il passe à côté de l'expérience de la vie du christianisme originel et devient infidèle à lui-même"<sup>122</sup>.

Or comme nous venons de le voir dans le texte cité, Heidegger ne formule pas de critique à l'égard d'Augustin. Le *summum bonum*, l'*ἀγαθόν* de la philosophie platonicienne et le *νοητόν καλλόν* néoplatonicien est un motif essentiel transposé dans la mystique médiévale. Néanmoins la *frui deo* augustinienne reste bien l'expérience fondamentale et authentiquement chrétienne de la vie facticielle.

Heidegger prétend expliciter l'*uti* et le *frui* selon les modes d'être du souci et pour compléter son raisonnement, il choisit un passage des *Enarrationes* et où Augustin déclare: "*Finis enim curae delectatio est*"<sup>173</sup>. Si la finalité du souci est la jouissance, cela signifie que l'important pour Heidegger est de spécifier le souci comme structure ontologique de l'être de la vie dans ses sens plurivoques, et que le souci lui-même dégage sa propre finalité dans la jouissance. La jouissance ou délectation devient



alors l'intégralité et l'achèvement authentique de la vie facticielle, c'est-à-dire, de l'être. Par conséquent, la jouissance signifie avant tout l'accomplissement de soi d'une façon authentique, et c'est uniquement par après que le sens surnaturel et mystique peut advenir comme *delectatio* <sup>174</sup>.

Cette interprétation rend-elle justice Augustin? Dans une certaine mesure nous croyons que oui. T. Van Bavel spécifie que les termes *frui* et *uti* se situent à l'intérieur d'une réflexion éthique <sup>175</sup>. Mais il précise aussitôt que la définition de ces deux termes est quasi impossible à traduite dans le langage et la pensée d'aujourd'hui. C'est la raison pour laquelle il donne quelques exemples des différents sens donnés à ces notions. Par exemple, R. Lorenz préfère traduire *frui* comme «*zur Frucht haben*» <sup>176</sup>, c'est-à-dire, déclare Van Bavel, «*avoir comme fruit, le fruit comme résultat de l'action*» <sup>177</sup>. Mais ce qui est important dans la distinction entre *uti* et *frui* c'est que dans le *frui* la *res* se délecte à cause d'elle-même et non pas à cause d'une autre chose qui tombe au-dehors d'elle-même. Autrement dit, le fruit de sa propre satisfaction se projette en elle-même et pour elle-même comme détermination fondamentale de son être.

Cette définition d'Augustin semble être proche de ce qu'Aristote déclare dans *L'Éthique à Nicomaque* à propos de la «*phronesis*» <sup>178</sup>.

«Le *telos* dans la *φρόνησις* c'est l'homme lui-même. Dans la *ποίησις* le *télos* est différent, un étant mondain vis-à-vis du *Dasein*, mais tel n'est pas ce cas pour la *πράξις*» <sup>179</sup>.

Certes, on pourra nous objecter que la jouissance de Dieu est quelque chose qui vient du dehors de nous-mêmes. Oui, elle vient de l'Autre mais par nous et à travers nous. Il n'y a pas de jouissance de Dieu si la volonté ne l'accepte pas. La jouissance «*frui*» est avant tout la volonté de l'homme d'être heureux; c'est ici que la recherche-Dieu s'identifie à ce que l'ipséité est en soi-même, bien que Dieu dépasse notre ipséité.

Une dernière question se pose à première vue à propos de l'aporie entre *Sein und Zeit* et les leçons proférées sur Augustin. Dans notre lecture la finalité du souci est la jouissance, alors que dans *Sein und Zeit*, c'est la totalité facticielle du *Dasein* comme être-pour-la mort. Le souci de la mort, nous le savons, est une idée platonicienne.

«Le souci ou le soin de soi-même, la «*meletè séautou*», ne saurait prendre effet que dans le soin de soi-même, la «*meletè thanatou*», s'il est vrai que seule l'anticipation de la séparation prochaine d'avec le corps peut exer-

cer l'âme à se recueillir dès ici bas dans la pureté de sa propre ipséité, de telle sorte qu'isolée en elle-même elle puisse enfin goûter au privilège tant espéré d'apercevoir le vrai"<sup>180</sup>.

Y a-t-il vraiment une aporie entre ces deux textes, séparés un peu moins d'une dizaine d'années? Si nous choisissons Augustin comme intervenant actif, on répondra probablement qu'il n'y a pas de contradiction. Il n'y a pas de jouissance sans mort. L'angoisse devant la mort selon Augustin doit conduire à l'espoir de la vie éternelle. C'est là qu'on attend la véritable jouissance. Or Heidegger ne parle pas de jouissance dans *Sein und Zeit*, du moins en ces termes.

Si l'être pour la mort signifie l'accomplissement de la finitude du *Dasein*, est-ce que la mort est la totalité la plus totale? Nous y répondrons dans le prochain chapitre.

En terminant ce chapitre nous formulons l'hypothèse, par rapport au problème que nous venons d'évoquer, que l'inachèvement de *Sein und Zeit*, est justifié par le non-accomplissement de ce qu'annonçaient certains textes antérieurs à *Sein und Zeit*, concernant l'anthropologie augustinienne. S'il en est ainsi, il est probable que la seconde partie de *Sein und Zeit* doit être relue en approfondissant son lien à Augustin. Cela se justifie surtout par le déséquilibre de certaines problématiques situées entre *Sein und Zeit* et la lecture du livre X des *Confessions*.

Quelques exemples peuvent être donnés, notamment l'éclipse de la notion de mémoire complètement absente dans l'interprétation analytique de *Sein und Zeit*, la question du souci non de l'être pour la mort mais de l'être pour la mort en vue de l'amour. S'il y a une éclipse dans *Sein und Zeit* par rapport à la question de la mémoire, il y a par contre une éclipse du souci qui le subsume, dans l'apparent mouvement circulaire d'articulation du tout structurel.

## Conclusion

Ce chapitre a été consacré à une lecture de *Augustinus und der Neoplatonismus*. Malgré l'état d'inachèvement du texte, confirmé non seulement par les suppléments de Heidegger lui-même mais également par les transcriptions de ces leçons par O. Becker, il revêt un intérêt majeur. Par ailleurs, l'interprétation heideggerienne est à l'origine de

certaines problématiques développées dans *Sein und Zeit* et ultérieurement. Les époques de Fribourg et de Marbourg représentent dans les études heideggeriennes un intérêt capital, dans la mesure où on peut apercevoir le point de départ de sa réflexion et mesurer son importance en fonction des étapes ultérieures, en constatant leurs différences et leurs déplacements.

Certaines questions des cours de Fribourg se trouvent ici à l'état d'ébauche et de préformation, notamment pour l'œuvre majeure *Sein und Zeit*. Mais il est curieux que les «éclipses» et les «oublis» de certaines thématiques telles la «*memoria*», l'«*oblivio*», en tant que présence-absente ne soient pas reprises dans son *Hauptwerk*.

La lecture heideggerienne du rapport entre mémoire et oubli souligne l'importance majeure des paradoxes dans un sens phénoménologique et ontologique. A tel point qu'on pourra se poser la question de savoir si la notion de l'oubli dans ce contexte apporte une compréhension différente de l'oubli de l'être à l'époque de la *Seinsfrage*.

Dans *Sein und Zeit* il est question de l'oubli de l'être au sens d'une fuite et d'une «sédimentation» de la question de l'être, alors que dans le cours, l'oubli est la présence-absente «éveillée» de l'être. Il y a donc certainement un déplacement de la question de l'oubli dans *Sein und Zeit*.

Ce texte *Augustin und der Neoplatonismus* présente pour nous un intérêt considérable pour la réflexion augustinienne. Certes, Heidegger n'engage pas toujours un dialogue continu et cohérent avec la pensée d'Augustin, comme il le fait par exemple avec Aristote.

Il n'accomplit pas totalement ses projets initiaux à l'égard d'une réflexion sur les motifs fondamentaux de la théologie médiévale, notamment à l'égard d'Augustin. Mais nous prétendons que Heidegger a tenté de extraire à la pensée d'Augustin son sens profondément philosophique. De ce point de vue la réflexion augustinienne peut en tirer son profit.

Dans le débat contemporain nous croyons que l'intérêt de Heidegger à l'égard de la pensée d'Augustin peut dans l'avenir nous aider à mieux comprendre la pensée de Heidegger lui-même.

Nous avons tenté tout au long de ce chapitre de montrer le caractère fécond du dialogue en vue de l'accomplissement mutuel de chacun des deux auteurs. Sous le signe de cette réversibilité réflexive nous pourrions désigner notre interprétation comme en «chiasme» dans le mouvement interne et externe de chaque auteur, l'un par rapport à l'autre.

## Notes

- <sup>1</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*: 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion; 2. Augustinus und der Neoplatonismus; 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, Gesamtausgabe Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- <sup>2</sup> Il semblerait toutefois que Heidegger ait commenté un passage des *Confessions* dans un texte de 1960, *Wort und Bild* mentionné par J. Grondin. Cf. *L'universalité de l'herméneutique*, p.29. Mais cela reste encore à vérifier.
- <sup>3</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, pp. 3-156, Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- <sup>4</sup> M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique*, T.E.R., Mauvezin, 1992, pp. 17-53.
- <sup>5</sup> J. Greisch, *Souci et tentation*, in *Biblioteca dell'Archivio di Filosofia*, in p. 312.
- <sup>6</sup> "Die mittelalterliche Theologie ruht auf Augustin. Die Rezeption des Aristoteles im Mittelalter hat sich — wenn überhaupt je völlig — nur in scharfer Auseinandersetzung mit augustinischen Gedankenrichtungen durchgesetzt. Die mittelalterliche Mystik ist eine wesentlich auf augustinische Motive zurückgehende Verlebendigung theologischen Denkens und praktisch-kirchlicher Religionsübung", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 159.
- <sup>7</sup> "Mit dem Erwachen der kritischen Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert, d. h. mit dem Aufkommen eigentlicher Kirchen- und Dogmengeschichte sowie christlicher Literatur- und Philosophiegeschichte, erfuhr Augustin in diesem Sinne eine neue Betrachtung. Es mögen aus der Forschung der letzten Jahrzehnte die drei markantesten Auffassungen und Beurteilungen kurz gekennzeichnet werden, denen gegenüber der folgende Versuch sich abgrenzt und wesentlich einschränkt, *Idem*, p. 160.
- <sup>8</sup> "Die vorgesezte Aufgabe ist eine beschränkte; inwiefern, erhellt wenigstens negativ aus der Abgrenzung gegen andere Augustinus-Auffassungen und Beurteilungen. Diese kommen überein in der hohen Schätzung der geistesgeschichtlichen Wirkung Augustinus", *Idem*, p. 159.
- <sup>9</sup> E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift De Civitate Dei*, München, 1915.
- <sup>10</sup> A.von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, II/III*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- <sup>11</sup> W. Dilthey, *Historische Geisteswissenschaften*, I (1833) *Gesammelte Schriften*, Teubner, Stuttgart, 1959.
- <sup>12</sup> Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1990, p. 38-41. Consulter à cet égard également G. Madec, *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)* p. 9-12.
- <sup>13</sup> *Idem*, p.160.
- <sup>14</sup> E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, im Anschluß an die Schrift De Civitate Dei*, pp. 163-164.
- <sup>15</sup> A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, Tübingen, 1910.
- <sup>16</sup> "Demnach ist er [Augustinus] in erster Linie auch für die Dogmengeschichte nicht als Theologe würdigen, sondern als Reformator der christlichen Frömmigkeit", A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 1964, p. 66. (Nous suivons ici une autre édition que celle citée par M. Heidegger). Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 163.

- 17 *Idem*, p. 163.
- 18 A.von Harnack, *Reden und Aufsätzen. Augustinus Konfessionen*, Alfred Töpelmann, Giessen, 1906, p. 55.
- 19 A. von Harnack, p. 68 et p. 69.
- 20 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 164.
- 21 "Er führt die Erkenntnis auf die deskriptive Psychologie, auf das «Erlebnis» (im Sinne von Selbstbetrachtung, innerer Wahrnehmung) zurück. Welche Bedeutung hat nun das Christentum und besonders Augustin für die Grundlegung der Geisteswissenschaften?  
*Ibidem*.
- 22 *Ibidem*.
- 23 "Welche Bedeutung hat diese Veränderung für den Zweckzusammenhang der Wissenschaft?", *Ibidem*.
- 24 *Ibidem*.
- 25 "Welche Bedeutung hat Augustin innerhalb dieses Prozesses?", *Ibidem*.
- 26 "Die « veritates aeternae » sind die Ideen im absoluten Bewußtsein Gottes", *Ibidem*.
- 27 *Idem*, p. 169.
- 28 *Idem*, p. 170.
- 29 "Neuplatonismus und Augustinus werden nicht zu einer Beliebigkeit des Falles, sondern in der Betrachtung soll gerade ihre Historizität ins Eigentliche sich steigern als etwas, in dessen eigentümlicher Wirkungsdimension wir selbst heute stehen. Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst; und gerade daß wir das heute nicht sehen, wo wir sie in einer bisher unerreichten objektiven Geschichtsbetrachtung zu haben und zu beherrschen meinen, gerade darin, daß wir das meinen und in dieser Meinung weiter gemeinte Kultur und Philosophien und Systeme meinen und bauen, führt sie stündlich den schärfsten Schlag gegen uns selbst", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 173.
- 30 *Idem*, p. 170.
- 31 H.-G. Gadamer, *Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger*, texte qui précède les *interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, T.E.R. 1992, p. 9.
- 32 *Idem*, pp. 11-12.
- 33 M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique*, Mauvezin, T.E.R, 1992, p. 33.
- 34 *Ibidem*
- 35 *Idem*, p. 32.
- 36 *Ibidem*.
- 37 Voir à cet égard: C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma, 1993, pp. 230-231.
- 38 Sur la nécessité d'une interprétation de la théologie médiévale en tant qu'histoire de l'esprit vivant (*zum lebendigen Leben*) Heidegger est influencé ici par Duns Scot. Cf. M. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification*, Gallimard, Paris, 1970, p. 35.
- 39 *Rect.II,6,1* (BA 12 p. 461).
- 40 "Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. (...) Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus", *Conf. X,1,1* (CC 27 p. 155).
- 41 *Conf. X,3,4* (CC 27 p.156); cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 177.
- 42 *Conf. X,8,15* (CC 27 p. 162)

<sup>43</sup> "Für die «Übersicht» mag die Kapiteleinteilung zu Hilfe genommen werden, was für die nachfolgende Artikulation nicht unwichtig ist. Die Verteilung und Zusammennahme der einzelnen Kapitel in Gruppen wird zunächst willkürlich erscheinen", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 177.

<sup>44</sup> Conf. X,17,26 (CC 27 p. 168).

<sup>45</sup> La notion de *memoria* dans la pensée d'Augustin est très importante. Nous ne pouvons pas la développer ici dans tous ses aspects, cela déborderait du cadre de notre travail. Nous donnons, toutefois, quelques renseignements utiles à ce propos: J. Moran, *La teoría del conocimiento en san Agustín*, Enchiridion sistemático de su doctrina, Valladolid, 1961; M. N. Castex, *La memoria metafísica según el libro X de las Confesiones*, in *Sapientia*, vol. XIX, 1964; L. Cilleruelo *Por qué memoria Dei?*, in *Revue des études augustinienes*, vol. 10, 1964; G. Madec, *Pour et contre la memoria Dei*, in *Revue des études augustinienes*, vol. 11, 1965. Le débat engagé entre G. Madec et L. Cilleruelo et J. Moran à propos des thèses défendues par ces derniers sur la *memoria Dei* nous paraît intéressant à signaler. En effet, pour ces derniers la *memoria Dei* n'est qu'une expérience d'un "habit naturel inconscient". D'une part, ces auteurs expliquent la *memoria Dei* par le mécanisme qu'ils désignent comme platonique et qui se limite à une justification de la mémoire par un *a priori* habituel mais, d'autre part, ce même mécanisme prétend pouvoir donner une explication métaphysique de ce qu'est vraiment la mémoire. Or, entre la simplicité de l'explication de la *memoria Dei* et le fondement auquel ces auteurs veulent aboutir, il y a une grande différence. Par conséquent, le problème posé par G. Madec n'est pas de poser ou non l'existence d'une *memoria Dei* chez Augustin mais de critiquer l'explication trop hâtive à ce propos. En dernière instance, la *memoria Dei* ne serait qu'une simple réminiscence habituellement assurée par un mécanisme platonicien: "La memoria cilleruelienne me paraît refléter confusément la riche complexité de la pensée augustinienne", G. Madec, p. 92. E. Gilson, *Introduction à l'étude de la philosophie de saint Augustin*, pp. 71-72, affirme que, dans ses premiers écrits, Augustin use d'un langage proche de la théorie platonicienne de la réminiscence et de ce fait la mémoire est essentiellement définie comme mémoire du passé. Par contre, la théorie de l'illumination implique non une mémoire du passé mais une mémoire du présent. Ce qui nous intéresse quant à la notion de la mémoire est la question de savoir si la lecture heideggerienne nous permettra de mettre l'accent sur l'un des pôles de la mémoire ou bien sur les deux à la fois. Une lecture à partir de Heidegger au sujet de la mémoire nous permettra peut-être de mettre l'accent sur l'un de ses pôles ou des deux à la fois.

Pour une étude détaillée de la notion de mémoire chez Augustin voir: K. Winkler, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, in *Augustinus Magister* vol. I, Paris, 1954; G. J. P. O' Daly, *Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustin* in *Studia patristica*, vol. XIV, part. 3, 1976; R. J. Teske, *Platonic reminiscence and memory of the present in St. Augustine*, in *The new scholasticism*, vol. LVIII, 1984; Oeing-Hanhoff, L., *Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre in Collegium philosophicum*, Studium Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel, Stuttgart, 1965.

<sup>46</sup> "Memoria nicht radikal existenziell vollzugshaft, sondern griechisch, *gehaltlich* abfallend, nicht wie «es war» mit ihm und «ist» in einem «war», sondern abgelöst, was da selbst vorhanden ist, daß Wahrheit unveränderlich «Bestand» hat, wohin er sich dann wegwirft und einordnet", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 247.

La traduction de ce passage est difficile; il y a une ambiguïté dans le texte par rapport au datif «ihm»: à quoi se rapporte-il? Nous croyons qu'il s'agit du «contenu» de la mémoire mais nous laissons la question ouverte.

- 47 "Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes sapes per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumue, lene aut asperum, grave seu leve sive extrinsecus sive intrinsecus corpori. Haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius: quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea. Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas", *Conf. X,8,13* (CC 28 pp.161-162); (BA 14 pp. 163-165).
- 48 Cf. *Métaphysique A*, 9, 993 a.
- 49 J. Greisch, *Souci et tentation*, in *Biblioteca dell'Archivio di Filosofia*, p. 316.
- 50 Est-ce que cela n'est pas la "réduction phénoménologique" dont parle Husserl? Pour Augustin la "réduction" est une "conversion du regard vers son monde intérieur"; l'expérience dont Augustin parle au livre VII des *Confessions*.
- 51 A. Solignac, *Notes complémentaires aux Confessions* (Bibliothèque augustinienne, 14), p. 559.
- 52 *Conf. X,17,26*.
- 53 J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 244.
- 54 *De Trin.*XIV,6,8.
- 55 *De Trin.*XI,3,6.
- 56 *Conf. X*, 8,15; cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 182
- 57 *Conf. X*,1,1.
- 58 *Conf. X*,33,50.
- 59 *Conf. X*,16,25 (CC 27 p. 167).
- 60 *Conf. X*,16,25.
- 61 *Idem*.
- 62 *Conf. X*,5,7 (CC 27 p. 158).
- 63 "(«Quaestio mihi factus sum». Begreifen ist bei einem Menschen sein Umfassen des Menschlichen; aber Glauben ist sein Verhältnis zum Göttlichen. «Terra difficultatis. Beachte den verschiedenen Bezugssinn!» Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis [...] quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam)", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 178
- 64 "Ecce ubi sum! Flete mecum et pro me flete qui aliquid boni vobiscum intus agitis, unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent. Tu autem, domine Deus meus, exaudi respice et vide et miserere et sana, in cuius oculis mihi quaestio factus sum. Et ipse est langor meus", *Conf. X*,33, 50 (CC 27 p. 182).
- 65 "Ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso : factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii", *Conf. X*,16,25 (CC 27 p. 167).
- 66 "Tu enim, domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est, tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, domine, scis eius omnia, qui fecisti eum", *Conf. X*,5,7 (CC 27 p. 158).
- 67 Cette critique sera développée dans *Sein und Zeit* à partir du § 19.
- 68 Pour Descartes la mémoire n'est pas infinie. L'idée d'un être souverainement parfait

et infini se rencontre dans l'esprit fini, car il y a plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie. En revanche, pour Augustin la mémoire est infinie, elle porte la marque distinctive de l'homme vis-à-vis des autres êtres, comme étant un esprit qui participe de l'être divin.

- 69 "Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut manes in ea, sed in qua eius parte maneat, hoc considero. Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendaui affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intraui ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia dominus deus animi tu es et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici", *Conf. X*, 25, 36 (CC 27 p. 174).
- 70 Dans *Sein und Zeit* § 19 et § 22 l'idée de permanence est exprimée en termes de maintien en permanence «ständiger Verbleib» comme la caractéristique essentielle de l'étant par rapport à Descartes. C'est le "remanere" chez Descartes; cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p. 183. Pour Augustin c'est le "permanere" ou encore "manere". Cf. *De Trin.* II, 9, 16.
- 71 "At vero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non esse scio. Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque usquam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas", *Conf. X*, 10, 17 (CC 27 p. 163).
- 72 Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 184.
- 73 *Conf. X*, 11, 18 (CC p. 164).
- 74 "Was so «ad manum positum est», geordnet verfügbar ist, das ist Gewußtes, Gelerntes. Bleibt es längere Zeit unbeachtet, so versinkt es wieder, fällt aber nicht gänzlich außerhalb des Bewußtseins und muß wieder wie etwas Neues und Erstmaliges hervorgeholt werden: «quod in animo [ex quadam dispersione] colligitur, id est cogitur», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 185.
- 75 Dans *Sein und Zeit*, p. 71, Heidegger parle de l'étant comme "chose", en utilisant l'expression latine *res* qui pour les Grecs avait la désignation de *πραγματα* et *πραξις*.
- 76 *Sein und Zeit*, p. 73.
- 77 Remarquons que Heidegger utilise l'expression "res" dans *Sein und Zeit* pour préciser qu'elle n'est pas indéterminée "en soi" ontologiquement; "elle suppose déjà une caractérisation ontologique anticipée et implicite" p. 71. C'est parce que la *res* est déjà dotée d'une certaine valeur et d'un certain être que les choses ne sont pas que de simples choses.
- 78 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 72.
- 79 Chez Sénèque nous trouvons ces deux expressions "praesto sint" et "manu tenere" qui sont synonymes de celles employées par Augustin; c'est le *προχειρόν* chez les auteurs grecs anciens et dont nous avons parlé au chapitre II de la première section.
- 80 Heidegger fait pourtant allusion à *De Trinitate* lorsqu'il parle de Dilthey. En effet, Heidegger puise quelques-unes de ces lectures sur Augustin chez lui. Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 164.



- 81 "Unde igitur aufertur mens nisi a se ipsa, et ubi ponitur in conspectu suo nisi ante se ipsam?", *De Trin.* XIV,6,8 (CC 50 A p. 431).
- 82 "Sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi et utrumque sui amore coniungi", *De Trin.* XIV,11,14 (CC 50 A p. 442).
- 83 "Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recorder non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando et contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam", *Conf.* X,14,21 (CC 27 p. 165).
- 84 "Die Weise ist dem Wesen der memoria entsprechend", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.
- 85 Cf. Cicéron, *De fin.* III,10,35; IV,6,11.
- 86 Cf. *Conf.* X,14,22.
- 87 *Conf.* X,8,15.
- 88 *Conf.* X,9,16.
- 89 "Die memoria ist doch nichts außer dem Bewußtsein, sondern ist dieses selbst", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.
- 90 A. Solignac, *Notes complémentaires aux Confessions* (Bibliothèque augustinienne, 14) p. 564).
- 91 Cf. *Conf.* X, 8,12.
- 92 Cf. *Conf.* X, 8,14.
- 93 Cf. *Conf.* X, 21,30.
- 94 Cf. *Conf.* X, 24,35.
- 95 Cf. *Conf.* X, 26,37.
- 96 "Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi cupiditatem, laetitiam, metum tristitiam, et quidquid de his disputare potero (...). Quis enim talia volens loqueretur, si quotiens tristitiam metumue nominamus, totiens maerere vel timere cogemur? «Et tamen non ea loqueretur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nimirum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus, quas nulla ianua carnis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit", *Conf.* X,14,22 (CC 27 p.166); cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.
- 97 "Die Vergegenwärtigung von Affektionen ist nicht bedingt vom Affektionscharakter der vergegenwärtigten Situation", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.
- 98 "Werde ich selbst durch ihr Gegenwärtigsein nicht in Erregung gebracht, «*perturbatur*»". (Das Vergegenwärtigte selbst determiniert nicht die Vergegenwärtigungssituation), M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 187. La différence entre présentification (*Gegenwärtigung*) et re-présentification (*Vergegenwärtigung*) est explicitée par P. Kontos dans *La temporalité de la perception: à propos de l'interprétation phénoménologique de la critique de la raison pure de Kant*, in *Man and world*, vol. 28, 1995, surtout pp. 422-425. Tant la présentification, qui est de l'ordre de la perception intuitive, que la re-présentification, qui est de l'ordre de la reproduction, sont toutes les deux des modes inauthentiques de l'intentionnalité perceptive.

- <sup>99</sup> Les affections sont aussi ramenées à un niveau ontologique authentique, c'est-à-dire à l'amour; cependant, dans les *Confessions*, elles ne signifient pas seulement la diversité, le multiple ou encore ce qui est défini par l'actualité re-présentée. L'affection en ultime instance est une sorte de profondeur de l'âme: "Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit, et non tacite. Tacet enim strepitu clamat affectu", *Conf. X,1,1* (CC 27 p. 155);  
 Dans le *De Doctrina Christiana*, II,1,2 (CC 32, p.33), l'affection est un moyen de signification: "Et vultus irati seu tristis affectionem animi significat, etiam nulla ejus voluntate qui aut iratus aut tristis est". Il y a d'ailleurs une certaine analogie avec ce que dit Aristote dans le *De Interpretatione* 16 a, sauf que les signes dont parle Augustin, ne sont pas les sons mais les expressions corporelles en tant que signes (*naturalia signa*), des états d'âme. Le rapport entre les affections (*πάθη*) et la rhétorique serait un autre débat qui est en quelque sorte mis en relation avec celui-ci, mais que nous n'avons pas approfondi.
- <sup>100</sup> "Die Weise des Wissens von aktuellen Vollzügen — Selbstwelt? — und die Weise des Wissens vom Vollzogenhaben — theoretische Akte", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. p. 185.
- <sup>101</sup> "Intus haec ego, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sum cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum", *Conf. X,8,14* (CC 27 p. 162).
- <sup>102</sup> "Haec omnia memoria teneo et quomodo ea didicerim memoria teneo. (...) Ergo et intellexisse me saepius ista memini, et quod nunc discerno et intellego, recondo in memoria, ut postea me nunc intellexisse meminerim", *Conf. X,13,21* (CC 27 p. 165).
- <sup>103</sup> "Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi conligere atque animadvertendo curare", *Conf. X,11,18* (CC 27 p. 164).
- <sup>104</sup> "(«mihi praesto sum»), in der memoria (n.20,21,22,14), und zwar nicht nur das discernere, colligere, cogitare, im engeren Sinne des meminisse, sondern «affectiones quoque animi mei eadem memoria continet» (und noematisch), M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.
- <sup>105</sup> "Die Weise, wie die Affektionen in der memoria gehabt werden, ist sehr verschieden von der, in der sie beim aktuellen Erfahren gehabt werden, «cum patitur eas»", *Ibidem*.
- <sup>106</sup> G. Florival, *Phénoménologie de l'affectivité*, dans *L'affect philosophe* Paris, Vrin, 1990, p. 87.
- <sup>107</sup> "Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi — quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria", *Conf. X,17,26* (CC 27 p. 168).
- <sup>108</sup> G. Florival, *Vie affective et temporalité*, in *Figures de la finitude. Etudes d'anthropologie philosophique*, Paris, 1988, p. 73.
- <sup>109</sup> "Sed quid est oblivio nisi privatio memoriae", *Conf. X,16,24* (CC 27 p. 167).
- <sup>110</sup> "At si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminissemus, nequaquam possemus audito isto nomine rem, quae illo significatur, agnoscere, memoria retinetur oblivio. Adest ergo ne obliviscamur, quae cum adest, obliviscimur. An ex hoc intellegitur non per se ipsam inesse memoriae, cum eam meminimus, sed per ima-

- ginem suam, quia si per se ipsam praesto esset oblivio, non ut meminissemus, sed ut oblivisceremur, efficeret? Et hos quis tandem indagabit? Quis comprehendet, quomodo sit?”, *Conf.*X,16,24 (CC 27 p.167); (BA p. 185).
- <sup>111</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 188.
- <sup>112</sup> “Quomodo ergo adest, ut eam meminerim, quando cum adest meminisse non possum?” *Conf.* X,16,24 (CC 27 p. 167).
- <sup>113</sup> “Wenn also memoria da ist, d. h. wenn ich mich an oblivio erinnern, kann die oblivio nicht da sein, oder wenn sie da ist, kann ich sie nicht vergegenwärtigen”, M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 189.
- <sup>114</sup> Jean Guittou définit la mémoire chez Augustin en tant qu’absence: “sous quelque forme qu’on l’envisage (oubli ou rappel) la mémoire n’est pas une présence, mais une absence, ou plutôt elle participe étrangement de ces deux modes d’être. Elle est présence d’une absence (oubli), ou absence d’une présence (rappel)”, *op. cit.*, p. 245. A partir de la perspective de J. Guittou, nous pouvons parler de trois niveaux de la mémoire: le premier degré, le plus bas, qui s’identifie, selon notre langage moderne à l’inconscient ou subconscient; le second degré, celui de la sensation et de la représentation d’un objet absent; finalement le troisième, celui de la présence de l’âme à soi et par conséquent d’une saisie profonde de la présence de Dieu. C’est cela la *memoria Dei*. E. Gilson, *Introduction à l’étude de saint Augustin*, p.130, parle de la mémoire selon des termes modernes: les seuls termes psychologiques modernes qui soient équivalents à la *memoria* augustinienne sont ceux d’inconscient ou de subconscient, pourvu qu’on les élargisse eux-mêmes, comme on verra plus loin, jusqu’à inclure, outre la présence à l’âme de ses propres états non actuellement perçus, la présence métaphysique à l’âme d’une réalité distincte d’elle, et transcendante, telle que Dieu. Comme l’affirme E. Gilson le terme “inconscient” ou “subconscient” ne s’adapte pas à la notion de *memoria* augustinienne. Ce qui empêche, entre autre, cette identification c’est le type de temporalité dont relève l’inconscient. Elle est bien une réminiscence. Mais la *memoria* augustinienne est toujours au-devant d’elle-même, c’est-à-dire elle est transcendante; elle ne peut pas être définie selon l’infime partie de notre être, car elle nous pousse à aller au-delà de nous mêmes.
- <sup>115</sup> “Kann man daraus entnehmen, daß oblivio nicht selbst da ist, sondern ihr Bild, da sie ja andernfalls, wenn sie selbst da wäre, Vergessen «bewirkte»?”, M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 189.
- <sup>116</sup> “Wenn ich im Vergessen lebe, vergegenwärtige ich nicht”, M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p.189, n.20.
- <sup>117</sup> A. Solignac, *Notes complémentaires aux Confessions* (Bibliothèque augustinienne, 14), p.558.
- <sup>118</sup> J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, p. 144.
- <sup>119</sup> Cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 186.
- <sup>120</sup> *Idem*, p. 145.
- <sup>121</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p.189. Cf. *Conf.* X,16,24.
- <sup>122</sup> “Und wenn ich nun vom «Vergessen » spreche, so erfasse ich doch das, was ich meine. Das Vergessen muß also selbst da sein. Wenn ich mir oblivio (oblivio: das Vergessenhaben und das Vergessene) vergegenwärtige, ist praesto: «memoria quam meminerim, oblivio quam meminerim». (...) Das «praesto est» betrifft in undifferenziertem Sinne den vergegenwärtigten *Gehalt* und den Vergegenwärtigungsvollzug von memoria und oblivio; deren *Dasein* — Wirklichsein «im» — als Bewußtsein wird nicht geschieden” M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 188.

- <sup>123</sup> Selon Aristote “la mémoire des choses intellectuelles n’a pas lieu sans image”, *De memoria*, 449 b; et encore plus loin Aristote pose la question: “à quelle partie de l’âme la mémoire appartient-elle? Il est évident que c’est à cette partie de laquelle relève aussi l’imagination” *idem*, 450 a. Pour Plotin, surtout dans l’*Ennéade* IV, 3, 32 et IV,4, 1-4, où il discute précisément la théorie d’Aristote à propos de la mémoire dans son rapport à l’âme, il n’y a pas également de mémoire intellectuelle mais seulement la mémoire en tant que souvenir des choses sensibles. De ce point de vue Augustin présente une théorie beaucoup plus originale. Descartes présente la même idée qu’Augustin à l’égard de la notion de mémoire. Pour lui il y a également une mémoire intellectuelle distincte de la mémoire sensible: “Mais outre cette mémoire, qui dépend du corps, j’en reconnais encore une autre, toute intellectuelle, qui ne dépend que de l’âme seule”, A.T. III, p. 48.
- <sup>124</sup> “Nun ist oblivio *bezughaft*, was bisher auch nicht beachtet wurde: *nicht gegenwärtig* haben — etwas, das gegenwärtig gewesen war und es jetzt sein sollte — als nicht gegenwärtig verfügbar haben, als *Abwesenheit* von memoria. Dieses Abwesendsein, gelegen im Bezugssinn, ist *gefaßt*”, M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 188.
- <sup>125</sup> “Nisi memor essem, quidquid illud esset, etiamsi mihi offerretur, non invenirem, quia non agnoscerem”, *Conf. X*, 18,27 (CC 27 p. 169).
- <sup>126</sup> “Neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod vel oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus”, *Conf. X*, 19,28 (CC 27 p. 170).
- <sup>127</sup> “Quod enim omni modo et omni ex parte obliti fuerimus, nec reminiscendi voluntas exoritur quoniam quidquid recordari volumus recordati iam sumus in memoria nostra esse vel fuisse”, *De Trin.* XI,7,12 (CC 50 p. 348).
- <sup>128</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 192.
- <sup>129</sup> Cf. *Conf. X*, 11,18; X, 29,40.
- <sup>130</sup> Platon, *Phèdre*, 249 b.
- <sup>131</sup> Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, p. 30
- <sup>132</sup> “Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer”, *Conf. X*, 17,26 (CC 27 p. 168).
- <sup>133</sup> L’influence du *Phèdre* de Platon sur Augustin est attestée dans un passage du *De Civitate Dei*, XIII,19; cf. E. Hoffman, in *Introduction au De Civitate Dei*, CSEL 40; cf. P. Alfarié, *L’évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 231.
- <sup>134</sup> Platon, *Phèdre* 249 c — d. Ce qui nous intéresse dans ce dialogue, c’est le rapprochement entre le souvenir et l’amour qui sont les marques de la présence du dieu dans l’homme. On a le plus souvent cité le *Ménon* de Platon par rapport à sa théorie de la réminiscence. Dans les dialogues de jeunesse d’Augustin, la mémoire est simplement une faculté de rétention et elle se situe au niveau de la sensibilité. Mais la complexité de la notion de mémoire pour Augustin a en quelque sorte évolué avec la maturité de sa pensée. Au point de départ de sa pensée, comme dans le *De ordine*, la mémoire est présentée comme une faculté qui est essentiellement “*res memoria custodiri*” ou encore comme un “*thesaurus*” et “*peculium*”. Cette mémoire est essentiellement sensible: “in qua parte subiecta etiam ipsam memoriam, puto habitare”, II,2,5 (CC 32 p. 109).
- <sup>135</sup> “Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu”, *Conf. VII*, 17,23 (CC 27 p. 107).

- 136 Cf. *Conf. X*, 17, 23.
- 137 G. Florival, *Le désir chez Proust*, Louvain, Paris, 1971, p. 107.
- 138 "Was heißt eigentlich suchen? Was suche ich denn eigentlich? M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 192
- 139 J. Greisch, *Souci et tentation*, p. 317.
- 140 "Quomodo ergo te quaero, domine? Cum enim te, deum meum, quero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea", *Conf. X*, 20, 29 (CC 27 p. 170).
- 141 "Im Gott-Suchen kommt etwas an mir selbst nicht nur zum «Ausdruck», sondern es macht meine Faktizität aus und Bekümmern darum. (Wonach agnosziere ich, erfasse ich etwas als Gott? Was gibt die Sinnerfüllung «sat est»? Vita). D. h. im Suchen dieses Etwas als Gott komme ich selbst dabei in eine ganz andere Rolle. Ich bin nicht nur *der*, von dem das Suchen ausgeht und irgendwo sich hinbewegt, oder *in* dem das Suchen geschieht, sondern der Vollzug des Suchens selbst ist etwas von dem selbst", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 192.
- 142 *Ibidem*.
- 143 La traduction de cette expression par E. Martineau est celle d'un "détournement qui l'esquive", p.114. Nous trouvons chez C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino, op. cit.*, p.238, une formule plus littérale et très suggestive : "diversione evasiva".
- 144 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 205.
- 145 *Idem*, p.263; cf. J. Greisch, *Souci et tentation*, p. 317-318.
- 146 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 206.
- 147 J. Greisch, "Souci et tentation", in *Biblioteca dell'Archivio di Filosofia*, p.316.
- 148 "Verschiedener Sinn von tentatio. 1. tentatio deceptionis: mit der Tendenz des Zu-Fall-Bringens, 2. tentatio probationis: mit der Tendenz zu prüfen. Im 1. Sinn versucht nur der Teufel (diabolus), im 2. Sinn auch Gott" M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 273.
- 149 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 142.
- 150 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 232.
- 151 *Idem*, p. 232.
- 152 "Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et vita mea tota plena te", *Conf. X*, 28, 39 (CC 27 p. 175).
- 153 "Nunc autem quoniam quem tu imples, sublevas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum", *Conf. X*, 28, 39 (CC 27 p. 175).
- 154 "Mein Leben ist *eigentliches Leben*, ich existiere. Wenn ich Dir anhänge, von dem Letzten meines Selbst, wenn ich alles und das radikal auf Dich setze — vita erit tota plena te —, alle Lebensbeziehungen, die ganze Faktizität von Dir durchherrscht, so vollzogen, daß aller *Vollzug vor* Dir sich vollzieht", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 249.
- 155 J. Greisch, *Souci et tentation*, p. 319.
- 156 Pascal discute cette classification augustinienne identifiant la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil à trois sortes de choses : la chair, l'esprit et la volonté. Cf. *Pensées*, ed. Lafuma, p. 933.
- 157 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 223
- 158 "Bei der 3. Form der tentatio ist das Selbst in bestimmter Weise vollzugsmäßig artikulierend, sofern es ausdrücklich um es selbst geht, es im eigentlichen Sinne wichtig genommen werden soll, es dabei ist, d. h. die *Eigenbedeutsamkeit* wird «finis delectationis»", *Idem*, p. 228.

- 159 *Idem*, p. 237
- 160 *Idem*, p. 241.
- 161 "Ecce unde vita humana super terram tota temptatio est, quando et ibi homo temptatur, ubi, quantum potest, vitae caelestis similitudini coaptatur", *Epis.* 95,2 (CSEL 34 p. 508).
- 162 "Agnoscitur temptator Christus, agnoscitur temptator deus, corrigatur temptator haereticus. Non enim sic temptat haereticus, quomodo temptat deus. Deus enim temptat ut aperiat homini, haereticus temptat ut Deum sibi claudat" *Serm.* II,2 (CC 41 p. 11).
- 163 "(Tota vita — tentatio : «non ut ipse discat, sed ut quod in homine latet aperiat [für den Menschen selbst, Sichhaben]» — «In tentatione apparet, qualis sit homo». «Nescit se homo, nisi in tentatione discat se»" M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 241. Cf. *Sermo* II,3.
- 164 "Quod inest plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur, et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota temptatio nominatur", *Conf.* X,32,48 (CC 27 p. 181).
- 165 "«Ex fructibus eorum cognoscetis eos ». Multos interrogant tentationes, et tunc apparent cogitationes; multi autem latent", *Tract.in Ioh.* 46,5 (CC 36 p. 400).
- 166 "In tentatione apparet, qualis sit homo", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 241-242.
- 167 "Ergo noverit caritas vestra, temptationem dei non id agere, ut ipse aliquid cognoscat quod ante nesciebat, sed ut illo temptante, id est, interrogante quod est in homine occultum prodatur. (...) Quia nescit se homo, nisi in temptatione discat se", *Serm.* II,3 (CC 41 p. 12).
- 168 J. Greisch, *op. cit.*, p. 316.
- 169 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 63.
- 170 Remarquons, à titre d'exemple, que Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* Ia,IIa q.11, discute de manière assez brève la distinction entre *uti* et *frui* selon Augustin dans le *De Doctrina Christiana*. La discussion de l'Aquinatense a comme visée essentielle la béatitude. Mais curieusement, la question suivante est celle qui concerne la notion de l'"*intentio*". Si Thomas d'Aquin place les deux problématiques à la suite l'une et de l'autre, cela nous mène à penser qu'il ne s'agit pas d'un simple hasard. Au contraire nous croyons plutôt qu'il était nécessaire pour Thomas d'Aquin développer le caractère ontologique de la volonté humaine afin de la préparer à la question de l'intentionnalité.
- 171 "Die «fruitio» bei Augustinus ist aber nicht die spezifisch Plotinische, die in der Anschauung kulminiert, sondern ist in der eigentümlich christlichen Auffassung des faktischen Lebens verwurzelt", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 272.
- 172 O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, 1967, p. 52.
- 173 *Enar.in Psal.*VII,9 (CC 38 p. 42).
- 174 Sur les sources platoniciennes et aristotéliennes de cette distinction entre *frui* et *uti*, nous avons déjà parlé au second chapitre de la première section.
- 175 T. Van Bavel, *Fruitio, delectatio, and voluptas in Augustine*, in *Augustinus*, 1993, p. 501.
- 176 R. Lorenz, *Fruitio dei bei Augustin*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vol. 63, 1950-51, p. 87, n.16.
- 177 T. Van Bavel, *op. cit.*, p. 501.

<sup>178</sup> Nous avons constaté à travers quelques lectures sur les sources grecques de la notion de *fruitio dei* qu'elle est essentiellement tributaire de la doctrine néoplatonicienne. Dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 11, le motif *fruitio* est développé depuis Platon, en passant par la tradition judéo-chrétienne et finalement par quelques auteurs de l'époque patristique où l'influence néoplatonicienne se fait sentir. L'article de R. Lorenz que nous avons pu citer va également dans ce sens: la *fruitio* se rattache à une tradition plutôt platonicienne et néoplatonicienne qu'à proprement parler à une quelconque influence d'Aristote, et cela s'applique d'autant plus à Augustin. Toutefois la jouissance n'est conçue que sous l'angle de la béatitude mystique. Elle est, selon Aristote, l'achèvement final de l'être de l'homme. Le *frui* et l'*uti* sont deux "composants" davantage ontologiques et éthiques qu'à proprement parler mystiques, du moins, avant d'être associés au plan mystique. Il nous a semblé que l'intention primordiale de Heidegger, à l'égard de ces deux motifs augustiniens, a été d'accentuer le caractère ontologique grâce à l'association entre le caractère eudaimonique et la *fruitio* augustinienne. Le souci ne vient que renforcer le caractère ontologique de l'*uti* et *frui*.

<sup>179</sup> M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, Bd. 19, p. 51.

<sup>180</sup> R. Brisart, *La phénoménologie de Marbourg, ou la résurgence métaphysique à l'époque de Sein und Zeit*, Bruxelles, 1991, p. 134. Cf. *Phédon* 81 a.

## CHAPITRE II

### LES TRAITS FONDAMENTAUX DE L'ANTHROPOLOGIE AUGUSTINIENNE DANS *SEIN UND ZEIT*

#### 1 — Analyse des interventions de la pensée augustinienne dans *Sein und Zeit*

*Sein und Zeit* est considérée comme l'œuvre majeure du XXe siècle. Il sera utile de rappeler que dans sa forme la plus primitive elle "était une conférence prononcée (en 1924) devant les théologiens de Marbourg"<sup>1</sup>. H.-G. Gadamer explique ainsi le contexte dans lequel il est né *Sein und Zeit* dans *M. Heidegger et la théologie de Marbourg*.

Gadamer y trace les aspects les plus marquants de cette période et l'entrée du jeune Heidegger dans le milieu intellectuel et scientifique de l'époque. L'ambivalence du champ spéculatif et réflexif de Heidegger est à la fois philosophique et théologique.

"Quel que fût le thème de ses conférences, qu'il partît de Descartes ou d'Aristote, de Platon ou de Kant, son analyse portait toujours sur les expériences les plus originaires du *Dasein*, qu'il découvrait en perçant à jour les concepts traditionnels. Et, dès le début, ce furent des questions théologiques"<sup>2</sup>.

Durant cette période l'intérêt philosophique de Heidegger se porta essentiellement sur l'interprétation phénoménologique d'Aristote. Sa lecture approfondie voulait dégager le texte de toute la surcharge d'une tradition scolastique et "de façon si radicale et efficace" déclare Gadamer, que le texte original se montrait revitalisé, comme s'il nous parlait dans un langage tout à fait nouveau.



La pénétration de la pensée augustinienne dans la réflexion de Heidegger vient précisément dans la séquence de cette interprétation approfondie d'Aristote.

De nos jours, d'ailleurs, plusieurs commentateurs de Heidegger remarquent une filiation directe et indirecte de Heidegger à l'égard d'Augustin. Mais jusqu'à présent, il n'y a pas d'étude qui met en valeur cette appropriation, en particulier dans *Sein und Zeit*.

J. Taminiaux, par exemple, fait remarquer à ce propos que "*l'étude de la réappropriation heideggerienne de saint Augustin à l'époque de Marbourg reste à faire*"<sup>3</sup>. Certes, l'affirmation de J. Taminiaux sur la réappropriation heideggerienne d'Augustin s'inscrit dans une lecture qui vise à saisir le dialogue phénoménologique entre M. Heidegger et H. Arendt. A cet égard il nous semble qu'il y a toute une démarche à faire, du moins, en ce qui concerne le dialogue différencié et complémentaire entre chacune de ces deux réappropriations de la pensée augustinienne.

Il est intéressant de vérifier dans l'analytique du *Dasein* l'importance de l'inflexion heideggerienne à l'égard de la réflexion augustinienne. Cela répond à notre tâche visant à mettre en lumière le texte heideggerien par le biais d'une réappropriation heideggerienne d'Augustin.

Notre lecture doit vérifier la connexion de dérivation originaire qui maintient la cohérence interne de *Sein und Zeit*, lorsque le souci définit l'être du *Dasein* comme totalité d'être-pour-la-mort. Or cette connexion de dérivation originaire ne peut plus se faire en termes circulaires mais elliptiques car l'être-pour-la-mort en excède la portée. "*La connexion entre être-pour-la-mort et souci ne suffit pas à la justification phénoménale complète de cette proposition*"<sup>4</sup>. Ce qui est visé par «l'être-pour-la-mort» ne répond pas à l'être mortel qui ne meurt pas en tant qu'existence authentique et singulière. Nous faisons dès lors l'hypothèse que l'être-pour-la-mort l'est en tant qu'amour - l'amour étant ici le rapport elliptique entre souci et être-pour-la-mort.

Si la compréhension de l'être est elle-même "*une détermination de l'être du Dasein*"<sup>5</sup>, comment s'effectue la connexion entre compréhension du sens de l'être et souci? Est-ce que le souci peut avoir un autre sens que celui du sens de l'être? Ou autrement dit, le souci peut-il avoir un autre nom que «soui»? Rappelons la citation de la Fable d'Hygin, intitulée *Cura*<sup>6</sup> et reprise par Herder dans son poème *Faust und die Sorge*. Heidegger souligne un litige à propos du nom que le souci donne à la créature qu'il a façonnée. Le Souci ne peut pas donner son nom à l'être

qu'il a créé. Le nom qui lui est imposé c'est celui d'homme, car il a été fait d'*humus*. Par contre sa nature est possédée par le Souci. Prenant en compte cette fable et son importance par rapport à la question du souci, nous nous demandons pourquoi la créature façonnée par le Souci ne peut pas avoir son nom, — car l'esprit lui a été donné par le divin — alors que le sens de l'être ne peut avoir d'autre nom que le souci. Le souci n'est pas le nom de cet être, il est la manière d'être possédé ou d'appartenir à cet être. Les querelles nominatives ne montrent pas ce qu'est l'être originaire de cette créature mais bien plutôt ce en quoi il consiste. Par contre le souci montre le caractère originaire de l'être de cet étant qui vit selon la modalité temporelle de l'être-au-monde, c'est-à-dire du *transitus* entre vie et mort. Par conséquent, le souci n'est que le sens profond d'une nature qui dans sa constitution ontique existentielle est "advocable" comme "souci", mais dont la désignation ontologique ne vise qu'à exprimer la condition existentielle de possibilité de «soucis de la vie» et de dévouement. De ce point de vue il n'y a qu'un souci, celui des "soucis" au sens pluriel. Or c'est en ce sens que l'amour entre dans sa structure constitutive.

"Le tout de la constitution d'être, par suite, n'est pas lui-même simple en son unité, mais il montre une articulation structurelle qui vient à l'expression dans le concept existentiel du souci"<sup>7</sup>.

### 1.1 — Le § 9 — Le thème de l'analyse préparatoire du Dasein

Le premier chapitre de *Sein und Zeit* expose la tâche de l'analyse préparatoire du Dasein. Le titre de ce chapitre composé de trois paragraphes fait suite au chapitre introductif. Dans les sept premiers paragraphes il s'agit d'une *exposition de la question du sens de l'être*. Le but est d'exposer les concepts fondamentaux d'une interprétation philosophique, celle de la question du sens de l'être. Dans les trois paragraphes suivants, il s'agit d'une "*exposition de la tâche analytique existentielle*". Si la question de l'être *est aujourd'hui tombée dans l'oubli*"<sup>8</sup>, comment est-il possible de la réhabiliter, et avec quels moyens?

Le paragraphe 9 n'est donc pas sans importance puisqu'il ré-initie à quelque chose. Il revêt une double importance et une double nouveauté: tout d'abord pour le contexte et l'économie de l'œuvre. Ensuite il

fait pour la toute première fois référence à la pensée d'Augustin, à partir d'une citation du livre X des Confessions. Et celle-ci n'est, certes, pas anodine.

Selon F. W. von Herrmann, ces trois paragraphes se distribuent suivant les trois thèmes de la première division:

- 1) Le premier paragraphe se rapporte à la présentation essentielle de la structure existentielle en tant que tâche préparatoire de la totalité de la structure existentielle du souci (chap. V de la première section).
- 2) Le second paragraphe se rapporte à l'interprétation du sens de l'être du souci en tant que temporalité (chap. VI de la première section).
- 3) Finalement, le troisième paragraphe se rapporte à la monstration du temps en tant que sens de l'être (chap. III de la deuxième section). Ces deux derniers paragraphes se trouvent dans la deuxième section de *Sein und Zeit*<sup>9</sup>.

La méthode heideggerienne est annoncée au paragraphe 5: Heidegger se réclame d'une analytique ontologique du *Dasein* en libérant l'horizon en vue d'interpréter le sens de l'être en tant que tel.

Pour Heidegger, cette analytique du *Dasein*, comme horizon de libération reprend la problématique kantienne. Le rapport étroit entre le questionner et le questionné, l'interroger et l'interrogé permet de poser la question du sens de l'être. De même que pour Kant le problème de la possibilité intrinsèque de la métaphysique est celui de la priorité de l'essence de la compréhension de cette métaphysique, de même pour Heidegger, à l'époque de l'ontologie fondamentale, le problème intrinsèque est celui du questionnement de la priorité ontico-ontologique de la compréhension de l'être. Autrement dit, "*la connaissance de l'étant, dite connaissance ontique, n'est possible que par une connaissance de la constitution de son être, c'est-à-dire, une connaissance ontologique*"<sup>10</sup>.

La structure triadique entre le questionné (*Gefragtes*), l'interrogé (*Befragtes*) et le demandé (*Erfragtes*) doit pouvoir montrer en quel sens s'oriente la question du sens de l'être. C'est donc le questionnement qui s'ouvre à la problématique du sens de l'être. Dans d'autres textes proches de *Sein und Zeit*, Heidegger parle aussi de *Frageerlebnis*<sup>11</sup> et de

*Fraglichkeit*<sup>12</sup>. Leurs traits formels communs rappellent l'héritage kantien. "Tout questionner est un chercher (*Jedes Fragen ist ein Suchen*). Tout chercher reçoit son orientation préalable de ce qui est cherché"<sup>13</sup>.

Si nous voulons traduire le sens de cette circularité en termes de réflexion augustinienne, nous pourrions parler d'un dynamisme circulaire entre «chercher pour trouver et trouver pour chercher»: "*cherchons comme devant trouver et trouvons comme devant chercher encore*" (*De Trin.* IX,1,1). L'intentionnalité de la recherche est déterminée quelque part, par ce qui est recherché. De même Augustin affirme: "*Car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur, on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur*" (*De Trin.* XV,2,2). C'est l'amour de la recherche qui cherche à trouver ce qui est recherché et à rechercher ce qui est trouvé. Mais ce qui est recherché est déjà dans le trouvé et ce qui est trouvé fait partie de ce qui est à rechercher.

Au § 4 Heidegger caractérise le mode d'être du *Dasein*. Celui-ci une primauté ontico-ontologique sur tout étant. Il se dévoile comme étant et c'est dans une élaboration de sa structure ontologique qu'il peut rendre compte de sa constitution ontologique fondamentale. "*Le Dasein a un privilège insigne par rapport à tout étant*"<sup>14</sup>. Il est l'étant pour qui il y a un rapport intrinsèque à la question de l'être. Et la manière d'être du *Dasein* est l'existence. C'est sur la base de cette primauté ontique que le *Dasein* peut être compris dans sa primauté ontologique: "*le Dasein sur la base de sa détermination d'existence est en lui-même ontologique*"<sup>15</sup>. Dernière conséquence pour la définition du *Dasein*: il appartient au comportement du *Dasein* d'être le premier à être interrogé ontologiquement.

Heidegger choisit une paraphrase de *De anima* d'Aristote où il est dit: "*l'âme est en quelque manière l'étant*"<sup>16</sup>. Par cet énoncé Heidegger montre le sol d'une tradition ancienne sous l'emprise du *Dasein*, mais qui jusqu'à présent n'a pas été dévoilée. La reprise de ce même énoncé aristotélicien par Thomas d'Aquin ne vient que le confirmer.

"Ce qui advient en invoquant un étant qui, conformément à son mode d'être, a lui-même la propriété de convenir à tout étant quel que soit cet étant insigne, l'*«ens quod natum est convenire cum omni ente»* c'est l'âme"<sup>17</sup>.

S'il est vrai que dans la tradition philosophique le mode d'être de l'étant était celui qui convient à l'âme, à présent ce privilège est réservé au *Dasein*.

Au terme de ce paragraphe, Heidegger nous met sur la piste d'une circularité entre l'analytique existentielle du *Dasein*, qui doit poser d'une part la question du sens de l'être et de ce fait élaborer une ontologie fondamentale du *Dasein*, et d'autre part, l'ontologie fondamentale du *Dasein* qui doit être cherchée dans l'analytique existentielle.

Mais cette circularité presque "méthodologique" ne doit pas nous mettre sur une fausse piste et nous faire croire que l'intention de cette analytique existentielle du *Dasein* est complète et achevée. L'analytique du *Dasein* est incomplète et provisoire, c'est la raison pour laquelle il faut y engager l'interprétation dans l'horizon de la temporalité. "*C'est la temporalité (Zeitlichkeit) qui sera mise en lumière comme le sens de l'étant que nous appelons Dasein*"<sup>18</sup>.

Heidegger explique que cette analytique du *Dasein*, en tant qu'ouverture à la question du sens de l'être, ne fournit pas encore le sens de l'interprétation; il ne sera donné que par le niveau plus élevé et authentique, celui de l'être temporel (*Temporalität*). C'est donc par un enracinement dans une ontologie du phénomène temporel que l'on peut dégager "*une explication originelle du temps comme horizon de la compréhension de l'être à partir de la temporalité comme être du Dasein qui comprend l'être*".

### § 1 — La «mienneté»

Heidegger ouvre le paragraphe 9 en disant: "*l'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes*"<sup>19</sup>. Il y aborde trois sortes de questions:

1. la notion de *Jemeinigkeit*;
2. le rapport circulaire entre *existentia* et *Vorhandenheit*;
3. la notion d'authenticité et d'inauthenticité (*Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit*);

Heidegger expose clairement comment, du rapport de l'être de l'étant à son propre être résultent deux conséquences: le rapport entre essence et existence comme détermination propre du *Dasein*, ensuite l'enjeu particulier de la notion d'existence faisant appel à un mode authentique d'être: la mienneté.

Pour cela Heidegger "impose" deux sortes de pré-requis essentiels. D'après le premier,

“L’essence de cet étant réside dans son (avoir) à être. Le *quid (essentia)* de cet étant, pour autant que l’on puisse en parler, doit nécessairement être conçu à partir de son être (*existentia*)”<sup>20</sup>.

D’après le deuxième, qui clôture le premier et demeure en rapport direct avec lui,

“L’être dont il y va pour cet étant en son être est à chaque fois mien. Le *Dasein* ne saurait donc jamais être saisi ontologiquement comme un cas ou un exemplaire d’un genre de l’être en tant que sous-la-main (*Vorhanden*)”<sup>21</sup>.

Dans la philosophie ancienne, l’essence exprime l’être; le *quid*, c’est-à-dire ce qu’Aristote désigne par «*τὸ τί ἔστί*», exprime donc le caractère d’une chose. “L’essence est la catégorie primordiale de l’être”<sup>22</sup>. La problématique aristotélicienne, et nous pourrions dire de même de toute la tradition philosophique grecque ancienne, trouve son questionnement ontologique fondamental au cœur de deux problèmes essentiels: «qu’est-ce que l’être? (*Τί τὸ ὄν*)», et «qu’est-ce que l’essence»<sup>23</sup>? Le mode d’être de l’essence est celui d’exprimer fondamentalement l’être. Mais l’essence est, d’elle-même, l’expression par excellence de cet étant.

Nous formulons ici deux hypothèses. Tout d’abord n’y-a-t-il a pas lieu de rapprocher la recherche de l’être de l’être en tant que tel, dont parle Aristote, avec ce que Heidegger appelle la *Jemeinigkeit*? Dans cette première hypothèse, l’appel à la réflexion augustinienne doit être compris chez Heidegger comme une démarche nécessaire pour dépasser le cadre d’une ontologie traditionnelle. Elle signifie le rapprochement direct entre la compréhension de l’être en-tant-que-tel de l’ontologie aristotélicienne, au travers de l’application du *legein* et de l’*ousia* aristotéliciennes et la réflexion augustinienne du «*quaestio mihi factus sum*» et du «*quid autem propinquius meipso mihi?*» dans le livre X des *Confessions*.

La deuxième hypothèse concerne le statut de la notion d’*existentia* chez Heidegger. Ici, nous devons rappeler notre démarche dans le second chapitre de la première section où nous avons approché la notion d’*existentia* chez Augustin à travers la notion de *facticia est anima*. Nous avons développé cette notion de *facticité de l’âme* par la critique du mode de production d’un étant; ce mode de production caractérisait l’être sous-la-main. “*Tout étant qui n’est pas Dieu a besoin d’être produit au*

sens le plus large du terme, et d'être conservé. La production comme être sous-la-main (ou l'absence du besoin d'être produit), voilà ce qui constitue l'horizon au sein duquel l'être est compris"<sup>24</sup>. Ce qui était en jeu, c'était alors de ramener la notion de l'*Hermeneutik der Faktizität* en tant qu'ontologie propre du *Dasein* au mode de production propre qui caractérise la *facticité de l'âme*. L'*existentia* dépasse la *Vorhandenheit* dans la mesure où elle n'est pas un simple «avoir à être» mais est là en tant que «pouvoir être» qui décide sur le mode d'être en général et sur son propre mode authentique. A cet égard la référence à Descartes s'avère nécessaire, non seulement par la pensée du *cogito sum existo*, mais également parce que la critique heideggerienne lui donne de l'importance.

Nous avons montré dans la deuxième partie du deuxième chapitre la proximité de la perspective *sui generis* de la réflexion augustinienne, de celle de Heidegger, à propos de la compréhension de la notion d'*existentia* au sens de *facticité* chez Heidegger et de *facticia* et de *res* chez Augustin. Dans les deux perspectives, la compréhension de l'*existentia* n'est pas identifiable à une perspective essentialiste. Cette perspective essentialiste, présente dans la philosophie scolastique, se prolonge encore dans la philosophie moderne avec Descartes et même Kant<sup>25</sup>. Elle fait l'objet d'une étude et d'une critique dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Dans la continuité de cette démarche il s'agit de confirmer ou d'infirmer la position du *cogito sum* de Descartes comme la connexion entre deux types d'être:

“Existentiels et catégories sont les deux formes fondamentales possibles de caractères d'être. L'étant qui leur correspond requiert une guise d'interrogation primaire à chaque fois distincte: l'étant est un qui (existence) ou un quoi (être-sous-la-main au sens large). Quelle est la connexion entre ces deux types de caractères d'être?”<sup>26</sup>.

Dans ce paragraphe, l'existence ne peut évidemment pas être comprise dans une perspective scolastique ou même kantienne. Elle y est diamétralement opposée, de sorte que la référence à Augustin est décisive pour démontrer l'analytique existentielle.

Cela étant, nous entrevoyons ce qui va se passer: il s'agit de comprendre l'ontologie du *Dasein* par une nouvelle définition: «L'essence du *Dasein* réside dans son existence» (*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*) et celle d'une anthropologie qui fait une avocation (*Ansprechen*) au caractère personnel du “je suis” et du “tu es”. Or la seule

anthropologie qui peut être invoquée à la suite de l'ontologie aristotélicienne est l'anthropologie augustinienne.

La critique heideggerienne de la notion d'essence, comme étant celle qui réside seulement dans son avoir à être (*in seinem Zu-sein*), ne peut pas rendre compte du caractère propre de l'être du *Dasein*. La visée de la déconstruction du concept traditionnel de l'essence et, par conséquent de ce qui est compris à partir de la détermination catégoriale de l'être, n'est pas à la mesure de la compréhension du *Dasein*. Dans la philosophie aristotélicienne, le rapport entre l'être et l'essence est de nature différenciée. L'essence est la catégorie fondamentale de l'être et pourtant elle n'est pas l'être. Le rapport entre le «*τὸ τί ἦν εἶναι*» et le «*τί τὸ ὄν*» est ainsi à la fois un rapport intrinsèque et extrinsèque qui n'a pas été résolu par Aristote lui-même. Si la permanence et la séparation expriment le mode qui définit l'état de l'*ousia* en tant que présence, c'est donc sur le mode du rapport entre essence et *ousia* (étant) que l'être peut advenir selon Aristote<sup>27</sup>. Mais Heidegger opère une tentative de transformation de la relation ambiguë et parfois paradoxale entre *essence* et *ousia* au sens de *subjectum* par une toute première relation entre essence et existence en tant que mode propre du *Dasein*, non pas au sens de *Vorhandensein* mais au sens plein d'*existentia*. Toutefois, Heidegger n'en reste pas là. Le second pas consiste à vérifier le type de possibilité authentique qui exprime cette *existentia* au sein du questionnement philosophique. Le partenaire le plus adéquat pour ce débat c'est Descartes. C'est à lui qu'on doit la découverte du «*cogito sum comme point de départ du questionnement philosophique*»<sup>28</sup>. La critique heideggerienne à l'égard de Descartes affirme que celui-ci n'éclaire pas assez la nature du *sum*, au détriment du *cogitare* de l'*ego*.

C'est au cœur d'un rapport intrinsèque entre essence et existence que l'être de cet étant peut caractériser le *Dasein* au sens d'*existentia*.

L'explicitation de ces deux modes d'être doit pouvoir renverser le statut du caractère primordial de l'étant, conçu selon la guise traditionnelle du *quid*, alors que le *Dasein* est lui-même défini par le *qui*. C'est cette connexion qu'il s'agit ici d'expliciter.

Bien qu'Augustin ne soit pas le père du *cogito sum existo* cartésien, il est le premier à poser la question du *ego sum*. Heidegger introduit la pensée d'Augustin à propos d'un concept de l'"être dans-la-moyenne" ou, selon l'expression de E. Martineau, de "médiocrité".



“Lorsqu’Augustin demande: «*Quid autem propinquius meipso mihi?*» et doit répondre: «*ego cete laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*», cela ne vaut pas seulement de l’opacité ontique et préontologique du *Dasein*, mais, à un degré bien plus haut, de la tâche ontologique, non seulement de ne pas manquer, mais encore de rendre positivement accessible cet étant en son mode d’être phénoménalement le plus proche”<sup>29</sup>.

Nous donnons une brève explication sur le contexte de ce passage dans le livre X des *Confessions*. C’est dans ce livre qu’Augustin analyse la notion de mémoire que nous avons traitée dans le chapitre précédent. Là il développe deux problématiques: a) la recherche de Dieu et son fondement dans une faculté de l’esprit: la mémoire; b) l’homme en lutte avec lui-même, ses vices, ses péchés. Dans le contexte précis de ce passage Augustin s’interroge sur la compréhension qu’il a de lui-même, sur la nature de son *ego sum*. Cette interrogation est introduite par Heidegger qui la cite en la mettant en rapport à l’affirmation qui précède dans le texte d’Augustin: «*mais quoi de plus proche de moi que moi-même?*» Et c’est seulement par la suite que Heidegger reprend la citation en disant par la bouche d’Augustin: “*pour moi du moins Seigneur, je peine là-dessus et je peine sur moi-même. Je suis devenu pour moi-même une terre de peine excessive et de sueur*”. Cela signifie donc que Heidegger a inversé l’ordre de la disposition du texte. Reprenons la citation, telle qu’elle est émise par Augustin, et tâchons de voir plus clairement la transformation produite:

«Pour moi du moins, Seigneur, je peine là-dessus et je peine sur moi-même. Je suis devenu pour moi-même une terre de peine excessive et de sueur. (...) Mais quoi de plus proche de moi que moi-même?».

“*Je suis devenu pour moi-même une terre de peine excessive et de sueur*” fait écho à l’affirmation d’Augustin à la fin du livre: “*je suis devenu pour moi-même une question*”<sup>30</sup>, mais dont Heidegger ne parle pas ici. Nous avons déjà discuté (chapitre précédent) le rapport entre ces deux citations d’Augustin à propos de l’interprétation phénoménologique du livre X des *Confessions*.

Augustin cherche à se comprendre lui-même et c’est dans cette recherche qu’il devient pour lui-même une terre excessivement ingrate. Dans un autre passage des *Confessions* Augustin avoue le même

dilemme, car *“la personne humaine demeure pour elle-même, un mystère infini”*<sup>31</sup>. Le paradoxe de ce rapport du moi à moi-même, c’est le paradoxe du proche et du lointain.

## § 2 — Le caractère “kairologique” de la mienneté

La difficulté, selon Heidegger, à propos de la connaissance de l’homme vis-à-vis de lui-même, recoupe à la fois la dimension ontique et ontologique. Il y a une opacité dans l’accès à la connaissance de l’étant de l’homme dans son mode d’être phénoménal. Si nous analysons le texte d’Augustin en détail, nous pourrions vérifier que le problème posé par lui est tout d’abord dans le cadre de la question du rapport du moi à moi-même. Ce rapport est traduit par Heidegger selon le caractère ontico-ontologique. Nous pouvons même affirmer qu’il s’agit d’un paradigme de ce rapport. La prise de conscience de lui-même comme homme est attestée par Augustin: *«ego sum, qui memini, ego animus»: Je suis celui qui me souviens, je suis un esprit*. Le *“je suis”* est ce qui est ontiquement le plus proche de moi, car il n’est pas à la manière d’un étant de la nature. C’est l’*ego sum* qui est de prime abord donné à moi. Le *qui* est donné à moi avant même que nous comprenions ce que (*quid*) nous sommes. C’est dans ce recoupement entre le *qui* et le *quid* que la compréhension du moi peut s’effectuer. *“L’advocation du Dasein, conformément au caractère de mienneté (Jemeinigkei)t de cet étant, doit donc toujours inclure le pronom personnel: «je suis», «tu es»”*<sup>32</sup>.

Le recoupement détermine le caractère fondamental de l’être de cet étant qui est à chaque fois mien. Il constitue le rapport entre le plus proche et le plus lointain de moi-même et que Heidegger désigne par la quotidienneté médiocre (*durchschnittliche Alltäglichkeit*). *“C’est parce que la quotidienneté médiocre ou moyenne constitue le de-prime-abord (Zunächst) de cet étant que l’on n’a cessé et que l’on ne cesse de la perdre de vue dans l’explication du Dasein”*<sup>33</sup>. Mais l’*ego sum* demeure pour moi le plus lointain quand je veux l’expliquer. Pourquoi donc lointain? Ce qui caractérise cette distance entre le “je” qui est le plus proche à soi-même et le “moi” qui devient le plus distant signifie en d’autres termes que le *«je” se dépasse toujours dans le “moi” sans pouvoir se connaître lui-même. Il est anonyme pour lui-même. (...) Le je ne s’appréhende que par retour sur soi»*<sup>34</sup>.

Dans le § 18 des *Prolégomènes* Heidegger réclame la même tâche de la compréhension de la structure fondamentale du *Dasein*. Dans ce

contexte il introduit le concept de *Jeweiligkeit* qui apporte une dimension temporelle à la détermination de cette mienneté. Heidegger y développe la structure fondamentale du *Dasein* dans son être-au-monde.

“Le caractère fondamental du *Dasein* s’est donc saisi essentiellement dans la détermination: l’étant, «qui est à être à chaque instant». Ce à chaque instant, c’est-à-dire la structure de l’instantanéité (*Jeweiligkeit*) est constitutive pour chaque caractère de l’être de cet étant”<sup>35</sup>.

La *Jemeinigkeit* est une ad-vocation (*Ansprechen*) du pronom personnel à l’intérieur du *Dasein*. Elle spécifie la détermination existentielle de l’être de cet étant qui inclut je suis, tu es.

Dans les *Prolegomena* Heidegger parle de *Jeweiligkeit* en insistant sur le caractère temporel de l’étant qui est à chaque fois mien<sup>36</sup>. Le *Dasein* est à chaque fois et à chaque instant ce qui est le plus propre à moi. Le *Dasein* désigne une manière propre de nous rapporter à l’être. Cette manière propre de nous rapporter à «être lui-même» ne s’identifie pas à la manière d’être de l’étant de la nature. Or cette manière propre de nous rapporter à l’être que nous sommes à chaque fois et à chaque instant concerne la manière dont nous sommes et dont nous existons en propre (*eigentlich*).

C’est également dans ce contexte que Heidegger formule la même critique à l’égard de Descartes sur le caractère indéterminé du *sum* au détriment du *cogito* et du *cogitare*. Si nous reprenons l’attitude augustinienne à l’égard du *ego sum*, nous pouvons affirmer que la détermination existentielle de l’être du *sum* est antérieure à toute détermination du *cogitare*. En revanche pour Descartes, *ego sum*, *ego existo* est une conséquence de mes pensées (*cogitata*)<sup>37</sup>. Pour Augustin c’est le *sum* qui est antérieur aux *cogitata* et c’est le *sum* qui détermine la nature de mes *cogitata*. Mais si la différence entre Augustin et Descartes consiste dans cette attitude fondamentale qui spécifie que pour le premier c’est le *sum* qui a la primauté de la prédonation (*Gegebenheit*), alors que pour le second c’est le *cogito*, est-ce que pour autant la critique heideggerienne à l’égard de Descartes est cohérente? La réponse doit être nuancée, car la primauté existentielle pour Heidegger est le *Dasein*. Le *Dasein* exprime la relation particulière de l’étant que nous avons avec cette élan-tité. Or est-ce que le *Dasein* ne s’identifie pas à l’attitude du “*cogito*” cartésien, dans la mesure où c’est le *Dasein*, c’est-à-dire *l’être-là*, qui inclut le caractère personnel de cet étant et qui a la primauté vis-à-vis

du *sum*? S'il est vrai que pour Heidegger le *sum existo* n'est pas une simple conséquence en tant qu'objet de la pensée, mais au contraire c'est l'*ego sum* qui dans sa détermination fondamentale est à la base du *cogito*, il n'est pas moins vrai non plus que la temporalité du *cogito* est ce qui rapproche le plus Heidegger de Descartes et d'Augustin. C'est la temporalité de la relation entre ce qui est le plus proche de moi et le plus lointain qui caractérise la nature de ce que "je suis" nous explique Augustin. Cette temporalité du *quid propinquius mihi* exprime le terrain de la nature du *sum* comme sol ontico-ontologique de l'oubli et du souvenir. «Je suis celui qui me rappelle je suis un esprit», déclare Augustin. Descartes dira à son tour "*il n'y a donc point de doute que je suis*" et personne ne peut mettre cela en doute "*aussi longtemps (quamdiu) que je penserai être quelque chose*"<sup>38</sup>. Par conséquent "*ego sum, ego existo est nécessairement vrai autant de fois (quoties) que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit*". Les deux adverbes *quamdiu* et *quoties* expriment une temporalité particulière de l'*ego sum*. Or la *Jeweiligkeit* exprime exactement cette temporalité de ce que je suis à être à chaque fois et à chaque instant, et aussi longtemps que j'existe.

## 12 — Le § 29 — Le *Dasein* en tant qu'affection (*Befindlichkeit*)

Ce paragraphe se situe toujours dans la première section de *Sein und Zeit*. Une fois de plus l'intervention de la réflexion augustinienne y est introduite. A première vue l'évocation de la pensée d'Augustin semble moins significative qu'elle ne l'est réellement: elle représente moins ce qu'elle veut dire que le contexte au sein duquel elle est insérée. "*Le long chapitre V (§ 28-38) est un des plus importants de l'ouvrage, car y sont mis en place quelques-uns des concepts les plus centraux de l'analytique existentielle*"<sup>39</sup>.

La *Befindlichkeit* rentre dans la constitution existentielle du *là*, en est le premier existentiel. Le paragraphe précédent avait exposé la tâche d'une *analyse de l'être comme tel* (das *In-Sein als solches*). Entre le paragraphe 9 et le paragraphe 28 il y a corrélation: tous deux élaborent l'analyse pour la constitution de la structure fondamentale du *Dasein*; le paragraphe 9 expose la tâche préparatoire de cette analyse. Heidegger rappelle que *l'être se dit de multiples façons*.

“Répétons encore une fois la thèse sur laquelle s’est achevée notre interprétation du § 9: «exister se dit de multiples manières». Mais comment concevoir cette pluralité des significations de l’existence?”<sup>40</sup>.

En revanche au paragraphe 28 c’est par le détournement et l’esquive que le *Dasein* fait rencontre dans son attitude ouvrante au monde. Celle-ci se fait selon deux modes: l’affection et la compréhension.

Le paragraphe 29 montre la constitution de l’être-là en tant qu’affection.

“Ce que nous indiquons ontologiquement sous le titre d’affection est la chose du monde la mieux connue et la plus quotidienne ontiquement: c’est la tonalité le fait d’être disposé (*Stimmung des Gestimmtsein*)”<sup>41</sup>.

Il y a un parallélisme entre le caractère *modeste* du *Dasein*, dont on a parlé dans le paragraphe 9, et l’affection en tant que *chose la plus connue quotidienne ontiquement*.

L’être dans la *moyenneté* (*Durchschnittlichkeit*) révèle l’ontiquement plus proche et l’ontologiquement plus lointain. Or, à l’instar du moi qui est ontiquement le plus proche, la chose la plus connue et la plus quotidienne ontiquement c’est l’affection. Qu’est-ce à dire, sinon que la connaissance est originairement et pathétiquement ontologique.

### § 1 — La *Befindlichkeit* en tant qu’*affectiones animi*

L’effort heideggerien est bien entendu d’élever les affections au niveau de l’être et non pas de les comprendre en tant que simples états d’âme. La peur, par exemple, est un mode de l’affection qui fera l’objet d’étude du paragraphe 30. Heidegger explique les trois caractéristiques essentielles de la *Befindlichkeit*: le devant-quoi de la peur (*Wovor der Furcht*), l’avoir-peur (*Fürchten selbst*) et le pour-quoi de la peur (*Worum der Furcht*). Elles forment la diversité et la multiplicité des significations de l’affection en général. Au § 40, où il est question de l’analyse de l’angoisse comme phénomène fondamental dans l’ouverture de l’être du *Dasein*, Heidegger distingue le phénomène de l’angoisse et de celui de la peur. Or la référence à Augustin est sensible, car dans les *Diversis Questionibus* 83 il est question de la peur, de l’angoisse et de la crainte.

La *Befindlichkeit* est ouverture-au-monde en tant que «caractère de l’être en situation». Mais cette ouverture n’implique pas une connais-

sance comme telle, "c'est justement dans la quotidienneté la plus indifférente et la plus anodine"<sup>42</sup>. Cette indifférence, dont parle Heidegger, est la médiocrité du *Dasein* traité au paragraphe 9. L'ouverture de l'être du *Dasein* se donne de prime abord dans cette facticité.

En quoi cela concerne-t-il *Sein und Zeit*? L'interprétation de Heidegger sur les affections, dans *Augustinus und der Neoplatonismus* montre combien déjà sa perspective dans *Sein und Zeit*, qui élève les affections et les sentiments aux déterminations ontologiques dans la constitution de l'être-là, est tributaire de cette analyse. Nous voulons montrer que l'intention de Heidegger, dans *Sein und Zeit*, de fonder les affections comme structures existentielles de nature ontologique et de les associer aux actes de représentation, est liée à son interprétation phénoménologique du livre X des *Confessions*, qui en donne la toute première explicitation. Dans la *Conférence* de 1924, *Le concept de temps*, Heidegger se penche à un moment donné sur un passage du livre XI des *Confessions* concernant la *Befindlichkeit*. C'est ce même passage qui a fait l'objet d'étude dans le chapitre précédent lorsque nous avons tenté de développer le sens ontologique des affections. Heidegger paraphrase le passage en question en disant:

"Ne te barre pas la route à toi-même en brouillant ce qui peut te concerner toi-même. En toi, je le dis encore et toujours, je mesure le temps. Les choses qui en passent te touchent, te mettent dans une disposition (*Befindlichkeit*) qui demeure, tandis que les choses disparaissent. Je mesure ma disposition dans l'existence (*Dasein*) présente — non les choses qui passent — pour qu'enfin le temps surgisse. C'est la disposition dans laquelle je me trouve, je le répète, que je mesure quand je mesure le temps"<sup>43</sup>.

Heidegger traduit les *affectiones animi* par *Befindlichkeit*. La mesure du temps c'est la mesure de la disposition dans laquelle je me trouve (*Mein Mich-befinden selbst*). Cette question du temps nous met sur la route de l'être-là (*Dasein*). Or Heidegger souligne que cet être, qui à tout instant nous concerne et qui nous constitue dans la continuité, se détermine selon l'énoncé suivant: je suis.

"L'énoncé "je suis" est l'énoncé véritable de l'être, caractère de l'être-là de l'homme. Cet étant est instantanément (*Jeweiligkeit*) mien"<sup>44</sup>.

Pourquoi Heidegger introduit-il, à la suite de cette paraphrase d'Augustin, la question du «je suis»? Certes, c'est l'*ego metior*, c'est moi

qui mesure le temps et les temps. Mais l'affirmation du je suis ne se trouve directement liée qu'au passage du livre X,16,25 où la question du "ego sum, ego animus" est directement concernée par la question de la «proximité du moi à moi-même» dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent. Le questionnement sur le ego sum est donc tributaire de "ce qui est devant mes yeux" (*in oculis*) et devant qui "je suis devenu une question pour moi-même". La connexion entre le ego sum et la mesure de la disposition caractérise la nature du cogito.

La notion d'affection, chez Heidegger, est typiquement enracinée dans la phénoménologie husserlienne : d'une part parce que "*la phénoménologie husserlienne, tout en ouvrant le savoir à la pensée pré-réflexive - aux vécus prédonateurs — s'articule toujours à partir d'un cogito*"<sup>45</sup> et, d'autre part, parce que la réduction du monde assigne au phénomène "*ce qui se montre*" et "*se présente à l'intuition perceptive de la conscience*"<sup>46</sup>. Ceci dit, le champ de l'affection dans la phénoménologie husserlienne "*répond à une région eidétique, constitutive de la conscience intentionnelle*"<sup>47</sup>.

Passons maintenant à une analyse interne au § 29 à propos de la réappropriation augustinienne. Le *Dasein* est son là et il s'ouvre dans une tonalité. L'être-intoné est une manière d'être-au-monde qui ouvre existentiellement l'affection. L'affection n'est pas un simple sentiment, mais un mode cognitif dérivé du sentir. Et Heidegger pour justifier cette position déclare encore :

"C'est un mérite de la recherche phénoménologique que d'avoir procuré une vue plus dégagée sur ces phénomènes. Scheler surtout, obéissant à des suggestions d'Augustin et de Pascal, a infléchi cette problématique en direction des connexions de dérivation entre actes représentants et actes d'intéressement. Bien sûr, les fondements ontologico-existenciaux du phénomène d'acte en général n'en demeurent pas moins dans l'obscurité"<sup>48</sup>.

Les actes d'intéressement déterminent la facticité du *Dasein* dans son pouvoir être. Les phénomènes de l'ordre affectif doivent être compris selon des modes ontologiques. Heidegger dénonce le caractère déficient de l'analyse a intégré ces phénomènes à des catégories d'ordre psychique.

Heidegger salue le mérite de la recherche phénoménologique d'avoir mis au jour ce type de phénomènes. Les noms d'Augustin, de Scheler et de Pascal viennent en appuyer la démarche. Mais pourtant Heidegger

considère que “*les fondements ontologico-existentiels du phénomène d’acte en général n’en demeurent pas moins dans l’obscurité*”<sup>49</sup>.

Pour Heidegger c’est l’élucidation du phénomène d’acte en général qu’il s’agit de déterminer en intégrant les phénomènes d’ordre affectif dans le rang des phénomènes ontologiques, à côté de ceux du représenter et du vouloir.

L’allusion à Augustin se fait par une paraphrase du *Contra Faustum* où Augustin déclare: “*non intratur in veritatem nisi per caritatem*”<sup>50</sup>. Cette assertion est reprise par Heidegger à Pascal dans les *Pensées et Opuscules*. A la question de la vérité s’associe directement la question de l’Être, la question du savoir, mais ce qui permet l’accès à l’Être, c’est l’amour.

Pascal inspiré par une tradition mystique déclare que c’est l’amour qui permet d’arriver à la connaissance et pas l’inverse.

“Et de là vient qu’au lieu qu’en parlant des choses humaines on dit qu’il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu’il faut les aimer pour les connaître, et qu’on n’entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences”<sup>51</sup>.

Cette tradition mystique a une racine évangélique qui a trouvé dans la pensée d’Augustin une voie de fondation ontologique et philosophique. Un bon exemple de ce rapprochement entre vérité et amour, entre être et amour c’est le *De Trinitate* d’Augustin, plus précisément les livres VIII, IX et X. H. Arendt analyse la notion de volonté dans le cadre de ce traité et plus précisément au livre X.

Le renversement de l’attitude envers les choses humaines, à savoir qu’il faut d’abord les aimer avant de les connaître est-il applicable à la pensée de Heidegger dans *Sein und Zeit*? Autrement dit, est-ce qu’il y a une primauté ontico-ontologique de l’amour par rapport à l’Être? Il semble que oui. L’affection est antérieure à toute connaissance et à tout vouloir, mais, en même temps, Heidegger prône une équivalence “indifférenciée” entre amour et être, entre vérité et “charité”.

## § 2 — L’être-jeté de l’affection

Le mot *Geworfenheit* a été traduit dans la langue française de plusieurs façons. Déjà dans la langue allemande le terme a des sens ambigus que sa transposition dans une autre langue ne simplifie pas.



Ainsi, A. De Waelhens utilise l'expression *déréliction*<sup>52</sup>, tandis que E. Martineau le traduit par *être-jeté*. L'expression utilisée par A. De Waelhens est la traduction d'après une expression d'origine latine, *dere-linquare*, en grec (*Βάλλω* — jeter, lancer, tomber)<sup>53</sup>.

Mais notre propos n'est pas de justifier quelque traduction dans un souci philologique. Si nous nous attardons sur cette signification et ses divers sens ce n'est qu'en raison d'un but majeur: celui de chercher à comprendre une notion ontologique de Heidegger par rapport à une tradition, et de la discuter tout d'abord dans le contexte de *Sein und Zeit*, ensuite en la transposant selon la réflexion d'Augustin telle qu'il l'a située.

Le terme serait, pour certains, d'origine gnostique<sup>54</sup>: il signifie la chute de l'âme dans le corps ou dans le monde. Rémi Brague, au contraire, signale qu'il n'y a aucune parenté entre ce concept et la gnose<sup>55</sup>. En revanche, ses allusions à la pensée d'Augustin sont plus positives et d'ailleurs choisies comme contreposition de la pensée gnostique:

“Nous trouvons des textes dans lesquels la descente de l'âme ne s'effectue plus comme une implantation dans le corps, ou comme une chute vers la terre, mais bien comme une entrée dans le monde. Celle-ci peut être considérée comme un événement positif ou, de façon négative comme une chute. Auquel cas, ladite entrée sera conçue comme une projection, l'âme se trouvant jetée dans le monde, comme on le voit dans la Gnose”<sup>56</sup>.

Que le sens de la *Geworfenheit* se rapproche de l'ambiance augustinienne, c'est ce que nous proposons de montrer.

“C'est justement dans la quotidienneté la plus indifférente et la plus anodine que l'être du *Dasein* peut percer dans la nudité de ce qu'il est à être”<sup>57</sup>. Cette nudité de ce qu'il est à être révèle que “l'affection ouvre le *Dasein* en son être-jeté (*Geworfenheit*), et cela de prime abord et le plus souvent selon la guise d'un détournement qui l'esquive”<sup>58</sup>. Le sentiment de la situation originelle ouvre dans l'affection une détermination existentielle de l'étant qui est une manière d'être-au-monde.

Mais cette ouverture de ce “qu'il est”, comme être-jeté, montre le *que* de sa facticité. Le *Dasein* est jeté tout d'abord dans sa facticité la plus pure, et il ne peut faire autrement.

C'est dans ce sens même qu'Augustin pense l'être-jeté de l'homme. La *distension* de l'âme, dont nous avons parlé dans le troisième chapitre de notre travail, est une des premières figures de ce délaissement

de l'être-jeté, de cette dissolution inexorable de tout ce qui arrive au cours de l'existence.

“L'image de la dissolution, “tomber en ruine”, est la première de ces catégories principales dans lesquelles Augustin croit avoir saisi l'essence de la temporalité. (...) l'existence, vivant dans le monde infra-personnel doué d'un temps réel inférieur, éprouve avant tout combien les choses s'écoulent devant elle sans qu'elle puisse les retenir”<sup>59</sup>.

Lorsqu'Augustin affirmait : “*Ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio*”<sup>60</sup>, il exprimait autrement ce qu'il énonce dans un autre texte: “*Tu ne veux pas laisser le monde; le monde te laisse*”<sup>61</sup>. Rappelons le caractère novateur de l'approche augustinienne à l'égard de la philosophie ancienne, dont nous avons déjà touché un mot au chapitre I: *le monde est transporté dans le moi*.

Selon Augustin, le moi est dissolu dans le temps, car il ne peut pas faire autrement; c'est sa condition d'existence qui montre d'où il vient et vers lequel le monde va. “*Ce caractère d'être du Dasein, en son d' «où» et son «vers où», en lui-même d'autant plus ouvertement dévoilé, nous le nommons l'être-jeté de l'étant en son là*”<sup>62</sup>.

Dans l'interprétation phénoménologique du livre X, Heidegger parle du caractère ambivalent de la vie (*die Zwiespältigkeit des Lebens*). Suivant la réflexion d'Augustin, la vie humaine est une épreuve (*tentatio*) sur terre sans le moindre répit. Afin de ne pas tomber dans le multiple, il nous faut la *continentia*, maîtrise de soi-même, qui nous rassemble dans l'unité que nous avons perdue en glissant dans le multiple. Entre unité et dissolution dans le multiple, telle est l'ambivalence de la vie.

Autrement dit, l'être-jeté de la dissolution et l'authenticité du moi rassemblé doivent pouvoir être explicités au sens de substance individuelle.

“Le «qu'il est et a à être» ouvert dans l'affection du *Dasein* n'est pas ce «que», qui exprime de manière ontologico-catégoriale la factualité propre à l'être-sous-la-main” (...). Bien plutôt il faut concevoir le «que» ouvert dans l'affection comme une détermination existentielle de l'étant qui est en guise de l'être-au-monde”<sup>63</sup>.

Cet être-jeté qui exprime d'où il vient et où il va ne peut pas être compris dans un sens catégorial de la même manière que l'*οὐσία* ou le

τόδε τι. Apparemment nous sommes en contradiction avec ce que dit Heidegger dans *l'interprétation phénoménologique* du livre X. Il n'en est rien. Ce qu'il importe de comprendre, c'est que l'être-jeté, en tant qu'expression du *Dasein* affectif, doit pouvoir montrer l'authenticité du moi au sens d'*ὄψια* et de *τόδε τι* non pas en tant qu'être-sous-la-main, mais au sens de la *Jemeinigkeit* dont Heidegger parlait dans le paragraphe 9 de *Sein und Zeit*. Ainsi le *en-tant-que-tel* doit pouvoir manifester le *que* avec le *qui*. Le «que» parce que le *Dasein* dans son affection le montre toujours selon un détournement, selon un (*quid*); un «que» qui ouvre tout d'abord l'affection à une tonalité et sans que cette tonalité ne puisse rendre compte de ce dont elle se donne; et ensuite selon une guise et une manière dont le «que» est aussi ce qu'il n'est pas encore et ce qu'il est déjà. C'est pourquoi il faut l'ad-vocation de ce qu'il a à être, c'est-à-dire le «qui».

Dans les *Confessions*, Augustin parle explicitement de l'être-jeté en ces termes:

“En toi-même pourquoi te tiens-tu et ne tiens-tu pas? Jette-toi (*proice*) en lui, sans aucune crainte: il ne va pas se dérober pour que tu tombes ( *cadas*). Jette-toi, rassuré: il te recevra et te guérira”<sup>64</sup>.

Le contexte de ce passage se rapporte directement à deux phénomènes: celui de la lutte de deux volontés et le problème de la «maîtrise» du “moi”. Dans la perspective augustinienne de l'abandon ou de la “laxitude” de la volonté, c'est la lecture spiritualiste et mystique d'Augustin qui prône pour l'idée de l'abandon du soi comme forme de renoncement volontaire d'un vouloir égocentrique et solipsiste afin de laisser s'accomplir la volonté de Dieu.

### § 3 — L'affection et la volonté

Dans un texte de 1924, Heidegger parle de l'*Affekt* (*affectus*) à propos de Descartes. La discussion entamée par Heidegger porte sur le statut ontologique des idées du moi comme de parties constitutives de l'être<sup>65</sup>. La distinction que Descartes établit entre les modes de pensée confirme l'origine de la classification de Brentano à propos des *cogitationes*, *Vorstellung* (*idea*), *Urteil* (*judicium*), *Affekt* (*affectus*) qui ont eu une vaste influence sur le développement de la phénoménologie<sup>66</sup>. Les affections sont identifiées à la volonté.

“La *Voluntas* a un double sens: elle signifie, en premier lieu, l’actualisation de chaque possibilité psychologique, en deuxième lieu, le rapport spécifique intentionnel”<sup>67</sup>.

Dans *Sein und Zeit* l’affection partage un sens ontologique ambigu; l’affection est identifiée aux actes d’intéressement et donc, au forum de la volonté. Mais Heidegger semble également distinguer une troisième classe de phénomènes, en plus de ceux du savoir et du vouloir, c’est-à-dire le phénomène de la tonalité (*Stimmung*).

Le statut de la volonté par rapport à la *Befindlichkeit* dans *Sein und Zeit* pourrait être compris selon le débat entre Heidegger et H. Arendt. Ce débat particulièrement discuté par J. Taminiaux à propos de la *Kehre et le conflit de la pensée et de la volonté*<sup>68</sup>, met en scène non pas deux auteurs mais trois auteurs, par lecture interposée d’Augustin, ce qui est extrêmement important pour nous. En prolongeant la lecture de J. Taminiaux nous allons tenter de dégager un dialogue entre Heidegger et Arendt qui aurait comme arrière-fond l’utilisation de la réflexion augustiniennne dans *Sein und Zeit*, donc dans un texte antérieur à la *Kehre*.

Pour Heidegger il s’agit de montrer l’importance des actes d’intérêt. A cet égard, la philosophie ancienne, par la voix d’Aristote et des stoïciens, est un bon exemple. Il est évident que les actes de la connaissance et les actes désidératifs caractérisent le *Dasein* sur le même plan ontologique.

“Qu’un *Dasein* puisse, doive et même doive nécessairement se rendre factivement maître de la tonalité (*Stimmung*) grâce à son savoir et sa volonté (*Willen*), cela peut bien témoigner d’une primauté du vouloir et de la connaissance dans certaines possibilités de l’exister. Simplement, cela ne doit pas conduire à nier ontologiquement la tonalité considérée comme le mode d’être originaire du *Dasein* où celui-ci est ouvert à lui-même avant tout connaître et tout vouloir et au-delà de leur portée d’ouverture”<sup>69</sup>.

Le *Dasein* doit être maître de la tonalité grâce à son savoir et sa volonté. Qu’est-ce à dire? L’affection est d’un tout autre ordre que le savoir et le vouloir, bien que ce soit grâce au savoir et au vouloir que le *Dasein* devienne maître de la tonalité. Mais la tonalité est un mode originaire du *Dasein* qui l’ouvre en avant de toute connaissance et avant tout savoir et même au-delà de la signification de cette ouverture.

“L’affection ouvre le *Dasein* en son être-jeté, et cela de prime abord et le plus souvent selon la guise d’un détournement qui l’esquive”<sup>70</sup>.

L’affection ne peut se donner que sur le fond d’un détournement ou d’une esquive, car elle est antérieure à toute perception ou non-perception; elle est là originairement et non pas parce que les vécus se trouvent là selon un mode quelconque de l’affection. L’affection n’est pas un état psychique.

“L’affection est si peu réfléchie qu’elle tombe justement sur le *Dasein*, tandis qu’il est adonné et livré sans réfléchir au monde dont il se préoccupe”<sup>71</sup>.

Cette affection est irréfléchie, non parce qu’elle est aveugle ou parce qu’elle a en elle-même une absence de capacité de représentation, mais parce que, à l’instar de la volonté elle est là sous le mode d’une facticité qui n’est pas de l’ordre de la réflexion.

H. Arendt déclare que la volonté dans sa facticité ne s’explique pas selon une loi de causalité qui irait à l’infini.

“La volonté est un fait qui, dans sa pure contingence factuelle, ne s’explique pas en termes de causalité. Ou — pour anticiper ce que Heidegger suggérera par la suite —, puisque la volonté se connaît elle-même en ce qu’elle fait arriver des choses qui ne l’auraient pas fait autrement, ne se pourrait-il pas que ce ne soit ni l’intellect, ni la soif de connaissance, mais justement la volonté, qui se tapisse derrière cette recherche de causes — comme si, derrière chaque pourquoi, il y avait un désir latent non seulement d’apprendre et de savoir mais d’apprendre ce qui fait tourner la machine?”<sup>72</sup>.

La volonté a en soi-même cette capacité de vouloir ou ne pas vouloir, mais en elle-même elle est indifférente à sa causalité efficiente. C’est dans le *De Libero Arbitrio*, qu’Augustin discute la nature de la volonté<sup>73</sup>. Et c’est tout d’abord dans ce texte que H. Arendt trouve le premier enseignement sur la doctrine augustinienne de la volonté.

La volonté est pour Augustin un bien moyen, elle constitue la situation médiane de l’âme<sup>74</sup>. La médianeté de l’âme est une caractéristique ontologique qui n’a rien à voir avec le caractère moral. Pourquoi la volonté est-elle un bien moyen? Parce qu’elle occupe une place de moyen terme entre les biens supérieurs et les biens inférieurs. Quels sont-

ils selon Augustin? Est bien supérieure l'idée de l'existence de Dieu, et est bien plus inférieure l'idée selon laquelle tous les biens viennent de Dieu, à savoir l'intelligence, la vie et l'existence. Le plus petit bien est celui qui correspond au corps, c'est-à-dire à l'être qui ne possède pas l'intelligence et la vie de l'intelligence. Ces deux vérités, à savoir l'existence de Dieu et l'existence de tout étant, sont comptées parmi les biens supérieurs et les biens inférieurs. La troisième vérité est celle d'admettre la volonté libre comme un bien moyen<sup>75</sup>. Cette volonté est considérée comme *media voluntas*, car elle qualifie d'une certaine façon l'être de la médianeté. Dans son pouvoir de décision, la volonté n'est ni bonne ni mauvaise. Elle caractérise le statut ontologique de l'être, lequel pourrait être désigné selon l'expression heideggerienne de médiocrité (*durchschnittlichkeit*) du *Dasein*, c'est-à-dire l'être-dans-la-moyenne.

### 1.3 — Le § 36 — La curiosité

Dans la continuité de l'analyse de l'être-*au-en-tant-que tel* qui a le caractère fondateur de l'être quotidien du *là*, et de l'être-jeté du *Dasein*, deux éléments se conjuguent: la démarche ontologique de l'être-*au-en-tant-que tel* et, subséquemment, la constitution ontologique existentielle du *là*. Le phénomène de la curiosité (*Neugier*) est directement lié à la question de la vue et du connaître. Entre les paragraphes 29 et 36, il y a un étroit parallélisme: le premier s'ouvrait à l'analyse de la constitution de l'être-*là*; le second, à l'analyse de l'être quotidien du *là*.

Un autre rapprochement peut encore être établi, c'est Heidegger qui le dit:

“Au cours de l'analyse du comprendre et de l'ouverture du *Là* en général, nous avons fait référence au *lumen naturale* et nommé l'ouverture de l'être-à l'éclaircie où seulement quelque chose comme une vue devient possible. Quant à la vue elle-même, elle a été conçue, par rapport au mode fondamental de tout ouvrir existentiel, c'est-à-dire au comprendre, au sens de l'appropriation véritable de l'étant par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter suivant ses possibilités essentielles d'être”<sup>76</sup>.

Tout d'abord, et avant que nous explicitions point par point le texte cité ci-dessus, nous devons dégager les éléments auxquels il est fait référence. Commençons par l'*affection* et le *comprendre* et essayons de voir en profondeur leur association existentielle.

Dans l'ouverture de l'être-là deux structures existentielles sont co-originales (*Gleichursprünglich*): l'affection et le comprendre. "L'affection a à chaque fois sa compréhension"<sup>77</sup> et à son tour le "comprendre est toujours «into-né» (*Verstehen ist immer gestimmtes*)"<sup>78</sup>. Dans un langage augustinien, nous pourrions parler de l'amour et de sa connaissance en tant que structures ontologiques et métaphysiques présentes dans l'esprit humain. A cet égard nous avons développé, dans le deuxième chapitre de la première section, la double circularité herméneutique de l'*amor sui* et de la *notitia sui*<sup>79</sup>.

Dans le commentaire que faisons de ce paragraphe, nous voulons nouer la discussion avec Augustin, afin de faire apparaître une sorte de circularité herméneutique, dans laquelle ce que dit Heidegger est tenu en contrepoint de ce qu'Augustin dit et pense. Ainsi, en transposant la réflexion augustinienne en vue de la lecture heideggerienne, nous ouvrons une lecture interposée, dans laquelle les deux auteurs sont invités à jouer ensemble, à propos de cette "connaissance de soi" au sens d'ouverture de l'être-au-monde.

Mais revenons maintenant au texte heideggerien; ce qui manque à notre compréhension peut être formulé selon une double interrogation:

- 1) qu'est-ce que cette compréhension affectée a à voir avec la lumière naturelle?
- 2) quelle est la structure unitaire et totalisante de cette circularité entre une affection qui a, à chaque fois, sa compréhension et une compréhension qui est toujours «intonée»?

Nous répondons en suivant le mouvement du texte heideggerien.

Heidegger commence, dans les premières lignes du chapitre V, au paragraphe 28, par faire le point sur ce qui a été dit au stade préparatoire de l'être-au-monde ( *das In-der-Welt-Sein*). Il annonce ce qui va être traité: une analyse thématique de l'être à *comme tel* (*Das In-Sein als solches*).

La détermination anticipative de ce *Dasein*, compris comme l'être-à *comme tel*, fait jaillir l'accomplissement de l'être-au-en-tant que *tel* dans son ouverture au monde et dans sa propre ipséité (*qui*). Dans le paragraphe 9, nous avons vu qu'il s'agissait de connaître fondamentalement le *qui* de cet étant à chaque fois mien. Le «chaque fois mien» était la nouvelle catégorie existentielle, qui renforçait la structure de l'étant en

tant que tel au sens de *Jemeinigkeit* et ouvrirait la possibilité la plus propre du *Dasein*. Jusqu'alors le *Dasein* est l'étant le plus proche ontiquement.

La tâche de l'analytique de l'être-à (*Das In-Sein*) ne doit pas être comprise phénoménalement comme une propriété d'un sujet sous la main ni comme une propriété produite par l'étant sous la main du monde. Autrement dit, on ne doit pas chercher le simple rapport entre l'étant sous-la-main d'un sujet et l'étant sous-la-main d'un objet (*zwischen einem vorhandenen Subjekt und einem vorhandenen Objekt*)<sup>80</sup>. Ce qu'il faut saisir véritablement c'est que "l'étant [...] est essentiellement constitué par l'être-au-monde [et qu'il] est lui-même à chaque fois son Là"<sup>81</sup>.

Dans cette ouverture de l'être-au-monde en tant que tel, qui a été déployée dans ses structures existentielles fondamentales, on a perdu de "vue" la quotidienneté du *Dasein*. Or, déclare Heidegger, il faut "maintenant la reconquérir"<sup>82</sup>. En d'autres termes, dans les paragraphes 29 à 34 il s'agissait de développer les structures existentielles de l'être-là au-monde, mais dans les paragraphes 35 à 38, au contraire, il s'agit de trouver les caractères existentiels de l'être-là quotidien.

C'est donc au paragraphe 36 que Heidegger dégage la seconde structure existentielle de l'être là quotidien, c'est-à-dire la curiosité, dans laquelle Augustin est longuement interpellé.

Il est intéressant de nous attarder quelque peu sur le sens de la *curiositas* dans le monde ancien, afin de mieux comprendre l'attitude heideggerienne dans le contexte de *Sein und Zeit*.

On discute l'origine sémantique de ce mot dans le monde latin. La *curiositas* et la *cupiditas* sont le plus souvent associées. Un des sens le plus commun de "*curiosus*" est celui qui concerne l'étude (*studium*) scientifique et intellectuelle des choses<sup>83</sup>. Chez Cicéron elle a un double sens: elle peut désigner le désir de voir jusqu'à l'indiscrétion et le désir de connaître et de savoir. Augustin va souligner cette distinction et en quelque sorte la renforcer.

Dans le monde grec, la curiosité peut être désignée comme une *πολυμαθία*.<sup>84</sup> Toutefois l'expression plus courante est celle de *πολυπραγμοσύνη*. Chez Plotin, par exemple, la curiosité peut avoir le sens d'une action<sup>85</sup>. Dans le *De Musica* Augustin parle de la curiosité en tant qu'amour de l'action (*amor actionis*) qui se caractérise par un désir de connaissance frivole et multiple<sup>86</sup>. Mais chez Plotin, l'Un, qui est l'absolu et l'indivisible, n'a aucune curiosité de lui-même.



“L’absolu indivisible n’aura aucune curiosité de lui-même; qu’apprendra-t-il, à penser? Son être lui appartient comme précisément sa pensée. La connaissance est une espèce de désir et une découverte qui met fin à une recherche. Ce qui est absolument sans différence reste immobile par rapport à soi-même; il n’a rien à chercher sur soi-même: mais ce qui se développe est multiple”<sup>87</sup>.

Dans l’Un, pensée et être sont la même chose. La thèse selon laquelle être est égal à penser est déjà énoncée par Parménide: penser et être c’est le même: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι». Pour Heidegger la primauté du voir et du désir de voir qui a marqué profondément la philosophie grecque caractérise l’attitude fondamentale de l’ouverture existentielle à la compréhension et à l’appropriation de l’étant.

Le désir de voir et le caractère spécifique lié à la question du «voir» comme une attitude phénoménologique fondamentale ont été instaurés par Aristote. Tout au début du livre de la *Métaphysique*, Aristote déclare: “πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει”. Cet *incipit* de la *Métaphysique* d’Aristote, dont nous avons déjà parlé dans le second chapitre de la première section, à propos de la démarche herméneutique augustinienne du «*crede ut intellegas*», montre la permanence d’une association naturelle du voir au désir en tant qu’expression de “la tâche propre de l’homme”<sup>88</sup>.

Selon H. Blumenberg la conception augustinienne de la curiosité, à son point de départ, est directement liée au mouvement d’abandon de la gnose manichéiste<sup>89</sup>. Le comportement de la curiosité est à l’opposé de celle de l’épochè. C’est ici qu’achoppent curiosité et souci. La curiosité est liée à une vision qui s’identifie à ce qu’elle voit, c’est-à-dire au monde. Curiosité et monde sont identiques dans la mesure où la vision est une expression de ce monde. Dans les *Confessions* livre VII, Augustin explique l’attrait curieux sur les pratiques et lectures astrologiques. La curiosité est ici décrite comme le désir de voir pour voir. A cette curiosité ordinaire et circonspecte est lié un comportement utilitaire (*utilis*) vis-à-vis de ce qui est à portée-de-la-main (*Zuhandenheit*)<sup>90</sup>. C’est une préoccupation (*cura*) orientée sur le mode du regard vulgaire et visible (*conspicuum*) qui n’est pas accompagnée de compréhension malgré l’effort du regard de la réduire<sup>91</sup>.

## § 1 — La primauté du voir

D'après Heidegger, Augustin a très justement donné de l'importance au voir dans l'acte de la connaissance.

“Cette remarquable primauté du «voir», c'est surtout Augustin qui l'a dégagée, dans le cadre de son interprétation de la *concupiscentia*: «Le voir appartient proprement aux yeux. Mais nous appliquons également ce mot «voir» aux autres sens lorsque nous recourons à eux pour connaître. En effet, nous ne disons pas: écoute comme cela luit, ou: sens comme cela brille, ou: goûte comme cela est rayonnant, ou: touche comme cela est éclatant: mais nous disons dans tous ces cas: vois, nous disons que tout cela est vu. Mais nous ne disons pas non seulement: vois comme cela rayonne — ce que les yeux seuls peuvent percevoir. Nous disons aussi: vois comme cela résonne, vois comme cela sent, vois quel goût cela a, vois comme c'est dur. C'est pourquoi l'expérience des sens est en général désignée comme désir des yeux, parce que même les autres sens, en vertu d'une certaine ressemblance, s'approprient la fonction des yeux lorsqu'il s'agit de connaître, fonction où les yeux ont la primauté.”<sup>92</sup>.

Le texte d'Augustin auquel Heidegger fait référence, et qu'il introduit dans son propre commentaire, est, une fois de plus, un passage tiré du livre X des *Confessions*<sup>93</sup>. La *concupiscentia oculorum* (I Jo.2,16), liée essentiellement au désir de voir et de connaître, est la découverte la plus fondamentale de l'*homo curiosus*. Pour Augustin, il est clair qu'il y a un *vitium curiositatis*<sup>94</sup> qui ramène l'homme au désir de connaître les choses qui ne sont pas essentielles et qui sont vaines. Par contre, l'amour du savoir (*amor studentis*) est un bon désir, car il est animé par le désir de savoir ce qu'il ne connaît, pas et il “*aime non pas ce qu'il ignore mais ce qu'il sait, ce en vue de quoi il veut savoir ce qu'il ignore*”<sup>95</sup>. En revanche l'esprit curieux (*curiosus*) est un désir de savoir ce que l'on ignore.

La *curiosa cupiditas* est décrite par Augustin comme l'expérience vécue d'une curiosité quotidienne (*curiositas cotidiana*) dans laquelle nous tombons tous les jours et où nous sommes poussés à voir ce qui est frivole et futile. Et il ne s'agit pas seulement d'une curiosité résultante d'un désir démesuré de voir les choses extérieures et sensibles, c'est-à-dire le monde qui nous entoure, mais bien d'une curiosité, de l'expérience de se voir soi-même:

“Quand puis-je dire hardiment, entourés que nous sommes de tous les côtés dans notre vie quotidienne par tant de choses de ce genre qui nous assaillent de leurs cris, quand puis-je dire hardiment que rien de pareil ne provoque l’attention de mes regards et le vain souci (*vana cura*) de m’en saisir?”<sup>96</sup>.

La curiosité quotidienne nous attire vers les regards spectateurs qui veulent se saisir du “moi” vainement. C’est la vanité de l’*intentum* (noème chez Husserl) qui produit des regards futiles. Une deuxième *ἐποχή* est ici en jeu, il s’agit d’orienter le regard de la conscience, comme je “spectateur” du monde et de soi identifié au monde, vers la lumière intérieure qui donne au “moi l’Être à voir”<sup>97</sup>.

Mais la question primordiale de Heidegger à cet égard est de savoir “quelle constitution existentielle du *Dasein* se dégage dans le phénomène de la curiosité”<sup>98</sup>. Pour y répondre il va spécifier ce qui caractérise cette “vue”. Elle est avant tout regard circonspect qui voit selon le mode de la préoccupation.

Heidegger dégage les trois motifs essentiels de la curiosité qui définissent le regard circonspect de l’être-au-monde: l’incapacité de séjourner auprès de, la distraction vers de nouvelles possibilités et l’agitation.

## § 2 — Le *Dasein* tentateur

Rappelons ce que Heidegger affirme au début de l’alinea B du chapitre V qui a comme titre *l’être quotidien du là et l’échéance du Dasein*:

“En revenant jusqu’aux structures existentielles de l’ouverture de l’être-au-monde, notre interprétation a d’une certaine manière perdu des yeux la quotidienneté du *Dasein*. La question est donc maintenant celle-ci: quels sont les caractères existentiels de l’ouverture de l’être-au-monde pour autant que celui-ci tient, en tant que quotidien dans le mode d’être du *On*?”<sup>99</sup>.

Heidegger définit la quotidienneté de l’être-là par les déterminations existentielles, tels que le bavardage, la curiosité, l’équivoque, et finalement l’échéance (*Verfallen*)<sup>100</sup>.

Sur le phénomène de la curiosité nous avons remarqué l’inflexion de la pensée heideggerienne sur la réflexion augustinienne. D’ailleurs, dans la suite des paragraphes qui énoncent les trois autres motifs existentiels de la quotidienneté du *Dasein*, — bavardage, équivoque et éché-

ance, la pensée augustinienne n'est pas absente non plus, comme nous allons le voir, et plus précisément à propos de *Dasein* en tant qu'être-échu. L'échéance du *Dasein* est définie par Heidegger par le caractère tentateur (*versucherisch*) de l'être-au-monde. "Un mode existentiel de l'être-au-monde s'atteste dans le phénomène de l'échéance"<sup>101</sup>.

Au chapitre précédent la question de la tentation était importante pour l'analyse que fait Heidegger du livre X, chapitre 40 des *Confessions*.

"«Ce que je suis»: ma facticité, c'est la plus forte tentation et affrontement contre l'existence et l'exister, c'est se lancer contre les authentiques possibilités, c'est exactement le souci (*Bekümmern*) concernant la totalité de l'accomplissement dans ce mode d'exister; je me meus toujours en tombant (*abfallend*)"<sup>102</sup>.

La tentation signifie, dans sa plus haute expression, "ce que je suis". Cette facticité est une constante lutte au milieu de l'existence, qui est se lancer vers ses possibilités les plus authentiques. Le souci détermine la totalité du mode d'exister de l'être-au-monde. La mobilité du *Dasein* consiste dans le comportement d'être-jeté et d'être-échu.

Le sens profond de la lecture heideggerienne d'Augustin est essentiellement ontologique. Heidegger fait une interprétation du caractère tentateur du *Dasein* à partir de sa propre confession sur la recherche de Dieu et de la vérité. Augustin cherche la vérité et cette recherche détermine la mobilité de sa propre existence.

Remarquons avant tout la terminologie heideggerienne de ce texte par rapport à *Sein und Zeit*. Le souci est désigné par *Bekümmern* au lieu de *Sorge*. Mais, par contre, le verbe *abfallen* se rapproche tout à fait du verbe *verfallen* — échéance quotidienne du *Dasein*.

Mais l'interprétation ontologique de Heidegger à propos de la tentation est-elle justifiable par rapport à la pensée de Augustin? Nous répondons sans équivoque qu'elle l'est parfaitement. Voyons la définition de la «tentatio» que donne Heidegger dans le contexte du livre X:

"[La tentation n'est] pas un événement mais une teneur de sens existentiel, une manière de l'expérience. Qu'est-ce que cela signifie? Que le sens rencontre l'expérience en lui-même"<sup>103</sup>.

Le phénomène de la tentation est l'expérience même de la vie. La vie est une tentation: "*Numquid non temptatio est vita humana super terra?*"<sup>104</sup>. L'interrogation de l'auteur biblique mise dans la bouche

d'Augustin, entre en résonance avec cette autre de l'*Ecclésiaste* 1,3: "Quel profit trouve l'homme à toute la peine qu'il prend sous la terre?" Si l'existence de l'homme sur la terre n'est qu'une peine continue, peut-il espérer quelque chose de nouveau? En d'autres mots, et en comprenant cette même idée sous le prisme de la temporalité: "Le temps du destin renvoie au désenchantement du monde, à la parole de l'*Ecclésiaste*, "tout n'est que vanité"<sup>105</sup>. La vanité signifie que la vie de l'homme n'est que préoccupation, souci et *tentatio*. Elle est le mouvement incessant de cet entre vie et mort.

Dans *Sein und Zeit* le *Dasein* *tentateur* qui vit dans un état de constante "tentation de l'échéance" (*Versuchung zum Verfallen*) est le mouvement où l'*ipséité* perd son véritable et authentique sol de sa propre identité. Le *Dasein* se précipite dans le monde sur le mode du On et dans ce mouvement il se projette comme être-échu. "La déchéance est un mouvement, le mouvement par lequel le *Dasein* tourne le dos à lui-même, à sa propre *ipséité* pour s'abandonner au monde"<sup>106</sup>. Le mouvement de cette échéance du *Dasein* est caractérisé par le phénomène de la tentation, de l'apaisement et de l'aliénation. Ce triple mode d'être qui caractérise la déchéance du *Dasein* trouve une certaine analogie avec l'analyse des tentations par Augustin dans le livre X des *Confessions*. La curiosité frémissante et incessante qui caractérise le mouvement de l'esprit voulant regarder tout ce qui l'entoure, a comme conséquence l'identification du moi au monde extérieur et la perte de soi dans son authenticité. Ce comportement décrit par Augustin est semblable à ce que Heidegger désigne par le phénomène de l'aliénation du soi et la perte de l'authenticité du *Dasein*. "Une curiosité multiple, une infatigable connaissance de tout organisent l'illusion d'une compréhension universelle du *Dasein*"<sup>107</sup>.

Nous pouvons conclure à propos de la lecture heideggerienne de la tentation et de la déchéance du *Dasein* dans *Sein und Zeit* que le caractère «tentateur» du *Dasein* est essentiellement un mode inauthentique de l'être-au-monde. Par contre, dans la lecture heideggerienne du livre X des *Confessions*, la *tentatio* est saisie en tant que mode existentiel de l'être, qui n'est pas forcément celui de la déchéance et de la quotidienneté.

### § 3 — Le *lumen naturale*

Nous cherchons enfin à savoir comment Heidegger distingue la curiosité qui rend l'être de l'homme inauthentique et la lumière du *Dasein*, par excellence lieu de vérité et d'authenticité? "*Heidegger reproche justement aux philosophies traditionnelles d'avoir excessivement survalorisé le rôle de la vision dans l'acte de connaissance*"<sup>108</sup>. Ce reproche n'a pas de valeur en soi; il a plutôt la prétention d'ouvrir de nouvelles perspectives sur le "royaume" de la vision.

En premier lieu nous devons savoir si la référence explicite à Augustin, dans ce paragraphe, justifie ou non une attitude positive, au-delà de la seule et exclusive référence à la *curiositas* en tant que déchéance de l'être-jeté?

Autrement dit, est-ce l'appel décisif et objectif à la pensée d'Augustin, par rapport au phénomène de la curiosité dans la détermination de l'être là quotidien, qui permet de penser à une reprise de la pensée d'Augustin? Ou est-ce que le silence de Heidegger à propos de certains phénomènes, proches de la réflexion d'Augustin, cache quelque chose de plus fondamental que son dire explicite?

En réalité, le silence de Heidegger est "parlant". Nous pensons à l'importance donnée par Augustin à une ontologie de la lumière et de l'illumination, dont Heidegger ne parle pas, en dépit de la désignation du *Dasein* comme *Lichtung*. Le *Dasein* en tant que lumière (*Lichtung*); le *lumen naturale* en tant qu'éclaircie de l'être-au-monde; la vue du *Dasein* et finalement "*le comprendre, en son caractère de projet, constitue existentiellement ce que nous appelons la vue*"<sup>109</sup>, sont très proches de l'idée d'illumination chez Augustin.

"L'expression ontiquement figurée de *lumen naturale* dans l'homme ne vise rien d'autre que la structure ontologico-existentielle selon laquelle cet étant est de telle manière qu'il est son là. Il est éclairé, autrement dit: il est en lui-même éclairci comme être-au-monde — non point par un autre étant, mais de telle manière qu'il est lui-même l'éclaircie"<sup>110</sup>.

La vue, au sens de curiosité, est synonyme de présence subsistante d'un étant-sous-la-main (*Vorhandenheit*); elle n'éclaire pas le *Dasein* dans son authenticité. Dès lors, en quoi consiste la différence entre la vue, au sens d'une connaissance de l'étant-sous-la-main (*curiositas*), et la vue du *Dasein*, la translucidité (*Durchsichtigkeit*) qui le détermine dans sa propre authenticité?

La différence fondamentale tient au fait que la curiosité est guidée essentiellement par la préoccupation. Dès lors, le *Dasein* se “dépouille de lui-même en tant qu'être-au-monde, de l'être auprès de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main au quotidien”<sup>111</sup>. La curiosité suscite en effet un souci, mais non celui de l'authenticité. Au demeurant, l'histoire sémantique du mot *curiositas* peut aussi confirmer une toute première signification de la structure anticipative du phénomène du souci<sup>112</sup>.

Nous l'analyserons au paragraphe 42. Mais il reste encore à élucider le phénomène de l'angoisse en tant qu'affection fondamentale, qui prépare à la structure totalisante du souci.

#### 1.4 — Le § 40 — L'affection fondamentale de l'angoisse

Dans le chapitre VI de la première section, Heidegger inscrit sa quatrième allusion à la pensée d'Augustin. Le contexte de ce paragraphe appelle une justification. Le paragraphe 36 touchait au problème de la curiosité (*Neugier*), au sens d'une primauté essentielle donnée à la vue, en tant qu'élément important dans la connaissance, tandis que le paragraphe 40 aboutit à une structure totalisante de cette *curiositas*, celle de la *cura* (*Sorge*).

L'évocation de la pensée augustinienne ne se fait pas dans le corps du texte, mais bien au moyen d'une explicitation en note de bas de page concernant les phénomènes d'angoisse (*Angst*), de peur (*Furcht*) et d'amour. Dans l'*Herméneutique de la facticité* Heidegger parle de *Sorge* et *Furcht* comme de phénomènes qui précèdent l'interprétation de l'Écriture. Nous avons discuté de cela au cours du deuxième chapitre de la première section. Ces phénomènes, tels que crainte, peur et piété, étaient abordés par Augustin dans le *De Doctrina Christiana*: ils appartiennent au premier degré de la science. En termes heideggeriens, nous pourrions dire que ce premier degré de la science est la structure existentielle de l'être-là, co-originellement constituée par l'affection et la compréhension.

Dans les *Prolegomena*, Heidegger parle également du redoutable (*das Furchtbare*), de la timidité (*Furchtsamkeit*), et de l'effroi (*Erschrecken*). Pour décrire tous ces phénomènes, son analyse se nourrit des textes d'Aristote, notamment de la *Rhétorique*, et également d'Augustin.

“Ce n’est pas un hasard si la première interprétation traditionnelle systématique des affects ne s’est pas déployée dans le cadre de la psychologie. Aristote étudie les *παθη* au livre II de sa *Rhétorique*. Celle-ci doit être envisagée — à l’encontre de l’orientation traditionnelle du concept de rhétorique sur l’idée de discipline scolaire — comme la première herméneutique systématique de la quotidienneté de l’être-l’un-avec-l’autre”<sup>113</sup>.

Il y a lieu, nous semble-t-il, de faire un rapprochement entre cette première herméneutique de l’être-l’un-avec-l’autre de la *Rhétorique* d’Aristote et la “première herméneutique de grand style du *De Doctrina Christiana*”<sup>114</sup>. Dans le livre II de la *Rhétorique*, Aristote expose les formes subjectives d’une argumentation. Il y en a essentiellement deux: l’*ἦθος*, qui définit le caractère de celui qui parle; et le *πάθος*, le caractère de celui qui écoute. Platon avait déjà exposé, dans le *Phèdre* (271 a-272 b), les règles de l’art oratoire. Nous n’avons pas fait un tel rapprochement au deuxième chapitre de la première section, car cela impliquerait une analyse plus approfondie de la rhétorique ainsi que de toute la théorie de l’argumentation appliquée à l’Écriture. En effet, l’approche du *De Doctrina Christiana* a été faite sous l’angle d’une dialectique ontologique. Nous avons tenté alors de dégager un cercle herméneutique entre le *modus inveniendi, quae intellegenda sunt*, et le *modus proferendi, quae intellecta sunt*. Pour le premier mode, il s’agissait de trouver ce qui doit être compris après l’avoir dit: c’est le cercle herméneutique. Mais il n’est pas évident pour autant que l’affection soit co-originale à la compréhension en tant que telle. Heidegger n’a d’ailleurs pas dit que le cercle herméneutique, au sens étroit du terme, engage, dans sa condition formelle, une détermination de l’affection.

Le cercle herméneutique, en tant que structure formelle, est-il aussi constitué par l’affection? Oui, parce que la pré-compréhension détermine l’ouverture de la disposition de la compréhension et est par conséquent affective. Mais non, car le cercle (*Zirkel*) comme tel n’est que désigné au paragraphe 32 qui traite uniquement de la compréhension et non pas de l’affection. En outre, ce cercle relève d’une structure formelle en tant que condition de possibilité de la structure ontologique. Nous allons voir plus loin comment le caractère circulaire de cette herméneutique existentielle est dépassé par le caractère elliptique de l’être-pour-la-mort dans son pouvoir le plus propre.

Mais poursuivons avec Augustin son projet herméneutique ouvert à la proposition heideggerienne.



La première circularité entre le «*modus inveniendi quae intelligenda sunt* et le *modus proferendi quae intellecta sunt*» est générale et fonctionne à un niveau ontologique. Il faut encore articuler, la manière dont le cercle herméneutique montre par quelle disposition ou affection il se laisse être affecté. Le «se laisser être affecté», ne signifie pas un état affectif actuel, mais au sens originaire de l'affection dans son fondement ontico-ontologique. «*L'humeur, au sens existentiel, qui n'est pas simplement un état d'âme, est plutôt la résonance accordée à l'Être*»<sup>115</sup>.

C'est donc ici que l'on doit comprendre la distinction entre les «*res quae fruuntur et utuntur*»<sup>116</sup>. Les choses dont il faut jouir, sont liées à la structure ontologique d'ouverture à l'être, à la vérité et à l'amour (la jouissance). Cette découverte permet de comprendre l'autre cercle herméneutique de l'*amor sui* et de la *notitia sui*. Dans les *83 Questions*, Augustin associe l'amour et la connaissance d'une manière très proche des textes du *De Doctrina Christiana* et du *De Trinitate*.

«Il ne faut donc pas aimer ce qui peut être arraché à l'amour, lequel subsiste (*manenti*) et jouit (*fruente*). De quoi faut-il donc aimer l'amour, sinon de ce qui ne peut faire défaut quand on l'aime? Eh bien, cela, c'est ce qu'on ne possède pas autrement qu'en le connaissant»<sup>117</sup>.

La jouissance s'attache, par amour, à une chose pour elle-même, alors qu'à l'inverse être arraché à l'amour veut dire perdre sa consistance et sa permanence. Et si l'amour signifie l'absence de défaut et de privation, sa possession implique nécessairement une connaissance au sens ontologique, c'est-à-dire une conscience.

### § 1 — La crainte et la peur

Heidegger développe la notion d'angoisse en tant qu'affection fondamentale. «*Le déclenchement physiologique de l'angoisse n'est possible que parce que le Dasein s'angoisse au fond de son être*»<sup>118</sup>. L'angoisse n'est pas une simple activité physiologique, elle en est plutôt la conséquence. Angoisse et peur sont des phénomènes qui caractérisent une possibilité ou une modalité de l'être du *Dasein*. L'angoisse est l'ouverture privilégiée du *Dasein*. Or, dans cette ouverture, il y a aussi l'échéance du *Dasein*: dans le *On*, dans la quotidienneté de l'être-jeté. Mais, s'il y a un détournement dans l'ouverture de l'être-là qui se manifeste aussi par la déchéance, cela n'empêche pas que le *Dasein* se soulève à partir de cette échéance comme une sorte de «re-conversion» à l'authenticité.

“Existentiellement, l’authenticité de l’être-Soi-même est sans doute refermée et refoulée dans l’échéance, mais cette fermeture est seulement la privation d’une ouverture qui se manifeste phénoménalement dans le fait même que la fuite du *Dasein* est fuite devant lui-même. Dans le devant-quoi de la fuite, le *Dasein* se confronte justement à lui. Bien sûr dans cette diversion échéante, le devant-quoi de la peur n’est pas saisi, pas plus qu’il n’est expérimenté dans la conversion correspondante. En revanche, dans la diversion, il est ouvert par lui «là». Le détournement ontico-existential donne phénoménalement, sur la base de son caractère d’ouverture, la possibilité de saisir ontologico-existential le devant-quoi de la fuite comme tel. A l’intérieur même de l’«écart» ontique impliqué par le détournement, le devant-quoi de la fuite peut être compris et porté au concept dans une «conversion» qui l’interprète phénoménologiquement”<sup>119</sup>.

La fuite du *Dasein* devant lui-même (*die Flucht des Daseins vor ihm selbst*) c’est à la fois ce devant quoi le *Dasein* fuit et, en même temps, ce devant quoi la fuite du *Dasein* peut se confronter à lui-même. La pensée de Heidegger est ici nourrie de la pensée d’Augustin. Il nous suffit de signaler les brèves annotations faites dans la note de bas de page du paragraphe 40 à propos de la discussion autour de la peur, de l’angoisse, qu’Augustin discute dans les *83 Questions*<sup>120</sup>.

Mais, en lisant plus attentivement les paragraphes 30 et 40, nous nous sommes rendu compte qu’ils sont pénétrés d’une réflexion silencieuse et intériorisée de la méditation augustiniennne. Regardons le texte d’Augustin sur la crainte et la fuite de cette crainte.

“Il n’est pas douteux que le seul motif de la crainte soit ou bien de perdre ce que nous apprécions quand nous l’avons acquis, ou bien de ne pas l’obtenir quand nous y prétendons. Aussi, pour quiconque aura apprécié et acquis cela même, de ne point craindre, quelle crainte y a-t-il qu’il puisse le perdre? Pour bien des choses, en effet, dont nous avons l’amour et la possession, nous craignons de les perdre et nous les défendons par la crainte: mais pour ce qui est de l’absence de crainte, on ne peut pas la sauvegarder par la crainte. De même, quiconque voudrait ne pas craindre, mais n’y est pas encore parvenu et espère y parvenir, celui-là ne doit pas craindre de ne pas y arriver: dans cette crainte, en effet, on ne craint rien d’autre que cette crainte-là même; or, toute crainte fuit quelque chose, et rien ne se fuit soi-même: donc, on ne craint pas la crainte. Maintenant, si l’on trouve impropre de dire que la crainte craigne quelque chose (puisque c’est plutôt l’âme qui craint, par la crainte) qu’on veuille bien faire cette remarque facile à concevoir, qu’il n’est de crainte que d’un *mal futurum* et

imminent. Or, il faut bien, si l'on craint, fuir quelque chose; celui-là donc qui a peur de craindre s'avère parfaitement absurde, puisqu'il trouve dans sa fuite cela même qu'il fuit: car, le seul objet de la crainte étant l'éventualité d'un mal, craindre l'éventualité de la crainte revient à embrasser ce que l'on repousse"<sup>121</sup>.

Dans ce texte d'Augustin, la crainte est analysée dans une perspective ontologique, ce qui rencontre l'analyse heideggerienne. Mais revenons au texte pour poursuivre le commentaire.

Augustin cherche à comprendre la crainte par rapport au Soi-même: a) la fuite de la crainte par la crainte; b) la fuite de la crainte en tant que peur de quelque chose; c) la crainte qui craint l'éventualité de la crainte signifie embrasser de toute manière ce qu'on redoute, c'est-à-dire Soi-même. Une fois encore la proximité de l'analyse augustinienne de la crainte et celle de Heidegger est frappante. Mais Heidegger n'en parle pas explicitement. Néanmoins, un élément fort curieux, dans le contexte de ce paragraphe, peut nous aider à confirmer l'état de nos premières suspicions. Heidegger explicite dans une note de bas de page la nature de l'angoisse et de la peur, par rapport aux divers thèmes de la réflexion augustinienne; les déclarations de Heidegger sont faites à l'état brut, sans la moindre explicitation sur le rapprochement entre ses analyses et celles d'Augustin. D'autant plus que ce rapprochement n'est pas fait dans l'exposé du texte lui-même, mais par une simple allusion au cours en la note. Cela étant, nos doutes sont non seulement confirmés, mais ils exigent de prendre une nouvelle attitude à l'égard de la réappropriation augustinienne de Heidegger: il s'agit de saisir dans le texte de Heidegger des éléments augustiniens à caractère implicite.

Or, quels sont ici les éléments implicites propres à la pensée augustinienne? C'est précisément la différence entre la crainte et la peur. Ces deux phénomènes sont le plus souvent confondus, voire même négligés parce que le phénomène de l'affection reste méconnaissable. C'est pour cela que Heidegger affirme à ce propos:

“Ce n'est point le fruit du hasard si les phénomènes de l'angoisse et de la peur, qui restent couramment confondus, ont pénétré ontiquement aussi - quoiqu'en ses limites très étroites — ontologiquement dans le champ de la théologie chrétienne. Ce qui s'est toujours produit lorsque le problème anthropologique de l'être de l'homme pour Dieu a obtenu la primauté et que des phénomènes comme la foi, le péché, l'amour, le repentir ont guidé

la problématique. Par exemple, la doctrine d'Augustin sur «le *timor castus et servilis*», qui est fréquemment discutée dans ses écrits exégétiques et ses lettres. Sur la crainte (*Furcht*) en général, voir *De Div. Quaest.* question 33. *De Metu*; question 34 “*utrum non aliud amandum sit, quam metu carere*”, question 35 “*quid amandum sit*”<sup>122</sup>.

La crainte qui s'angoisse par elle-même c'est ce que Heidegger exprime en disant:

“Le s'angoisser ouvre originairement et directement le monde comme monde. Le *Dasein* ne commence pas par exemple par faire réflexivement abstraction de l'étant intramondain afin de ne plus penser qu'au monde devant lequel ensuite l'angoisse va prendre naissance, mais c'est l'angoisse comme mode de l'affection qui, la première, ouvre le monde comme monde”<sup>123</sup>.

Par contre la peur est un phénomène distinct de l'angoisse, car elle est précisément ce qui détourne l'être de soi-même de sa propre authenticité. Mais cette fuite de l'authenticité n'est pas due, de prime abord, au fait que l'échéance soit mauvaise mais qu'elle est inévitable et parce que c'est grâce à ce détournement et à cette distraction que le Soi peut s'ouvrir au monde. La crainte par la crainte, dont parle Augustin, c'est l'angoisse dont parle Heidegger. C'est l'angoisse qui rend possible la peur. Nous rejoignons ici le thème dont nous avons parlé dans le chapitre II de la première section, lorsque nous avons analysé les trois degrés ontologiques, en particulier le phénomène de la piété (*pietas* — *Frömmigkeit* — *Sorge*) et de la crainte (*timor* — *Furcht Gottes*) comme des modes ontologiques qui déterminent l'existence de l'homme. La crainte de Dieu est l'amour de Dieu, elle est la détermination préontologique, le sens et la visée de l'homme lui-même dans son *Existence*.

La réflexion augustinienne met par avance le phénomène de la crainte en rapport avec l'amour et avec la possession, tandis que dans la réflexion heideggerienne, bien qu'énoncé, il n'est pas explicité dans le développement de l'analytique du *Dasein*. Nous pouvons même affirmer que la question de l'amour dans *Sein und Zeit* est toujours prise dans une sorte d'obnubilation; ce qui confirme ce que nous énoncions plus haut sur le débat Heidegger — Arendt dont parle J. Taminiaux. Il y aurait donc avantage à saisir les points communs et divergents de Heidegger et de H. Arendt sous le prisme d'une problématique de

l'amour. Cela se justifie d'autant plus que les deux penseurs se réapproprient la pensée d'Augustin d'une manière propre en privilégiant une seule des perspectives augustinienne.

Autrement dit, la philosophie augustinienne est ambivalente par rapport à la reprise de chacun ces deux penseurs, et cette ambivalence même dénote la polarisation de la philosophie augustinienne. Si la question de l'amour pouvait être dégagée dans le débat entre Heidegger et H. Arendt, le débat autour de la volonté le serait également.

### 15 — Le § 42 — L'interprétation du *Dasein* en tant que souci

C'est dans le chapitre VI de la première section, au paragraphe 42 que se trouve l'une des plus importantes allusions à la pensée augustinienne; sans elle nous n'aurions pas de preuve évidente de l'utilisation de sa réflexion par Heidegger dans *Sein und Zeit*. Nous pouvons démontrer que cette allusion dépasse le simple contexte dans lequel elle est insérée et accomplit une tâche plus large: elle indique la réappropriation heideggerienne à l'égard de la pensée augustinienne par la répétition de l'histoire de l'esprit. En ce sens la réappropriation est bien au-delà de la simple reprise singulière et délimitée.

Nous pouvons nous demander à ce stade-ci dans quelle mesure la réappropriation heideggerienne d'Augustin au niveau de la conscience historique, dépasse en importance celle d'une reprise d'Aristote, voire même de Kant et de Hegel.

Le § 42 est consacré à l'interprétation existentielle du *Dasein* comme souci, il explicite la structure ontologique que le § 41 avait déjà annoncé: *le souci comme quelque chose à quoi le Dasein humain est attaché toute sa vie durant, mais que le souci y apparaît en connexion avec la conception bien connue de l'homme*"<sup>124</sup>.

Dans les *Prolegomena*, Heidegger parle de sa découverte à propos de la fable de la *cura de Hygin*. La définition qu'il donne, à savoir "*la structure de l'être du Dasein c'est le souci*", n'est pas de lui-même: "*cela ne vient pas d'un point de vue philosophique particulier — je n'ai aucune philosophie — mais cela est suggéré par l'analyse des thèmes eux-mêmes*"<sup>125</sup>. Heidegger donne ensuite le motif essentiel qui l'a amené à envisager le souci en tant que structure d'auto-articulation fondamentale du *Dasein*.

“Il y a sept ans, pendant que je recherchais ces structures en liaison avec une tentative pour arriver aux fondements ontologiques de l’anthropologie augustinienne, j’ai abouti pour la première fois au problème du souci.”<sup>126</sup>.

Par cette “confession” personnelle attestée dans les *Prolegomena*, nous rejoignons ce que Heidegger écrit dans *Sein und Zeit* à propos de l’anthropologie augustinienne en rapport avec l’ontologie aristotélicienne; — exception faite du ton impersonnel de l’affirmation —.

“Si l’auteur de ce livre en est venu à adopter cette perspective prédominante sur le souci qui gouverne l’analytique précédente du *Dasein*, c’est dans le cadre de ses tentatives pour interpréter l’anthropologie augustinienne — c’est-à-dire gréco-chrétienne — par rapport aux fondements posés dans l’ontologie d’Aristote”<sup>127</sup>.

Le souci est un terme équivoque; il a un sens ambigu, il signifie à la fois “effort anxieux” et “soin”, ou encore “dévouement”. Cela veut dire que le sens du souci est fixé entre deux limitations: l’angoisse et la sollicitude. Le caractère ambigu du souci est dénoncé par K. Burdach à partir du Poème de Johann Gottfried Herder, *Das Kind der Sorge*<sup>128</sup>.

Heidegger ajoute par ailleurs que le terme “*cura*” dans le stoïcisme avait la désignation de *μέριμνα*, lequel apparaît également dans le *Nouveau Testament* avec le sens de *sollicitudo*. Dans cette même note Heidegger explique les origines de ce concept: “Dans le stoïcisme déjà *μέριμνα* était un terme fixé, qui revient dans le *Nouveau Testament*, traduit dans la *Vulgate* par *sollicitudo*”<sup>129</sup>. Et dans le § 31 des *Prolegomena* Heidegger confirme cette idée en disant:

“Il déclare [Konrad Burdach] entre autre choses que le mot néotestamentaire de “Souci” (*Sollicitudo*, *Vulgata*) *μέριμνα* (ou comme il est désigné à son origine, *φροντίς*) était déjà un terme de la philosophie morale stoïcienne”<sup>130</sup>.

Toutefois, la portée de ce terme utilisé dans le cadre néotestamentaire et évangélique est bien plus proche de celui de la *Besorge* que de la *Sorge*. Nous n’allons pas rentrer ici dans les détails, mais nous dirons tout simplement que la *sollicitudo* de la parole biblique ne correspond pas au caractère authentique du souci mais, au contraire, à celui de la préoccupation.

Dans un texte plus tardif, le *Parmenides*, Heidegger parle d'un autre terme d'origine platonicienne pour désigner le non-souci: ἀμέλεια. C'est ce concept qu'Augustin discute dans les *Quaestiones in Heptateuchum* et que nous avons déjà signalé dans le premier chapitre de la première section. Il y discute la nature du non-souci, terme qui en grec se dit — πλημμέλεια — sine cura ou encore ἀμέλεια. Dans le langage néo-testamentaire le souci et la sollicitude sont désignés par ἐπιμέλεια.

Le commentaire de Heidegger dans ce texte s'inscrit dans une interprétation du mythe à propos de l'immortalité de l'âme dans la *République*. Le non-souci est donc interprété dans une ambiance platonicienne. Les âmes doivent choisir et mettre leurs soins (ἐπιμελητον) à la recherche de leur mode de vie (618 b). Mais l'analyse du souci dans *Sein und Zeit* semble ne pas avoir d'inspiration platonicienne, à en juger par ce que déclare Heidegger lui-même, à propos d'une mise en relation de l'anthropologie augustinienne et de l'ontologie aristotélicienne. Toutefois nous devons être critiques à cet égard dans la mesure où la pensée d'Augustin est elle-même fortement inspirée par la philosophie platonicienne et néo-platonicienne. Mais la philosophie aristotélicienne est à bien des égards problématique car elle peut, selon Heidegger, aider à comprendre à travers elle la philosophie platonicienne.

Le rapprochement qu'établit Heidegger entre la philosophie augustinienne et l'ontologie aristotélicienne nous est déjà familier. Nous avons pu le vérifier dans le deuxième chapitre de cette section et dans le prochain chapitre de cette section où Heidegger fait l'analyse du temps dans les *Confessions*, en la faisant par une brève lecture des livres III et IV de la *Physique*. Nous pouvons mesurer l'importance de ce programme qui énonce une connexion directe entre l'anthropologie augustinienne et les fondements de l'ontologie aristotélicienne. Nous nous demandons qui est véritablement en jeu. Est-ce tout simplement l'anthropologie augustinienne qui s'"ontologise"? ou est-ce le rapport entre les fondements de l'ontologie aristotélicienne et de l'anthropologie augustinienne qui provoque, à la fois, une "ontologisation" de l'anthropologie augustinienne et une "anthropologisation" de l'ontologie aristotélicienne? Mais à supposer que cette dernière question soit plus valable que la précédente, nous devons nous confronter à ce qu'affirme Heidegger dans le paragraphe 28 lorsqu'il déclare:

“A bien des égards, nos résultats précédents appellent des compléments en vue d’une élaboration complète de l’a priori existentiel de l’anthropologie philosophique. Et pourtant, tel n’est pas le but de la présente recherche. Son intention est fondamentalement ontologique”<sup>131</sup>.

“*La structure du Dasein est le souci*”, comment pouvons-nous comprendre cette assertion de Heidegger lorsqu’il déclare dans les *Prolegomena* que cette structure est la définition de l’homme<sup>132</sup>? Comment justifier une analytique du *Dasein* qui n’a pas du tout pour but d’édifier une anthropologie mais dont la structure répond à la définition authentique de l’homme? Le *Dasein* est l’être-là de tout étant existant, que ce soit celui d’une pierre, d’un arbre, d’un animal, du monde et finalement du moi. Mais en même temps, c’est au *Dasein* qu’est réservée la notion d’*Existencia* à son plus haut degré, c’est-à-dire dans son caractère *ek-statique*.

Nous sommes ici au cœur de l’ontologie heideggerienne. Notre première remarque s’impose: c’est par la lecture de la philosophie augustinienne qu’on peut mieux éclairer l’ontologie heideggerienne. Mais c’est également grâce à la réflexion heideggerienne que nous aboutissons à une meilleure compréhension de la philosophie augustinienne. Cette sorte de “chiasme” est véritablement l’expression ultime du souci en tant qu’il manifeste le sens plurivoque de l’être.

Le souci, nous dit Heidegger, revêt une structure articulée dans sa possibilisation:

“L’expression «souci» désigne un phénomène ontologico-existential fondamental, qui néanmoins n’est pas simple en sa structure. La totalité ontologique et élémentaire de la structure du souci ne peut pas plus être reconduite à un “élément originaire” ontique que l’être à coup sûr, ne peut être expliqué à partir de l’étant. Finalement, il nous apparaîtra que l’idée de l’être en général est aussi peu simple que l’être du *Dasein*. La détermination du souci comme être-en-avant-de-soi-dans-l’être-déjà-dans — comme être-auprès montre nettement que ce phénomène est lui aussi en soi structurellement articulé”<sup>133</sup>.

Or, si le souci est une structure articulée dans laquelle la complexité de la structure détermine que ce qui va de l’être du *Dasein* à l’idée de l’être en général, n’est pas un simple élément originaire, mais fonde le souci comme “être-en-avant-de-soi-dans-l’être-déjà-dans” et comme



“être-auprès”, cela signifie que le souci a, dans son ouverture, quelque chose qui n’est plus de l’ordre de l’être du *Dasein* ni de l’étant en général. L’articulation faite par le souci est existentiellement et facticiellement de l’ordre de la possibilité. Mais le souci en tant que totalité du tout structurel exige dans sa constitution un constant inachèvement. Cet inachèvement ne peut advenir dans l’être-pour-la-mort.

## § 1 — Le caractère elliptique du souci

Rappelons ce que déclare Heidegger dans l’introduction au premier chapitre de la première section de *Sein und Zeit*:

“L’interrogé primaire dans la question du sens de l’être est l’étant qui a le caractère du *Dasein*. L’analytique existentielle préparatoire du *Dasein* a elle-même besoin, conformément à sa spécificité, d’être préalablement esquissée et délimitée par rapport à des recherches apparemment équivalentes. Puis compte-tenu du point de départ fixé à cette recherche, il convient de libérer dans le *Dasein* une structure fondamentale: l’être-au-monde. (...) Aussi l’analyse prendra-t-elle successivement pour objet: le monde en sa mondanéité, l’être-au-monde comme être-avec et être-soi-même, l’être-à comme tel. Sur la base de l’analyse de cette structure fondamentale, une indication provisoire de l’être du *Dasein* deviendra possible. Son sens existentiel est le souci”<sup>134</sup>.

Ce qu’il est important de retenir c’est le rapport direct entre la constitution fondamentale du *Dasein* qui est celle de l’être-au-monde et le sens existentiel du souci.

Or pour Augustin, c’est par l’ouverture de l’amour à l’être que le fondement excède une certaine inhérence à l’être. L’amour en lui-même est “le mouvement d’appétit qui se porte vers une chose pour elle-même”<sup>135</sup>.

La co-originarité de l’amour et de l’être est ce qui caractérise l’intra-mondanéité<sup>136</sup>. La parole évangélique “*non intratur in veritatem nisi per caritatem*” exprimée par Augustin dans le *Contra Faustum*, est, rappelons-le, introduite par Heidegger au paragraphe 29. Et dans ce même contexte Heidegger utilise le passage de Pascal qui reprend la citation augustiniennne. Pareillement, dans le § 20 des *Prolegomena*, Heidegger parle d’Augustin et de Pascal à propos de la manière d’être de l’être-au-monde” (*Seinsart des In-der-Welt-seins*). Cette manière d’être est dans son sens originaire l’amour et la haine<sup>137</sup>. Dans un autre passage de ce

ouvrage, au § 5, consacré à la notion d'intentionnalité husserlienne, Heidegger décrit les phénomènes de la *crainte*, de l'*amour* et de l'*espoir* selon le mode d'être de la noèse.

Si Heidegger s'est efforcé de ramener le phénomène de l'amour, d'une part, à une structure ontologique co-originale et équivalente à la connaissance et d'autre part, à saisir dans la structure du souci un excédent de totalité qui fait que l'être-pour-la-mort ne peut pas être saisi sous le mode d'être-sous-la-main, nous nous demandons alors si la mort ne vise pas l'accomplissement d'un inachèvement authentique selon le visage de l'amour.

Le souci est vraiment l'"enclos de l'être du *Dasein*"<sup>138</sup>, car il détermine l'essence de ce *Dasein* en tant qu'*Existence*. Mais l'être pour-la-mort vivant sous le mode du souci éprouve une impossibilité ontique d'expérimenter le *Dasein* comme totalité. Rappelons le sens du souci à partir de la paraphrase que Heidegger tire de Sénèque:

"Parmi les quatre natures existantes (arbres, animal, homme, Dieu), les deux dernières, qui seules sont douées de raison, se distinguent par ceci que le dieu est immortel, l'homme mortel. Or chez eux, ce qui achève le bien de l'un, à savoir du dieu, c'est sa nature, ce qui achève le bien de l'autre, à savoir de l'homme c'est le souci (*Ex his ergo unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis scilicet*)"<sup>139</sup>.

Ce qui importe dans cette assertion de Sénèque c'est la dernière partie de la citation où le verbe *perficit* exprime l'accomplissement de la nature du dieu qui est le bien en soi-même alors que ce qui accomplit la nature de l'homme c'est le souci. La nature du souci est d'être véritablement partagée mais le partage est bien au-delà de ses propres possibilités. Le souci transporte un excédant qui est l'être-pour-la-mort. Le caractère elliptique<sup>140</sup> du souci est enfin saisi par ce qui est de l'ordre du ne-pas-encore et du ne-plus-être-là. La fonction ontologique et herméneutique du souci en tant qu'articulation a fait place à une sortie: l'"*exitus*" du *Dasein*. Le souci nous donne seulement la guise d'arriver à cet être-pour-la-mort. Une guise qui est plurivoque.

Dans les *Confessions* à la fin du livre X, Augustin reprend un passage du *Psaume* 54 qui dit: "*Voilà Seigneur je jette (jacto) en toi mon souci, afin d'avoir la vie*"<sup>141</sup>. Dans la version hébraïque de ce *Psaume*, et reprise par l'*Itala* il est dit: "*Projice super dominum caritatem tuam*". "*Pro-jette ta charité sur le Seigneur*". Le souci est l'amour projeté.

## 1.6 — Le § 81 — L'intratemporalité et la genèse du concept de temps vulgaire

Dans la deuxième section de *Sein und Zeit* au paragraphe 81, Heidegger insère la dernière citation de saint Augustin au sujet de la notion de temps. Une fois de plus Heidegger introduit le débat par une réflexion d'Aristote, et, la fait suivre, comme si elle venait à l'appui de la thèse du Stagirite, par celle d'Augustin. Une étroite liaison entre Aristote et Augustin est mise en œuvre. Déjà lors de la question relative au "voir" et à la primauté de la vue, Heidegger établissait une synergie parfaite entre Aristote et Augustin. De même, lors de la détermination fondamentale de l'affection, en tant que structure ontologique co-originale de la compréhension, Heidegger prend l'exemple d'Aristote et le fait suivre immédiatement par celui d'Augustin. Il est clair que la mise en relation d'Aristote et d'Augustin a accentué leur proximité et non la discordance. De ce point de vue, la démarche de P. Ricœur dans *Temps et récit*, sur la discordance des thèses aristotélicienne et augustinienne au sujet du temps est différente de celle de Heidegger. P. Ricœur met en cause deux aspects fondamentaux de la perspective augustinienne et heideggerienne du temps: 1) l'échec de la genèse du concept vulgaire du temps et à partir duquel on peut dériver l'intratemporalité originelle; 2) le caractère inconciliable entre toute forme de temporalité des choses et la forme originelle de temporalité mortelle fondée sur le souci<sup>142</sup>. Ce sont ces deux aspects de la perspective augustinienne et heideggerienne que nous avons travaillé au chapitre trois (première section).

Voyons le texte de saint Augustin, au livre XI des *Confessions* cité par Heidegger:

*"Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi"*<sup>143</sup>.

Comme pour Aristote, il n'y a pas de temps sans âme, Augustin y achève le raisonnement en disant: *"il me semble que le temps n'est rien d'autre qu'une distension et cela ne m'étonnera pas s'il n'est pas une distension de l'esprit"*.

Curieusement Heidegger ne recourt guère à la réflexion augustinienne, dans cette deuxième section de *Sein und Zeit*, alors que cela aurait été justifié par rapport à la thématique de la temporalité.

De même à l'égard de la question du souci et celle de la relation entre l'ontologie aristotélicienne et l'anthropologie augustinienne,

Heidegger ne manque pas de les expliciter, alors que le rapport entre les deux pensées n'est pas évident à première vue.

La notion de temps et les trois ekstases de la temporalité sont tributaires de l'analyse augustinienne du *praesens praesentis (visio)* du *praesens praeteritum (memoria)* du *praesens futuris (expectatio)* au livre XI des *Confessions*. Mais la difficulté majeure à ce propos est de savoir quel est le statut existentiel des différentes modalités selon lesquelles ces trois ekstases de la temporalité se laissent déterminer.

Nous rapprochons en ce sens deux types de problèmes:

1. le rapport entre *Zeitlichkeit ekstatico-horizontale* et *Temporalität*.
2. discuter la temporalité de l'affection (*die Zeitlichkeit der Befindlichkeit*).

### § 1 — La temporalité ekstatico-horizontale et la *Temporalität*

Rappelons le troisième chapitre de notre première section, à propos de notre interprétation de la temporalité chez Augustin. Nous avons tenté de dégager une temporalité de l'être temporel à partir d'une dérivation de l'intratemporalité en tant qu'acte originaire, et nous avons pu repérer l'origine (*genesis*) du rapport temporel entre création et créature. Le "*in principio*" dégageait ainsi, à partir d'une intratemporalité, un acte co-originaire temporel du rapport entre créature et créateur. Telle est la thématique que nous avons tenté d'esquisser à partir du *De Genesi ad litteram*. Nous avons été ainsi amenée à considérer que le temps du monde (*Weltzeit*), sous-jacent au récit du livre de la *Genèse*, montrait le temps de l'Autre en tant que transcendance immanente et transcendante (l'autre de moi est à la fois la transcendance au monde et la transcendance du moi transcendant).

Dans le prolongement de cette thématique, nous avons tenté de dégager l'intratemporalité par une *dérivation* de la temporalité originaire, mais en même temps nous avons reconnu que cette dérivation ne peut se passer de la fonction de l'intratemporalité dans le *nivellement* du temps vulgaire. Nous avons dès lors tenté de dégager quatre étapes dans le livre XI des *Confessions* qui s'approchaient des quatre structures significatives de l'intratemporalité dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. C'est au paragraphe 80 de *Sein und Zeit* que

Heidegger présente précisément ces quatre structures significatives de l'intratemporalité, même si l'ordre de leur apparition n'est pas le même dans les deux œuvres.

Le problème central associé à la notion de transcendance temporelle est la notion d'ekstase. La notion de *distentio animi* et le triple présent chez Augustin sont très proches de l'analyse heideggerienne. Nous pouvons affirmer que la notion de temporalité ekstatique horizontale et la temporalité originaire, en tant que transcendance, sont très proches de la méditation ontologique et de la métaphysique augustinienne sur la temporalité dans ses multiples formes: *tempus, aeternitas, aevum, sempiternitas*. Mais, en revanche, les notions d'ekstase et d'horizon sont liées directement aux schématismes kantien et husserlien en tant que structures formelles de compréhension. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous avons tenté de rapprocher Augustin et Kant au troisième chapitre de notre première section, à propos de la *synthesis speciosa* dans le schématisme transcendantal<sup>144</sup>.

Le problème est celui du rapport entre la *temporalité originaire ekstatique horizontale* et la *Temporalität*. "*La Temporalität n'est rien d'autre que la Zeitlichkeit, de même que l'analytique existentielle n'est rien d'autre que l'ontologie fondamentale*"<sup>145</sup>. Certes, elles s'identifient, mais il y a des mots différents pour les exprimer, seule la relation interne aux deux concepts les identifie.

## § 2 — La temporalité de l'affection

Pour Heidegger, la temporalité de l'affection est celle qui est temporalisée "*primairement dans l'être-été*", alors que la temporalité du comprendre se temporalise "*primairement dans l'avenir*"<sup>146</sup>. Pourquoi dans la temporalité de l'affection la capacité de modalité des trois ekstases de la temporalité appartient-elle exclusivement à l'être-été? Rappelons ce que nous avons dit dans notre commentaire du paragraphe 29 concernant le *Dasein* en tant qu'affection. Nous y avons éclairé la *Befindlichkeit* grâce à la réflexion augustinienne sur les *affectiones*. La mémoire est affective et «situante» ontologiquement; par contre les modes d'actualisation des affections sont distincts de la mémoire.

Mais la mémoire, selon saint Augustin, est-elle toujours liée à l'être-été, comme le pense Heidegger à propos de la *Befindlichkeit*? La *Befindlichkeit* en tant qu'être-été ne signifie en tout premier lieu rien

d'autre que ce qu'Aristote dit à propos de l'essence «το τι εν εἶναι», c'est-à-dire «*quod quid erat esse*». Mais selon Augustin, il est évident que la mémoire ne peut pas être identifiée au passé d'une manière omnisciente, car dans le chapitre 14,21 les affections sont l'esprit lui-même indépendamment du mode d'actualisation des affections selon un présent et un passé.

Dans *Sein und Zeit* Heidegger tait complètement le problème de la mémoire, alors que la notion de *Befindlichkeit* est directement concernée par un passage du livre XI des *Confessions*. Les affections, comme nous l'avons vu, font partie du contenu de la mémoire et cela a été longuement discuté par Augustin au livre X. La temporalité de la *Befindlichkeit* est celle de l'être-été, ce qui l'associe directement à la question de la mémoire affective et «situante».

Il reste un dernier problème: l'être-été de la *Befindlichkeit* est-il ou non de l'ordre de l'authenticité? Sur ce point nous nous écartons de la thèse de P. Kontos pour qui la *Befindlichkeit* est une structure «ontologiquement neutre» car «elle ne se temporalise ni à partir de l'avenir (pôle de l'authentique) ni à partir du présent (pôle de l'inauthentique)”<sup>147</sup>. Et pour que nous répondions de façon claire et précise, il nous suffit faire les remarques suivantes: 1 — la *Befindlichkeit* est neutre de même que le *Verstehen*, car le *Dasein* est neutre. Or, la *Befindlichkeit* et le *Verstehen* sont toutes deux des structures co-originaires. 2 — l'ontologiquement neutre spécifie tout simplement le caractère possible et propre de l'être du *Dasein* 3 — Il n'y a que l'avenir qui soit authentique, mais il y a aussi un avenir inauthentique: «comment dissocier maintenant l'avenir authentique de l'avenir inauthentique?”<sup>148</sup>. C'est celui de la préoccupation dans le mode du *On*. Il est inauthentique parce que le *On* est un mode de se comprendre préoccupé. Le fondement de toute possibilité dans son pouvoir être n'est accompli que dans ce qui le préoccupe.

«L'affection se fonde dans l'être-été (*Gewesenheit*)”<sup>149</sup>, alors que «le comprendre (...) est principalement a-venant. Mais il ne se temporaliserait pas s'il n'était temporel, c'est-à-dire déterminé co-originaires par l'être-été et le présent”<sup>150</sup>. Etant donné que l'affection se fonde dans l'être-été et le comprendre dans l'avenir, et que les deux sont co-originaires, il y a lieu de nous interroger sur le statut fondationnel de l'authenticité : est-ce que l'authenticité ne survient que par rapport aux trois ekstases de la temporalité, en dépit de la modalité fondamentale prise pour

chaque existential, ou bien l'authenticité ne survient-elle que par la modalité authentique, laquelle temporalise leur ekstase propre dans son pouvoir être le plus propre. La réponse doit intégrer les deux volets. Il y a les trois modes ekstatiques qui peuvent être authentiques: l'instant — le présent de la temporalité authentique; l'ad-venir authentique — qui est en même temps le devancement du *Dasein* et sa reconduction dans son pouvoir-être le plus propre? ce que Heidegger désigne par "l'être-été authentique de la répétition (*Wiederholung*)" <sup>151</sup>. Mais les trois modalités de l'authentique en tant que trois ekstases de la temporalité doivent pouvoir articuler pour chaque existential le pouvoir le plus propre de sa propre existence. Etant donné cela, la temporalité de la *Befindlichkeit* présente à la fois l'authenticité dans les trois ekstases de la temporalité et l'authenticité de la modalité fondamentale de l'être-été.

En effet, ce problème trouve son explicitation dans ce que Heidegger désigne par les phénomènes du *nivellement* et de la *dérivation*. A un autre échelle, ce problème fondamental prend position aussi bien par rapport à l'istorialité que par rapport à l'intra-temporalité. Ce problème-là nous le traiterons de manière plus développée dans le troisième et dernier chapitre de la deuxième section. A présent et comme premier indice de ce phénomène, nous découvrons qu'il y a un rapport analogique entre la *temporalité ekstatique horizontale* et la *Temporalität* et un rapport d'authenticité entre l'unité des trois ekstases de la temporalité et la modalité qui temporalise chaque ekstase dans son pouvoir le plus propre.

## Conclusion

Ce chapitre avait pour motif de montrer comment, dans l'architectonique de *Sein und Zeit* la pensée heideggerienne est aux prises avec la pensée augustinienne et d'y désigner quels en sont les paragraphes. Il nous paraît utile d'en tirer quelques conclusions.

La première souligne l'importance de cette utilisation d'Augustin dans les chapitres les plus fondamentaux de *Sein und Zeit*. La deuxième nous montre qu'à travers cette analyse généalogique existe une puissante inspiration de la pensée augustinienne chez Heidegger. La troisième révèle que la réappropriation heideggerienne de la pensée augustinienne, dans *Sein und Zeit*, met en lumière la pensée heidegge-

rienne elle-même. A ce propos il y a lieu de distinguer l'utilisation et la revendication d'une filiation heideggerienne à l'égard de la pensée augustinienne et, d'autre part, la proximité de certaines interprétations ou de certaines lectures heideggeriennes inspirées d'une pensée augustinienne sans que pour autant le lien direct entre l'une et l'autre pensée ne soit exprimée directement par Heidegger.

Cela étant, notre lecture n'a pas épuisé le débat entre ces deux auteurs. Il est clair pour nous que la pensée heideggerienne s'est inspirée des thématiques proches d'une pensée augustinienne, qui dans sa genèse interne est d'elle-même proto-phénoménologique. Au-delà de ce constat, la pensée de Heidegger a une certaine façon de "philosopher" et de questionner qui a des traits analogues à ceux de la philosophie patristique.

## Notes

- <sup>1</sup> H.G. Gadamer, *L'art de comprendre. Ecrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Aubier, Paris, p. 244.
- <sup>2</sup> *Idem*, p. 245
- <sup>3</sup> J. Taminiiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, Payot, Paris, 1992, p. 189.
- <sup>4</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 186.
- <sup>5</sup> *Idem*, p. 32.
- <sup>6</sup> Hygin, *Fables*, 220, Les Belles Lettres, Paris, 1997, pp. 146-147.
- <sup>7</sup> *Idem*, p. 152.
- <sup>8</sup> *Idem*, p. 27.
- <sup>9</sup> F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 180.
- <sup>10</sup> J. Taminiiaux, *Finitude et absolu. Remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant*, in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 69, 1971, p. 191.
- <sup>11</sup> Cf. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 76.
- <sup>12</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Bd. 61, p. 35.
- <sup>13</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 28.
- <sup>14</sup> *Idem*, p. 33.
- <sup>15</sup> *Ibidem*.
- <sup>16</sup> *Ibidem*. Cf. *De anima* III,8 431 b 21.
- <sup>17</sup> *Idem*, p.34. Cf. *Quaestiones de veritate*, q. 1 a. 1 sol., Marietti, Turin, 1949.
- <sup>18</sup> *Idem*, p. 36
- <sup>19</sup> *Idem*, p. 54.
- <sup>20</sup> *Ibidem*.
- <sup>21</sup> *Ibidem*
- <sup>22</sup> P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 196.



- <sup>23</sup> Cf. *Métaphysique*, Z 1 1028 b 4.
- <sup>24</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 86.
- <sup>25</sup> J. Taminaux explicite dans *Lectures de l'ontologie fondamentale*, p.92, le sens de l'existence chez Kant, repris à la pensée scolastique: "Le concept de l'existence (*Dasein*) chez Kant correspond au terme scolastique *existentia*. C'est pourquoi souvent Kant utilise aussi au lieu de *Dasein* l'expression *Existenz*, *Wirklichkeit* (effectivité). Ce que Kant nomme *Dasein* ou *Existenz* et que la scolastique nomme *existentia*, nous la désignons terminologiquement par l'expression *Vorhandensein* ou *Vorhandenheit*. C'est le titre pour le mode d'être des choses de la nature au sens plus large".
- <sup>26</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 56.
- <sup>27</sup> "L'être est toujours au-delà de ses significations: s'il se disperse en elles, il ne s'épuise pas en elles, et si chacune des catégories est immédiatement être, toutes les catégories réunies ne seront jamais l'être tout entier. Il faut donc conserver le mot être pour désigner cet au-delà des catégories, sans lequel elles ne seraient pas, et qui ne se laisse pas ramener à elles", P. Aubenque, *op. cit.*, p. 190.
- <sup>28</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 56.
- <sup>29</sup> *Idem*, p.55. Cf. *Conf.* X,16,25.
- <sup>30</sup> "Tu autem, domine deus meus, exaudi respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum", *Conf.* X,33,50 (CC 27 p. 182).
- <sup>31</sup> T. Van Bavel, *La personne humaine selon saint Augustin*, in *A la source commune*, 1988, n° 217, p. 92.
- <sup>32</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 54.
- <sup>33</sup> *Idem*, p. 55.
- <sup>34</sup> G. Florival, *La temporalité: de la conscience intime à l'existence*, in *Revista da Universidade dos Açores*, 1991-92, pp. 68-69.
- <sup>35</sup> "Der Fundamentalcharakter des Seins des Daseins ist demnach hinreichend erst in der Bestimmung gefabt: *Seiendes, das ist im Jeweilig-es-zu-sein*. Dieses «je», «jeweilig», bzw. die Struktur der Jeweiligkeit ist für jeden Seinscharakter dieses Seienden konstitutiv", M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Bd. 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, p. 206.
- <sup>36</sup> La *Jeweiligkeit* est également objet de réflexion dans *l'Hermeneutik der Faktizität* § 6.
- <sup>37</sup> "Enfin, il faut conclure, et tenir pour constant, que cette proposition, Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit", Descartes, *Méditations métaphysiques*, II, Vrin, Paris, 1978, p. 25.
- <sup>38</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, II, p. 25.
- <sup>39</sup> J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 173.
- <sup>40</sup> *Ibidem*.
- <sup>41</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 113.
- <sup>42</sup> *Ibidem*.
- <sup>43</sup> M. Heidegger, *Le concept de temps*, p. 38. Cf. *Conf.* X, 27,36.
- <sup>44</sup> *Idem*, p. 38.
- <sup>45</sup> G. Florival, *Vie affective et temporalité*, in *Figures de la finitude. Etudes d'anthropologie philosophique*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1988, p. 67.
- <sup>46</sup> *Ibidem*.
- <sup>47</sup> *Ibidem*.
- <sup>48</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 116.
- <sup>49</sup> *Ibidem*.

- <sup>50</sup> *Cont. Faustum*, 32,18 (PL 42 p. 507).
- <sup>51</sup> B. Pascal, *Pensées et Opuscules*, éd. L. Brunschvicg, Librairie Hachette, Paris, 1900, p. 185.
- <sup>52</sup> A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1971, p.83. Voir aussi *Dictionnaire de spiritualité, Déréliction*, t. III, Beauchesne, Paris, 1957, pp. 504-517.
- <sup>53</sup> Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2 PG 9,1969 : "Où étions-nous, Où avons-nous été jetés?" Cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris, 1988, p. 37.
- <sup>54</sup> H. Deku, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Stuttgart, 1974, p. 622.
- <sup>55</sup> R. Brague, *op. cit.*, pp. 37-38.
- <sup>56</sup> *Idem*, p. 37. L'analyse de Rémi Brague se concentre surtout sur l'entrée au monde. L'être-jeté est ici analysé de façon périphérique. Les textes que l'auteur donne sur Augustin cités dans la note de bas de page que nous avons mentionné plus haut, sont tous du *De Civitate Dei*: X,30; XII,20,3. En revanche, nous approfondissons, pour l'instant et de prime abord, l'être-jeté. La question de l'être-au monde sera enfin abordée dans le deuxième chapitre de cette section.
- <sup>57</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 113.
- <sup>58</sup> *Idem*, p. 114.
- <sup>59</sup> L. Boros, *Les catégories de la temporalité*, in *Archives de philosophie*, vol. 21, 1958, p. 327.
- <sup>60</sup> Conf. XI,29,39 (CC 27 p. 215).
- <sup>61</sup> "Non vis relinquere mundum, relinquit te mundus", *Serm.* 38,11 (PL 38 p. 241).
- <sup>62</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 114.
- <sup>63</sup> *Idem*, p. 114.
- <sup>64</sup> "Quid in te stas et non stas? Proice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te", *Conf.* VIII,11,27 (CC 27 p. 130).
- <sup>65</sup> "Aliae vero aliae quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complexor; et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur", Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Meditatio III, A.T. VII*, p. 37 et *Objectiones* p. 181.
- <sup>66</sup> "Was ich erfasse (*affectus*) bezogen, oder ich urteile, d.h. stimme zu, sage Ja (*judicium*). Hier ist die Wurzel der Brentanoschen Klassifikation : Vorstellung (*idea*), Urteil (*judicium*), Affekt (*affectus*), die auf die Entwicklung der Phänomenologie einen weitgehenden Einfluß ausgeübt hat", M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Bd. 17, Vittorio Klostermann, 1994, p. 137.
- <sup>67</sup> "Voluntas ist doppelsinnig und bedeutet erstens jede Aktualisierung einer seelischen Möglichkeit, und zweitens das spezifisch willentliche Verhalten", *Ibidem*.
- <sup>68</sup> J. Taminaux, chapitre dans *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, pp. 177-209.
- <sup>69</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 114.
- <sup>70</sup> *Ibidem*.
- <sup>71</sup> *Ibidem*.
- <sup>72</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, PUF, Paris, 1983, p. 109.
- <sup>73</sup> Cf. *De Lib.Arb.* II,17,48 (CC 29 p. 270).
- <sup>74</sup> Cf. Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin*, Etudes augustiniennes, Paris, 1966, p. 476.

- <sup>75</sup> Cf. *De Lib. arb.* II,19,52-53.
- <sup>76</sup> *Sein und Zeit*, p. 134.
- <sup>77</sup> *Idem*, p. 118.
- <sup>78</sup> *Ibidem*.
- <sup>79</sup> "Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit", *De Trin.* IX,4,4 (CC 50 p. 297).
- <sup>80</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 112.
- <sup>81</sup> *Ibidem*.
- <sup>82</sup> *Idem*, p. 132.
- <sup>83</sup> L'analogie entre la formation sémantique de *studiosus* et celle de *curiosus* est mise en évidence par A. Labhardt, *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, in *Revue d'études latines* vol. 37, 1956, p. 207.
- <sup>84</sup> Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, frg. 21: "Le grand savoir n'enseigne pas l'intelligence, car c'est Hésiode aurait enseigné, et à Pythagore, et encore à Xénophane et à Hécatee". Plutarque dit dans son petit traité sur la curiosité (*πολυπραγμοσύνη*) qu'elle est un "désir de connaître le mal d'autrui, qui n'est ni exempt d'envie, ni de méchanceté. (...) Détourne cette curiosité du dehors pour la ramener au dedans. Il y a une curiosité du dehors et une autre du dedans. Celle du dedans signifie la bonne recherche", Plutarque, *De la Curiosité* 515 B et D.
- <sup>85</sup> *Enn.* IV,8,4,5.
- <sup>86</sup> H. Blumenberg, *Augustinus Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde*, in *Revue des études augustiniennes* vol. 7, 1961, n.° 1, p.44. Cf. *De Mus.*VI,13,39.
- <sup>87</sup> *Enn.* V,3,10,45-50.
- <sup>88</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I,6 1097 b 2.3.
- <sup>89</sup> Cf. H. Blumenberg *op. cit.*, p. 36.
- <sup>90</sup> Cf. *Conf.* IV,3,5.
- <sup>91</sup> Le passage du livre VII, 10,16 des *Confessions* atteint le point central de l'époque; il est même signalé par Husserl: le revenir à soi-même afin d'entrer dans l'intimité de son être et en laissant de côté le regard curieux qui s'identifie à "une conscience du monde qui s'étend sans fin dans l'espace", *Ideen I*, Gallimard, Paris, 1950, p. 87.
- <sup>92</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 135.
- <sup>93</sup> "Ad oculos enim proprie videre pertinet. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus. Neque enim dicimus: audi quid rutillet, aut: olefac quam niteat, aut: gusta quam splendeat, aut: palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Dicimus autem non solum: vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, sed etiam: vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia, sicut dictum est, oculorum vocatur, quia videndi officium, in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant", *Conf.* X,35,54 (CC 27 p.184); (BA 14 p.238). La primauté du voir apparaît aussi dans d'autres textes comme par exemple le *De Trinitate* XI,1,1: "Itaque potissimum testimonio utamur oculorum; is enim sensus corporis maxime excellit et est visioni mentis pro sui generis diversitate vicinior".
- <sup>94</sup> *Cont. Iuli.* 6,7,17.

- 95 "Quamobrem omnis amor studentis animi, hoc est volentis scire quod nescit, non est amor eius rei quam nescit sed eius quam scit propter quam vult scire quod nescit. Aut si tam curiosus est ut non propter aliquam notam causam sed solo amore rapiatur incognita sciendi, discernendus quidem est ab studiosi nomine iste curiosus, *De Trin.* X,13 (CC 50 pp. 314-315).
- 96 "Attamen quando audeo dicere, cum circumquaque cotidianam vitam nostram tam multa huius generis rerum circumstrepant, quando audeo dicere nulla re talli me fieri intentum ad spectandum et vana cura capiendum ?", *Conf.* X,35,56 (CC 27 p. 185).
- 97 Cf. *Conf.* X,10,16
- 98 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 135.
- 99 *Idem*, p. 132.
- 100 Ce terme est de traduction difficile comme l'exprime J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 225. F. Vezin, au contraire de E. Martineau, traduit par "dévalement" alors que ce dernier traduit par «échéance».
- 101 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 138.
- 102 "«Was ich bin», meine Faktizität ist die stärkste Versuchung und Gegenschlag gegen die Existenz und das Existieren, ist das Sichentgegenwerfen der echten Möglichkeiten, d. h. *genauer die Bekümmerung um diesen Vollzugszusammenhang*; in ihm bewege ich mich irgendwie abfallend", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 253.
- 103 "[Die tentatio ist] kein Geschehnis, sondern ein existenzieller Vollzugssinn, ein Wie des Erfahrens. Betrifft was ? Den Sinn, in dem das Erfahren begegnet", M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 248.
- 104 *Conf.* X,28,39 (CC 27 p.176). Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 252.
- 105 G. Florival, *La temporalité de la conscience intime à l'existence*, in *Revista da Universidade dos Açores*, 1992, p. 54.
- 106 J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 226.
- 107 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 139.
- 108 J. Greisch, *op. cit.*, p. 192.
- 109 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 120.
- 110 *Idem*, p. 112.
- 111 *Idem*, p. 135.
- 112 "La formation de cet adjectif [*curiosus*], dont l'i adventice - on attendrait *curosus* - s'explique de toute évidence par l'analogie de *studiosus*, dérivé de *studium* dont l'aire sémantique recouvre en partie celle de *cura*", A. Labhardt, *op. cit.*, p.207. Pour tout renseignement sur l'origine de ces mots, A. Labhardt renvoie au *Dictionnaire de latin* de A. Ernout et A. Meillet, Klincksieck, 1979.
- 113 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 116.
- 114 Cf. *Hermeneutik der Faktizität*, p. 12. Nous avons déjà analysé brièvement l'herméneutique du *De Doctrina Christiana* dans le 2ème chapitre de la première section, du seul point de vue dialectique. La *rhétorique* n'a pas été exploitée, ce qui pourrait faire l'objet d'une étude et d'un rapprochement entre Augustin et Aristote.
- 115 G. Florival, *Vie affective et temporalité*, p. 72.
- 116 Cf. *De Doct.chris.* I,3,3 (CC 32 p. 8)
- 117 Et ideo non amandum est, quod manenti et fruenti amori auferri potest. Cujus ergo rei amor amandus est, nisi ejus quae non potest deesse dum amatur? Id autem est, quod nihil est aliud habere quand nosse", *De Div.Quaest.* 83, q.35 (BA 10 p. 100).

- <sup>118</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 146.
- <sup>119</sup> *Idem*, p. 143.
- <sup>120</sup> Heidegger fait référence aux questions: 33 sur la peur; 34: n'y-a-t-il rien d'autre à désirer que d'être délivré de la crainte?; 35: sur ce qu'il convient d'aimer. Ces brèves allusions sont beaucoup plus importantes qu'il ne nous le laisse penser.
- <sup>121</sup> "Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. Quare quisquis hoc ipsum non metuere amaverit atque habuerit, quis metus est ne id possit amittere? Multa enim quae amamus et habemus, metuimus amittere; ita ea custodimus metu: non metuere autem nemo potest custodire metuendo. Item quisquis amat non metuere, atque id nondum habet, speratque se habiturum, non eum oportet metuere ne non adipiscatur. Hoc enim metu nihil aliud metuitur quam idem metus. Porro metus omnis aliquid fugit, et nulla res se ipsam fugit. Non igitur metuitur metus. Sed si quis existimat non recte dici quod metus aliquid metuat, cum anima potius ipso metu metuat; illud attendat, quod cognitu facile est, nullum metum esse nisi futuri et imminentis mali. Necessae est autem ut qui metuit, aliquid fugiat. Quisquis itaque metuere metuit, est profecto absurdissimus, quia fugiendo habet idipsum quod fugit. Nam quoniam non metuitur nisi ne aliquid mali accidat, metuere ne accidat metus, nihil aliud est nisi amplecti quod respuit, *De div.quaest.* 83, q.33 (BA 10 p. 96).
- <sup>122</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, note n°3 dans l'édition du texte allemand de la *Gesamtausgabe*, Bd. 2.
- <sup>123</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 145.
- <sup>124</sup> *Idem*, p. 151.
- <sup>125</sup> M. Heidegger, *Prolegomena*, p. 301.
- <sup>126</sup> *Ibidem*.
- <sup>127</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, note 1, p. 151.
- <sup>128</sup> J. G. Herder, *Werke*, Bd. 1, Stuttgart, s.d. pp. 188-189.
- <sup>129</sup> Selon R. Bague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., p.150, ce n'est pas le concept de μέριμνα qui se prête le mieux, dans le *Nouveau Testament*, à expliciter le concept de cura mais plutôt le concept de φροντίς: "La note 1 de Heidegger, loc. cit., remarque que «déjà dans le stoïcisme, merimna était un terme fixé, qui se retrouve dans le *Nouveau Testament*, et que la *Vulgate* traduit par sollicitudo». C'est une erreur: Bultmann remarque (art. «merimna» du *ThwNt*, IV, 594) qu'il est remarquable que le terme est absent du stoïcisme, où il est remplacé, en autres termes par "phrontis". R. Bague pose deux problèmes sur les sources bibliques du «souci»:
- 1 — seul le terme «phrontis» se prête le mieux pour exprimer le concept de cura.
- 2 — seul le terme «phrontis» est d'origine stoïcienne.
- Il faut nuancer l'erreur, selon nous, de Heidegger (s'il y en a et par influence de Burdach), car les recherches actuelles sur l'origine stoïcienne du terme ne nous ont pas permis encore d'aboutir à une complète résolution du problème. Nous l'avons trouvé chez les doxographes grecs: cf. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Walter de Gruyter, Berlin, 1958, p.300. En ce qui concerne l'origine biblique nous pouvons dire ceci: nous avons trouvé des passages dans la *Vulgate*, où «phrontis» et «merimna» ont le même sens. Par ailleurs nous les avons trouvés simultanément dans l'*Ancien Testament* et dans le même contexte.
- Heidegger parle, dans les *Prolegomena* § 31, de ces deux termes utilisés dans la *Vulgate*. Le problème fondamental à l'égard de cette question est selon nous un autre:

- il s'agit d'expliquer le sens de «*sollicitudo*» utilisé en majorité sinon dans la totalité des textes *Évangéliques*, et de son association aux préoccupations de la vie. Or, le souci (*Sorge*) authentique n'est rien de cela.
- <sup>130</sup> "Er sagt unter anderem, daß das neutestamentliche Wort für Sorge (*sollicitudo*, *Vulgata*) μέριμνα (oder, wie es wohl ursprünglich hieß, φρονις) bereits in der stoischen Moralphilosophie ein Terminus war". M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Bd. 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, p. 419.
- <sup>131</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 111.
- <sup>132</sup> Die Aussage, die Seinsstruktur des Daseins ist Sorge, ist eine *phänomenologische*, keine vorwissenschaftliche Selbstausslegung wie beispielsweise diese Aussage: «Das Leben ist Sorge und Mühe». In dem ersten Satz ist vielmehr eine Grundstruktur getroffen, davon die genannte Aussage nur einen nächsten alltäglichen Aspekt wiedergibt. Sie kann und muß aber zugleich als Definition des Menschen gefaßt werden, sofern wir das Dasein zum Thema haben", Heidegger, *Prolegomena*, p. 417. Voir également p.402 où l'angoisse est déterminée en tant que fondement existentiel et constitutif de l'homme.
- <sup>133</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 150.
- <sup>134</sup> *Idem*, p. 53.
- <sup>135</sup> "Nihil aliud est amare quam propter seipsam rem aliquam appetere", *De diver. quaest.* 83, q.35 (BA 11 p. 100).
- <sup>136</sup> Dans l'histoire de la philosophie on trouve une double tradition; d'une part, celle qui élève le Bien suprême au-delà de la limitation de l'être, dont les représentants sont le Pseudo-Denys et Maître Eckhart et, d'autre part, celle qui élève l'Être au-dessus du Bien et pour qui c'est l'Être de *l'Ego sum qui sum*: "N'y-a-t-il pas, au sein même de la pensée chrétienne, un courant néoplatonicien qui court du Pseudo-Denys à Maître Eckhart et qui, constatant que l'être est par essence déterminé, donc limité, hésite pour cette raison à attribuer l'être à Dieu Infini, tend donc à exhausser celui-ci au-delà de l'être, ne reculant pas chez certains de ses représentants devant cette conséquence que Dieu, précisément parce qu'il est le Premier, n'est pas? (...) Gilson n'ignore pas que la question s'est posée dès le haut moyen age sous la forme d'un conflit entre la primauté du Bien, affirmée par le Pseudo-Denys et la primauté de l'Être, soutenue par Jean Damascène. Mais il estime que la pensée chrétienne et médiévale dans son ensemble a donné raison à Jean Damascène et, à travers lui, à saint Augustin contre le Pseudo-Denys et le néoplatonisme", P. Aubenque, *E. Gilson et nous*, in *E. Gilson et la question de l'être*, Vrin, Paris, p. 82. Nous sommes en parfait désaccord avec E. Gilson sur son interprétation de la philosophie augustiniennne. Nous croyons que la pensée d'Augustin est capable de présenter une perspective tout à fait *sui generis* à l'intérieur de la philosophie médiévale: celle d'une entremise entre ces deux perspectives ontologiques de la primauté co-originale de l'être et de l'amour.
- <sup>137</sup> M. Heidegger, *Prolegomena*, Bd. 20, p. 222. D'autres textes encore vont dans le même sens associant l'amour à l'être. Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 271 et sv.; *Brief über den Humanismus* (1946). *Wegmarken* Bd. 9 p. 316.
- <sup>138</sup> *Sein und Zeit*, p. 173.
- <sup>139</sup> *Idem*, p. 151
- <sup>140</sup> La figure de l'ellipse nous a été suggérée par J. Greisch dans son article: *Le cercle et l'ellipse*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 73, 1989. Dans cet article J. Greisch trace dans une forme critique les origines philosophiques du motif du cercle herméneutique depuis Platon jusqu'à Schleiermacher. L'auteur discute la

validité et la légitimité du cercle herméneutique comme manifestation de l'art de comprendre dans la philosophie ancienne notamment chez Platon. Or il y a un parallélisme étroit entre la critique revisitée de J. Greisch à l'égard d'une tradition du cercle herméneutique et qui ne va pas de soi et la critique du souci comme articulation du tout structurel de la totalité. C'est donc au fond par la remise en question de la circularité dans la tradition ancienne du cercle herméneutique, que l'apparition de l'ellipse fait apparaître le côté déstabilisateur de cette herméneutique. Le souci ne peut plus répondre du tout structurel de la totalité de l'étant, mais c'est l'être-pour-la-mort qui est la possibilité la plus propre du *Dasein*. A ce propos Heidegger parle du caractère elliptique du souci dans *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Bd. 61, pp. 108-109.

<sup>141</sup> Cf. *Conf.* X,47,70.

<sup>142</sup> P. Ricœur, *Temps et récit* III, p. 117. Cette position de P. Ricœur est identique à celle de H.-I. Marrou commentée dans son livre *De la connaissance historique*, p. 207.

<sup>143</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 291; cf. *Conf.* XI,26,33.

<sup>144</sup> Cf. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 269. Dans ce texte, Heidegger associe étroitement la notion d'*Ekstase* et celle d'*Ekstema* et, de façon analogue, il rapproche la *σύστασις* de la *σύνθεσις*.

<sup>145</sup> J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 469.

<sup>146</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 238.

<sup>147</sup> P. Kontos, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 60.

<sup>148</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 237.

<sup>149</sup> *Idem*, p. 238.

<sup>150</sup> *Idem*, p. 237.

<sup>151</sup> *Idem*, p. 238.

## CHAPITRE III

### LE QUESTIONNEMENT MÉTAPHYSIQUE

#### 1 — L'ouverture de l'être au monde

Au cours des deux chapitres précédents, nous avons analysé (chapitre I) les cours de Heidegger à Fribourg en 1920-21 sur *Augustinus und der Neoplatonismus*. Au chapitre suivant (chapitre II) nous avons analysé en particulier les paragraphes de *Sein und Zeit* qui concernaient l'exploitation de la réflexion augustinienne propre à cet ouvrage. A ce propos nous avons remarqué l'importance capitale, dans l'économie de l'œuvre, que revêt ce recours. Nous avons aussi constaté qu'en dépit de six petits textes augustiniens, la philosophie augustinienne y apparaît d'autant plus présente, nous procédons à une lecture intériorisée de la réflexion heideggerienne.

En effet, le recours de Heidegger à la pensée d'Augustin ne peut satisfaire les exigences d'une authentique ré-appropriation si nous nous limitons à la seule compréhension interne et directe de cette utilisation. Le caractère authentique de notre ré-appropriation doit posséder une autre finalité que celle de la compréhension dont fait état la présence d'un étant sous-la-main. Au contraire, le caractère authentique doit mettre en lumière les prises de position de la pensée heideggerienne au sens d'une ontologie existentielle.

Dans ce chapitre nous allons poursuivre la même tâche, celle qui concerne la lecture de la réappropriation heideggerienne d'Augustin. Nous le faisons toutefois ici avec une attention différente en attirant l'attention sur la présence de la pensée augustinienne au début de la *Kehre*.



Jusqu'ici nous avons parcouru les textes qui datent l'un de la période de Fribourg et l'autre de la période de Marbourg, c'est-à-dire, les périodes qui précèdent, voire même qui accompagnent la plus grande partie de la rédaction de *Sein und Zeit* (1927). C'est d'ailleurs avec cet même esprit, que nous ouvrons notre lecture de la réappropriation heideggerienne d'Augustin par le concept de "monde", dans *Vom Wesen des Grundes*. Ce texte, aussi bien que *Kant et le problème de la métaphysique*, marquent un tournant dans la pensée de Heidegger: celui de l'interrogation métaphysique. Or, nous avons effectivement commencé avec la problématique onto-théologique, dans le premier chapitre de la première section. C'est dans ce sens qu'à présent nous voulons compléter la démarche heideggerienne relative à l'interrogation métaphysique et à la critique de l'onto-théologie.

Nous devons aussi préciser que le choix de la question de l'être-au-monde n'est en rien aléatoire. En effet, nous voudrions établir une certaine continuité entre les thématiques ouvertes aux chapitres II et III de la première section, lesquelles abordaient la notion d'âme chez Augustin en tant que facticité.

Nous avons tenté, au chapitre II, de dégager une ontologie herméneutique au sein de la notion augustinienne de compréhension du *credo ut intellegam*, tout d'abord en tant que mode catégorial, ensuite de l'expliquer au niveau existentiel selon une herméneutique de la facticité. A ce niveau-là nous avons procédé à une sorte de déconstruction de la substantialité de l'âme qui place la rencontre de l'âme et de Dieu au plan d'un être-sous-la-main (*Vorhanden*). "*Le connaître n'est pas un mode fondamental de l'être-auprès, puisque les étants ne se manifestent pas d'avance à un «Erfassen»*"<sup>1</sup>.

L'existence propre de l'âme et son effectivité se laissent rencontrer dans l'être-auprès et non pas dans l'être-dans". Ce n'est pas le caractère de l'étant-sous-la-main qui fonde l'être-à mais c'est plutôt l'être-à qui fonde le caractère de dérivation de cette connaissance. Autrement dit, ce n'est pas l'intentionnalité qui fonde la facticité existentielle de l'être-à, mais c'est plutôt la transcendance qui permet de créer l'intentionnalité.

C'est au chapitre III que nous avons entamé la discussion de la notion de transcendance chez Augustin. La complémentarité que nous voulons établir va de prime abord entre transcendance et être-au-monde. L'accomplissement de la notion de transcendance augustinienne pourra

être mieux saisi par une lecture ontologique de l'*être-au-monde*. Cette problématique trouve donc son accomplissement dans ce chapitre. En effet, c'est parce que le *In-Sein* est une structure qui détermine existentiellement les modes d'être des étants sous-la-main que le *Dasein* peut être compris en tant que mode de rencontre.

“La structure compliquée de cette détermination d'être ne peut elle-même être saisie comme problème qu'à la lumière d'une élaboration préalable des constituants existentiels fondamentaux du *Dasein*. Le concept de facticité inclut ceci: l'être-au-monde d'un étant intramondain, mais d'un étant capable de se comprendre comme lié en son destin à l'être de l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur de son propre monde”<sup>2</sup>.

C'est essentiellement ce “laisser rencontrer” (*Begegnenlassen*) qui pourra le mieux nous indiquer la structure ontologique existentielle de l'*être auprès de*. Dans cette perspective l'*être-à* est l'*être-avec* en tant que constitution fondamentale et existentielle du *Dasein*. “L'*être-à* est être-avec avec les autres. L'*être-en-soi intramondain de ceux-ci* est être-là-avec”<sup>3</sup>. L'étant intramondain signifie le *In-Sein* dans son accomplissement avec le *Mitsein*.

La division de ce chapitre se fera en deux moments:

1. Nous mettrons en relation la perspective ontologique heideggerienne de l'être-au-monde en tant qu'*être-auprès* et les perspectives paulinienne et augustinienne de monde. Nous tâcherons de voir essentiellement comment certaines thématiques présentes dans quelques textes de l'époque de l'herméneutique de la facticité permettent de comprendre le début du questionnement métaphysique heideggerien.
2. Dans un deuxième et dernier moment nous interpréterons la *Conférence sur le temps chez Augustin* prononcée par Heidegger en 1930.

## 1.1 — L'être-au-monde

La notion de monde chez Heidegger est fondamentale. Elle est comprise dans *Sein und Zeit* comme un existentiel. “L'*être-auprès du monde, au sens — encore à préciser — de l'identification au monde* est un existentiel fondé dans l'*être-à*”<sup>4</sup>.

L'être-à est explicité par Heidegger comme une constitution fondamentale du *Dasein*. Il ne signifie pas une inclusion spatiale, comme des objets sont dans l'espace, mais l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) signifie une manière d'*habiter auprès de*, et d'*avoir séjour*. Heidegger nous déclare encore que le premier habitat et le premier séjour de cet être-au-monde c'est précisément le «*je suis à chaque fois moi-même*». Cet habitat, cet «in» en tant que *séjour auprès de* signifie l'appréhension de cet être qui n'est pas à côté de moi ou qui n'est pas derrière moi comme les objets le sont dans la spatialité, mais la factualité du *Dasein* dans son intramondanéité. Dans les *Prolegomena* Heidegger parle de la constitution du *Sein-in* qui ne se rapporte pas à une relation spatiale de l'être, mais bien à une compréhension de cet habitation de l'être:

«*In*» vient de *innan* qui signifie habiter (*habitare*); *an* signifie je suis habitué, je suis familier avec, je prends soin de quelque chose — le latin *colo* dans le sens d'*habito* et de *diligo*. Habiter est aussi pris ici comme souci de quelque chose dans la familiarité intime, être-auprès de (*Sein- bei*)”<sup>5</sup>.

Ce qui s'entend ici par la préposition «*in*» au sens philosophique, peut être explicité selon un langage augustinien: être “*in*” signifie que l'être de la créature est soutenu par l'être de Dieu<sup>6</sup>. L'immanence de Dieu et sa transcendance supposent le rapport avec la créature en termes d'habitation ontologique. La créature est auprès de Dieu et avec lui sous deux formes essentielles: la première est celle qui affirme une immanence de Dieu “*non [par]une localisation spatiale des choses en Dieu (...) mais bien la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu*”<sup>7</sup>. C'est pourquoi Augustin se demandait dans les *Confessions* si Dieu est contenu par les choses ou, au contraire, s'il les contient?<sup>8</sup>.

La deuxième est celle qui affirme une transcendance de l'immanence de Dieu en tant qu'expression la plus authentique de l'existence du moi: “*Tu m'as déjà dit, Seigneur, d'une voix forte à l'oreille intérieure (in aurem interiorem), que tu es l'Éternel*”<sup>9</sup>. De même aussi l'interrogation, que formule l'âme le lieu où Dieu tient son être, définit la consistance authentique de l'ego en Dieu:

“Où est ton Dieu? si déjà elle [l'âme] te demande une seule chose et la recherche: habiter dans ta maison (*inhabitet in*) tous les jours de ta vie — et qu'est sa vie à elle, sinon toi?”<sup>10</sup>.

Dieu est une demeure pour l'âme mais l'âme est aussi une demeure, bien qu'étroite (*angusta*), pour Dieu<sup>11</sup>. Remarquons d'emblée que le rapport entre Dieu et l'âme se fait en termes d'"habitation" ou d'"habitable"; l'être de Dieu et l'être de la créature sont saisis par une cohabitation ontologique. La deuxième remarque consiste à déterminer le statut différencié des deux catégories d'être dans cette cohabitation. L'être de la créature est beaucoup plus étroit en termes d'habitation pour permettre le séjour de l'être de Dieu dans l'être de la créature: "*angusta est domus animae meae*". Et nous connaissons de même la phrase célèbre des Anciens: "*Angor cordis et animae*".

D'une part, l'angoisse montre l'étroitesse de l'être créé comme habitacle de l'être de Dieu, puisque celui-ci excède l'habitable de l'homme. D'autre part, c'est par l'angoisse que l'affection d'étrangeté et d'inquiétude vis-à-vis de soi-même annonce l'excès de l'être de Dieu. Or, le paradoxe de l'analyse heideggerienne de l'angoisse et de l'affection en tant que mode du *Dasein*, peut définir l'expérience augustinienne de l'âme comme habitation de l'être de Dieu en ces termes: "*L'être-au-monde rassuré-familier est un mode de l'étrangeté du Dasein, et non l'inverse*"<sup>12</sup>. En langage augustinien cette assertion pourrait être traduite de la manière suivante: le mouvement réflexif qui caractérise le "soi" en tant que "chez soi" ne peut être compris uniquement dans la familiarité du repliement du soi se rapportant vers l'extérieur de l'amour de Dieu. De cette façon ce serait le soi qui rencontrerait dans son intérieur, et, comme juxtaposé à lui, le divin. C'est précisément le contraire qui se vérifie, à savoir que c'est le soi conçu, comme l'"être chez nous", qui est sous le mode de l'"Être chez Lui". C'est dans l'apparence de cette familiarité du soi comme chez soi que la non-familiarité et l'étrangeté se montre comme un chez Lui.

Nous exprimons ceci selon une autre catégorie fondamentale très fréquente dans les *Confessions*: le *coram te*. Le *coram te* dénonce la brisure de la subjectivité repliée sur soi-même, et qui caractérise la métaphysique dès l'âge classique jusqu'à la phénoménologie hégélienne. Le *coram te* montre la fragilité du moi auprès de soi et dans son ipséité, et il dévoile une altérité étrangère à la conscience réflexive<sup>13</sup>.

L'*être-au-monde* ou l'*être-auprès* ne peut être compris selon les lois de la spatialité comme le seraient les objets dans l'espace: ni pour Heidegger, l'existence du *Dasein*, comprise comme être-au-monde, ni pour Augustin, le rapport de Dieu à la créature et à la création, en tant

que l'être avec, ne peuvent être envisagés selon cette même spatialité matérielle de contenant et de contenu (*continere*). "Dieu n'a pas "besoin" d'être contenu par quelque chose" <sup>14</sup>. Pour Augustin, Dieu ne peut être ni contenant ni contenu au sens matériel et spatial.

"Ce ne sont pas les vases pleins de vous qui vous donnent stabilité: viendraient-ils à se briser, vous ne vous répandriez pas au dehors" <sup>15</sup>.

Il n'est pas contenant mais il peut "contenir" toutes les choses en lui. Augustin se refuse de penser la présence de Dieu dans le "monde", c'est-à-dire, dans la création et dans la créature, selon les lois de la spatialité, car Dieu est transcendant à toute chose et à toute créature.

"Augustin affirme donc, non une localisation spatiale des choses en Dieu (ce serait un premier sens, exclu ici, de «contenir») mais bien la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu, qui, lui, ne dépend de rien (le verbe «*continere*» est à comprendre ici au sens actif de «faire tenir ensemble», qui exprime la transcendance du Créateur au créé" <sup>16</sup>.

De même que l'existence du *Dasein* ne peut pas être comprise selon la relation des ustensiles avec la spatialité, de même la relation de Dieu à la créature ne le peut pas, car cela conduirait à une conception matérielle de Dieu. Mais en poussant la démarche critique de cette représentation matérielle de Dieu, on aboutit à la critique d'une onto-théologie chez Augustin. Selon Augustin la représentation de Dieu à partir de la totalité de l'étant et comme support ne peut pas rendre compte de ce que Dieu est. Cela a fait l'objet de notre étude dans le premier chapitre de la première section <sup>17</sup>. La discussion augustiniennne relative à l'être de Dieu, conçu en termes de contenant et de contenu, présuppose un rapport de contiguïté spatiale selon laquelle la présence de Dieu se fait à partir de ce qui est *là devant* (*praesto sunt*) et en tant que simple support de la totalité de l'étant.

Certes, le lecteur pourra objecter que le rapport de Dieu à la créature n'est pas l'existence du *Dasein*. En effet, l'objection est de taille, car elle nous permet d'explicitier, d'une part, la méthode heideggerienne relativement à la ré-appropriation augustiniennne et, d'autre part, le résultat de cette ré-appropriation.

Tout d'abord la méthode. Les qualités attribuées à l'existence du *Dasein* sont dans un rapport analogique avec ce que sont les qualités

attribuées au rapport de Dieu à la création et à la créature. C'est le *Dasein* qui possède l'existence authentique malgré sa finitude.

La ré-appropriation heideggerienne de la pensée d'Augustin, du moins en ce qui concerne le traitement qu'il dégage des conceptions augustinienes, est strictement phénoménologique et philosophique. Nous vérifions cela surtout dans *Sein und Zeit*. Mais que doit-on comprendre par cette forme de lecture à l'égard d'Augustin? Que Heidegger déthéologise les 'thématiques' et les exploite en fonction de sa propre interprétation. Mais ne nous précipitons pas sur des réponses trop hâtives. En effet, Heidegger affirme, dans *Sein und Zeit*, que la compréhension de l'homme créé à l'image de Dieu (*Gen.1,26*) a été "déthéologisée"<sup>18</sup>. Et la critique heideggerienne de la compréhension de la métaphysique traditionnelle comme onto-théologie explicite et parachève ce travail de "déthéologisation". Or la question qui subsiste est celle de voir dans quelle mesure l'analytique du *Dasein* dans son explicitation existentielle n'excède pas la facticité ontologique. La *Destruktion* phénoménologique a, d'une part, réussi à montrer cette déthéologisation et d'autre part, à l'accomplir en la renforçant. Le *Dasein* s'approprie d'autant plus ce qu'il n'est pas encore qu'il est au devant de lui-même.

Comprenons maintenant le résultat de cette ré-appropriation. En vérité, la saisie de l'être de Dieu selon les dispositions de l'esprit humain est commune à Augustin et à Heidegger. Mais pour Augustin l'esprit humain se transcende lui-même. C'est parce qu'il se dépasse qu'il rencontre Dieu.

D'une part, les lois de la spatialité ne peuvent pas rendre compte de la facticité du *Dasein* et d'autre part, la compréhension de cet être sous-la-main n'a qu'une fonction d'ustensilité à l'égard de l'existence du *Dasein*. La notion de *Vorhandenheit* est, dès lors, la compréhension de l'être selon une catégorie d'un être-sous-la-main qui est la vision théorique et visible de l'étant. Mais la critique augustinienne de la substantialité divine à partir d'une spatialité ontologique ne se rapproche-t-elle pas de la notion de *Vorhandenheit* chez Heidegger? Remarquons la critique d'Augustin sur l'infinité divine conçue de manière matérielle, dont nous avons parlé dans le chapitre premier (première section). Remarquons également l'impossibilité selon Augustin de penser (avec certains hommes) Dieu selon la totalité de l'étant<sup>19</sup>. A sa façon Augustin fait une critique onto-théologique.

Pour Heidegger, le “moi” et le “monde” ne sont pas deux entités distinctes, ils révèlent leur conjonction en tant que corrélats réciproques de ce que *je suis à chaque fois moi-même: être-au-monde*. Il y a trois aspects essentiels à considérer: 1 — le monde en tant qu’environnement; 2 — le monde en tant que relation entre sujet et objet; 3 — le monde en tant que constitution fondamentale du moi.

Heidegger discute les thèses épistémologiques, à la fois idéalistes et réalistes, concernant la connaissance de cet être dans le monde selon la relation du sujet et de l’objet. Dans cette relation c’est la notion d’*être-in* qui est complètement négligée<sup>20</sup>. Le dualisme de la perspective cognitive de l’être est rejeté par Heidegger. L’être du *Dasein* n’est pas une connaissance qui se fonde du côté de l’objet lorsque cette connaissance est prise de l’extérieur, ni du côté du sujet quand la perspective est intérieure à cette connaissance. Le mode d’être du *Dasein* a un rapport tel que la relation entre sujet et objet est ontiquement fondée comme conception fondamentale dans l’être-au-monde (*In-der-Welt-sein*). Autrement dit, c’est dans une pré-reconnaissance du rapport sujet-objet, avant toute distinction épistémologique entre nature objective et subjective, que se fonde l’être-au-monde.

Selon Heidegger, bien que la notion kantienne de monde se place encore dans la perspective de la métaphysique traditionnelle, à savoir celle d’une onto-théologie, où la métaphysique générale est le fondement de l’étant en totalité (*θεῖον*)<sup>21</sup>, elle ouvre toutefois à la possibilité d’une nouvelle conception de la métaphysique spéciale comme possibilité positive de la connaissance ontique de cet étant<sup>22</sup>. Cette confusion entre l’étant en général et en particulier tient au fait qu’il y a une étroite articulation entre l’héritage grec ancien, de Platon et Aristote, et la conception chrétienne de monde, au sens de l’ensemble des créatures, c’est-à-dire, l’univers.

Mais après avoir vérifié que c’est la notion de monde qui entre dans la constitution du *Dasein*, il nous importe à présent de vérifier que la structure fondamentale du *Dasein* comme être-au-monde détermine la facticité de l’étant intramondain.

Nous avons touché dans le chapitre II de la première section à la question de la compréhension de l’être. Le rapport circulaire, qu’instaure l’analyse ontologique de l’esprit humain comme ouverture à la compréhension de la présence divine dans le *forum* intérieur de l’esprit humain, nous amène au rapport entre l’être de l’homme et l’être divin: quel type

de "séjour" et quel type de fondation pour cet être-là? La métaphysique classique instaurait un être divin séparé de nous qui fondait tous les étants en particulier. Augustin marque l'étape décisive de la philosophie occidentale en instaurant la subjectivité du moi comme rencontre de l'être par soi dans la proximité de l'être auprès.

"L'analyse de l'intériorité ne serait plus une partie de l'ontologie, mais elle serait devenue, dans la théologie augustinienne, le point de départ de l'intelligence de l'être. Et ainsi, ce serait donc bien avec Augustin que le Bas-Empire fait ses adieux à la métaphysique classique et qu'on sera témoin d'une tournure définitive vers la subjectivité"<sup>23</sup>.

Le regard introspectif dans les profondeurs de l'esprit humain avait saisi dans sa quête intérieure du soi une présence de quelque chose qui, n'étant pas le soi est, cependant, auprès de moi (*apud me*)<sup>24</sup>. Or il est juste que celui qui se voit lui-même, c'est en lui-même qu'il se voit<sup>25</sup>. Toutefois, la quête de soi est d'autant plus profonde qu'elle cherche à l'intérieur de soi-même dans le silence:

"Dieu est amour et les fidèles se reposeront avec lui dans l'amour, rappelés du tumulte du dehors aux joies silencieuses. Voilà «Dieu est amour»: pourquoi aller et courir au plus haut des cieux, au plus profond de la terre, à la recherche de *celui qui est tout près de nous, si nous voulons être tout auprès de lui?*"<sup>26</sup>.

C'est parce que le mouvement réflexif de soi nous pousse à un attachement d'un être *auprès de* que le rapport de l'*être-in* et de l'*être-auprès* se constitue comme rapport inter-relationnel.

## 12 — Le *Vom Wesen des Grundes* et la question du monde

*Vom Wesen des Grundes*, qui a été traduit en français par *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison"*, est un ensemble de leçons professées pendant l'année 1928 et rédigées simultanément avec un autre texte "*Was ist Metaphysik?*"<sup>27</sup>. A cette époque-là Heidegger se penchait sur la notion de monde et spécialement par rapport à Husserl. C'est d'ailleurs à l'égard des concepts de monde et de transcendance chez Husserl que Heidegger prendra ses distances.



“Le concept de transcendance est un thème central de l’ouvrage de 1928 *Ce qui fait l’être essentiel d’un fondement ou “raison”*. Heidegger, se livrant à une généalogie critique du principe de raison déterminante d’origine leibnizienne, qu’il reprendra d’ailleurs dans *Le principe de raison*, y re-déploie sa critique majeure à l’égard de Husserl, dont il fait le dernier héritier de la tradition métaphysique: lancée contre la représentation de l’intériorité du sujet comme boîte ou contenant, la transcendance, ce cadre authentique dans lequel l’essence du fondement est à penser, est celle du *Dasein* lui-même”<sup>28</sup>.

Le concept de transcendance est important et nous pourrions dire qu’il ne peut pas être détaché de la notion de monde. Transcendance et être-dans-le-monde sont presque synonymes. Mais que doit-on comprendre par transcendance et par monde?

“La transcendance, disons-nous, conçue comme être-dans-le-monde, doit appartenir en propre à la réalisation-de-la-présence humaine”<sup>29</sup>.

Le *Dasein* est en lui-même transgressif, c’est-à-dire transcendant, en ce qu’il renoue à chaque fois des projets uniques et nouveaux. La transcendance ne signifie pas une partie incluse dans une totalité, laquelle pourrait être comprise par l’ensemble des étants. Si la transcendance était cela, il suffirait de comprendre le monde en tant que “*la totalité de l’existant comme une réalité-donnée*”<sup>30</sup>. Mais une réalité comme totalité déjà donnée n’est qu’un *Vorhanden*, c’est-à-dire il est là présent. Rappelons à ce propos la critique d’Augustin dans le *De Trinitate* à propos de la compréhension de l’étant en général identifié à Dieu et que nous avons discutée dans le chapitre III (première section). Nous avons tenté de dégager un autre sens de cette critique onto-théologique augustinienne selon une compréhension de l’être temporel et éternel.

Or, la thèse heideggerienne du monde reçoit son explicitation dialectique dans ces termes: si la notion de transcendance se fonde dans une présence subsistante entendue comme totalité et unité de tout ce qui est existant, alors cette transcendance ne dépasse pas les limites de cette réalité subsistante et on ne peut attribuer à la réalité humaine aucune transcendance. Mais, en revanche, si la transcendance ne s’attribue pas uniquement à la réalité humaine, dans sa constitution fondamentale, alors c’est la notion de monde qui doit recevoir une

autre signification que celle de la totalité des étants. Quel est alors, selon Heidegger, le dénouement du problème? D'après Heidegger on doit, de prime abord, répondre à la question: "que faut-il entendre par «monde»?"<sup>31</sup>.

### 12.1 — Le concept de monde chez saint Paul et saint Jean

Saint Paul parle dans les lettres aux *Corinthiens* et aux *Galates* de "ce monde" (κόσμος οὐρανός), au sens de l'étant général, c'est-à-dire de la totalité de l'étant. Mais "monde" désigne, en primauté, la situation de l'homme, la manière d'être et d'exister son être-là. Et plus encore, la signification fondamentale de "monde" est celle qui exprime les sentiments qui habitent le cœur de l'homme, dans son rapport avec Dieu et dans son rapport avec la communauté humaine. Dans la lettre aux *Corinthiens* 1,28, l'apôtre déclare:

"Dieu a choisit ce qui est folie afin de confondre les sages, il a choisit les choses petites du monde afin de confondre les plus forts, il a choisit les choses les plus inutiles et méprisables du monde qui n'existent pas afin que celles qui existent soient détruites".

La notion paulinienne de monde prend une signification toute particulière dans le contexte qui oppose sagesse de Dieu et sagesse humaine. Le monde reçoit ainsi une signification qui partage dans son sens référentiel la détermination de ce que Dieu lui-même réalise dans le monde par son infinie sagesse et la détermination de ce que les hommes font et pensent en tant qu'habitants et constructeurs de ce monde. Ainsi ce qui est sage aux yeux du monde n'est que folie aux yeux de Dieu. Pour saint Paul le "Monde" ne désigne pas seulement la totalité des étants, mais il "désigne la forme propre de l'être de la réalité humaine"<sup>32</sup>. "Monde" est une des notions anthropologiques fondamentales qui exprime la manière dont l'homme apprécie sa propre existence humaine; la manière dont il juge sa situation de réalité humaine. Mais le privilège donné par saint Paul en *1Cor.*1,28 à cette signification fondamentale de κόσμος, compris en tant que caractère propre de l'être-humain, doit encore être spécifié par le sentiment qui habite l'homme, à savoir le mouvement de conversion ou le mouvement de se détourner de Dieu:

c'est dans cette attitude fondamentale que la différence entre la sagesse du monde et la sagesse de Dieu doit être comprise.

Dans le texte "*Qu'est-ce que la métaphysique?*", Heidegger commente cette même parole de l'Apôtre de ICor.1,28. Elle prend une signification tout à fait particulière dans le contexte de cette œuvre: il s'agit de la distinction entre sagesse du monde et sagesse divine par rapport au caractère théologique de l'ontologie: «Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde?» "*Or la σοφία τοῦ κόσμου est ce que selon ICor.1,22, les ἔλληνες ζητοῦσιν, ce que cherchent les Grecs*"<sup>33</sup>.

La réflexion augustinienne sur la notion de "*mundus*" est directement inspirée des pensées paulinienne et johannique. Le monde désigne à la fois *l'universum*, c'est-à-dire *l'ens creatum*, lequel inclut le ciel et la terre et tous les êtres existants, et également l'action des hommes au cœur de leur existence.

"Que veut dire: «Le monde a été fait par lui?» Le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment, voilà ce qu'on appelle le monde. Mais dans un autre sens le monde désigne encore ceux qui aiment le monde. «Le monde a été fait par lui et le monde ne l'a pas connu». Faut-il dire, en effet, que les cieux n'ont pas connu leur Créateur, que les anges n'ont pas connu leur Créateur, que les astres n'ont pas connu leur Créateur, alors que les démons le confessent? Tous les êtres, et de toute part, lui ont rendu témoignage. Quels sont alors ceux qui ne l'ont pas connu? Ceux que leur amour du monde a fait appeler le monde. Aimer, en effet c'est habiter par le cœur et à cause de leur amour, ils ont mérité de recevoir le nom de ce monde qu'ils habitaient. De même que, quand nous disons: cette maison est mauvaise, ou: cette maison est bonne, nous n'accusons pas les murs de celle que nous appelons mauvaise et nous ne louons pas les murs de celle que nous appelons bonne, mais qu'en parlant de mauvaise maison nous voulons dire que ceux qui l'habitent sont bons, de même nous appelons le monde ceux qui habitent le monde par leur amour. Quels sont-ils? Ce sont ceux qui aiment le monde, car par leur cœur ils ont leur habitation dans le monde. Ceux qui n'aiment pas le monde, en effet, ont bien leur corps dans le monde, mais par leur cœur ils habitent le ciel"<sup>34</sup>.

Dans le commentaire d'Augustin sur l'*Évangile de S. Jean*, ce qui fait l'objet de discussion c'est le rapport du verbe incarné par rapport au monde. La double signification du monde est ici à comprendre: "*La lumière était dans le monde, et le monde a été fait par elle, et le monde ne l'a pas connue*" (Jo.1). Dans cette phrase, il y a une double significa-

tion du concept de monde: d'une part, la lumière est au monde et le monde a été fait par elle, d'autre part le monde ne l'a pas connue.

“Dans le premier cas, il s'agit du monde comme: «*ens creatum*», dans le second cas, «*mundus*» veut dire «habiter par le cœur dans le monde» (*habitare corde in mundo*), c'est-à-dire «aimer le monde» (*amare mundum*), ce qui équivaut exactement à «ne pas connaître Dieu» (*non cognoscere Deum*)”<sup>35</sup>.

L'expression johannique *κόσμος*, en latin *mundus*, apparaît à plusieurs reprises et selon Heidegger, elle fait, état d'opposition à la notion de vie (*ζωή*), de lumière (*φῶς*) et de vérité (*ἀλήθεια*). Cette opposition doit être comprise selon le rapport paradoxal entre être-au-monde et donc d'appartenance au monde, mais en même temps de non-identification avec le monde.

Pour Heidegger il ne s'agit plus, dans l'expression paulinienne et même johannique, de qualifier le monde par le support cosmologique, *ens creatum* mais plutôt de le qualifier par rapport à la manière dont l'homme le constitue et dont l'homme apprécie son état de sentiment par rapport à Dieu.

“«Ce monde» ne signifie ni uniquement, ni en premier lieu un état de choses «cosmique», mais l'état et la situation de l'être humain, la façon dont il en apprécie les biens. *Κόσμος*, c'est l'être de l'homme, tel qu'il se trouve qualifié par le fait de son sentiment détourné de Dieu (*ἡ σοφία τοῦ κόσμου*, la sagesse du monde). *Κόσμος οὗτος* désigne l'être de la réalité-humaine dans une existence «historique» déterminée, par opposition à une autre qui déjà commence à poindre (*αιῶν ὁ μέλλων*), l'«âge» à venir”<sup>36</sup>.

Dans sa dissertation *Le concept d'amour chez Augustin*, Hannah Arendt parle de la perspective heideggerienne de monde. A l'encontre de Heidegger, H. Arendt parle de l'Univers compris dans l'idée de monde comme un être qui n'est “*ni la somme des choses singulières, ni la puissance créatrice qui du dehors en ferait des créatures*”<sup>37</sup>. A cet égard Arendt ne fait qu'explicitier la notion de *kosmos*, compris comme l'étant en général selon le mode heideggerien. Toutefois, H. Arendt s'éloigne de la réflexion heideggerienne lorsqu'elle ne privilégie la notion de monde que dans le sens second de la notion de monde, à savoir ceux qui aiment le monde et qui caractérisent le caractère de cet être au monde par leur mode d'apprécier le monde qu'ils constituent:

“Le concept de monde est double; d’une part, le monde est la création de Dieu — le ciel et la terre — donnée d’avance à toute *dilectio mundi*, d’autre part, il est le monde humain à constituer par le fait de l’habiter et de l’aimer (*diligere*)”<sup>38</sup>.

Pour H. Arendt, le concept de monde nécessite d’être explicité dans les deux sens, c’est-à-dire comme *ens creatum* et comme *dilectores mundi*. Et ce dernier ne doit pas l’emporter sur le premier car l’œuvre de la création est l’œuvre d’un “Artisan (*Fabricator*) exceptionnel”.

“Le monde signifie donc l’être-là humain dans son ensemble et ce, comme la qualification décisive avec laquelle il (*Dasein*) se pose et se maintient devant l’être-là humain. Alors que son interprétation se rapporte uniquement à l’éclaircissement du *mundus* comme *habitare corde in mundo*, et bien que l’autre concept de monde soit mentionné, mais sans être interprété, notre interprétation vise précisément à rendre compréhensible ce caractère double”<sup>39</sup>.

Comme nous pouvons le constater par ce texte de Heidegger, le monde signifie l’être-là humain dans son ensemble. Et ceci est valable tant pour la compréhension biblique de monde que pour la compréhension grecque et philosophique. La *sagesse du monde* dont parle l’Apôtre s’identifie à ce que cherchent les Grecs et à ce que cherchent les juifs (I Cor. 1,22)<sup>40</sup>. Le *kósmos* est l’état général où l’existence du *Dasein* est possible. C’est uniquement parce qu’il s’agit d’éclaircir la question du monde que le *habitare corde in mundo* devient question primordiale dans l’analyse heideggerienne et que, dès lors, la parole de l’Apôtre vient énoncer une vérité transcendante au monde qui considère la “*philosophie comme une folie*”. La question à poser à Heidegger est celle de savoir si cette philosophie comme “folie” est à comprendre uniquement dans la théologie chrétienne à chercher également dans la philosophie dite par lui “a-théiste”?

### 1.2.2 — Le monde comme “monde de soi”

Dans le cours sur la *Phénoménologie de la religion* de 1920-21, l’analyse phénoménologique heideggerienne de monde prend pour objet d’étude l’interprétation phénoménologique des épîtres de saint Paul aux

*Galates* et aux *Thessaloniens*. La notion de monde a une triple signification de *Umwelt*, *Mitwelt* et *Selbstwelt*. Ce sont ces mêmes notions qui apparaissent dans l'analytique de l'être-au-monde et de l'être avec autrui dans *Sein und Zeit*.

C'est surtout pour expliciter le rapport du Christ au monde en tant qu'expression authentique de la vie facticielle que ce triple mode de *Umwelt*, monde ambiant, de *Mitwelt*, monde partagé, et de *Selbstwelt*, monde du soi, est développé. Mais cette herméneutique du soi est directement mise en relation avec une autre dynamique ternaire tirée de l'anthropologie paulinienne: celle du *πνεῦμα*, de la *ψυχή* et de la *σάρξ*. Le combat entre *σάρξ* et *πνεῦμα* doit être compris à l'intérieur d'une détermination plus fondamentale, celle de la sagesse de la chair et de la sagesse de l'esprit. "*La sagesse (φρόνημα) de la chair c'est la mort alors que la sagesse (φρόνημα) de l'esprit c'est vie et paix*" (Rom.8,6). Que signifie ce *φρόνημα* par rapport à la distinction entre *σάρξ* et *πνεῦμα* sous la triple détermination *Umwelt*, le monde ambiant, *Mitwelt*, le monde d'être avec autrui et *Selbstwelt*, monde du soi? Heidegger répond en disant:

"Σάρξ c'est un sentiment (*Gesinnung*) c'est-à-dire une tendance de la vie. (*Gal.2,20*). Elle est la connexion accomplie de la facticité propre dans la vie mondaine. Son opposition au *pneuma* c'est donc le *douleuin* (être esclave) et l'*ἀναμένειν* (souffrir)"<sup>41</sup>.

Dans le développement de cette triple détermination du monde de la religiosité proto-chrétienne en tant que de la *Umwelt*, de la *Mitwelt* et de la *Selbstwelt* se trouve un autre couple ternaire désigné comme *Vollzugssinn*, sens de l'effectuation, *Bezugssinn*, sens référentiel, *Gehaltsinn*, teneur de sens. Ce couple ternaire aide à spécifier la *Lebenswelt* de l'avènement du Christ et le caractère facticiel des premières communautés du christianisme originaire"<sup>42</sup>.

Dans un autre texte, *Metaphysische Anfangsgründe*, Heidegger parle précisément de cette distinction. Néanmoins c'est de savoir comment l'être humain se rapporte au monde dans sa signification existentielle et non pas cosmologique qui préoccupe Heidegger.

"D'après Augustin, monde signifie la totalité du créé. Mais presque aussi souvent «monde» est employé pour les habitants du monde, ceux qui, s'installent en lui; mais cela ne signifie pas qu'ils sont là comme des mon-

tagnes et des fleuves, mais cette installation premièrement déterminée par certaine attitude fondamentale à travers l'appréciation, et le mode du comportement et de la prise de sensibilité. Les habitants du monde sont les amants du monde, les amants, les injustes ou les charnels. Les justes ne sont pas dits monde bien qu'ils habitent dans le monde par la chair, car ils sont avec Dieu par le cœur<sup>43</sup>.

Pourquoi Heidegger se rattache-t-il à l'interprétation de la notion de "monde" selon la manière dont les habitants du monde «habitent»? Parce que la conception de monde comme support et comme *ens* général appartient encore à la conception onto-théologique. "*Plus précisément, le monde est déterminé comme l'au-delà de toute régionalité et non pas comme monde-ambient*"<sup>44</sup>. C'est parce que le monde n'est pas une simple totalité des étants que l'ontologie régionale de Husserl demeurerait totalité régionale, et que Heidegger parle de la transcendance comme d'une détermination fondamentale de l'être-au-monde. "*Le monde appartient à une structure relationnelle caractérisant la réalité-humaine comme telle, et que nous avons appelée l'Être-dans-le-monde*"<sup>45</sup>. C'est cet être-dans-le-monde en tant que transcendance nous avons discuté au chapitre III (première section) quand nous avons présenté la discussion augustinienne sur la transcendance divine, expliquée selon une totalité des étants, et que nous avons à ce moment là essayé de justifier cette critique négative par une lecture de la Transcendance divine selon la temporalité. C'est ce rapport de "*l'existant qui se sent au milieu de l'existant, qui entretient des rapports avec l'existant*"<sup>46</sup>.

Mais revenons aux textes cités plus haut des *Metaphysische Anfangsgründe* et de la phénoménologie de la religion. L'utilisation d'un même concept, celui de la *Gesinnung*<sup>47</sup> caractérise l'attitude fondamentale des *dilectores mundi* dans leur manière d'apprécier leur être-au-monde et ce qui caractérise le sentiment d'habiter le monde du soi comme *φρόνημα τῆς σαρκός* ou un *φρόνημα τοῦ πνεύματος*.

L'être-au-monde heideggerien se caractérise fondamentalement par habiter et séjourner au monde. Mais ce «habiter et séjourner au monde» est déjà une détermination de ce monde à soi ou à toi. Merleau-Ponty, par exemple, pense l'être-au-monde comme détermination fondamentale de la corporéité. Pour Merleau-Ponty il s'agit donc de déterminer le *Da* du *Dasein* en tant que corps.

“Le corps ne se réduit pas à un pur en-soi et n’est pas simplement dans l’espace comme un arbre ou un mobile qui se déplace. Comme le disait Heidegger à propos de l’être-au-monde, il “habite” ce monde”<sup>48</sup>.

Bien que le problème du corps et de la corporéité reste problématique chez Heidegger, nous pouvons toutefois relever des traits dans ses premiers écrits qui l’abordent par le biais de la facticité de la vie. L’interprétation phénoménologique des *Lettres* de saint Paul détermine une problématique en amont, qui n’aura pas par la suite le développement qu’elle aurait mérité. C’est le problème du Verbe qui s’est fait chair, c’est-à-dire du devenir homme en chair et en os en tant qu’habitation de Dieu au monde. La détermination de la vie est d’elle-même signe de l’importance du problème de l’Existant. Or le problème du devenir homme parcourt toute la lecture heideggerienne des épîtres de saint Paul. La compréhension de la notion de monde dans le christianisme accomplit la tâche authentique qui découvre l’être-au-monde comme transcendance, grâce au Verbe incarné. C’est lui qui fait la vérité et la vérité signifie faire le monde.

### 1.3 — Le «à dessein» du concept de monde

“Le monde porte le caractère fondamental d’un à dessein “(*Umwillen*)”<sup>49</sup>. Le monde porte en soi-même l’empreinte propre d’une possibilité qui caractérise le pouvoir-être. Ce caractère, dont il est porteur, ne le renferme pas dans une égoïté d’ordre ontique et ni dans un amour de soi aveugle et replié. Au contraire, le monde est compris comme ce dont la réalité humaine *ex-siste* à dessein de soi, et fournit la condition humaine d’un comportement égoïste ou altruiste.

Ce à dessein de soi est la liberté humaine existant comme anticipation de la totalité.

“Le monde étant à chaque fois pour une réalité-humaine la totalité de «son dessein», se trouve ainsi produit par cette réalité même *devant* elle-même”<sup>50</sup>.

C’est parce que le monde conçu comme transcendance transporte en soi la possibilité de se produire devant soi-même qu’il peut en plus



pro-jeter originellement ses possibilités. La liberté pour Augustin réside dans le for intérieur de la volonté, laquelle s'identifie au *summum bonum*<sup>51</sup>.

Rappelons ce que nous avons dit dans le chapitre II de la première section, à propos du caractère indifférencié entre les *ideae* — *inatae* et *facticiae* ou *factae* — quoi qu'il en soit de l'attitude cartésienne qui les distingue en fonction d'une réalité objective plus grande que chacune de ces deux sortes d'idées. La conséquence inévitable de cette distinction, à bien des égards inopérante, conduit au caractère indifférencié de la volonté. La recherche du *summum bonum* est celle qui s'identifie au principe aimant de l'Éternité divine. Platon parlait déjà de la transcendence du Bien en l'identifiant à *Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Comprendre l'*αγαθον* platonicien dans cette optique c'est comprendre la supra-temporalité comme le lieu par excellence de la participation et de la relation<sup>52</sup>.

## 2 — La conférence sur le temps dans le livre XI des *Confessions* — 1930

*Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit: Confessiones lib. XI.*

### 2.1 — La méditation aristotélicienne sur le temps dans les livres III et IV de la *Physique*

Ce texte est une courte leçon prononcée par Heidegger en 1930 au monastère de Beuron. Il traite de la question du temps, en particulier du livre XI des *Confessions* de saint Augustin. Heidegger est conscient de l'importance de la réflexion augustinienne sur le temps dans l'histoire de la pensée occidentale, à tel point qu'il place l'évêque d'Hippone parmi les plus grands penseurs: l'un de l'antiquité, à savoir Aristote, et l'autre des temps modernes, I. Kant. Ces trois philosophes orientent d'une manière propre et innovatrice leur conception sur le temps.

Cette conférence n'apporte rien de nouveau et l'interprétation de Heidegger concernant la lecture augustinienne du temps n'est guère

développée ni approfondie. Elle a le mérite de mettre en relation Aristote et Augustin d'une manière claire et objective, mais sans que s'y dégage profondément le sens.

Néanmoins, nous dirons que le texte a un intérêt pour nous dans la mesure où il peut nous aider à mieux révéler les aspects implicites de la pensée augustinienne dans *Sein und Zeit*. Ensuite, il peut nous aider à éclairer des points de liaison entre la perspective de P. Ricœur développée dans *Temps et récit* et la lecture heideggerienne.

La conception aristotélicienne du temps se trouve au livre IV de la *Physique*, chapitres 10-14; la conception augustinienne du temps est développée à partir du livre XI des *Confessions*, la conception kantienne se trouve dans l'*Esthétique transcendantale*, notamment dans le schématisme du concept pur de l'entendement (*Catégories*)<sup>53</sup>.

Pour Heidegger ces trois conceptions résument trois aspects fondamentaux d'une analyse sur le temps : trois titres distincts pour en comprendre des différentes régions: physique (*Physique*), phénoménologique, ontologique (*Confessions*) et métaphysique (*Critique de la raison pure*). Mais si ces trois perspectives sont distinctes, Heidegger déclare qu'elles doivent être mises en relation. Cependant, la conception kantienne n'est pas développée par Heidegger, elle fait figure d'énonciation.

La première question que se pose Heidegger concerne la recherche du temps chez Aristote: où recherche-t-il le temps? De quelle manière? La "*φυσική ἐπιστήμη*"<sup>54</sup> a pour objet les "*φύσει ὄντα*"<sup>55</sup>, c'est-à-dire la nature au sens élargi.

Il faut savoir ce qu'est la *Phusis*. Aristote donne la réponse au livre III de la *Physique*: qu'elle est "*ἀρκή κινήσεως*", c'est-à-dire la possibilité du mouvement en tant que tel<sup>56</sup>. Heidegger établit un parallélisme entre la méthode de la recherche des livres E et θ de la *Métaphysique* et celle du livre de la *Physique*. Ce qui est commun aux livres E et θ, c'est la recherche du "*τι ἐστίν*," c'est-à-dire de ce qui est.

Au livre E de la *Métaphysique*, dans les chapitres 1 à 3, Aristote entreprend une discussion, à propos des différentes sciences théorétiques: la *μαθηματική*, la *φυσική* et la *θεολογική*. Cette distinction est encore subordonnée à une autre distinction fondamentale, celle de la science *πρακτική, ποιητική, θεωρητική*<sup>57</sup>.

Il s'agit de connaître en premier lieu le statut de la physique par rapport à la mathématique et à la théologie. A l'égard de la physique,

Aristote ne montre aucune ambiguïté: elle concerne “*la substance qui a en elle-même le principe de son mouvement (αρκή τῆς κινήσεως)*”<sup>58</sup>. Par rapport à la première division fondamentale, celle qui consiste à distinguer les sciences pratiques des sciences poétiques et des sciences théorétiques, la physique se classe parmi les sciences théorétiques. Et Aristote précise que parmi les sciences théorétiques, la physique est la science qui traite de “*la substance formelle non séparée de la matière*”<sup>59</sup>.

Toutefois, les philosophes archaïques (φυσιολόγοι) désignaient cette physique comme philosophie de la nature, laquelle n’a rien à voir avec le sens nouveau et l’essence de la *phusis*. En effet, l’expression “*ἡ περὶ τῆς φύσεως ἐπιστήμη*” qu’Aristote place tout au début du livre de la *Physique* exprime la démarche de la recherche scientifique caractérisée par la recherche des principes inhérents à cette science.

“Comme le remarque A. Mansion, qui rapproche l’expression “*ἡ περὶ τῆς φύσεως ἐπιστήμη*” dont il est question dans le passage initial de la *Physique*<sup>60</sup> de l’expression «*οἱ περὶ φύσεως*» qui apparaît plus loin<sup>61</sup>, Aristote s’y donne comme le continuateur des “physiologues”, mais en édifant une théorie physique, capable de remplacer la leur”<sup>62</sup>.

Pour Heidegger il est important que la recherche sur les *φύσει ὄντα* dans le livre de la *Physique* et la recherche du “*τι ἐστί*” dans le livre de la *Métaphysique* soient une et même recherche, à savoir celle qui cherche l’être en tant que tel. Néanmoins, cette recherche, complémentaire selon Heidegger, ne sera pas développée par Aristote lui-même. Or c’est là l’enjeu de Heidegger qu’il interprète avec un nouveau concept de temporalité (*mit dem neuzeitlichen Begriff*). Cette perspective est aussi développée dans la deuxième section des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*.

Mais pourquoi alors n’est-elle pas accomplie par Aristote lui-même? Tout d’abord parce que pour Aristote la “*φυσικὴ ἐπιστήμη*” s’appuie d’une certaine manière encore dans ce que faussement les philosophes anciens désignaient par la recherche de l’essence de la nature. Et deuxièmement, parce que le “*τι ἐστί*” selon Aristote ne devrait pas concerner les sciences en particulier, mais la science en général. Or la *Physique* traite de l’étant matériel non séparé de la matière. En tant que science d’un étant particulier “*elle ne dit rien sur l’existence ou la non-existence du genre dont elles traitent*”, car explique Aristote, c’est “à la même opé-

*ration de l'esprit qu'il appartient de faire voir clairement, à la fois l'essence et l'existence de la chose*"<sup>63</sup>. La seule science à qui il appartient de juger sur une telle connaissance, à savoir de celle de l'existence ou de la non-existence du genre dont elles traitent, c'est seulement la science de l'être en tant que tel.

Au livre  $\theta$  de la *Métaphysique*, chapitres 1 à 3, Aristote examine la notion de puissance au sens d' *entelechia*. La nature du mouvement est discutée par Aristote selon les deux formes de la substance: le passage de la puissance à l'acte. Dans le livre III de la *Physique*, Aristote présente une analyse du mouvement que le livre  $\theta$  avait déjà élaborée. C'est là une raison pour laquelle Heidegger associe les deux livres<sup>64</sup>. Toutefois les livres III et IV donnent beaucoup plus de précisions physiques sur la nature du mouvement, tels que le continu, l'infini, le lieu, le vide, le temps.

Pour Aristote, les diverses hypothèses sur la nature de l'infini (*apeiron*) méritent d'être traitées tout au long du livre III. Le mouvement est défini comme quelque chose qui appartient «aux continus» (*κίνεσις των συνεκῶν*). Or le continu est ce qui constitue l'infini: "*les définitions qu'on donne du continu se trouvent utiliser souvent la notion de l'infini*"<sup>65</sup>.

L'importance accordée par Aristote à la notion de l'infini consiste uniquement à dégager la nature de l'étendue et la nature du temps par rapport au lieu et à l'espace.

Nous nous posons la question de savoir pourquoi Heidegger entame la lecture du livre XI des *Confessions* en introduisant, tout d'abord, un aperçu de la réflexion aristotélicienne du temps aux livres III et IV de la *Physique*. A première vue, il n'y a aucune raison de mettre ensemble ces deux perspectives, aristotélicienne et augustinienne, du point de vue de l'histoire des doctrines philosophiques. L'interprétation de Heidegger est-elle une simple construction fictive qui établit un parallèle entre deux auteurs n'ayant rien à voir l'un avec l'autre? A cet égard Ricœur lui aussi met en relation Augustin et Aristote dans *Temps et récit*, tomes I et III.

Pour P. Ricœur, entre Augustin et Aristote il y a, d'une part, une "*discordance concordante*" qui met en place la corrélation entre la *distentio animi* et la *peripeteia* d'Aristote<sup>66</sup> et, d'autre part, une "*concordance discordante*" qui met en place l'aporétique de la temporalité: temps de l'âme et temps du monde s'occulent réciproquement. En confrontant

la perspective psychologique d'Augustin et la perspective cosmologique d'Aristote, P. Ricœur saisit la configuration de l'expérience temporelle. Il lui faut reconnaître la marque du caractère aporétique temporel pour découvrir la nature du temps figuratif<sup>67</sup>. Or le récit augustinien répond davantage au récit aristotélicien, mais les figures de l'aporétique temporelle ne sont rassemblées que dans le seul livre XI des *Confessions*, alors que chez Aristote il s'agit des livres de la *Poétique* (T.R. I) et de la *Physique* (T.R. III). La thèse augustinienne doit ainsi "résister" aux différentes interpellations aristotéliciennes par sa seule référence, le livre XI des *Confessions*. Nous nous demandons s'il n'y a pas là un rapport asymétrique, élaboré initialement par une "vaste extrapolation"<sup>68</sup> de l'aporie fondamentale entre temps psychologique et temps cosmologique, qui mène parfois P. Ricœur à une polarisation de la réponse augustinienne à la thèse aristotélicienne.

Pour Heidegger l'analyse augustinienne est allée plus loin que l'analyse aristotélicienne car elle s'inscrit dans un sol métaphysique qui dégage le temps par le mouvement de l'expérience de l'esprit. En revanche, la perspective ricœurienne qui exploite la thèse sur le temps de manière différente, dégage par une sorte de "phénoménologie négative" la puissance de la thèse augustinienne. Autrement dit, l'"échec" de la perspective psychologique du temps chez Augustin répond de lui-même aux différentes interpellations des différentes variantes narratives de la thèse aristotélicienne face à la seule variante narrative de la thèse augustinienne.

Sommes-nous, maintenant, en mesure d'intensifier l'interrogation faite plus haut sur la validité d'une confrontation entre Augustin et Aristote, avec comme arrière-fond la lecture ricœurienne de la temporalité chez Heidegger<sup>69</sup>, alors que celle-ci présente sa perspective comme radicalisation de l'aporétique de la temporalité?

Précisons les influences possibles d'Aristote sur Augustin. Au livre V des *Confessions* Augustin dit ceci:

"Comme j'avais fait de nombreuses lectures sur les philosophes et les conservais en mémoire, je comparais certaines de leurs doctrines avec ces interminables fictions des Manichéens, et je trouvais plus de probabilité aux affirmations de ceux dont l'intelligence fut assez puissante pour mesurer le cours du monde, malgré l'importance de celui qui en est le Seigneur"<sup>70</sup>.

Selon Aimé Solignac, les travaux consacrés tout au long de ces années à la *Quellenforschung* augustinienne n'arrivent pas à un résultat satisfaisant sur les rapprochements textuels entre les motifs et les idées philosophiques des auteurs grecs anciens et le traitement qu'Augustin en fait. Les raisons de cette difficulté dérivent essentiellement de la méthode de travail d'Augustin lui-même. Une multiplicité de sources alliée à une manière de travailler et d'utiliser ses propres lectures n'aident pas à cette tâche. Mais cela ne suffit pas pour répondre à l'état insatisfaisant des sources augustinienes. Aimé Solignac parle encore d'une autre raison, à savoir les rapprochements textuels à caractère plus philologique qu'une mise en œuvre d'un travail interprétatif.

“Tous ceux qui se sont livrés à la *Quellenforschung* augustinienne, quelles que soient leurs intentions au départ et la rigueur plus ou moins scientifique de leur méthode, parviennent aux mêmes résultats, même s'ils ne le notent pas expressément: c'est que, mis à part quelques citations explicites, les “sources” signalées s'appuient toujours sur des rapprochements textuels d'une extrême brièveté: une incisive, une formule, un terme technique”<sup>71</sup>.

C'est Augustin lui-même qui livre son secret philosophique: il gardait en mémoire ses nombreuses lectures philosophiques et les utilisait pour débattre avec les thèses manichéennes à propos de leurs théories physiques.

Nous formulons dès lors l'hypothèse: n'y aurait-il pas une meilleure compréhension des “traces” et du traitement philosophique que fait Augustin dans ses œuvres, qui nous permettrait de mieux confronter sa pensée avec d'autres auteurs, afin d'y saisir la portée philosophique?

Heidegger fait une comparaison de certaines idées d'Aristote et d'idées augustinienes prolongées et développées au-delà d'elles-mêmes.

Cette comparaison ne doit pas être comprise d'une façon linéaire, mais en forme de “contraste” (*Abhebung*)<sup>72</sup> entre textes. La lecture heideggerienne ne peut rester attachée à une simple expression ou une simple formule qui rapprocherait Augustin d'Aristote, elle doit pousser l'analyse textuelle vers une confrontation positive des deux perspectives.

“Les nombreuses lectures des philosophes” dont parle Augustin dans le contexte du livre V des *Confessions*, se rapportent, selon Aimé Solignac, aux *Physicae opinionones* de Théophraste, où Augustin aurait puisé ses connaissances sur la philosophie ancienne<sup>73</sup>. Dans ce recueil

doxographique, où les idées des philosophes anciens sont discutées, notamment celles qui concernent la nature du monde, on lit leur dépendance à l'égard de certaines thèses aristotéliennes, entre autres, de la *Physique*<sup>74</sup>.

A la question mettant en cause la perspective d'Aristote et d'Augustin, il faut répondre par une nouvelle interprétation du sens de cette confrontation. Tout d'abord, à l'égard de l'histoire des doctrines philosophiques elles-mêmes: c'est par la redécouverte des idées aristotéliennes, qui ont survécu dans une certaine fluctuation à travers le néoplatonisme, qu'une confrontation entre Aristote et Augustin peut se justifier et est justifiable. Il s'agit de comprendre comment dans la perspective augustinienne, suivant l'exégèse des influences, les idées philosophiques se sont maintenues d'Aristote à Augustin. Mais d'autre part, il s'agit aussi de savoir comment la perspective augustinienne dépasse le cadre d'une philosophie ancienne à propos de l'analyse temporelle, celle de Platon, d'Aristote ou même de Plotin.

Il s'agit de dégager les imbrications de ces perspectives anciennes, sous-entendues dans la perspective augustinienne, pour rendre manifeste la ré-appropriation heideggerienne à son égard, qu'elle soit directe ou indirecte. D'ailleurs, la mise en évidence de cette implication de la perspective augustinienne permettra de mieux en saisir la profondeur.

P. Ricœur formule le concept de "trace" comme synonyme de la notion heideggerienne d'historialité (*Geschichtlichkeit*). La notion de trace, absente chez Heidegger dans *Sein und Zeit*<sup>75</sup>, pourra nous aider à clarifier l'attitude de ce que nous appelons le "cas heideggerien", dans la mise en relation d'Aristote et d'Augustin. La "trace" combine à la fois le vestige de ce que les hommes du passé ont laissé et la marque qui est le porte-parole de l'avenir. La notion de trace a l'avantage de rassembler dans sa signification ce qui est à la fois le vestige et l'effet de ce vestige. C'est ce que P. Ricœur désigne par l'effet-signe.

"La trace combine ainsi un rapport de signifiante, mieux discernable dans l'idée de vestige d'un passage, et un rapport de causalité, inclus dans la chose-même de la marque"<sup>76</sup>.

En termes d'historialité, la trace indique à la fois que les hommes ont passé par là, et que les empreintes gravées sont les marques signifiantes de leur passage.

La marque est davantage de l'ordre de l'existential. En appliquant, chez Heidegger, ces mêmes concepts au rapport entre Aristote et Augustin, il ne s'agit pas de les comprendre au sein de l'historialité, par la seule compréhension de la trace d'Aristote chez Augustin — car bien que présente, elle est assez mince — mais il s'agit de relever les marques, non comme simples vestiges ou réminiscences, mais comme provenir historial, lequel détermine ontologiquement les événements, les circonstances et les destinées de cet être historial.

Sur ce point, il ne s'agit pas de considérer Aristote et Augustin sur le simple plan de la trace historiographique, mais plutôt sur la marque et la relève existentielle d'une interrogation philosophique qui transite de l'un à l'autre. A cet égard la démarche herméneutique heideggerienne est à l'inverse de celle de P. Ricœur. Pour P. Ricœur c'est parce que la trace possède cette caractéristique fondamentale de pouvoir faire le pont entre l'historiographie et l'histoire elle-même, qu'elle peut finalement remonter par une sorte d'enchaînement causal jusqu'à sa détermination ontologique. P. Ricœur met ainsi en cause le projet heideggerien en vertu du fait que le souci a une valeur ontologique en soi et qu'il peut rendre compte des possibilités que seul le passé et la distanciation temporelle peuvent nous transmettre.

“La seule manière de justifier la priorité ontologique de l'historialité sur l'historiographie serait, me semble-t-il, de montrer de façon convaincante comment la seconde procède de la première. Or, nous butons ici sur la difficulté majeure d'une pensée sur le temps qui réfère toutes les formes dérivées de temporalité à la forme originale, la temporalité mortelle du Souci”<sup>77</sup>.

Il s'agit donc pour Heidegger de penser l'historialité, tout d'abord dans son sens plein ontologique et seulement après, d'en dégager le sens dérivé épistémologique. Toutefois il faut encore déterminer “*si la dérivation qui permet à Heidegger de passer de la temporalité à l'historialité est à sens unique, comme il semble l'annoncer*”<sup>78</sup>.

Dans *Sein und Zeit*, dès le § 72 jusqu'au § 76, Heidegger expose le problème ontologico-existential de l'historialité. Il s'agit de comprendre le rapport existentiel de la temporalité et de l'historialité. Le *Dasein* est, au fond de lui-même, un étant historial et temporel, car il existe et il ne peut exister qu'historialement et temporellement.



## 2.2 — La méditation augustinienne sur le temps

Heidegger admet un présupposé fondamental à l'égard de la méditation augustinienne du temps:

“Que ce soit justement Augustin qui mette en lumière le rapport entre le temps et l'âme qu'Aristote n'avait fait que signaler, ceci était prévisible pour chacun qui tient compte de ce que les considérations augustinienes sur le temps se trouvent dans ses *Confessions*. La méditation augustinienne sur le temps est, certes, très renommée et souvent citée, mais aussi peu connue et reconnue que celle de la méditation aristotélicienne”<sup>79</sup>.

L'accent mis sur l'importance de la méditation augustinienne du temps, qui met en rapport temps et âme au détriment même de la méditation aristotélicienne, n'est pas étonnant. Pour Heidegger, malgré leur caractère autobiographique quelque peu obnubilant, lequel a été de prime abord compris, les *Confessions* cachent une profondeur d'interrogation philosophique. En effet, les *Confessions* mettent à jour un nouveau questionnement qui de lui-même dépasse celui de la méditation aristotélicienne: il vise la recherche du temps sous le prisme de l'histoire tel que le désignait Dilthey par *Zusammenhang des Lebens* (cohésion de la vie).

Dans sa lecture de la conception augustinienne du temps, Heidegger articule trois points essentiels: le chemin de la conception du temps augustinien, le résultat de cette conception et sa signification, la cohérence interne de la conception augustinienne du temps avec la totalité des *Confessions*.

D'après Heidegger les *Confessions*, spécialement la première partie qui va du livre I au livre X, consistent en un mouvement de la vie intérieure qui se veut œuvre de compréhension. Les *Confessions* “apportent dans sa conception du temps, sa fin authentique, c'est-à-dire le *sol métaphysique*”<sup>80</sup>. En effet, les *Confessions* ne sont pas une simple biographie du soi, c'est-à-dire une sorte de phénoménologie psychologique du for intérieur, mais le récit d'une expérience profonde qui traverse toute l'œuvre. L'approche du temps vise bien au-delà de ce que raconte le livre XI, une continuité dans la cohérence avec la totalité des *Confessions*.

Heidegger explicite ce que les *Confessions* représentent pour l'avènement de la question du temps: les *Confessions* ne sont nullement une

simple autobiographie, ou même une analyse du soi; elles ne sont nullement un simple récit d'une expérience religieuse, mais les *Confessions* sont plutôt ce que l'homme est en tant que question, ce que Dieu est, et au même titre que les exemples de Hegel et de Nietzsche, dont celui-ci affirme: "Dieu est mort — qu'est-ce que l'homme?"

Heidegger distingue deux chemins dans la démarche augustinienne au livre XI des *Confessions*: le premier, celui qui s'effectue à partir des chapitres 14-22; le second, celui des chapitres 23-31. Heidegger choisit deux thèmes précis à l'intérieur de la discussion d'Augustin sur le temps, qui nous semblent analogues à la démarche aristotélicienne au livre de la *Physique*, du moins de la manière dont Heidegger les associe.

1— Le premier moment se trouve au chapitre 14,17 et il traite de l'être du temps. La question initiale "*Quid est ergo tempus?*" pose directement l'interrogation sur la nature du temps. Le temps est passé, présent et futur. Mais le passé n'existe plus déjà, le futur n'est pas encore, tous les deux ne sont donc pas. "*Quant au présent, s'il était toujours présent, et ne s'en allait pas dans le passé, il ne serait plus le temps mais l'éternité*"<sup>81</sup>. A cet égard, Heidegger rapproche ce raisonnement d'Augustin qui voit dans le prolongement du présent la source d'éternité: "*hodiernus tuus aeternitas*"<sup>82</sup>, de la conception hégélienne selon laquelle le "*présent véritable est ainsi l'éternité*"<sup>83</sup>.

Quelques mots tout d'abord sur la division du livre XI des *Confessions*. Heidegger suit analogiquement sa propre division qu'il avait établie pour le livre de la *Physique* d'Aristote. La première question formulée par Aristote concernait l'être du temps et était: "*faut-il le placer parmi les êtres ou parmi les non-êtres?*"<sup>84</sup>. A cet égard Aristote répond que le temps existe justement en tant que présent. Par conséquent le temps est et il n'est pas. Le temps est une certaine substance (*οὐσία τις*)<sup>85</sup>. La première constatation donc au sujet du temps consiste à s'interroger sur l'existence du temps et quel type d'être il est et à étudier sa nature (*τις ἡ φύσις αὐτοῦ*). Or, pour saisir sa nature il s'agit de le comprendre par rapport au mouvement. La solution d'Aristote est de dire: "*Il est donc clair que le temps n'est ni le mouvement, ni sans le mouvement (οὔτε κίνησις οὔτε ἀνευ κινήσεως)*"<sup>86</sup>. Par conséquent il s'agit de savoir selon Aristote "*quel élément du mouvement est le temps*" (*τὶ τῆς κινήσεως*)<sup>87</sup>.

En effet, bien que le temps ne soit pas le mouvement, il est pourtant dans son essence quelque chose du mouvement. “Voici en effet ce que c’est le temps: le nombre du mouvement selon l’antérieur et le postérieur”<sup>88</sup>.

Si pour Aristote mesurer le temps signifie que nous éprouvons le temps et le mesurons avec lui selon un antérieur et un postérieur, pour Augustin le temps en tant que mesure de la durée du mouvement ne renforce que la thèse aristotélicienne en mettant l’accent sur la différence entre le mouvement du corps et ce par quoi on mesure le mouvement de ce corps:

“Ainsi autre chose est le mouvement d’un corps, autre chose ce par quoi nous mesurons aussi longtemps qu’il existe; qui dès lors ne comprendrait pas lequel des deux doit de préférence s’appeler temps?”<sup>89</sup>.

Augustin est conscient que la définition physique du temps comme mesure du mouvement n’amène pas à résoudre le problème du changement des choses selon la relation de l’antérieur et postérieur. Or qui peut différencier et distinguer le passage de l’un à l’autre? Seule l’âme peut le faire. Pour Augustin la saisie du temps selon les modes de l’être passé, présent ou futur aide à dépasser les apories de la thèse aristotélicienne. C’est ce que Heidegger appelle l’expérience fondamentale du temps. Pour Augustin la mesure du temps est celle qui mesure soit la durée du mouvement soit la durée de la conscience: le *praeteritum*, *praesens*, et *futurum* permettent à la fois de mesurer la durée du mouvement d’un corps et la durée de la conscience.

Toutefois, seul le présent, selon Augustin, peut être mesuré car lui seul nous montre le temps qui passe: “Nous mesurons les temps qui passent (*metimur tempora praetereuntia*), quand nous les mesurons en les percevant”<sup>90</sup>. Seul le présent peut être divisé en parcelles d’instant, car ce “présent” n’a d’autre signification que le concept de la philosophie ancienne, selon lequel l’être est saisi comme *ὄντῆς*; la même chose que la signification du terme “*das Anwesen*” “le présent”: ce qui est devant et est sous-la-main et ce qui ne peut être hors de portée. Et Heidegger de s’appuyer sur une affirmation d’Augustin:

“Non ergo dicamus: longum fuit praeteritum tempus (...) sed dicamus: longum fuit illud praesens tempus”<sup>91</sup>.

Mais la nouvelle question qui est posée par Augustin est celle de savoir si le temps présent peut être long, et quelle est cette longueur? Cent ans, un an. Le présent, déclare Augustin n'a pas d'espace (*caret spatio*). Mais qu'est-ce que nous mesurons donc? Réponse d'Augustin:

“Nous percevons les intervalles de temps, nous les comparons entre eux et nous appelons les uns plus longs, les autres plus courts”<sup>92</sup>.

L'interrogation augustinienne sur le lieu et le comment de l'existence des choses passées et futures, fait dévoiler la nature de ce qu'Augustin désigne par “*praesentia*”. Heidegger insiste sur l'expression adverbiale “*ubicumque sunt*” et l'expression nominale “*quaecumque sunt*” pour montrer que les choses passées et futures sont définies à partir de deux questions fondamentales: “*Ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia*”<sup>93</sup>. Où qu'elles soient et quelles qu'elles soient, elles n'y sont que comme présentes. Les “choses présentes”, c'est-à-dire les “*praesentia*” sont définies à leur tour par “*ce qui n'est plus*” (*iam non ibi sunt*), c'est-à-dire les choses passées et “*ce qui n'est pas encore*” (*non-dum ibi sunt*), c'est-à-dire les choses futures. Mais d'où vient-il ce “présent” des choses passées ou futures? De la mémoire. C'est de la mémoire qu'on tire non les choses elles-mêmes mais les images gravées dans l'esprit. Augustin introduit d'une manière un peu précipitée un autre élément d'explication sur la nature de ce “passé présent” (*Vergangenheit praesens*): le récit de ce qui est vrai. Or, la “narrativité” de ce qui est vrai ne présente pas l'être des choses elles-mêmes (*non res ipsae*) mais elle tire son être des mots conçus à partir des images des choses qui ont été gravées dans l'esprit à un moment passé. La différence entre les *res ipsae* et les *images* de ces mêmes choses est la différence entre l'être de l'étant et l'étant, entre *res* et *εἶδος* platonicienne.

Entre le passé présentifié et le présent comme possibilité de mesurer les deux manières de l'être selon un passé et un présent il y a une différence de “présence”. D'une part, le “présent” est celui qui seul mesure les temps; il est la possibilité de présence de quelque chose dans l'âme, en tant que *vorhanden* (existant). D'autre part, le présent en tant qu'image de l'objet, conservée dans la mémoire, est l'image (*Bild*) qui est là (*da*), non dans le statut d'une simple copie (“*Abbild*”), mais en tant que “*species*”, *εἶδος*. Cela signifie que l'image est là dans la mémoire comme une possibilité pour l'âme de se présentifier elle-même.

Ce “présent” reçoit dès lors une triple explicitation: *praesens de praeteribus, praesens de futuris, praesens de praesentibus*. Ce triple déploiement du présent signifie une re-présentification, c’est-à-dire tenir l’objet là, c’est cela qui constitue le conserver dans la mémoire.

Mais par ailleurs, Heidegger explicite encore le *casus ablativus «de»* qui caractérise la modalité originare d’être en tant que mode présentifié du présent à chaque fois différent. En effet, ce “présentifier” spécifie le mode des autres étants qui ne tombent pas sous le mode principal de “ce qui a été” et de “ce qui n’est pas encore”, au sens de *Vorhanden* ou d’*Existant*.

Le temps est essentiellement triple. C’est cela que signifient les trois ekstases de la temporalité dont parle Heidegger dans *Sein und Zeit*. Le temps est “dans l’ «est» — était, ayant-été et sera”. Le “est” n’est pas statique, il se déploie en était — ayant été et sera.

Nous trouvons quelques traces de cette temporalité ekstatique chez Augustin lorsqu’il commente le passage de l’*Ecclésiaste* dans le *De Civitate Dei*:

“Il en est qui invoquent ce passage de Salomon au livre appelé l’*Ecclésiaste*: “Qu’est-ce qui a été? Cela même qui sera. Qu’est-ce qui a été fait? Cela même qui se fera”<sup>94</sup>.

Le texte *sapiential* met en évidence la temporalité de l’existence qui transite entre le passé et l’avenir. Dans l’existence tout est mouvement. Ce qui a été c’est ce qui deviendra.

Les modes verbaux temporels fondamentaux sont au nombre de trois: regard en arrière (*Rückblick auf*), regard en avant (*Vorblick zu*), vision (*Anblick von*). Ces trois sortes de “regard” (*Blick*) correspondent à ce qu’Augustin qualifie de: *memoria, expectatio, contuitus*. Ils ne sont pas de simples temps grammaticaux, ils sont le temps lui-même dans sa distension temporelle existentielle.

Ce trois modes temporels sont dans l’âme en tant que l’avoir-là (*da-haben*) du passé, l’avoir-là de l’avenir, l’avoir-là de la vision (*intuitus*). Heidegger développe la même idée que celle de *Sein und Zeit* lorsqu’il déclare que “la temporalité constitue existentiellement l’être-éclairci du Là”<sup>95</sup>. Ce triple l’avoir-là est le temps lui-même dans sa triple dimension. Le temps “est”, s’étend dans ces trois formes étendues.

“La temporalité se temporalise dans chaque ekstase de manière totale, c’est-à-dire que c’est dans l’unité ekstatique de la temporalisation à chaque fois pleine de la temporalité que se fonde la totalité du tout structural de l’existence de la facticité et de l’échéance, autrement dit l’unité de la structure du souci”<sup>96</sup>.

Mais si, selon Heidegger, il y a une manière d’être là du présent en tant que *vorhanden* et une manière de ce qui est relatif à tous les autres étants qui tombent au-dehors de l’essence de l’âme et qui ne sont qu’une simple dérivation d’une forme de connaissance dégradante, c’est-à-dire de tous les états qui signifient uniquement le mode “*du praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*”<sup>97</sup>, alors le mode authentique de la temporalité est seulement celui qui implique la totalité des trois ekstases dans sa temporalisation. “*Le temps est donc là dans sa tridimensionalité: [il] est*”<sup>98</sup>.

2 — Dans la seconde division du texte Heidegger analyse les chapitres 23-31. La question principale est celle qui concerne la mesure du temps par l’âme. C’est maintenant le lieu de traiter la seconde question fondamentale soulevée par Aristote. En effet elle est la conséquence de la première question sur la nature du temps: elle consiste dans le rapprochement entre l’attitude fondamentale de l’âme dans sa capacité de mesurer le temps. Il n’y a pas de temps sans l’âme. “*Compter est un comportement de la ψυχή*”<sup>99</sup>. C’est précisément dans cette interrogation que la démarche augustinienne prolonge davantage la démarche aristotélicienne.

Qu’est-ce que nous mesurons quand nous mesurons le temps? *L’implicatissimum aenigma*, est, selon Heidegger, le problème fondamental du temps et de sa mesure: *nous mesurons le temps avec le temps dans le temps*.

Remarquons tout d’abord la différence des verbes employés par Heidegger. Dans l’analyse du premier moment (14-22) il s’agissait de discuter l’être du temps et son comput (*rechnen*). Dans ce deuxième moment il s’agit de traiter le temps et la mesure (*messen*). Dans le texte latin le verbe employé le plus fréquemment est celui de *metior*, qui est synonyme du verbe grec “*μετρέω*”. Toutefois, Augustin en utilise aussi un autre, celui de (*comparare*)<sup>100</sup>. La comparaison entre les intervalles de temps relève plutôt du comput du temps cosmologique, c’est-à-dire

du temps chronologique, alors que la mesure du temps (*metior*) insiste sur le caractère de la durée propre du temps.

Le temps est source de trois sortes d'implications: mesurer le temps en étant avec le temps et dans le temps. Augustin exprime lui aussi son désir de connaître la nature du temps qui nous permet de mesurer le mouvement des corps (*motum corporis*). En fait, c'est le temps qui mesure la durée du mouvement. Mais le temps n'est pas la mesure du mouvement (*non ergo tempus corporis motus*)<sup>101</sup>.

Mais une autre question vient s'ajouter à cette première qui distingue la nature du temps lui-même de la nature du mouvement qui accompagne le corps. La question maintenant est donc celle de savoir quel temps nous mesurons. "Qu'est-ce que nous mesurons quand nous mesurons le temps?"<sup>102</sup> Les temps qui passent, «*praetereuntia*»<sup>103</sup>.

Le présent n'a pas d'espace, car il n'a pas d'extension. C'est peut-être alors le passé. Mais le temps passé ne peut pas être mesuré car il n'a pas de fin. Le temps passé ne peut pas être mesuré car on mesure seulement l'intervalle de temps qui va d'un commencement à une fin.

Les temps passés ne peuvent pas être mesurés parce qu'ils n'ont pas atteint leur terme (*quae terminos non habent*)<sup>104</sup>.

D'une part, les temps passés ne peuvent pas être mesurés parce qu'ils ne sont pas achevés et finis (*cum autem finita fuerit, iam non erit*), et d'autre part, parce qu'ils n'ont pas de commencement en vue d'une fin (*ab aliquo initio usque ad aliquem finem*).

Voici les deux exemples que donne Augustin qui nous aideront à mieux comprendre ce que Heidegger a mis en évidence dans son texte bien qu'il ne les développe pas davantage.

Premier exemple:

"Voici, par exemple, un son qui vient d'un corps: il commence à résonner, il résonne, il résonne encore, et le voilà fini; déjà c'est le silence, le son passé (*praeterita*), il n'y a plus de son. Il était futur (*futura erat*) avant de résonner; il ne pouvait pas être mesuré, parce qu'il n'était pas encore (*quia nondum erat*); maintenant il ne peut l'être, parce qu'il n'est plus (*iam non est*). Donc c'est alors, quand il résonnait, qu'il le pouvait, car c'est alors qu'il était quelque chose qui pût être mesuré. Mais même alors, ce son ne s'arrêtait pas: il allait et s'en allait. Serait-ce pour cela qu'il pouvait davantage être mesuré? de fait, en s'en allant, il se tendait en une sorte d'espace temporel par où il pourrait être mesuré, puisque le présent n'a aucun espace (*praesens nullum habet spatium*)"<sup>105</sup>.

Ce premier exemple conclut par une impossibilité de mesurer le son d'un corps qui a cessé de résonner et qui n'est plus. Nous ne pouvons pas mesurer ce qui n'a pas encore commencé à résonner et ce qui, maintenant, a déjà cessé de résonner. C'est donc quand le son résonnait qu'il pouvait être mesuré. Mais si c'est pendant que le son résonne qu'il peut être mesuré est-ce que l'incessant passage du son est mesurable? A supposer cela, seul le présent pouvait alors être mesuré, car il n'a aucun espace. Augustin analyse alors cette nouvelle hypothèse.

Deuxième exemple:

“Si donc il pouvait alors être mesuré, voici, par exemple, un autre son; il commence à résonner, il résonne encore d'un ton continu et sans aucune interruption. Mesurons-le, tandis qu'il résonne: car, lorsqu'il aura cessé de résonner, il sera déjà passé et ne sera plus quelque chose qui puisse être mesuré. Mesurons exactement, et disons combien il dure. Mais il résonne encore, quand il s'est mis à résonner, jusqu'à sa fin, quand il cesse. C'est en effet l'intervalle même que nous mesurons, d'un commencement donné à une fin donnée. Voilà pourquoi un son qui n'est pas encore achevé (*quae nondum finita est*), on ne peut le mesurer pour dire quelle est sa longueur ou sa brièveté; on ne peut dire qu'il est égal à un autre, ni par rapport à un autre qu'il est simple ou double ou quelque autre chose. Mais quand il sera achevé, il ne sera plus”<sup>106</sup>.

Quel est le problème auquel Augustin se heurte?

A supposer que le temps présent n'ait pas d'espace et que nous puissions donc mesurer un son qui résonne continuellement, qu'est-ce que nous pouvons mesurer donc si le son résonne encore? Or nous ne pouvons mesurer que ce qui a un commencement en vue d'une fin. Mais alors si le son résonne continuellement, il n'est pas encore achevé (*nondum finitum est*) et nous ne pouvons pas le mesurer car il n'a pas cet intervalle d'un commencement donné jusqu'à une fin donnée (*ab aliquo initio usque ad aliquem finem*) pour qu'on puisse le mesurer. C'est en effet, de cette manière que nous pouvons mesurer quelle est sa longueur ou sa brièveté. Mais d'autre part, si le son s'était arrêté (*finitum fuerit*) il ne sera plus (*iam non erit*) et il ne pourra pas être mesuré.

C'est dans une analyse phénoménologique détaillée sur le temps et sa mesure que nous nous rendons compte de l'importance de l'interrogation augustinienne sur le fini et l'in-fini par rapport aux temps qui passent (*praetereuntia tempora*)<sup>107</sup>. Heidegger se limite à donner quel-



ques éléments; toutefois nous y voyons leur importance pour l'analyse heideggerienne de la temporalité.

La mesure des temps qui passent pose problème surtout au sujet du terme et du non-terme.

“L'être transitant ne se mesure pas; car pour cela à l'achèvement de la fin jusqu'à la fin”; mais donc «à la fin», puisque toujours déjà passé”<sup>108</sup>.

Les temps qui passent relèvent le problème, d'une part, de ce qui n'est pas encore achevé *nondum finitum* et, d'autre part, de l'absence d'un *initium usque ad finem*. En revanche, le temps passé pose le problème du *finitum est* et donc de ce qui n'est plus (*iam non esse*). Les deux types de “finitudes” ne sont pas du même ordre. Seule la finitude qui est en vue d'un commencement et d'une fin est l'authentique finitude<sup>109</sup>. C'est elle qui sera le fondement de ce que Heidegger désignera par intra-temporalité.

En outre, c'est également dans cette finitude qu'on peut voir la pré-annonce augustinienne du *Sein-zum-Ende* et du *Sein-zum-Tode* de Heidegger<sup>110</sup>. C'est dans cet être-pour-la-mort qu'est définie l'existence redoutable d'une vie qui est déjà la mort et de la mort qui est déjà la vie. C'est cela qui constitue la *vita actionis*. On peut affirmer avec l'adage ancien: “*media vita in morte sumus*”<sup>111</sup>. Nous sommes pour la mort au milieu de la vie. Cette antithèse marque l'ambivalence du temps, le *Geschehen* heideggerien. La mesure du temps est pour ainsi dire *in medias res*.

L'exemple du chant *Deus creator omnium* vient aider à éclairer la mesure du temps. Ce chant est constitué par des syllabes brèves et des syllabes longues. Le temps des secondes par rapport au temps des premières est double. La mesure des syllabes brèves et longues n'est pas possible par elles-mêmes mais par quelque chose qui permet d'établir le rapport entre brève et longue.

“*Deus creator omnium*: dans ce vers de huit syllabes alternent syllabes brèves et syllabes longues/ ainsi les quatre brèves, la première, la troisième, la cinquième, la septième, sont simples par rapport aux quatre longues, la deuxième, la quatrième, la sixième, la huitième. Chacune de celles-ci par rapport à chacune de celles-là vaut un temps double. Je déclame et je proclame, et il en est ainsi, pour autant qu'on le sent par une sensation manifeste. Pour autant que la sensation est manifeste, par la syllabe brève je mesure la longue, et je sens qu'elle vaut deux fois autant.

Mais lorsqu'une résonne après l'autre, si la brève vient devant et la longue après, comment retiendrai-je la brève, comment l'appliquerai-je sur la longue pour mesurer celle-ci et trouver qu'elle vaut deux fois autant, puisque la longue ne commence pas à résonner avant que la brève ait fini de résonner? La longue elle-même, est-ce que par hasard je la mesure quand elle est présente, alors que je ne la mesure que finie? Or quand elle est finie, elle est passée (*finitio praeteritio est*). Qu'est-ce donc que je mesure? Où est la brève qui me sert de mesure? Où est la longue que je mesure? Toutes les deux ont résonné, ont pris leur volée, ont passé; elles ne sont plus. Et moi, je mesure: et je réponds avec confiance, autant qu'on peut se fier à un sens exercé, que l'une est simple, l'autre double, en espace de temps évidemment. Et je ne puis le faire que parce qu'elles ont passé et sont achevées. Ce n'est donc pas elles-mêmes que je mesure, elles qui ne sont plus, mais quelque chose dans ma mémoire, qui demeure là fixé<sup>112</sup>.

Par ce texte nous pouvons déceler trois traits importants de l'argumentation phénoménologique d'Augustin à propos de la mesure du temps.

1. Le premier trait à considérer est celui qui laisse enfin entendre que c'est du fait du rapport entre le temps des syllabes longues et des syllabes brèves qu'elles sont considérées comme brèves et longues<sup>113</sup>. L'argumentation d'Augustin fait ressortir l'importance du rapport structurel entre les syllabes longues et brèves. Elles ne sont définies que dans ce rapport différencié mais elles sont indissociables. L'analyse de la mélodie par une sorte d'étude grammatologique, permet de déceler ce rapport tensionnel et différencié des unités linguistiques productrices de temporalité.
2. Le second trait inclut un élément nouveau dans l'argumentation: c'est l'importance de la sensation dans la co-originarité des syllabes brèves et longues. C'est en effet par la durée de la sensation que nous pouvons mesurer la syllabe brève et longue. Mais c'est alors que surgit une objection à Augustin: comment mesurer la différence des deux syllabes dans une succession qui alterne la syllabe brève et la syllabe longue? Si la brève vient avant et la longue vient après, comment retenir (*tenere*) la brève, à la fois pour mesurer la différence entre brève et longue et pour savoir à partir de quel moment commence la longue?<sup>194</sup>

3. La réponse à cette objection introduit le troisième trait dans l'argumentation: le temps lui-même comme durée. La syllabe longue ne commence qu'après que la syllabe brève soit terminée. Mais pour mesurer la syllabe longue je ne la mesure que finie. Or, déclare Augustin, quand elle est finie elle a passé. Ainsi donc toutes les deux syllabes ont passé et elles ne peuvent pas servir de mesure, car elles ont déjà passé et elles sont achevées (*prae-terierunt et finita sunt*). Mais alors qui peut mesurer? La question est inversée: ce n'est plus la question qu'est-ce qu'on mesure, mais qui mesure? Et celui qui mesure détermine la possibilité de ce qu'on mesure: c'est le "moi" (*ego metior*) qui mesure quelque chose dans la mémoire et qui demeure fixé.

Ce quelque chose dans la mémoire (*aliquid in memoria*) est l'esprit lui-même dans sa présence constante, la stabilité de l'esprit qui demeure. C'est l'esprit lui-même qui unifie la succession discontinue du temps dans une appréhension qui relève d'un acte unifié de la conscience. Cet acte de la conscience qui relie les moments différents est lui-même le temps de la présence. L'acte de la conscience comme quelque chose qui est dans la mémoire et qui est permanent permet de conclure à une unité de représentation par l'esprit. Il y a une certaine similitude entre la perspective augustinienne et la perspective merleau-pontienne de la subjectivité temporelle et dont nous avons déjà fait référence au chapitre III de la première section. Il y a une intentionnalité intemporelle qui est partagée par Augustin et Merleau-Ponty: "*Le passé n'est donc pas passé, ni le futur futur. Il n'existe que lorsqu'une subjectivité vient briser la plénitude de l'être en soi, y dessiner une perspective, y introduire le non-être*"<sup>115</sup>. Cette subjectivité intemporelle, qui chez Merleau-Ponty n'est autre que la corporéité ou le corps propre, personnifie le vécu de la temporalité en propre et en tant que subjectivité. Dans le *De immortalitate animae* que nous avons analysé au chapitre III de la première section, l'évidence de cette "métaphysique" de la présence semble être encore plus évidente. Néanmoins, nous attirons l'attention sur le fait que cette conscience intemporelle qui permet l'actualisation des actes temporels de manière ekstatique en modifiant le passé, le présent et le futur n'existe qu'intentionnellement. C'est l'intentionnalité de la conscience qui permet cette transitivité. Est-ce qu'on peut conclure donc qu'il y a un "privilege du présent" chez Augustin et que ce privilege fondé dans une métaphy-

sique de la présence est tout le contraire de la position heideggerienne qui porte en elle-même une certaine “*pointe anti-métaphysique de sa critique phénoménologique du présent et de la présence?*”<sup>116</sup>. Si on accepte l'interprétation ricœurienne de la temporalité chez Heidegger on serait tenté de dire qu'il y aurait donc une incompatibilité avec la thèse augustinienne du triple présent. Mais peut-on affirmer qu'il y a un “privileège du “présent” chez Augustin<sup>117</sup>? La réponse à cette question doit préciser d'avance le statut ontologique de cette “présence”. Si nous parlons d'une théorie de la perception et de la représentation, nous pouvons dire que la théorie augustinienne du temps privilégie d'une certaine manière le temps présent. Mais pas seulement le présent, aussi bien le passé. La proximité des perspectives augustinienne et husserlienne consiste précisément dans l'importance donnée au passé-présent (*memoria-visio*) de la perception. Toutefois, pour Augustin, il n'y a pas que le temps perceptif et phénoménologique; il y a aussi le temps ontologique et métaphysique. A ce niveau-là, le présent de la perception ne correspond pas au temps intemporel et eschatologique de l'être fini temporel et de l'être Divin.

Le dernier point de cette *conférence* concerne la signification fondamentale de la conception augustinienne du temps et sa compréhension dans la cohérence interne de la totalité des *Confessions*. Néanmoins, ce dernier aspect n'est pas très développé par Heidegger et nous ne l'avons touché que peu lors de la présentation de la disposition de structure formelle du texte. En revanche, la signification fondamentale de la conception augustinienne du temps mérite une plus grande attention.

Un des éléments essentiels de cette signification réside dans la notion de *distentio*<sup>118</sup>, que Heidegger définit ainsi:

“Le temps c'est l'extensionnalité et l'étendue; mais la *distentio*, de «quelle réalité» est-elle? Ce serait «étonnant s'il ne fût pas de l'esprit lui-même». L'esprit lui-même s'étend; moi-même je suis en m'étendant. Cette *distentio* se produit elle-même, elle produit l'étendue. Cette production est son essence: le caractère distentional du temps”<sup>119</sup>.

La *distentio* est comprise essentiellement comme une particularité propre de l'esprit humain. Néanmoins, l'esprit ne peut pas être défini qu'à partir de la seule *distentio*. C'est du rapport entre *distentio* et *tensio* que le caractère paradoxal de l'esprit temporel est compris: “*je suis moi-même, mais cependant je m'étends*”. La question qu'il convient de

poser est de savoir dans quel pôle l'esprit est soi-même et dans quel pôle l'esprit se distrait de soi-même?

Heidegger présente six points essentiels sur la *distentio animi*:

1. La *distentio* dans sa triplicité essentielle signifie: *memoria, expectatio* et *contuitus*. Elle désigne la triple *ex-tention (extensio)* au sens de *ek-stase — ex-sisto*. Dans ce premier sens elle prend une dimension positive: elle désigne l'étirement (*Erstrecken*) de la triple étendue: le passé (*Vergangenheit*) présent (*Gegenwart*) et futur (*Zukunft*). La *distentio* est synonyme de ce que Heidegger désigne dans *Sein und Zeit* par la *temporalité ekstatique horizontale*.
2. Dans un sens négatif la *distentio* signifie la discontinuité des *Jetztpunkt (praesens)*, c'est l'instant aristotélicien ( $\tau\acute{o} \nu\acute{o}\nu$ ) et davantage le point-source husserlien (*Quellenpunkt*), où il n'y a pas d'extension. Cela désigne la discontinuité de la succession où il n'y a aucune durée. Elle signifie la distraction de l'esprit: *dis-tentio*; elle est "présentification" du présent.
3. La *distentio* est alors la vie dans sa propre action. C'est la *tentatio* dont parle le livre X des *Confessions*. L'étirement est le caractère fondamental de la vie de l'homme; il a un rapport à l'être de l'homme, car il vise la totalité des actions humaines. Or cette action au sens le plus large du terme est la vie entière de l'homme.

Ce qui se produit pour le chant tout entier se produit pour chacune de ses syllabes; cela se produit pour une action plus ample, dont ce chant n'est peut-être qu'une petite partie; cela se produit pour la vie entière de l'homme, dont les parties sont toutes les actions de l'homme; cela se produit pour la série entière des siècles vécus par les *enfants des hommes*, dont les parties sont toutes les vies des hommes" <sup>120</sup>.

La vie tout entière est une distension. Dans le livre de l'*Ecclésiaste* il est dit:

"Voyez le souci que Dieu a donné aux fils des hommes (*filiis hominum*) pour qu'ils soient distendus (*distendantur*) dans la totalité de tout ce qu'il a fait dans le temps opportun. Il a confié leur compte du temps, mais sans que l'homme puisse saisir ce que Dieu fait, du commencement à la fin" <sup>111</sup>.

Même s'il n'y a pas une filiation directe du texte de l'*Ecclésiaste* au texte d'Augustin cité plus-haut, il y a sûrement une filiation indirecte, du moins conceptuellement à l'égard de plusieurs idées traitées ici par l'auteur biblique. La première est le terme *adflictio* qui apparaît dans le texte latin de la *Vulgate* et dans la *Septuaginta* avec le terme grec *περισπασμός*. L'idée sous-jacente au texte biblique est celle du constant souci de l'homme dans sa propre existence, c'est-à-dire dans cette vie. La notion de distension, employée par Augustin a un sens proche de celui de *περισπασμός*, lequel est également de *μέριμνα* (souci) et de *φρόντις*<sup>122</sup>.

La distension comme expression de l'activité vivante de l'homme est la structure totalisante anticipative de "ce qui a été passé" et vers "ce qui va se passer". Or quel nom donner à cette totalité anticipative qui nous met au devant de quelque chose qui commence et qui tend vers quelque chose qui se termine, c'est-à-dire sa totalité? Augustin parle de la vie des actions qui sont distendues. C'est cette distension en tant que dilatation mais qui assure une anticipation (*Vorlaufen*) et une totalité qui pourrait être désignée comme la figure du souci heideggerien. Parallèlement, la notion de "*tentatio*" au livre X des *Confessions*, rentre également dans cette même compréhension, à la fois de la résolution et de la totalité en tant que figure du souci.

La dernière idée qui rapproche le texte d'Augustin de celui de l'*Ecclésiaste* concerne le souci et la totalité de ce qui a été fait par Dieu: les actions des fils des hommes, c'est-à-dire la vie qui se distend dans la totalité de ce que Dieu a fait. Mais cette totalité se rapporte également à la vie des hommes comme souci: il n'y a pas que l'action particulière d'un individu, d'une génération, d'un siècle, mais de tous les temps. Dans le texte d'Augustin l'expression *filiorum hominum* fait allusion, selon la note de l'éditeur critique, au *Psaume* 30,20.

"Quelle est grande, Seigneur, la diversité de ta douceur: à tel point tu te caches pour ceux qui te craignent, que tu perfectionnes ceux qui espèrent en toi dans la présence des fils des hommes"<sup>123</sup>.

Toutefois, la filiation conceptuelle entre le texte augustinien et le texte biblique nous permet de déceler une meilleure relation entre les idées des deux textes que celle du *Psaume*, car dans celui-ci le contexte

est différent. Par ailleurs, remarquons que l'expression latine employée par les deux textes est identique.

Heidegger n'a pas fait cette lecture parallèle entre le livre de l'*Écclésiaste* et ce passage de saint Augustin. Nous l'avons faite car il nous a paru utile d'explicitier le sens heideggerien de la notion de *distentio* à l'appui d'une lecture, parallèle de l'idée biblique sous-jacente au texte augustinien et de la lecture d'Augustin lui-même. De cette manière la lecture heideggerienne gagne en compréhension.

4. La *distentio* peut aussi se transformer dans divers actes de la conscience:

la *memoria (retentio)*<sup>124</sup>, c'est-à-dire le (*Behalten*). Les contenus gardés par la mémoire sont les corrélats de ce qui est gardé par l'oubli — *oblivio* — (*Vergessen*)<sup>125</sup>. De même dans l'acte de l'attente (*adtentio ou expectatio*), qui vise les actions futures et à venir, leur corrélat est celui de la reproduction; cela signifie du point de vue de la mémoire qu'il y a une sorte de dégradation de l'être; Heidegger le désigne par l'abandon (*Verzichten*); finalement, dans l'acte du présent il y a l'action de laisser passer, de produire la transitivité d'une action passée vers le futur.

La *memoria* et l'*expectatio* doivent être comprises selon le langage husserlien comme rétention et protention<sup>126</sup>. Mais dans la conscience rétentionnelle husserlienne, il s'agit encore de distinguer deux actes importants: celui du souvenir primaire ou perception et celui du souvenir secondaire ou ressouvenir. Pour le premier la rétention est un phénomène qui s'accroche à la perception du moment, tandis que pour le second, c'est le moment présent qui est re-présenté, mais non perçu dans le moment. Pour les deux actes la mémoire est nécessaire, mais elle est distincte selon l'acte qui l'accompagne.

5. Dans ces possibilités de changement (*mögliche Abwandlung*) demeure la possibilité de transformation de l'étirement et du mode quotidien de dispersion. La distension se transforme; elle ne peut pas trouver entièrement en elle-même le sens unique de sa propre étendue intérieure en se tournant vers ce qui

est oublié et vers ce qui est transitoire mais vers ce qui est en avant (*ante*). Il y a de la sorte, selon Heidegger, une transformation de la “*dis*” de la *tentio*. Mais que signifient ces choses qui sont en avant (*quae ante sunt*)? <sup>127</sup>.

Pour Heidegger ce “en avant” (*Vor*) présente un double sens: 1) l'étant par excellence, dans la vision; 2) ce qui est avant tout le temps, c'est-à-dire l'éternité — le *praesentissimum* la présence permanente, c'est-à-dire le “*nunc stans*”.

C'est dans ce moment privilégié que l'*extentio* est identique à l'*intentio*. L'être de l'homme ne peut pas être défini par la seule distension, car elle ne permet pas de le rassembler dans l'unité. Au contraire elle est le signe de la dissolution du “moi” et de sa dispersion.

“Tu es mon Père éternel ; moi au contraire, je me suis éparpillé dans les temps dont j'ignore l'ordonnance et les variations tumultueuses mettent en lambeaux mes pensées, les entrailles intimes de mon âme, jusqu'au jour où je m'écoulerai en toi, purifié, liquéfié au feu de ton amour.

Alors je serai stable et solide en toi, dans ma vraie forme, ta Vérité. Et je n'aurai plus à souffrir les questions des hommes, qui par châtement ont la maladie d'avoir plus de soif que de capacité, et qui disent: “Que faisait Dieu avant de faire le ciel et la terre? ou bien: “Quelle idée lui est venue de faire quelque chose, alors qu'auparavant il n'a jamais fait quelque chose? Donne-leur, Seigneur, de bien penser à ce qu'ils disent, et de découvrir qu'on ne dit pas “jamais”, là où il n'y a pas de temps” <sup>128</sup>.

6. Le temps en tant que *distentio* c'est l'essence de l'existence de l'homme. A l'idée d'homme on doit attribuer immédiatement une essence temporelle. La question fondamentale selon Heidegger: “*quid est tempus*” c'est la question “*quid est homo*”. Augustin s'interrogeait déjà au livre X des *Confessions*: “*Tu qui es? Et respondi: homo?*” <sup>129</sup> et “*Quid ergo sum, deus meus? Quae natura sum?*” <sup>130</sup>. Et dans le *De Civitate Dei* il annonce:

“Il y avait un temps quand aucun temps n'était pas, c'est aussi absurde que de dire: il y avait un homme quand aucun homme n'existait pas” <sup>131</sup>.



### 2.3 — L'essence du temps en tant qu'affection de soi

Nous avons dit que Heidegger ne traite pas la conception kantienne du temps dans cette *Conférence*. Il fait cependant une petite allusion à la conception du temps comme *Selbstaffektion* que Kant a élaborée dans la *Critique*<sup>132</sup>. Mais en quel sens Heidegger envisage-t-il un rapprochement entre Augustin et Kant? Le temps comme *Selbstaffektion* apparaît dans l'appendice à la théorie de la synthèse aux §§ 24 et 25 de la *Critique de la raison pure*. Nous avons déjà rapproché au chapitre III de la première section le schématisme kantien de la *synthesis speciosa* et de la *synthesis intellectualis* avec ce que nous avons désigné par le "schématisme" de la triade extérieure et intérieure dans la théorie de la représentation au livre XI du *De Trinitate*. La fonction de l'imagination et de la relation conséquente entre perception externe et sensation interne de l'esprit fait l'objet d'une étude par Augustin, dont le but est de trouver dans l'homme un premier vestige analogique de la trinité divine.

Mais dans quel contexte la lecture heideggerienne du livre XI des *Confessions* fait-il appel à la célèbre théorie de la *Selbstaffektion* de Kant?

Tout d'abord une remarque: Heidegger ne développe pas de façon approfondie une filiation de Kant à l'égard d'Augustin, mais il se limite à signaler un point de liaison entre la théorie kantienne du temps comme *Selbstaffektion* et les "*affectiones meae*" dont parle Augustin. Le texte principal du livre XI sur les affections en tant que déterminations propres du temps nous est donné au chapitre 27,36:

"C'est en toi, mon esprit, que je mesure les temps. Veille à ne pas te faire un obstacle confus de tes affections. C'est en toi, dis-je que je mesure les temps. L'affection, que causent en toi les choses qui passent, y demeure après leur passage, et c'est elle que je mesure quand elle est présente, non pas ces choses qui ont passé pour la produire. C'est elle que je mesure quand je mesure les temps. Donc, ou bien ce sont là les temps, ou bien je ne mesure pas les temps"<sup>133</sup>.

Explicitons tout d'abord le texte. Le problème principal qui est ici exposé par Augustin est celui de la différence entre les impressions reçues lorsque nous sommes affectés par des sensations transitoires et passagères et l'affection elle-même comme possibilité de mode d'être affecté. L'affection résume en quelque sorte une perception interne de l'âme à elle-même comme instance permanente du mode d'être affecté.

Les affections en tant qu'impressions des choses extérieures, elles, sont passagères et transitoires. Par contre, l'affection en tant que manière dont nous nous apparaissions à nous-mêmes détermine notre mode d'être affecté<sup>134</sup>. Le temps qui est produit par nos sensations lorsque nous sommes affectés par les choses extérieures à nous et qui passent, est distinct du temps inhérent à l'affection qui demeure après le passage des impressions. C'est cette "permanence" de l'affection qui caractérise une présence à soi-même. Non seulement les deux types d'affections sont distincts mais également le mode d'être spécifique de ces deux affections. La première est produite par le sens externe, la seconde par le sens interne.

P. Ricœur explicite la théorie kantienne de la *Selbstaffektion* de façon analogue au problème posé par Augustin dans le texte cité plus haut. Le paradoxe constaté par Kant se vérifie entre la *synthesis speciosa* et la *synthesis transcendentale*. P. Ricœur la commente en disant:

"Si le sens interne ne constitue à aucun titre une intuition de ce que nous sommes en tant qu'âme, donc comme sujets en soi, mais «ne nous représente nous-mêmes à la conscience que comme nous apparaissions et non comme nous sommes en nous-mêmes», alors il faut dire que nous n'avons aucune intuition de nos actes eux-mêmes, mais seulement de la manière dont nous sommes affectés intérieurement par nos actes. Ainsi seulement nous apparaissions à nous-mêmes comme objets empiriques, tout comme les objets extérieurs résultent de l'affection par les choses en soi inconnues. Les deux affections sont strictement parallèles, et le sens interne n'a plus rien à voir avec le pouvoir de l'aperception, qui l'a entièrement détrôné. D'où le paradoxe résultant de cette solution drastique: comment pouvons-nous nous comporter comme passifs vis-à-vis de nous-mêmes? La réponse est là: "affecter" c'est encore déterminer"<sup>135</sup>.

Il y a deux sortes d'affections selon Kant. L'une est celle qui est provoquée par les perceptions externes qui nous affectent. L'autre affection est celle qui nous est donnée par la perception interne et elle représente la manière dont nous sommes affectés intérieurement par nos actes internes. En effet, les deux sortes d'affections dont parle Kant spécifient les deux modes de représentation que constituent les expériences externe et interne du mode d'être affecté. Or les deux représentations auxquelles la conscience assiste dans son activité consistent dans la représentation du *divers* en général dans l'*esthétique transcendentale* par le pouvoir de l'imagination, et la représentation produite par l'entende-

ment, c'est-à-dire la synthèse produite par l'imagination transcendante qui applique les catégories au sens interne. La première sorte de représentation est la résultante de l'affection par les objets extérieurs, alors que la seconde représentation est la résultante de la manière dont nous sommes affectés par nos actes internes. Kant établit un parallélisme entre l'intuition externe et l'intuition interne de façon à ce que le sujet lui-même ne soit pas compris comme un sujet en soi.

“Nous devons ordonner dans le temps, en tant que phénomènes, les déterminations du sens interne, exactement de la même manière que nous ordonnons dans l'espace celles du sens externe”<sup>136</sup>.

P. Ricœur attire l'attention sur la discordance entre l'attitude kantienne à l'égard du moi et l'attitude intuitive phénoménologique d'Augustin et d'Husserl. Pour Kant, le moi n'est pas un donné intuitif et immédiat pour la conscience mais il est subordonné à l'expérience externe immédiate. Autrement dit, le moi ne nous apparaît d'une part que comme subordination de *l'affection par nous* à *l'affection par les objets*, et d'autre part que comme passivité subie par l'affection des objets extérieurs et par l'affection par nous dans nos actes internes. Étant donné cela, il s'agit de comprendre le passage de la conscience empirique à la conscience d'existence. Mais P. Ricœur fait aussitôt l'objection que c'est dans cette démarche kantienne que “*la possibilité d'une phénoménologie intuitive de la conscience intime du temps, tacitement admise par Augustin et thématiquement revendiquée par Husserl, est mise en question*”<sup>137</sup>.

En effet la différence entre la démarche kantienne et la démarche phénoménologique à l'égard de l'expérience médiate interne du moi fondée dans l'expérience externe et immédiate ne présente pas un problème majeur pour Augustin, car le vrai problème se situe au niveau de l'expérience métaphysique du moi. Et ici tant l'attitude kantienne que l'attitude phénoménologique se différencient par rapport à l'attitude augustinienne.

Pour Augustin les deux sortes de temporalité dans les affections sont évidemment différentes, car l'affection provoquée par les impressions des choses qui passent est tout le contraire de celle qui nous est donnée par la permanence de l'esprit. Ce temps est un temps ontologique, car c'est l'âme elle-même qui est en dernière instance le sujet en

soi ayant comme fondement éternel Dieu lui-même. C'est d'ailleurs pour bien marquer la différence entre les variations du temps données par une distension objective des choses et le temps du Créateur éternel qu'Augustin déclare:

“Oui, ce n'est pas comme celui qui chante un air connu ou entend un chant connu, et pour qui l'attente des sons futurs et la mémoire des sons passés font varier les affections et provoquent la «distension» des sens; ce n'est pas ainsi que les choses se passent pour toi, immuablement éternel, c'est-à-dire vraiment éternel”<sup>138</sup>.

Seul Dieu est celui qui est éternel. Mais quel lieu y a-t-il en moi où puisse venir en moi mon Dieu? “*Et quis locus est in me, quo veniat in me Deus meus?*”<sup>139</sup>. Seul il est le Dieu stable, le Dieu «*secretissimus et praesentissimus*»<sup>140</sup>.

Le moi phénoménologique est fondé dans une expérience originaire de la présence constante et intuitive du moi, qui n'est que la résultante de l'intentionnalité. Par contre le moi kantien suppose la représentation de l'expérience du sens externe comme support de l'expérience du sens interne.

Pour Augustin le moi est un *medium* qui est entre deux pôles: quelque chose qui est en avant soi et au devant de soi. Les deux sont soutenus par Dieu lui-même en ultime instance. S'il y a un passage entre une attitude phénoménologique et une attitude transcendantale il n'est possible que par l'instauration d'une ontologie de l'être médian: «*interior intimo meo et superior summo meo*»<sup>141</sup>.

## Conclusion

Ce chapitre a été consacré à la question de l'être-au-monde à partir de *Sein und Zeit* et en ouvrant la perspective vers le concept de monde dans le *Vom Wesen des Grundes*. Il vise à reprendre la critique onto-théologique heideggerienne de la métaphysique à travers une mise en question de la position de la spatialité de la subjectivité dans l'être-au-monde.

Le trait essentiel de cette critique se fonde sur les limitations d'une métaphysique de la subjectivité. Elle est amenée à confirmer la critique

kantienne (mais cette critique est également subjectiviste et idéaliste) de la nécessité d'une ontologie de l'existence où la raison théologique ne fonctionnerait pas en simple modèle opératoire de sa propre limite, mais tout au contraire, c'est la raison elle-même au sein d'une Ek-sistence qui dépasse cette finitude de la raison. Heidegger prétend réhabiliter la notion de monde dans un sens philosophique et christique, à partir duquel l'Eksistence et l'Être se donnent.

Dans un deuxième temps nous faisons une lecture du texte inédit de Heidegger sur le concept de temps chez Augustin dans le livre XI des *Confessions*. Heidegger présente la même orientation qu'il a toujours proposée tant dans *Sein und Zeit* que dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*: la relation entre les conceptions augustinienne et aristotélicienne du temps. L'analyse que nous effectuons renoue des liens avec la lecture de la temporalité que nous avons accomplie au troisième chapitre (première section).

La particularité de ce texte tient, selon nous, plus dans la visée ultime que Heidegger aurait pu développer, qu'à proprement parler dans l'exposé lui-même. Ce texte est chronologiquement située au début du questionnement métaphysique. Dès lors il semble légitime de dire que ce qui aurait pu renouveler l'approche heideggerienne du temps chez Augustin est une mise en relation avec la perspective kantienne.

## Notes

- <sup>1</sup> P. Kontos, *D'une phénoménologie de la perception*, p. 36.
- <sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 63.
- <sup>3</sup> *Idem*, p. 103.
- <sup>4</sup> *Idem*, p. 62.
- <sup>5</sup> M. Heidegger, *Prolegomena*, p. 158.
- <sup>6</sup> "Non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia?", *Conf.* I,2,2 (CC 27 p. 2).
- <sup>7</sup> I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Etudes augustinienne, Paris, 1982.
- <sup>8</sup> "Capiunt ergone te caelum et terra, quoniam tu imples ea?", *Conf.* I,3,3 (CC 27 p. 2).
- <sup>9</sup> "Iam dixisti mihi, domine, voce forti in aurem interiorum, quia tu aeternus es", *Conf.* XII,11,11 (CC 27 p. 221).
- <sup>10</sup> "Ubi est deus tuus?, si iam petit a te unam et hanc requirit, ut inhabitet in domo tua per omnes dies vitae suae? Et quae vita eius nisi tu?", *Conf.* XII,11,13 (CC 27 p. 222).
- <sup>11</sup> *Conf.* I,4,6 (CC 27 p. 3). Tout ce langage sur l'idée d'habitation est employé par une des grandes mystiques espagnoles, Thérèse d'Avila, *Le chasteau intérieur ou les demeu-*

- res de l'âme, Frédéric Léonard, Paris, 1670. Thérèse d'Avila déclare avoir lu les *Confessions* de saint Augustin. Dans ses écrits on perçoit, tant au plan philosophique qu'au plan mystique, certaines inspirations de la réflexion augustinienne. Cf. Teresa d'Avila, *Livro da vida*, IX, Porto, p. 63.
- <sup>12</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p.146; J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 235.
- <sup>13</sup> Le "devant toi" apparaît en plusieurs passages des *Confessions*; nous donnons quelques-unes de ces références: I,7,4;II,910;V,6,46;X,1,1;X,4,6; X,37,60;XI,25,32; XII,25,35.
- <sup>14</sup> "An non opus habes, ut quoquam continearis?", *Conf.* I,3,3 (CC 27 p.2); Cf. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 180.
- <sup>15</sup> "Non enim vasa, quae te plena sunt, stabilem te faciunt, quia etsi frangantur non effunderis", *Conf.* I,3,3 (CC 27 p. 2).
- <sup>16</sup> I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 181
- <sup>17</sup> Les textes discutés sont: *Conf.* VII,1-2; VII,5,7.
- <sup>18</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 58.
- <sup>19</sup> Voir *De Trinitate* I,1. Au Chapitre III (première section), nous débattons à propos des trois conceptions sur la nature de Dieu; la dernière est celle qui identifie Dieu au dépassement de la totalité de l'étant, c'est-à-dire *universa creatura*. Dans la séquence de cette critique onto-théologique augustinienne, la question de la transcendance temporelle permet de saisir la transcendance divine selon la doctrine de la foi chrétienne.
- <sup>20</sup> M. Heidegger, *Prolegomena*, p. 223,
- <sup>21</sup> "Kant demeure fidèle aux intentions de cette métaphysique, les renforce et déplace leur centre de gravité vers la *metaphysica specialis*. Il nomme cette dernière la métaphysique proprement dite, celle qui réalise le but final de cette science", M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 69.
- <sup>22</sup> "Le projet de la possibilité interne de la *metaphysica specialis* se trouve ainsi ramené, en passant par la question de la possibilité de la connaissance ontique, vers celle de la possibilité de ce qui rend possible cette connaissance ontique", M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 71.
- <sup>23</sup> M. Smalbrugge, *Conceptions augustinienne et néoplatonicienne du mouvement réflexif dans l'être* in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 58, 1991, pp. 24-25.
- <sup>24</sup> Remarquons les affinités et les différences entre Plotin et Augustin et celle de Plotin à cet égard. Il y a le même type de réflexion sur l'être en soi et l'être auprès de (*πρός ἑαυτόν*) entre Plotin et Augustin; la seule différence consiste en ceci: pour Augustin l'être en soi (*ipse se*) et l'être auprès de soi (*apud se*) se distinguent; nous voyons l'être divin mais nous ne nous identifions pas à lui. Par contre, pour Plotin il n'y a aucune différence entre celui qui contemple et la vision elle-même (*Enn.* VI,9,10). Selon M. Smalbrugge cette différence est due à l'interprétation augustinienne du verset biblique "*In principium erat Verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum*". Remarquons que la critique heideggerienne à l'égard du concept de monde au sens chrétien va donner une ré-interprétation de ce verset.
- <sup>25</sup> "Sed hoc mirum non est; ubi enim se ipsum cerneret, nisi apud se ipsum?", *De Trin.* VIII,6,9 (CC 50 p. 282).
- <sup>26</sup> "(...) eum qui est apud nos si nos esse velimus apud eum?", *De Trin.* VIII,7,11 (CC 50 p. 286).
- <sup>27</sup> M. Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, p. 123.
- <sup>28</sup> N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, Vrin, Paris, 1995, p. 29.
- <sup>29</sup> M. Heidegger, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison"*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 108-109.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 108.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 111.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 114.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 41-42.

<sup>34</sup> "Quid est, mundus factus est per ipsum? Caelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicitur. Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Num enim caeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonia perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut bona est illa domus, non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant caelum", *Tract. in Ioh.* II,1,11 (PL 35 p. 1393); M. Heidegger, *Questions I*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 115-116.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 114.

<sup>37</sup> H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, Deuxtemps Pierce, Paris, 1991, pp. 50-51.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 52.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 52, note n° 4.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 41.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 124.

<sup>42</sup> Voir à ce sujet également un autre texte: *Grundprobleme der Phänomenologie*, Bd. 58; J. Greisch, *La tapisserie de la vie. Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20 de M. Heidegger*, in J.F. Courtine (éd.), *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996, p. 143. J. Grondin associe dans *L'universalité de l'herméneutique*, Epiméthée, Paris, 1993, p. 29, ces trois termes à la terminologie augustinienne de l'*actus exercitus* et de l'*actus signatus*. Il y affirme encore que ces deux expressions sont d'origine augustinienne: "Selon le témoignage de Gadamer, Heidegger salua chez Augustin un pressentiment de sa conception du *Vollzugssinn* de l'énoncé (...). C'est en effet chez Augustin que Heidegger trouva la distinction de principe entre l'*actus signatus*, de l'énonciation prédicative, et son accomplissement compréhensif (*Nachvollzug*) dans l'*actus exercitus*". Toutefois nous devons signaler que nous n'avons trouvé jusqu'à présent aucune trace de cette terminologie chez Augustin. Nous pensons qu'ils sont forgés plutôt dans la scolastique notamment chez Duns Scot. Par ailleurs nous avons pu vérifier également que H.-G. Gadamer, dans *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in *Dilthey-Jahrbuch* vol. 4, 1986, p. 21, parle de l'*actus signatus* et de l'*actus exercitus* comme deux binômes spécifiant l'idée du *Vollzugssinn*; mais, par contre, Gadamer ne fait aucune allusion à l'inspiration augustinienne à cet égard. Le terme *actus exercitus* signifie dans la pensée scolastique l'*actualitas*. En revanche, le terme *signatus* a un sens beaucoup plus biblique, car dans le *Psaume* 4,7 il est dit: «signatum est super nos lumen vultus tui domine». Le *signatum* signifie ici une empreinte, une manière de façonner. Cf. *Conf.* IX,4,10.

- 43 "Nach Augustinus bedeutet mundus das Ganze des Geschaffenen. Aber ebenso oft steht mundus für mundi habitatores, die Bewohner der Welt, diejenigen, die sich in ihr einrichten; aber das bedeutet nicht nur überhaupt, daß sie auber Bergen und Flüssen auch da sind, sondern dieses Sich-einrichten-in ist primär bestimmt durch gewisse Grundhaltungen, Schätzungen, Weisen des Sichgehobens und des Nehmens der Dinge, durch die «Gesinnung»: corde esse cum mundo. Die habitatores mundi sind die dilectores mundi, die amatores vel impii vel carnales. Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum deo sunt", M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Bd. 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, pp. 222-223. Cf. *Tract.inIoh.* II,1,11 (PL 35 1393); *Enar.in Psal.* 141,14 (PL 37 pp. 1841-42).
- 44 P. Kontos, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, p. 164.
- 45 M. Heidegger, *Ce qui l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison'*, p. 131.
- 46 *Idem*, p. 133.
- 47 Le terme *Gesinnung* peut avoir le sens de sentiment mais également de manière de penser. Ce terme est fréquemment utilisé dans la littérature allemande, notamment par Goethe et Lessing.
- 48 A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1951, p. 139. Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 162.
- 49 M. Heidegger, *L'être-essentiel d'un fondement ou raison*, p. 133.
- 50 *Idem*, p. 135.
- 51 M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 153.
- 52 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 45.
- 53 M. Heidegger, *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit: Confessiones XI*, p. 1.
- 54 *Physique* I, 184 a 15.
- 55 *Physique* II, 193 a 11.
- 56 *Physique* III, 1 200 b 12.
- 57 *Métaphysique* E 1025 b 15-30.
- 58 *Métaphysique* E 1025 b 20.
- 59 *Metaphysique* E 1025 b 29.
- 60 *Physique* I, 184 a 14-15.
- 61 *Physique* I, 184 a 10-12; 184 b 26; 187 a 35.
- 62 L. Couloubaritsis, *L'avènement de la science de la physique. Essai sur la Physique d'Aristote*, Ousia, 1980, pp. 92-93.
- 63 *Métaphysique* E 1025 b 15-17.
- 64 P. Aubenque, en parlant de l'analyse du mouvement au livre III de la *Physique*, déclare qu'elle suppose l'élaboration de la théorie aristotélicienne du mouvement au livre  $\theta$  de la *Métaphysique*. Cf. *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 439. Heidegger dans le semestre d'été de 1931 consacre tout un cours à l'analyse de *Metaphysique*  $\theta$  1-3; cf. *Aristoteles, Metaphysik* q 1-3, Bd. 33, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- 65 *Physique* III, 200 b 18-19.
- 66 P. Ricœur, *Mimésis, référence et refiguration dans Temps et récit* in *Études phénoménologiques*, VI, 1990, n.° 11, p. 31.
- 67 P. Ricœur, *Temps et récit* III, p. 9.
- 68 *Idem*, p. 349.
- 69 *Idem*, p. 353.



- <sup>70</sup> "Et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis manichaeorum longis fabulis, et mihi probabiliora ista videbantur, quae dixerunt illi, qui tantum potuerunt valere, ut possent aestimare saeculum, quamquam eius dominum minime invenerint", *Conf.* V,3,3 (CC 27 p.58). Cf. A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, in *Recherches augustiniennes*, vol. I, 1958, p. 113.
- <sup>71</sup> A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin*, in *Recherches augustiniennes*, vol. I, 1958, p. 114.
- <sup>72</sup> Nous utilisons l'expression au sens gadamerien: cela désigne un processus de contraste dans le rapport temporel entre passé, présent et avenir. Cf. *Vérité et méthode*, p. 146.
- <sup>73</sup> A. Solignac, in *Introduction aux Confessions* (Bibliothèque augustinienne, 13), pp. 92-93.
- <sup>74</sup> A. Solignac fait une analyse de l'usage doxographique dans le *De Civitate Dei*, VIII,2, lorsqu'Augustin parle des présocratiques au sujet de la recherche de la nature (*physis*). La position d'Anaximandre considérant l'infini (*apeiron*) comme le principe de toutes les choses est discutée par Augustin et son témoignage révèle un rapprochement avec le témoignage de Théophraste qui à son tour a été influencé par Aristote. Cf. A. Solignac, *Doxographies et manuels chez Augustin*, in *Recherches augustiniennes*, vol. I, 1958, pp. 140-141.
- <sup>75</sup> J. Greisch, *La «cohésion de la vie»: la trace comme effet-signe et l'historialité*, in *Noesis*, 1977, n° 1, p. 20.
- <sup>76</sup> P. Ricœur, *Temps et récit*, III p. 177.
- <sup>77</sup> P. Ricœur, *Temps et récit*, III, p. 117. Le même type de réflexion herméneutique que celle de Heidegger se trouve chez H.-G. Gadamer pour qui l'événement englobant de l'herméneutique et de l'historicité ne rend pas compte des tâches particulières des sciences, telles que l'histoire ou même l'exégèse: "M. Gadamer refuse de parler de compréhension à propos des «tâches partielles», qui, telles l'exégèse et l'histoire, sont comme les conditions de possibilité préalables à la véritable compréhension. (...) le malaise éprouvé par les exégètes et les historiens devant ces réflexions herméneutiques, semble bien inévitable: l'herméneutique telle que la présente M. Gadamer ne peut pas fournir le critère immédiat pour l'élaboration de méthodes strictement philologiques et historiques", M. Renaud, *Réflexions théologiques sur l'herméneutique de Gadamer*, in *Revue théologique de Louvain*, vol. 3, 1972, p. 431.
- <sup>78</sup> J. Greisch, *op. cit.*, p. 23.
- <sup>79</sup> "Daß nun Augustinus gerade den von Aristoteles nur angezeigten Zusammenhang von Zeit und Seele ins Licht setzt, muß jeder erwarten, der bedenkt, daß sich die augustiniische Zeitbetrachtung in seinen *Confessiones* findet. Die augustiniische *Meditatio* über die Zeit ist nun auch viel gerühmt und genannt, aber ebensowenig wie die aristotelische wirklich erkannt", M. Heidegger, *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit: Confessiones lib. XI*, p. 3a. Nous voulons attirer l'attention sur le fait que cette même phrase présente quelque légères modifications dans le supplément (3 a) à la page 3:  
 "Daß nun Augustinus gerade den Zusammenhang von Zeit und Seele ins Licht setzt, das muß der erwarten, der von Anfang an bedenkt, wo die augustiniische Zeitbetrachtung sich findet: in so etwas wie *Confessiones*. Die augustiniische Meditation über die Zeit ist nun auch viel gerühmt und genannt, obzwar ebenso wenig wie die aristotelische und selten erkannt. Wir sind noch weit entfernt von einer wirklichen

Ausschöpfung ihres grundsätzlichen Gehaltes”, p. 3. Ce qui est intéressant à remarquer dans les ajouts, ce sont les modifications qu’opère Heidegger: dans la première partie de la phrase du texte initial (p.3), Heidegger omet le nom d’Aristote. En revanche, il fait allusion au caractère fondamental de l’interprétation augustinienne du temps: “nous sommes encore très loin d’un épuisement complet réel de son comportement fondamental”.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> “Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas”, *Conf. XI,14,17* (CC 27 p. 203).

<sup>82</sup> *Conf. XI,13,16*.

<sup>83</sup> Hegel, *Encyclopédie*, § 258. Addition. Cf. *Sein und Zeit*, p. 428.

<sup>84</sup> *Physique IV,10 217 b 30*.

<sup>85</sup> M. Heidegger, *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit: Confessiones lib. XI*, p. 2.

<sup>86</sup> *Physique IV, 11 219 a 1*.

<sup>87</sup> *Physique IV, 11 219 a 3*.

<sup>88</sup> *Physique IV,11 219 b 1-2*.

<sup>89</sup> “Cum itaque aliud sit motus corporis, aliud, quo metimur quamdiu sit, quis non sentiat, quid horum potius tempus dicendum sit?”, *Conf. XI,24,31* (CC 27 p. 210).

<sup>90</sup> “Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur”, *Conf. XI,16,21* (CC 27 p. 205).

<sup>91</sup> *Conf. XI,15,18*. Cf. M. Heidegger, *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit*, p. 6.

<sup>92</sup> “Sentimus intervalla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breviora” *Conf. XI,16,21* (CC 27 p. 204).

<sup>93</sup> *Conf. X,18,23*.

<sup>94</sup> “Nam quidam et illud, quod legitur in libro Salomonis, qui vocatur *Ecclesiastes*: «Quid est quod fuit? Ipsum quod erit»”, *De Civitate Dei, XII,14* (CC 48 p. 368).

<sup>95</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 279.

<sup>96</sup> *Idem*, p. 244.

<sup>97</sup> Cf. *Conf. XI,20,26*.

<sup>98</sup> M. Heidegger, *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit: Confessiones lib. XI*, p. 8.

<sup>99</sup> *Idem*, p. 3.

<sup>100</sup> Cf. *Conf. XI,16,21; 23,30*.

<sup>101</sup> *Conf. XI,24,31*.

<sup>102</sup> M. Heidegger, *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit*, p. 8a.

<sup>103</sup> *Conf. XI,26,33*.

<sup>104</sup> *Conf. XI,27,34*.

<sup>105</sup> “Ecce puta vox corporis incipit sonare et sonat et adhuc sonat et ecce desinit, iamque silentium est, et vox illa praeterita est et non est iam vox. Futura erat, antequam sonaret, et non poterat metiri, quia nondum erat, et nunc non potest, quia iam non est. Tunc ergo poterat, cum sonabat, quia tunc erat, quae metiri posset. Sed et tunc non stabat; ibat enim et praeteribat. An ideo magis poterat? Praeteriens enim tendebatur in aliquod spatium temporis, quo metiri posset, quoniam praesens nullum habet spatium”, *Conf. XI,27,34* (CC 27 pp. 211-212); (BA 14 p. 329).

- 106 "Si ergo tunc poterat, ecce puta altera coepit sonare et adhuc sonat continuato tenore sine ulla distinctione: metiamur eam, dum sonat; cum enim sonare cessauerit, iam praeterita erit et non erit, quae possit metiri. Metiamur plane et dicamus, quanta sit. Sed adhuc sonat nec metiri potest nisi ab initio sui, quo sonare coepit, usque ad finem, quo desinit. Ipsum quippe intervallum metimur ab aliquo initio usque ad aliquem finem. Quapropter vox, quae nondum finita est, metiri non potest, ut dicatur, quam longa vel brevis sit, nec dici aut aequalis alicui aut ad aliquam simpla vel dupla vel quid aliud. Cum autem finita fuerit, iam non erit", *Conf. XI,27,34* (CC 27 p. 212); (BA 14 p. 331).
- 107 *Conf. XI,26,33.*
- 108 "Das Vorbeigehende nicht zu messen; denn dazu am Ende vom Ende zu Ende; dann aber «am Ende»; weil immer «vorbei»", M. Heidegger, *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit: Confessiones lib. XI*, p. 8a.
- 109 P. Ricœur analyse dans *Temps et récit III*, pp.129-130, la notion de fini et infini chez Heidegger. Pour Heidegger il y a un "mauvais infini"; dans la brève et remarquable analyse sur l'infinité authentique, P. Ricœur déclare qu'elle "efface de notre pensée la finitude originaire, imprimée sur le temps à venir par l'être-pour-la-mort, que nous tenons le temps pour infini; en ce sens, l'infinité n'est qu'une déchéance de la finité du futur attestée par la résolution anticipante. L'infinité c'est la non-mortalité".
- 110 On peut dégager un sens presque "eschatologique" de cette finitude de l'être-pour-la-mort chez Heidegger : celle d'une fin qui ne peut être comprise que par rapport à un commencement et un avenir. L'authentique finitude sera donc celle qui s'engage dans une anticipation résolue vers un advenir. Or ce qui s'engage entre le début et la fin ne peut véritablement devenir que dans un constant dépassement. Augustin s'interroge sur ce début et cette fin de l'existence humaine: "L'homme ne commence-t-il à peine à vivre et n'est-il pas déjà prêt pour la mort? dans cette terre et dans le genre humain celui seul qui ne peut pas encore mourir est celui qui n'a pas encore commencé à vivre", *Serm. IX,2* (CC 41 p. 108). Dans le *De Civitate Dei XIII,10* apparaît la même idée d'une existence humaine qui dès l'instant de son existence est conduite au cours inévitable d'un être vers la mort.
- 111 Cf. H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Institut d'Études Médiévales, Montreal, 1950, p. 53.
- 112 "«Deus creator omnium»: versus iste octo syllabarum brevibus et longis alternat syllabis: quattuor itaque breves, prima, tertia, quinta, septima, simplae sunt ad quattuor longas, secundam, quartam, sextam, octavam. Hae singulae ad illas singulas duplum habent temporis; pronuntio et renuntio, et ita est, quantum sentitur sensu manifesto. Quantum sensus manifestus est, brevi syllaba longam metior eamque sentio habere bis tantum. Sed cum altera post alternam sonat, si prior brevis, longa posterior, quomodo tenebo brevem et quomodo eam longae metiens applicabo, ut inveniam, quod bis tantum habeat, quandoquidem longa sonare non incipit, nisi brevis sonare destiterit? Ipsamque longam num praesentem metior, quando nisi finitam nom metior? Eius autem finitio praeteritio est. Quid ergo est, quod metior? Ubi est qua metior brevis? Ubi est longa, quam metior? Ambae sonuerunt, avolauerunt, praeterierunt, iam non sunt: et ego metior fidenterque respondeo, quantum exercitato sensu fiditur, illam simplam esse, illam duplam, in spatio scilicet temporis. Neque hoc possum, nisi quia praeterierunt et finitae sunt. Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet", *Conf. XI,27,35* (CC 27 pp. 212-213); (BA 14 p. 331).

- 113 L'analyse augustinienne pourrait dans ce sens être rattachée aux formulations de type structuraliste car c'est par la différence entre les unités linguistiques que la langue est possible. P. Ricœur énonce ainsi un des postulats fondamentaux de la linguistique, selon B. Stevens: "Les postulats de la linguistique structurale-sémiologique, Ricœur les rassemble de la manière suivante: (...) dans un tel système, il n'y a plus de signification — si l'on entend là le contenu propre d'une idée considérée en elle-même — mais des valeurs, c'est-à-dire des grandeurs relatives, négatives et oppositives", B. Stevens, *L'évolution de la pensée de Ricœur au fil de son explication avec Husserl*, in *Etudes phénoménologiques*, VI, 1990, n° 11, pp. 18-19.
- 114 Dans la démarche husserlienne la réponse à cette question est donnée par la théorie brentanienne, appelée théorie des "associations originaires": "C'est donc une loi générale qu'à chaque représentation donnée se rattache par nature une suite continue de représentations, dont chacune reproduit le contenu de la précédente, mais de telle sorte qu'elle attache sans cesse à la dernière le moment du passé", Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Epiméthée), PUF, Paris, 1964, p. 22.
- 115 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 481. Cf. A. Solignac, *Notes complémentaires aux Confessions* (Bibliothèque augustinienne, 14), p. 590.
- 116 P. Ricœur, *Temps et récit III*, p. 91.
- 117 P. Porro, dans son article *Agostino e il privilegio dell'adesso*. Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi. *Interiorità e intenzionalità nel "De civitate dei"*, Perugia, 1991, p. 179, affirme: "«Privilegio dell'adesso» non è, evidentemente, un'espressione agostiniana. E invece il titolo di un breve capitolo dell'analisi deconstructiva che Derrida dedica alla trattazione husserliana del segno della prima delle «Logische Untersuchungen». L'œuvre en question de J. Derrida qui concerne la théorie husserlienne du signe, c'est *La voix et le phénomène*. L'expression "privilegio dell'adesso" se trouve dans le *Signe et le clin d'oeil*, un des chapitres de *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, p. 70. L'analyse de J. Derrida sur le "privilegio du maintenant-présent" doit, toutefois, être comprise à l'intérieur de la réflexion husserlienne de l'intuition originare. La dominance du *présent-maintenant* est le fondement métaphysique de la conscience de soi originare qui se donne dans l'acte pur de l'évidence. Or à supposer ce privilège du *maintenant-présent* chez Augustin est-ce que cette évidence ne représente pas un handicap métaphysique considérable dans la mesure où, chez Augustin, c'est d'abord l'évidence de Dieu lui-même comme altérité qui fonde l'évidence de la conscience de soi?
- 118 Remarquons à ce sujet l'analyse ricœurienne de la *distentio animi* dans *Temps et récit I*.
- 119 "Die Zeit ist eine Gestrecktheit und Erstrecken; — aber causa rei — wovon? — distentio — mirum -wunderlich — si non ipsius animum. Der Geist selbst erstreckt sich; ich selbst bin, indem ich mich erstrecke. Diese *distentio* bildet sich, sie bildet die tensio. Dieses ihr Bilden ist ihr Wesen. Der distentionale Charakter der Zeit", M. Heidegger, *Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit: Confessiones XI*, 1930. p. 9
- 120 "Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum", *Conf. XI,28,38* (CC 27 p. 214).

- 121 "Vidi afflictionem quam dedit Deus filiis hominum ut distendantur in ea cuncta fecit bona in tempore suo et mundum tradidit disputationi eorum ut non inueniat homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem", *Eccl.* 3,10-11.
- 122 Voir à cet effet le *Mega Lexikon hellenikês glosses*, Ekdosis, Athènes, 1958, p. 5734.
- 123 "Quam magna multitudo dulcedinis tuae Domini : quam abscondisti timentibus te perfecisti eis qui sperant in te in conspectu filiorum hominum" *Psaume* 30,20.
- 124 L'expression "*retentio*" n'apparaît qu'une seule fois dans les *Confessions* au livre VIII,2, dans le participe passé du verbe "*retineo*". Toutefois dans le *De Trinitate* la "*retentio*" est explicitement liée à une fonction précise de la mémoire: celle de conserver et de garder les contenus aperçus ou pensés.
- 125 Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger déclare qu'"un mode déterminé du retenir est l'oublier", p. 312.
- 126 P. Porro dans *Agostino e «il privilegio dell'adesso» in Interiorità e intenzionalità nel De Civitate Dei di sant'Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum di Perugia, Roma, 1991, pp. 200-202, parle également du parallélisme entre l'analyse augustinienne de la *memoria* et de l'*expectatio* et les notions de rétention et protention husserliennes. Dans cette interprétation, l'analyse augustinienne du temps et sa conséquente influence sur l'analyse husserlienne, montrent à quel point la description pré-phénoménologique d'Augustin se trouve bien fondée dans ce que Husserl désigne comme la "croix séculaire de la psychologie descriptive et de la théorie de la connaissance", E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 3. Néanmoins, selon P. Porro la grande différence entre l'analyse augustinienne et l'analyse husserlienne réside dans le fondement métaphysique de cette *memoria sui* dans une *memoria Dei*, alors que pour Husserl elle ne vise qu'à rendre compte de l'attitude transcendantale dans la constitution de la conscience temporelle. En effet, la discussion de P. Porro concerne deux lectures possibles du triple présent chez Augustin. Nous avons parlé de celle qui est la plus importante, celle de la lecture husserlienne inspirée de l'interprétation augustinienne. Mais ici encore, il ne s'agit pas de constater simplement que Husserl a utilisé quelques traits les plus fondamentaux dans sa description phénoménologique de la conscience intime du temps. Pour P. Porro il s'agit de voir dans l'interprétation husserlienne une sorte d'aboutissement et de résolution à l'état plus effectif de l'interprétation augustinienne dans le livre XI des *Confessions*.

En revanche, l'autre lecture référée par P. Porro n'a pas du tout une quelconque importance pour être confrontée à celle de Husserl ou même d'être présentée comme une interprétation. Elle concerne une remarque de K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Nordlingen, 1980, à l'égard de la théorie du triple présent chez Augustin. Selon cet auteur, Augustin présente une théorie du temps qui dans sa forme plus idéaliste est dépourvue du primat de la réalité extérieure. Dans ce sens-là, Augustin a fait "oublier le temps du contexte objectiviste de la cosmologie grecque mais sans aucun avantage pour une connaissance d'une nouvelle autoconscience de l'homme", p. 279. Par conséquent la *memoria* et l'*expectatio* ne sont que des concepts très idéalistes sans aucune objectivité réelle, et qui marquent davantage le caractère subjectif des événements et des faits réels au détriment du caractère objectif du temps. C'est pour cette raison que la *memoria* et l'*expectatio* ne gagnent ici qu'un sens vague et très générique pour donner une quelque explication de la nature du temps. On pourrait poser la question à K. Flasch, de savoir si le temps objectif et cosmologique peut par lui seul permettre une quelconque interprétation de l'autoconscience de l'homme.

<sup>127</sup> *Conf.* XI,29,39.

<sup>128</sup> “Domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui. Et stabo atque solidabor in te, in forma meae, veritate tua, nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt, quam capiunt, et dicunt: «quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?» aut «quid ei venit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea numquam aliquid fecerit?» Da illis, domine, bene cogitare, quid dicant, et invenire, quia non dicitur numquam, ubi non est tempus”, *Conf.* XI,29,39 — 30,40 (CC 27 p. 215); (BA 14 p. 339).

<sup>129</sup> *Conf.* X,6,9 (CC 27 p. 159).

<sup>130</sup> *Conf.* X,17,26 (CC 27 p. 168).

<sup>131</sup> “Erat tempus, quando non erat mundus; at vero: Erat tempus quando non erat mundus, tam inconvenienter dicimus, ac si quisquam dicat: Erat homo, quando nullus erat homo”, *De Civ.Dei*, XII,16 (CC 48 p.371); (BA 35 p. 203);

<sup>132</sup> A ce propos, voir l’analyse de P. Ricœur dans *Temps et récit* III, pp. 82-85. Sur cette thématique du temps comme *Selbstaffektion*, P. Ricœur ne montre aucune filiation directe ou indirecte de Kant à l’égard d’Augustin.

Néanmoins, il ne lui échappe pas un certain “écho” d’Augustin chez Kant lorsque celui-ci s’interroge sur la nature du temps et de l’espace. Sa réponse est assurée par la démarche de l’*analytique transcendantale*. De ce point de vue, la théorie idéaliste transcendantale du temps tient essentiellement à la constitution subjective de notre esprit comme résultante du *schématisme transcendantal*. Il nous paraît tout à fait légitime d’avouer une certaine filiation de Kant chez Augustin. C’est la raison pour laquelle nous avons établi au troisième chapitre de notre première section une analyse du schématisme augustinienn et du schématisme kantien basée essentiellement sur l’étude du livre XI du *De Trinitate*, consacré à la théorie de la représentation.

<sup>133</sup> Cf. *Conf.* XI,27,36 (CC 27 p. 213).

<sup>134</sup> Dans le texte *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1992, c’est la notion de *Grundstimmung* qui pourrait caractériser le mieux l’idée de cet être affecté comme tonalité.

<sup>135</sup> P. Ricœur, *Temps et récit* III, pp. 82-83.

<sup>136</sup> I. Kant, *Critique de la raison pure*, B 156. Cf. P. Ricœur, *Temps et récit* III, p. 84

<sup>137</sup> *Idem*, pp. 86-87.

<sup>138</sup> *Conf.* XI,31,41 (CC 27 pp. 215-216).

<sup>139</sup> *Conf.* I,2,2 (CC 27 p. 2).

<sup>140</sup> *Conf.* I,4,4 (CC 27 p. 2).

<sup>141</sup> *Conf.* III,6,1.



## CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous sommes arrivée au terme de notre travail; un terme qui ne signifie pas, pour autant, une fin en soi, mais qui au contraire prétend ouvrir des horizons à d'autres travaux dans l'avenir, en vue d'accomplir un véritable dialogue entre la pensée augustinienne et la pensée contemporaine. Nous avons explicité tout au début de cette recherche ce qui nous engageait le plus dans cette approche relationnelle entre la pensée augustinienne et la pensée heideggerienne. Il fallait "*rendre la pensée à la pensée*". Nous désignons par là l'espace d'intercommunication entre deux auteurs qui, sur le plan philosophique, occupent des places très différentes d'après les catégories historiques de la pensée.

En tout premier lieu il s'agissait de faire comprendre comment nous explicitons le sens d'un rapprochement entre la pensée d'Augustin et celle de Heidegger à partir de la temporalité historique. Notre travail a montré que l'interprétation philosophique même située dans l'espace interlocuteur de deux auteurs, et dans la distance temporelle de l'histoire, nous donne néanmoins la possibilité d'en vivre et d'en comprendre la situation herméneutique aujourd'hui. Davantage, elle représente l'horizon de compréhension historique de notre époque, qui doit répondre aux interrogations philosophiques d'aujourd'hui et de demain. Autrement dit, nous comprenons d'autant mieux le passé à la lumière de l'avenir que nous nous en approprions de façon réflexive les circonstances.

Ce travail a été construit sous le signe d'une "*confrontation en tant que conciliation*", — pour employer l'expression de Max Müller<sup>1</sup> —, il cherche à saisir les aspects essentiels des deux pensées, augustinienne et heideggerienne, afin d'y nouer des rapports d'entrecroisement réciproque.

Le point de départ et le point d'arrivée de ce travail sont dépendants des deux interlocuteurs avec lesquels nous avons ouvert le dialo-



gue. La question du temps constitue la trame de notre lecture. Rappelons les paroles du poète: “*Se alguma coisa foi porque é que não é? Ser não é Ser?*”<sup>2</sup>. Voilà la question: Si quelqu’un a existé pourquoi n’existe-t-il plus aujourd’hui? Et si quelqu’un existe aujourd’hui, pourquoi est-il devenu ce qu’il est?

Le mystère de l’Être, c’est le mystère de l’Existence. Mais l’Existence est l’Histoire qui, à chaque instant et à chaque fois, insiste et persiste dans le cours du temps. Cette persistance, cette *ec-sistence*, on pourrait l’appeler l’entrecroisement ou encore «l’entremise» qui définit la question de l’Être en tant qu’il est relation.

Ainsi le caractère fondamental de ce travail consiste à montrer ce qui unit nos deux auteurs dans un même horizon existentiel. Le premier axe de cette confrontation porte donc sur l’herméneutique de l’existence et de l’Existant. Nous avons proposé méthodologiquement deux éléments essentiels:

Le premier explicite ce qui nous a paru comme “proche” de l’interrogation existentielle entre l’un et l’autre auteur : ce qui produit la proximité (*propinquius*) comme étant aussi le plus propre (*proprius-eigen*).

Le second, à un niveau plus élevé, pose la question de l’histoire elle-même et de son interprétation aujourd’hui. Ainsi c’est l’esprit vivant de cette histoire qui est mis au jour.

Les thèmes que nous développons dans la pensée augustinienne ont été choisis en fonction du questionnement heideggerien. Notre lecture reprend le développement systématique de la pensée d’Augustin selon un mode de lecture ouvert à la pensée de Heidegger. En revanche, notre étude de la pensée de Heidegger, en particulier celle de l’époque de Fribourg et de Marbourg, prend appui sur la lecture réappropriatrice que Heidegger fait de la pensée augustinienne et donc aussi sur l’inspiration de sa pensée.

## 1 — Une réversibilité herméneutique

Notre travail d’interprétation et de compréhension de la pensée d’Augustin et de celle de Heidegger met en application ce que nous appelons une réversibilité herméneutique. Par réversibilité herméneutique, nous entendons que, dans un travail de compréhension, un auteur est interpellé par le travail de compréhension de l’autre et que, de ce fait, chaque pensée est approfondie en fonction de la compréhension de l’autre. Nous avons appliqué cette forme de compréhension croisée res-

pectivement au travail de compréhension d'Augustin et à celui de Heidegger. Pour être explicite, nous pouvons dire que nous nous sommes engagée à saisir l'influence augustinienne sur celle de Heidegger et dans la pensée de Heidegger l'aboutissement d'une réflexion et d'une tradition augustinienne, de façon à redécouvrir la réappropriation heideggerienne d'Augustin.

Mais cette réversibilité n'a pas été appliquée en se détachant complètement de la situation historique de chaque auteur. C'est ainsi que dans la première section de ce travail, nous nous sommes appliquée à comprendre la pensée d'Augustin à partir de ses œuvres afin de les ramener à un accomplissement compréhensif au travers de l'interpellation heideggerienne. Dans la deuxième section en revanche il a été question de Heidegger et nous avons appliqué la même méthode. C'est par le travail de compréhension et d'accomplissement compréhensif de la pensée d'Augustin que Heidegger est mieux appréhendé.

Dès lors l'axe central du questionnement commun et partagé par les deux auteurs propose que dans le premier moment (première section) Augustin soit le sujet autour duquel tourne Heidegger et que dans le deuxième moment (deuxième section), à l'inverse, Heidegger soit le sujet autour duquel tourne Augustin.

L'effort de compréhension d'un auteur, si éloigné soit-il de notre situation actuelle, se veut une recherche du sens chez cet auteur, à la condition que ce même sens soit recherché dans l'expression actuelle de sa pensée. De même aussi l'effort de compréhension d'un auteur, si proche soit-il de notre situation actuelle, ne sera pas une recherche du sens de cet auteur sans que ce même sens ne soit recherché dans son expression passée. Le travail d'accomplissement herméneutique de chacun des deux auteurs est possible grâce à cette distance temporelle sous-jacente à la distension herméneutique de la pensée prise chez chacun des deux auteurs.

Nous proposons comme paradigme herméneutique temporel, dans lequel tout le travail d'interprétation est mis au clair: *"la conscience moderne prend — justement une conscience historique — une position réflexive à l'égard de tout ce qui lui est livré par la tradition"*<sup>3</sup>. Ce travail d'interprétation joue un rôle décisif dans le *"dialogue que nous nous avons avec le passé"*<sup>4</sup>.

D'une part, la conscience historique réengage le passé comme une entité propre et différente de celle de la situation présente, d'autre part, elle relève le sens de l'histoire dans sa coexistence avec ce que nous vivons.

## 2 — Le problème de l'histoire: une *analogia historica*?

Nous nous sommes confrontée dans ce travail à un problème majeur. Suivant la lecture herméneutique les deux auteurs peuvent être mis en relation par le questionnement commun que nous leur faisons partager. Par contre, le problème de la situation historique de chaque auteur, c'est-à-dire leur éloignement temporel, nous empêche à première vue de réaliser cette réversibilité herméneutique. Il a fallu clarifier le problème.

Cette lecture privilégie le rapport entre histoire et philosophie. Il s'agit de comprendre le paradoxe d'une coexistence temporelle du temps passé et du temps à venir dans le présent, c'est-à-dire le caractère ambivalent du temps par une lecture relationnelle d'une pensée sur l'autre.

Il faut dès lors relire le caractère d'historicité au sein d'une ontologie. Autrement dit, l'intérêt de notre démarche herméneutique est d'autant plus explicite que l'interrogation sur la pensée d'Augustin y reçoit une compréhension nouvelle, par l'introduction d'une réalité historique que Heidegger y a soulevée. L'histoire devient, de cette façon, plus effective pour nous.

Notre étude prétend ainsi soutenir une interprétation herméneutique qui vise le rapport de la compréhension avec l'histoire. Dans un premier moment, nous prétendons que la tâche primordiale de toute herméneutique est de "*mettre en lumière la réalité de l'histoire au sein de la compréhension elle-même*"<sup>5</sup>. En un deuxième moment, nous avons montré que le lieu de cette compréhension au sein de l'histoire n'est pas une simple description ni une simple répétition mais la transmission sous forme de *phronesis*, que Heidegger désigne par répétition (*Wiederholung*) et qu'Augustin définissait à la fois comme *provisum*, ou encore comme *dispensatio temporalis*.

Un historien français déclare à propos de l'histoire: "*celle qu'on fait, et celle qu'on écrit, n'est donc pas affaire de science, mais de prudence*"<sup>6</sup>. C'est cette prudence qui doit nous donner la forme vivante de l'histoire qui se crée toutes les fois que nous prenons conscience de notre mémoire vivante.

À l'égard de Heidegger on parle de l'influence de la pensée augustinienne, de même nous parlons chez Heidegger d'une réappropriation heideggerienne de la pensée augustinienne, mais pouvons-nous parler en sens inverse d'une appropriation augustinienne de Heidegger? De fait,

en appliquant cette notion dans le rapport de Heidegger à Augustin cela n'est pas possible. La réversibilité appliquée à Augustin ne peut s'effectuer historiquement dans la mesure où la situation herméneutique d'Augustin l'empêche de subir un quelconque effet de la pensée de Heidegger, et empêche donc une quelconque reprise de la pensée heideggerienne chez Augustin. Comment dès lors résoudre le problème?

En d'autres termes, on peut parler d'une appropriation et d'une réappropriation heideggeriennes de la pensée augustinienne, mais on ne peut à l'inverse parler d'une appropriation et d'une réappropriation augustinienne de Heidegger. La pensée de Heidegger est l'accomplissement des effets significatifs et créatifs de l'histoire dans la reprise heideggerienne de la pensée d'Augustin. La pensée de Heidegger est elle-même l'actualisation effective d'une tradition augustinienne. La reprise, ou selon l'expression de Heidegger la *Wiederholung* est une répétition en tant qu'acte de compréhension significatif. Elle n'est pas seulement de l'ordre de la répétition mais de la création. A cet égard la notion de trace de P. Ricœur pourra se faire explicite ici lorsqu'elle exprime l'effet-signe d'une historicité<sup>7</sup>.

Heidegger fait une distinction entre appropriation et réappropriation, dont nous pouvons même affirmer qu'elle a un sens presque technique. Dans le texte de 1922 envoyé à Nathorp, où il retrace la situation herméneutique d'Aristote, Heidegger dit que "*l'appropriation compréhensive du passé est toujours celle d'un présent vivant*"<sup>8</sup>. Mais la réalité passée réappropriée dans la compréhension est beaucoup plus intelligible que la situation herméneutique, dans la mesure où elle est la décision choisie originairement. Qu'est-ce à dire? Dans l'appropriation (*Aneignung*) compréhensive du passé le sujet herméneutique est donné de façon prédonnée, dans le moment du présent. Par contre, dans la réappropriation, c'est l'histoire du passé qui devient de plus en plus intelligible pour constituer la compréhension comme décision originaire de la réalité historique. Autrement dit, dans l'appropriation c'est la compréhension du passé qui est constitutive du sujet, mais dans la réappropriation, c'est l'histoire du passé qui élève la réalité passée réappropriée au niveau d'une nouvelle compréhension révélée. Entre cette appropriation et cette réappropriation (*Zueignung*) il y a circularité herméneutique.

La distinction entre ces deux termes — appropriation et réappropriation — peut être explicitée de la manière suivante: l'appropriation est la compréhension historique en tant que devenir constitutif du pré-

sent. Elle est une compréhension pré-réflexive du passé dans l'existence temporelle. Dans la réappropriation c'est la situation compréhensive passée devenue historialité réappropriée qui est élevée à un niveau de compréhension plus intelligible.

Mais ce qui doit maintenant faire l'objet de notre réflexion est de savoir si en appliquant cette compréhension herméneutique de Heidegger à l'égard de la situation historique d'Augustin, nous aurons le même résultat et les mêmes possibilités que dans le mouvement inverse, de Augustin à Heidegger? Il est évident que ce ne sont pas les mêmes possibilités historiques, car Augustin n'est pas contemporain de Heidegger, et nous ne pouvons pas parler d'appropriation et de réappropriation augustiniennes de Heidegger. La pensée augustinienne n'est pas une reprise de la pensée heideggerienne, puisqu'elle vit dans une autre situation historique qui est d'elle-même temporairement irréversible. Pour elle la réversibilité herméneutique et la notion de trace ne fonctionnent pas véritablement. Une chose est donc nécessaire: la *Destruktion*, c'est-à-dire, une critique de cette appropriation et réappropriation afin d'atteindre à la connaissance historique au sens radical. Une autre catégorie fondamentale entre dans ce débat, c'est la notion de "faire l'expérience" de l'histoire. Elle consiste plutôt à faire revivre au sens original ce même passé dans la forme de l'avenir, soit dans la forme historique d'accomplissement du présent toujours en mouvement. La critique destructive s'accomplit donc, non pas dans le fait que nous nous situons en général dans une tradition, mais à la manière dont nous le faisons aujourd'hui. La pensée augustinienne ne survivra donc que si nous nous la rendons aujourd'hui vivante. C'est à travers la critique de la situation herméneutique actuelle que nous pouvons faire *retour* sur une compréhension originale du passé et sur la vie de ce passé. C'est dans la manière dont Heidegger ou nous-mêmes faisons l'expérience de la compréhension d'Augustin, que nous pouvons effectivement accomplir sa pensée.

Il y a deux mouvements fondamentaux dans notre travail. Tout d'abord celui qui déploie une herméneutique critique à partir d'une interprétation des textes et d'Augustin dont nous nous approprions la pensée. D'emblée, aller aux œuvres mêmes d'Augustin nous aide à saisir celle qui est la plus proche de lui. Rappelons à cet égard l'herméneutique du soi qui est double chez Augustin: elle est d'une part une herméneutique textuelle qui s'applique à la totalité de l'étant spirituel qu'est l'Écriture. C'est à partir de là que le sujet se reconnaît. Mais d'autre

part, c'est en ayant comme prédonné le concept d'homme et un mode de donation de l'être par amour que le sujet peut appliquer à l'étant en général son propre mode d'être.

De façon analogue, transposant cette méthode à notre appropriation augustinienne nous vérifions qu'il y a chez lui une exégèse herméneutique fondamentale des textes, dans lesquels nous nous reconnaissons nous-mêmes en tant que sujet. Et d'autre part, c'est à partir de cette herméneutique exégétique fondamentale que le sujet que nous sommes projette ses propres conditions de compréhension.

La deuxième section de ce travail montre comment cette fois ce sont les conditions herméneutiques heideggeriennes qui se projettent dans le texte augustinien, en effectuant le travail inverse de que nous avons effectué dans la première section, où nous déterminions le travail d'interprétation selon les dispositions textuelles de l'œuvre augustinienne s'exposant au questionnement heideggerien.

Or, en reprenant cela dans les termes de l'herméneutique heideggerienne, nous pouvons de manière analogue faire participer cette double herméneutique dans une triple compréhension du soi :

Le *Gehaltsinn*, le teneur de sens, c'est le monde ambiant constituant du soi originaire. Il est la teneur de sens originaire du soi augustinien. Cette teneur de sens ne sera pas véritablement saisie tant qu'elle n'est pas accomplie par nous dans le cours de l'histoire en devenir. C'est dans cet accomplissement (*Vollzugssinn*) que le monde du soi originaire est compris en tant que monde avec autrui (*Mitwelt*) c'est lui qui nous annonce sous la figure d'une forme de vie kairologique le soi originaire avec autrui, le *Bezugssinn*, qui sera constituant du monde de soi (*Selbstwelt*) pour nous-mêmes.

### 3 — Synthèse des chapitres

#### Première section

I — Dans le chapitre I de la première section nous avons tenté, dans un premier moment, de présenter la philosophie selon Augustin. Pour cela nous avons introduit la thématique en réfléchissant tout d'abord sur le sens de la compréhension au sein de l'histoire. Nous avons établi quelques points communs entre la perspective de l'historien H.-I. Marrou à propos de la conscience historique et les perspectives des philosophes

comme Gadamer, Ricœur et finalement Heidegger afin de mettre en lumière notre propre approche herméneutique. Dans la suite de cette discussion nous discutons les sources philosophiques grecques chez Augustin. L'importance de ce débat est essentiellement basée dans le rapport entre Augustin et le néoplatonisme. Nous avons présenté ce débat en suivant deux motifs essentiels:

1 — Présenter l'expérience intellectuelle et christique d'Augustin comme instance critique de son positionnement théorique. Le néoplatonisme est chez Augustin l'apport de plusieurs influences philosophiques tels que le platonisme, le moyen platonisme et le plotinisme. La discussion sur les différentes conceptions du néoplatonisme vise à montrer à la fois la difficulté de la définition et aussi à comprendre les éléments philosophiques divers dans sa transmission. Le tracé que nous faisons du courant néo-platonicien nous a servi également à mieux comprendre la discussion de Heidegger dans le chapitre I de la seconde section à propos des trois conceptions de l'histoire objectivante situant Augustin : celles de A. von Harnack, E. Troeltsch et de W. Dilthey.

2 — Discuter l'importance de l'exégèse de *Rom. 1,20* qui se trouve dans le livre VII des *Confessions* et dans le livre XIII du *De Trinitate*. Augustin associe étroitement le contenu des *libri platoniorum* avec le contenu de la foi, tout en dissociant en même temps ce qui est propre à la foi du Christ de la sagesse du monde. Cette attitude pré-phénoménologique doit aider à discerner le caractère onto-noétique entre métaphysique et expérience de l'amour divin, personnifié dans le Christ.

La lettre paulinienne fait l'objet de la recherche de Heidegger dans *Augustinus und der Neoplatonismus*. Après avoir étudié cette exégèse nous avons pu vérifier que l'attitude heideggerienne est très nuancée à l'égard de la philosophie patristique, tandis que l'exégèse de Luther oppose foncièrement l'expérience fondamentale du christianisme à la théologie scolastique, comprise comme métaphysique générale. Nous avons vu que Heidegger considère qu'il y a un lien indiscutable entre patristique et philosophie grecque, notamment dans le rapport complexe exemplaire que manifeste l'attitude de saint Paul et de saint Augustin.

Après cette introduction nous présentons les idées fondamentales de la philosophie augustinienne et nous concentrons notre lecture principalement sur les textes du *De Civitate Dei*. Augustin y présente la philosophie comme *amor sapientiae* et le vrai philosophe comme *amator Dei*. Le débat qu'Augustin entame avec les philosophes grecs met en évidence

une onto-théologie, où la subjectivité humaine cherche à saisir à travers l'expérience du monde et de l'étant en général un être qui soit la raison fondamentale et transcendente de l'existence humaine. La philosophie platonicienne est l'inspiratrice fondamentale de cette proximité conceptuelle entre l'Être pur des philosophes grecs et le Dieu de la Révélation. Le caractère onto-théologique de cette métaphysique platonicienne est ensuite re-analysé sous le prisme du rapport entre théologie et foi, théologie et temporalité. Nous considérons que ce qui caractérise la métaphysique occidentale en tant qu'onto-théologie ne peut rendre compte de sa véritable nature qu'en effectuant également et *d'avance* un procès à la théologie de la foi temporelle. C'est la raison pour laquelle nous avons tenté de rapprocher la notion de théologie de la foi selon Heidegger et la *fides temporalis* selon Augustin, qui opèrent toutes deux selon le couplet *scientia* et *sapientia*.

II — Dans le chapitre II il fallait que nous explicitions le mode de donation de l'être divin et l'expérience de cette effectuation à même l'étant spirituel en général. Nous avons présenté la philosophie augustinienne comme une philosophie de la médiation. Il s'agit donc dans ce chapitre d'explicitier cette médiation du point de vue d'une ontologie de l'existence et de la facticité. Mais par ailleurs il s'agit d'instaurer philosophiquement cette herméneutique comme position philosophique fondamentale. C'est sous l'instauration d'une herméneutique philosophique augustinienne que nous effectuons l'approfondissement de la notion d'herméneutique, cette fois dans le champ heideggerien.

Nous avons divisé ce chapitre en deux moments: le premier analyse la question de l'herméneutique et de l'interprétation, le deuxième analyse la question de l'herméneutique et de l'existence.

1 — Tout d'abord l'idée fondamentale de l'herméneutique augustinienne est d'affirmer le caractère médiateur du discours. La parole, le langage, est le lieu d'une émergence de l'être intermédiaire. La discussion autour de la notion d'herméneutique dans le *De Civitate Dei*, développée tout au début du chapitre, nous montre quel est le milieu d'où l'être peut émerger. Mais quel type d'être? La critique herméneutique d'Augustin à l'égard des *idola* païennes l'explicite à partir d'une critique herméneutique d'où émerge la possibilité de l'être authentique dans son caractère involutif. Cette herméneutique cherche-t-elle à expliciter le mode d'être de manière circon-specte? La critique augustinienne



des *idola* à partir de l'énoncé significatif de l'explication païenne vise à dénoncer le caractère de présence subsistante d'une substance invisible, en fonction et pour une visibilité qui se fait devant les yeux. Le rapport pratico-théorique circon-spect s'est énoncé selon le «sous-la-main» (*Vorhandenheit*) et le «à portée-de-la-main» (*Zuhandenheit*). Les *interpretationes simulacrorum* répondent à ce qui est en avant, sous leurs yeux, en vue de ce qui est devant les yeux. Or c'est cette herméneutique circon-specte qu'Augustin réfute. La proximité entre Augustin et Heidegger doit être prise ici dans un sens fondamental.

Dans le *Sermon 26*, Augustin parle et confirme les attitudes théoriques prises dans le *De Civitate Dei*, au sujet de la parole et de l'esprit intermédiaire. La déconstruction herméneutique de l'esprit intermédiaire, qui dans la symbolique païenne est identifié à Mercure et qu'Augustin associe à l'esprit humain illuminé, montre une réalité au-delà de cette signification, celle de l'Esprit illuminateur, identifié au Christ.

2 — Au deuxième moment nous développons de manière plus approfondie l'herméneutique existentielle et épistémologique de l'étant en général et de la donation de l'Être comme amour. Le *De Magistro* montre qu'à partir du langage signifié et significatif, émerge une effectivité de l'être à partir de la relation entre langage et signification articulée. Le *De Doctrina Christiana* vient compléter le cadre du *De Magistro* de manière plus générale et en renforçant la compréhension ontologique en tant que constitution de l'être comme don d'amour. La division dialectique entre les différents modes de l'être vient expliciter l'idée d'une dialectique ontologique d'origine platonicienne. La distinction entre le *modus inveniendi quae intellegenda sunt* et le *modus proferendi quae intellecta sunt* détermine d'avance le caractère de donation et de compréhension de l'être. Le *modus inveniendi quae intellegenda sunt* exprime à la fois les choses qui sont données par le don de l'être amoureux de Dieu et le caractère réceptif de ce don comme acte d'existence de l'être de l'homme. Dans ce mode de découvrir ce qui est à comprendre, est donnée d'avance la précompréhension de l'Être de Dieu et de l'être de l'homme. Ces deux modes fondamentaux de l'être sont le *timor* et la *pietas* en tant que degrés supérieurs de l'être en donation. Ils sont à comprendre de manière inter-relationnelle, car ils déterminent l'être divin et l'être humain dans le là de l'Existence, c'est-à-dire grâce à l'étant en général, qui selon Augustin est l'Écriture conçue comme étant spirituel en général.

La distinction ontologique et eudaimonique du *frui* et *uti* exprime en dernière instance la donation de l'Amour, vécue comme saisie autarcique du soi ekstatiquement tournée vers l'Autre, le Transcendant. La notion de *frui* présente un caractère ambivalent qui détermine subjectivement et objectivement la donation de l'être divin et le mouvement réceptif de l'être de l'homme envers Dieu, précédant toute théorie sur la signification des différents modes de l'étant spirituel.

L'herméneutique biblique instaure le rapport circulaire entre compréhension et être. Dans son cours du semestre de 1923 intitulé: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Heidegger développe une herméneutique ontologique et commente le *De Doctrina Christiana*. Ceci nous aide à mieux comprendre l'attitude heideggerienne.

L'herméneutique biblique du *credo ut intellegam* et du *intellego ut credes* est directement associée à l'exégèse de ICor. 4,7 qui se trouve dans le *Sermon* 43. Elle nous montre un type d'appropriation ontologique appliquée à l'Écriture. Cette appropriation explicite l'être de l'homme selon sa nature rationnelle et spirituelle; cette double appartenance met au clair l'être de l'homme dans sa constitution ontologique et dans sa facticité ontologique. Elle est également reprise par Heidegger dans l'*Hermeneutik der Faktizität*. De ce point de vue il n'y a aucune incompatibilité entre une herméneutique ontologique biblique appliquée par Augustin et l'herméneutique ontologique de Heidegger. La facticité de l'âme chez Augustin, «*facticia est anima*» ne veut pas dire que l'âme est un être produit artificiellement. Au contraire, elle a l'empreinte d'une "production" propre du *Verbum Dei* dans le *Verbum hominis*. La facticité de l'homme doit être comprise comme la manière dont le «*Verbum factum est*» est «Parole» qui réalise Dieu dans l'homme et l'homme en Dieu.

Par ailleurs, nous trouvons qu'il y a une analogie entre cette appropriation ontologique qu'énonce le commentaire augustinien du passage paulinien en ICor. 4,7 et l'explicitation heideggerienne de la lecture des lettres de saint Paul. Heidegger y parle d'un mouvement d'acceptation et de compréhension de cette acceptation ou réappropriation dans la facticité de l'être chrétien, ce qu'il exprime par les verbes grecs des épîtres pauliniens: *δεχασθαι* et *παραλαμβάνειν*, et, dans le même sens *γενεσθαι* et *ειδεναι*. Il y a une concordance effective entre ce qui est visé par Augustin dans la compréhension ontologique de ICor. 4,7 et ce qui est visé par Heidegger dans l'interprétation ontologique des lettres pauliniennes.

III — Dans le chapitre III nous étudions la question de la temporalité en développant la réflexion augustinienne dans un regard prospectif qui vise la pensée heideggerienne. Ce chapitre concerne l'entremise entre Augustin et Heidegger, sans que pour autant ne s'efface la différence entre ces deux auteurs.

1 — Dans un premier temps nous analysons la question de la temporalité et de la Transcendance dans la création. Un exemple de la critique onto-théologique de la part d'Augustin dans le *De Trinitate* répond à notre démarche du chapitre I à propos du caractère onto-théologique exposé dans le *De Civitate Dei*.

Cette critique onto-théologique consiste chez Augustin dans la réfutation de la dianoétique comme fondement d'une transcendance divine. Nous attirons l'attention sur le fait que le texte du début du *De Trinitate* est fréquemment tu par la plupart des augustinien.

Dans la suite de l'explicitation de la notion de transcendance et de la différence temporelle nous entamons une explicitation de la subjectivité intentionnelle et temporelle au cours de l'histoire de la pensée occidentale. Le dialogue entre Augustin et divers intervenants, comme Platon, Aristote, Plotin, Thomas d'Aquin et finalement Descartes, souligne les aspects qui sont communs et différents entre eux et Augustin, et vise également la notion d'intentionnalité, comprise comme transcendance dans la perspective d'Augustin. L'aspect essentiel de ce chapitre est l'approche d'une temporalité intratemporelle de façon à trouver la relation entre la temporalité ekstatique horizontale et la supratemporalité de l'Être.

2 — Dans une deuxième partie nous analysons la question du temps et de l'âme au livre XI des *Confessions*, du *De immortalitate animae* et finalement du livre XI du *De Trinitate*. Elle vise une syntonie avec l'interprétation heideggerienne de la temporalité dans la deuxième section des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Le débat autour de la temporalité est complété par une discussion sur la perspective de P. Ricœur. Sa perspective de la temporalité ressortit à une inspiration augustinienne et heideggerienne.

Le temps phénoménologique et perceptif fait l'objet d'analyse à partir du livre XI du *De Trinitate*. Ce livre met en évidence la fonction de la mémoire et d'image qui peut être envisagée dans une perspective pré-phénoménologique. A cet égard la phénoménologie husserlienne de la temporalité est l'approfondissement du schématisme transcendantal kan-

tion, dans le déploiement d'une conscience temporelle qui distingue la rétention du souvenir; en langage augustinien une *retentio in memoria*, signifie à la fois une *memoria praesentis* et une *visio in recordatione*. La mémoire est la conscience temporelle créatrice de la synthèse de l'imagination. Le rapprochement entre Augustin et Kant à propos du caractère synthétique de la mémoire temporelle éclaire les filiations entre le schématisme augustinien et le schématisme kantien.

Il n'y a pas correspondance directe terme à terme entre les trois chapitres de la première section et ceux de la deuxième section, mais en tout cas, une circularité qui les implique les uns dans les autres. Les trois registres philosophiques de la première section aboutissent à une explicitation de la deuxième section : nous pouvons dire que les recherches sur la pensée augustinienne s'exposant à la perspective heideggerienne nous ont permis d'approfondir la pensée heideggerienne comme telle.

Mais la question maintenant est de savoir si, au-delà du registre de la simple interrogation philosophique, partagée, selon nous, entre Augustin et Heidegger et Heidegger et Augustin, le contenu de cette même interrogation est bien semblable entre les deux auteurs. C'est à cela que répond notre deuxième section; elle montre la réappropriation heideggerienne d'Augustin et, en la renforçant, en même temps, l'inspiration augustinienne chez Heidegger. Certes, sur le plan philosophique et doctrinal nous avons déjà instauré de manière progressive dans la pensée d'Augustin lui-même une ouverture au questionnement philosophique de Heidegger.

Bien que les influences de la phénoménologie husserlienne dans la pensée heideggerienne soient importantes à bien des égards, il est nécessaire d'approfondir les influences décisives patristico-médiévales sur la pensée de Heidegger, et de dégager ensuite l'entrecroisement entre la phénoménologie et cette même tradition philosophique ancienne et médiévale dans la réappropriation heideggerienne elle-même. C'est seulement de cette manière que nous pouvons, du moins c'était notre pari, approfondir la portée philosophique de Heidegger dans le monde ancien et contemporain.

La *réappropriation positive* de la pensée augustinienne par Heidegger n'est pas qu'une simple utilisation, voire même une simple inspiration superficielle, mais au contraire, elle révèle les traits essentiels occultes d'une tradition philosophique augustinienne dans la pen-

sée heideggerienne. De ce point de vue là la notion de réappropriation met en évidence le rapport étroit entre le même et l'autre, entre le propre et l'impropre.

## Seconde Section

I — Dans le chapitre I de la seconde section nous faisons une lecture généalogique de l'interprétation heideggerienne du livre X des *Confessions* d'Augustin: «*Augustinus und der Neoplatonismus*».

Nous distinguons deux chemins dans l'interrogation heideggerienne de la pensée augustinienne: le premier présente une lecture d'Augustin, centrée essentiellement sur le texte *Augustinus und der neoplatonismus*, le deuxième consiste en une lecture d'Augustin à partir d'interprétations d'auteurs médiévaux. Un exemple de cette lecture se trouve dans les *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Heidegger envisage ici un rapport de confrontation ou de relation entre Aristote et Augustin à travers une critique des sources médiévales de la scolastique et même de la scolastique tardive, le souci étant d'y démêler ce qui est partie intégrante d'une influence et d'une inspiration augustinienne en débat avec les auteurs médiévaux et de faire retour aux auteurs anciens, tels que Aristote et Platon.

Ce sont donc deux chemins différents dans une lecture de la pensée augustinienne mais qui prétendent aboutir à une meilleure connaissance de la pensée vivante patristico-médiévale.

L'effort d'interprétation de Heidegger au livre X des *Confessions* porte sur les notions de mémoire, l'oubli, de recherche de vie heureuse et finalement la notion de tentation. L'analyse phénoménologique heideggerienne concernant la notion de mémoire et de ses contenus noématiques rend le texte d'Augustin susceptible d'une meilleure sensibilité philosophique. La mémoire n'est pas un simple réservoir d'objets, elle est la source de l'être de l'homme et de la présence de Dieu dans son *être avec*. Le désir de la vie heureuse met en évidence une transcendance de la mémoire. L'oubli est l'absence présente de quelque chose qui est au-delà du simple souvenir ou réminiscence. L'analyse des apories relatives à l'oubli montre que la conception augustinienne de la mémoire est allée plus loin que la doctrine traditionnelle de la pensée grecque. Et Heidegger suggère cette tendance.

Heidegger s'applique à saisir la tentation comme un existentiel fondamental de la facticité de la vie. La tentation caractérise la facticité de

la vie dans son ambiguïté. La vie humaine est toute entière une tentation.

Les deux motifs de la théorie eudaimonique augustinienne, à savoir *uti* et *frui* sont introduits à la manière d'une greffe interprétative, afin de compléter le sens plus général du livre X des *Confessions*, comme si Heidegger cherchait à donner d'une part, un sens beaucoup plus ample de la pensée augustinienne en allant au-delà du simple livre X des *Confessions* et en choisissant d'autres textes, tels le *De Doctrina Christiana*, ou les *Sermons*, mais d'autre part, c'est comme s'il cherchait à dégager un sens beaucoup plus profond à ses propres intentions, à savoir la distinction entre *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit*. Certes, la notion de *Vorhandenheit* reste problématique par rapport à la notion de *frui*, mais par contre la notion de *Zuhandenheit* (à portée de la main) à laquelle se rattache la notion de «faire usage» et de «commerce», est au cœur de la notion augustinienne de *uti*.

II — Dans le chapitre II nous analysons les paragraphes qui concernent les traces fondamentales de la présence augustinienne dans *Sein und Zeit*. Il y a six paragraphes où Heidegger fait un usage explicite de cette pensée. La reprise heideggerienne de l'anthropologie augustinienne dans *Sein und Zeit* nous montre clairement cette reprise plus qu'elle ne le dit en réalité dans l'ensemble de l'œuvre. La question de l'existence du *sum*, sous-jacente à l'interrogation d'Augustin: «*quoi de plus proche de moi que moi-même?*» exprime selon Heidegger le caractère de mienneté et d'"instantanéité" de ce que nous sommes à chaque fois. Exprimer la mienneté de ce qui est le plus proche de moi signifie exprimer son instant kairologique existentiel.

L'analytique existentielle du *Dasein* met en étroite relation la compréhension ontologique de l'être par l'accès originaire de l'amour à cette compréhension de l'être. Une herméneutique de l'affectivité est ici mise en évidence et elle est constitutive du caractère ontologique de cet être.

La *Befindlichkeit* est directement associée à la notion d'affection chez Augustin et de l'être en situation. Elle signifie la disposition fondamentale de l'esprit dans son être en situation. L'être en situation est l'ouverture existentielle du là au même titre que la compréhension.

La reconduction du regard est un phénomène important dans la philosophie d'Augustin; elle met en évidence une inquiétude fondamentale de l'être vers une vérité authentique. Cette inquiétude est saisie

sous la forme de la crainte, de l'angoisse et de l'amour. Dans l'affection fondamentale de l'angoisse Heidegger introduit une brève allusion à la réflexion d'Augustin au sujet de l'amour et de la crainte. Il est évident, après la lecture que nous avons faite au chapitre II de la première section sur le *De Doctrina Christiana*, et de l'interprétation heideggerienne des trois degrés ontologiques sur lesquels l'homme doit s'appuyer pour comprendre l'Écriture, que les phénomènes de l'angoisse, de la crainte et de l'amour se trouvent ici explicités dans *Sein und Zeit*. La crainte s'identifie à l'angoisse dans son pouvoir le plus propre; elles sont les phénomènes qui caractérisent la structure existentielle du là. L'angoisse et la crainte ouvrent originairement l'être-là au monde.

L'intention par laquelle Heidegger exprime l'inter-relation entre Aristote et Augustin révèle et confirme la démarche de tout *Sein und Zeit*. L'implication entre ontologie aristotélicienne et anthropologie augustinienne détermine dans sa constitution la plus propre une ontologie du *Dasein*.

Nous avons appelé le caractère elliptique du souci l'*exitus* du *Dasein*, lorsqu'il éprouve une impossibilité de vivre ontiquement sa totalité de l'être-pour-la-mort. Le souci est l'*enclos du Dasein*" mais il fait appel à quelque chose d'autre. Cette impossibilité existentielle de vivre la totalité de sa propre existence fait valoir une sorte d'anthropologie négative qui ouvre à un Excédent. Cet excédent nous l'avons appelé l'amour. Le souci en tant que projection de l'amour est saisi sous l'horizon de la temporalité.

III — Dans le troisième chapitre de la seconde section nous présentons tout d'abord la notion d'être-au-monde à partir de *Sein und Zeit* en préparant le pont vers la perspective du concept de monde dans le *Vom Wesen des Grundes* de 1930. Ensuite nous interprétons le texte de Heidegger sur la conception du temps chez Augustin dans le livre XI des *Confessions*, texte qui est une conférence prononcée en 1930 à Beuron.

Nous sommes beaucoup plus proches d'un horizon qui n'est plus de la contingence et de la finitude mais de la transcendance. Autrement dit ce n'est pas l'homme qui définit l'être c'est l'Être qui peut donner le sens à l'homme et à sa destinée. En revanche c'est au travers d'une anthropologie négative que la transcendance peut se donner dans ses possibilités authentiques. La notion de "monde" est explicitée à même d'une critique onto-théologique; elle se rattache directement au caractère limi-

tatif et négatif de la raison «théologique», à partir de laquelle on peut saisir l'Être de Dieu.

Mais l'expérience véritable de la foi christique c'est d'éprouver l'Être de Dieu comme Dieu de l'amour qui peut se montrer du fond de l'Existence. L'anthropologie négative de l'être humain est celle qui peut en même temps accueillir et reconnaître ses limitations ontiques et ontologiques et reconnaître la Transcendance dans la simultanité du même acte. Nous avons vu cela chez Augustin. Heidegger a la même attitude. Le rapport entre Immanence transcendante et Transcendance immanente est produit selon un *kairos*. C'est le caractère kairologique de cette subjectivité qui nous amène à la lecture heideggerienne du livre XI des *Confessions*.

Dans un deuxième moment nous faisons une lecture de la *Conférence* de Heidegger sur la *conception augustinienne du livre XI des Confessions*. Tout d'abord et par souci méthodologique nous tâchons de justifier le rapprochement entre la perspective aristotélicienne du temps au livre de la *Physique* et la perspective augustinienne, du point de vue de l'histoire des doctrines. La mise en relation entre les deux perspectives prises par Heidegger relève d'un objectif essentiellement philosophique. Cette attitude fondamentale d'exigence philosophique trouve des échos dans les recherches sur les sources philosophiques de la pensée d'Augustin. Il y a donc une résonance entre l'attitude heideggerienne vis-à-vis du traitement philosophique de la pensée augustinienne et l'attitude des spécialistes de la pensée augustinienne en vue d'une interprétation philosophique de sa pensée.

#### 4 — Visées ultimes de notre interprétation

##### A) La question de l'Être et la question de Dieu

La question du rapport de l'Être et de Dieu dans la pensée de Heidegger n'est pas simple, et peut être peut-elle décevoir, mais il nous semble utile d'affirmer, par les textes de la première période — notamment ceux de l'*Herméneutique de la facticité* et ceux de la *Phénoménologie de la religion* — que le contenu religieux et confessionnel n'est pas absent de sa réflexion. Certes Heidegger explicite les contenus de la foi toujours de façon philosophique. Certes, la grande différence entre



Heidegger et Augustin consiste précisément en ce que, pour ce dernier, la philosophie comme modèle de réflexion et de manière de vivre ne se sépare pas de l'affirmation de la foi chrétienne. Nous savons que cette manière de procéder est clairement d'origine platonicienne. Stanislas Breton dit à ce propos: "Platon déjà dans *Eutyphron*, opposait le prêtre «qui sait ce qui est pieux au philosophe qui s'interroge sur l'être de ce qui est pieux»"<sup>9</sup>. Heidegger s'inspire certainement de cette manière de réfléchir mais davantage, il complexifie le rapport philosophique entre la connaissance de ce qui est pieux et l'être de ce qui est pieux: son souci est d'aller rechercher dans le passé philosophique "*moins ce qui est philosophique que ce par quoi la philosophie accède à son être de philosophie*"<sup>10</sup>.

Certains commentateurs de Heidegger affirment une incompatibilité entre la notion de l'être et la notion de transcendance de Dieu. Nous affirmons au contraire qu'il n'y a ni incompatibilité ni compatibilité, entre ces deux états. Pour Heidegger l'ouverture de cet Être lui donne le mode de décision et de résolution authentique. Elle est nécessaire afin de ne pas enfermer l'amour divin dans une conceptualité universelle abstraite, mais tout au contraire, selon le mode d'une donation d'amour. Pour la pensée augustinienne le *verus philosophus est amator Dei*, par conséquent le vrai amateur de Dieu. C'est peut-être dans la compréhension de Dieu comme don d'amour que la communion entre la pensée de Heidegger et celle d'Augustin est la plus évidente.

## B) La question du cogito et la réduction

Nous avons accompli une sorte de "réduction" ou d'abstraction de la subjectivité de la pensée augustinienne du point de vue de la pensée contemporaine et une "réduction" de la subjectivité de la pensée heideggerienne à un mode de penser d'un auteur qui n'est plus de notre époque. Cette "réduction phénoménologique" est au fond appliquée à la relation de réciprocité d'un alter-ego qui retrouve le sol essentiellement philosophique de chaque auteur.

Pour Husserl la réduction phénoménologique consiste à mettre en *epochè* l'ego naturel afin de saisir l'*ego transcendental* pur. Mais cette *réduction* qui inhibe l'existence objective du monde, consiste d'une part à affirmer l'existence en soi antérieure à ce monde et, d'autre part, à affirmer l'existence du moi pur en tant qu'existence de "ce" monde. Or

c'est ici que se pose la question de la relation d'alter ego dans l'existence en soi, antérieure à toute existence objective, et l'existence de l'ego transcendantal en tant qu'existence de "ce" monde pour cette conscience. Husserl réaffirme dans les *Méditations cartésiennes* le caractère non-solipsiste de cet ego transcendantal. De même aussi Heidegger réaffirme à son tour une critique du caractère solipsiste transcendantal du *Dasein*. Or le caractère analogique exemplatif de notre lecture est de nous dire: nos deux auteurs situés historiquement dans une distance temporelle telle qu'elles les fait définir comme deux "ego" distincts et différenciés, pouvons-nous leur appliquer la réduction phénoménologique — à leur ego naturel et existentiel — en vue d'aboutir au même résultat d'un alter-ego transcendantal passible de justification philosophique, non pas d'une subjectivité transcendantale mais d'une «Ek-sistence» transcendantale ? Cette Ek-sistence conçue comme sortie de soi radicale et comme résidu fondamental de l'épochè, peut-elle être non celle d'un ego, mais celle d'un alter-ego? L'ego pur transcendantal husserlien, par delà la critique cartésienne ne réussit pas à saisir dans la conscience constituante le caractère médiateur d'une double conscience qui est de nature intramondaine. C'est cette position de conscience intramondaine et transcendantale que Heidegger propose avec la transcendance de l'être-au-monde, qu'il s'agit ici de saisir. Mais alors, par rapport à Augustin qu'avons-nous à dire? Pour Augustin le *cogito* est toujours fondé de façon ontologique par une altérité toute autre, celle de Dieu. Toutefois, le *cogito* augustinien dans sa facticité elle-même est affirmé à partir de lui-même. Entre le *cogito* husserlien et le *cogito* augustinien il y a une grande proximité — nous ne l'avons pas développée dans ce travail. Toutefois nous espérons avoir l'occasion de développer dans nos recherches postérieures une lecture approfondie de la pensée philosophique augustinienne et son rapport à la pensée phénoménologique.

Nous avons parlé, dans le chapitre premier de la première section, de la démarche augustinienne au livre VII des *Confessions*. Il décrit le retour à soi-même à partir de son ego naturel, afin de saisir une vérité intérieure. Augustin décrit ici une manière de réfléchir proche de l'"a priori" de la réduction phénoménologique husserlienne. L'épochè augustinienne est une forme de re-conduction du regard de la conscience vers une vérité plus intérieure à partir de l'ego naturel. Tant dans le *cogito* augustinien que dans le *cogito* husserlien la conscience est saisie dans son existence, préalablement à tout raisonnement axiomatique. C'est l'existence de l'ego *sum* dans sa totalité qui est donnée d'avance, et c'est

par l'époché que la phénoménalité d'un moi transcendantal fait son apparition et non pas ce moi qui est à moi, c'est-à-dire le «je suis». En réalité, ce qui apparaît après cette reconduction c'est la transcendance divine, alors que pour Husserl c'est le moi phénoménologique transcendantal. Heidegger dira à son tour que l'existence du *Dasein* doit être comprise en tant que être-au-monde, et c'est cette existence qui définit le *sum existo*. Le problème majeur de Descartes selon Husserl, c'est d'avoir limité l'*ego cogito* à une expérience interne et psychologique et, à partir de là, d'avoir confondu l'*ego sum* avec une "*substantia cogitans séparée, un mens sive animus humain, point de départ de raisonnements de causalité*"<sup>11</sup>. C'est à partir de là que Descartes peut distinguer les *ideae innatae* et *ideae facticiae*. Or, c'est précisément cela qui nous a amenée à réfuter cette distinction au chapitre deux de la première section. Pour Descartes une causalité justifie selon l'ordre des raisons les idées innées des idées *factae*. Cette causalité s'appuie sur la distinction fondamentale entre celle de l'*homo faber* et celle d'un *homo creator*. L'homme ne possède pas la raison suffisante de son propre être. Nous avons pu montrer que *ideae innatae* et *ideae factae* ne se distinguent que par le degré d'intentionnalité attribué par le *cogito* et que, de ce fait, se produit une sorte d'indistinction hiérarchique entre les idées. Ainsi donc la notion d'infini attribuée à Dieu dans la seule *idée innée* ne peut être maintenue. Pour Augustin la facticité de l'âme est une empreinte de la nature divine dans l'homme. Ce n'est pas parce que je pense que j'existe, c'est parce que j'existe que je pense. Par contre, pour Descartes, le *cogitatum* devient le lieu de fondement du *ego sum*, du *cogito* et des *cogitationes*.

Heidegger critique précisément la position cartésienne sur le manque complet de la notion de monde dans la constitution de l'*ego sum*. Mais finalement, pourrions-nous demander à Heidegger si l'intramondanéité de l'*ego sum* a été prise en compte lors de la réduction phénoménologique de Heidegger lui-même? C'est là la pierre d'achoppement par rapport à la critique déconstructive de Heidegger à l'égard de Descartes. L'existence du *Dasein* est constituée fondamentalement par la mienneté et par l'instantanéité (*Jeweiligkeit*). La question alors est de savoir ce qui arrive à la question fondamentale du *qui* de l'*ego sum* après la réduction phénoménologique. Est-ce qu'il devient encore un *qui*? Pour Augustin c'est dans la présence plus authentique de l'*ego sum* que l'émergence de l'altérité de Dieu se manifeste le plus. Pour Heidegger ce sera le lieu de la différence véritable entre l'étant et l'Être.

### C) La question du souci

Le problème du *Souci* a mérité toute notre attention dans notre réflexion sur la pensée heideggerienne, dans plusieurs textes: ceux de l'*Hermeneutik der Faktizität*, de l'*Interprétation phénoménologique du livre X des Confessions* et de *Sein und Zeit*.

La lecture herméneutique ontologique biblique que nous avons faite du *De Doctrina Christiana*, explicitée par l'herméneutique ontologique facticielle de Heidegger dans l'*Hermeneutik der Faktizität*, nous a amenée à constater que le souci est compris selon la *pietas* augustinienne en tant que donation de l'être par amour. Ce qui serait dorénavant envisageable serait un travail qui consisterait à prolonger en profondeur cette même démarche afin de reconstituer le rapport effectif entre les deux démarches herméneutiques, celle d'Augustin, et allant même jusqu'à celle de saint Paul, afin d'arriver à une compréhension de la démarche ontologique de Heidegger. C'est seulement à ce stade là que nous pourrions vraiment accomplir l'herméneutique ontologique heideggerienne.

Dans le texte *Interprétation phénoménologique du livre X des Confessions*, le souci (*die Bekümmerng*) est l'articulation des deux motifs essentiels du *frui* et *uti* et de la *tentatio* et de la *molestia*. Dans *Sein und Zeit* le *souci* articule les différents sens de l'Être du *Dasein*; il est à la fois la possibilité de plurivocité du sens de l'être, «*einai polachos legetai*» et l'articulation dans l'univocité des différents sens de l'être. Mais c'est parce que, dans son articulation de l'être-pour-la mort, le pouvoir le plus propre de cet être pour la mort excède cette articulation, qu'il désocculte le vrai visage de tout autre chose: l'amour. Le *souci* articule la plurivocité dans l'univocité, mais l'univocité n'est jamais réduite à une monadologie égologique mais elle est une altérité dia-égologique qui participe à la plurivocité.

Le *souci* fonctionne selon une ontologie affective qui n'est pas seulement de l'ordre humain mais bien aussi du divin. Le *souci* est l'amour et c'est l'amour qui a le caractère le plus proche de ce qui est divin. Prenons l'exemple de Thomas d'Aquin qui discute du nom attribué à Dieu afin de savoir si ce nom est un nom de nature ou pas. Il choisit alors une phrase de Jean Damascène qui affirme: "*Dieu vient de θεειν, ce qui veut dire se soucier et prendre soin de toutes choses*"<sup>12</sup>. Le *souci* est alors un nom de Dieu qui détermine ce que Dieu fait (*facere*), ce que

Dieu opère par ses actions plutôt que par la description de sa nature. Or c'est ici que la démarche montre l'appel à la proximité du Dieu-amour auprès de nous dans la distance ontologique. C'est ici plus clairement que la proximité ontico-ontologique du Dieu amour se fait forme incarnée de l'*Ek-sistence*: "*Dieu est amour: pourquoi aller et courir au plus haut des cieux, au plus profond de la terre, à la recherche de celui qui est tout près de nous, si nous voulons être tout près de lui?*"<sup>13</sup>. La distance ontologique est signe de la distance de nos affects envers Dieu qui s'est fait proche de nous et qui est venu habiter parmi nous:

"En conséquence ceux qui cherchent Dieu par l'intermédiaire des puissances qui gouvernent le monde ou les parties du monde se voient entraînés loin de lui et rejetés à distance: non par éloignement de lieu mais par la diversité des affections"<sup>14</sup>.

La distance ontologique est aux antipodes d'une relation où l'être humain n'est plus saisissable que par sa proximité avec une transcendance proche. Ainsi donc cette proximité temporelle et affective est productrice et dynamique au cœur de l'Existence elle-même. De ce point de vue l'antagonisme entre une mystique et une ontologie est dénué de sens. Ici nous nous écartons de la thèse de J.-L. Marion<sup>15</sup>, où la notion de distance est nécessaire afin d'éviter le caractère idolâtrique de l'Être. Cette distance implique d'une part une incommensurabilité entre mystique et ontologie, et d'autre part évite une re-tombée dans le caractère idolâtrique de l'ontologie lorsqu'elle prétend avoir un discours sur Dieu. Mais le paradoxe de l'analyse de J.-L. Marion tient au fait que la distance est elle-même épistémico-ontologique et donc est elle aussi idolâtrique. Le caractère idolâtrique de l'être pour Augustin, nous l'avons vu, se vérifie à travers la critique herméneutique de la religiosité païenne qui marque et identifie le caractère visible de l'être à une identification invisible et fonctionnelle de l'être idéalisé. Ici ce n'est plus la distance qui marque le caractère idolâtrique mais plutôt l'identification étroite du visible à l'invisible et à la réciprocité de l'instrumentalisation de la visibilité à l'invisibilité et de l'invisibilité à la visibilité.

C'est le modèle d'une participation entre le divin et l'humain, à savoir l'«entre-mise» entre l'humain et le divin, une nouvelle forme d'analogie, qui pourrait le mieux donner sens à cette articulation. Par rapport à Heidegger, si on peut la trouver, elle n'est possible que de façon "esquivée"<sup>16</sup>.

## Notes

- <sup>1</sup> M. Müller, *Auseinandersetzung als Versöhnung. Πόλεμος και ειρήνη. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin, 1994.
- <sup>2</sup> F. Pessoa, *Poesias de Alvaro de Campos*, Atica, Lisboa, p. 92.
- <sup>3</sup> H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, p. 9.
- <sup>4</sup> *Idem*, p. 11.
- <sup>5</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 140.
- <sup>6</sup> P. Veyne, *L'histoire conceptualisante*, in *Faire de l'histoire*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1974, p. 66
- <sup>7</sup> P. Ricœur parle de l'idée de *trace*, notion qu'il est allé chercher chez les historiens français des *Annales*.
- <sup>8</sup> M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 17
- <sup>9</sup> S. Breton, *La querelle des dénominations*, in *Heidegger et la question de Dieu*, Bernard Grasset, Paris, 1980, p. 250.
- <sup>10</sup> *Ibidem*.
- <sup>11</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1953, p. 21.
- <sup>12</sup> "Deus dicitur a *θεειν* quod est curare, et fovere universa", *S.T.* Ia.q.13 a. 8. Cf. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, livre I, 10.
- <sup>13</sup> *De Trin.* VIII,7,11 (BA 16 p. 63).
- <sup>14</sup> *Idem*, p. 60.
- <sup>15</sup> J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris, 1991, spécialement le chapitre II qui a comme titre "La double idolâtrie".
- <sup>16</sup> M. Müller, *op. cit* p. 92. L'approche esquive dont parle M. Müller à propos de Heidegger, pourrait dans l'avenir être explicitée à l'aide d'un approfondissement de la notion de corporéité et de corps propre selon Merleau-Ponty, au sens d'un corps mystique. Le caractère visible et invisible de l'Être est saisi à partir d'un recouplement longitudinal et vertical entre profondeur et épaisseur — espace et temps égologiques. «La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'élément, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire, au sens d'une chose générale, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sortie du principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle», *Le visible et l'invisible*, p. 184.



## BIBLIOGRAPHIE

### 1 — Instruments de travail

- BAST, R.; DELFOSSE, H., *Handbuch zum Textstudium von M. Heideggers Sein und Zeit*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1979.
- BAVEL, T. Van, *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950-1960*, in *Instrumenta Patristica*, III. La Haye, M. Nijhoff, 1963.
- TOMBEUR, P., *Thesaurus Augustinianus, Series A: Formae*. Turnhout, Brepols, 1992.

### 2 — Oeuvres de saint Augustin

- Nous citons l'oeuvre de saint Augustin d'après les éditions du *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. 28-57. Turnhout, Brepols, 1981-1995.
- L'édition du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 89. Wien, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.
- Opera omnia. Patrologia cursus completus*. Éd. par J.-P. Migne, 11 vol. et supplément. Paris. Pour les oeuvres qui n'ont pas encore paru dans les éditions citées plus haut, nous utilisons les textes édités par:
- Miscellanea Agostiniana. Testi e studi. Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*. Roma, Studi Agostiniani, 1930, 2 vol.
- Nouveaux Sermons d'Augustin IV*. Éd. par F. Dolbeau, in *Recherches augustiniennes*, vol. 26, 1992, pp. 71-141.

#### 2.1 — Traductions

- Oeuvres de saint Augustin*. Éd. par M. Dulaey et G. Madec, vol. 1-73. Paris, Desclée de Brouwer, 1936-1997.
- Oeuvres complètes de saint Augustin*. Sous la direction de M. Poujoulat et de l'Abbé Raulx, 17 vol. Paris, L. Guérin, 1864.
- The works of Saint Augustine. Sermons*. Translated by E. Hill. New York, New City Press, 1990.
- Les plus beaux sermons de saint Augustin*. Traduction par G. Humeau, 3 vol. Paris, Etudes Augustiniennes, 1986.



### 3 — Oeuvres de Martin Heidegger

Nous citons les oeuvres de M. Heidegger d'après l'édition de la *Gesamtausgabe*, Bde. 1-77, 1978-1997. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Texte dactylographié de M. Heidegger:

*Des heiligen Augustinus Betrachtung über die Zeit: Confessiones lib. XI.* Conférence prononcée à Beuron le 26.X.1930. Texte inédit.

#### 3.1 — Traductions

*Kant et le problème de la métaphysique.* Traduction par A. De Waelhens et W. Biemel. Paris, Gallimard, 1953.

*Chemins qui ne mènent nulle part.* Traduction par W. Brokmeier. Paris, Gallimard, 1962.

*Lettre sur l'humanisme. Questions III.* Traduction par R. Munier. Paris, Gallimard, 1966.

*Ce qui fait l'être essentiel et d'un fondement ou "raison".* Traduction par M. Corbin. Paris, Gallimard, 1968.

*Qu'est-ce que la métaphysique? Questions I.* Traduction par H. Corbin. Paris, Gallimard, 1968.

*De l'essence de la vérité. Questions I.* Traduction par A. De Waelhens et W. Biemel. Paris, Gallimard, 1968.

*Identité et différence. Questions I.* Traduction par A. Préau. Paris, Gallimard, 1968.

*Phénoménologie et théologie.* Conférence prononcée dans le Cercle de Tübingen, 1927. Traduction par P. Aubenque, J.-M. Fataud et P. Quillet. Paris, Beauchesne, 1972.

*Le concept de temps,* in *Cahiers de l'Herne.* Traduction par M. Haar. Paris, Cahiers de l'Herne, 1983.

*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie.* Traduction par J.-F. Courtine. Paris, Gallimard, 1985.

*The history of the concept of time : Prolegomena.* Translated by T. Kisiel. Bloomington, Indiana University Press, 1985.

*Etre et temps,* 2 vol. Traduction par E. Martineau. Paris, Authentica, 1985.

*Interprétations phénoménologiques d'Aristote.* Traduction par J.-F. Courtine. Mauvezin, T.E.R., 1992.

*Les concepts fondamentaux de la métaphysique.* Traduction par D. Panis. Paris, Gallimard, 1992.

#### 4 — Auteurs anciens

ARISTOTE, *De l'âme.* Traduction par J. Tricot. Paris, Vrin, 1934.

— *De l'interprétation. Catégories.* Traduction par J. Tricot. Paris, Vrin, 1936.

— *Organon. Topiques,* 2 vol. Traduction par J. Tricot. Paris, Vrin, 1939.

— *Métaphysique,* 2 vol. Traduction par J. Tricot. Paris, Vrin, 1953.

- *Petits traités d'histoire naturelle*. Traduction par R. Mugnier. Paris, Belles Lettres, 1953.
- *Physique*. Traduction par H. Carteron. Paris, Belles Lettres, 1961.
- *Ethique à Nicomaque*. Traduction par A. Gauthier et Y. Jolif. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1970.
- ARNIN, A., (éd.) *Stoicorum veterum Fragmenta*, vol. I-II. Stuttgart, Teubner, 1964.
- CICERON, *Académiques. Oeuvres complètes de Cicéron*. Traduction par M. Delcasse. Paris, C.L.F., 1833.
- *Tusculanes*, 2 vol. Traduction par G. Fohlen. Paris, Belles Lettres, 1931.
- *De l'orateur*. Traduction par A. Yon. Paris, Belles Lettres, 1940.
- *Les devoirs*, 2 vol. Traduction par M. Testard. Paris, Belles Lettres, 1965-1970.
- *République*, 2 vol. Traduction par E. Bréguet. Paris, Belles Lettres, 1980.
- *De natura Deorum*, 3 vol. Traduction par M. van den Bruwaene. Bruxelles, Latomus, 1986.
- *De l'invention*. Traduction par G. Achard. Paris, Belles Lettres, 1994.
- PLATON, *Phèdre*. Traduction par L. Robin. Paris, Belles Lettres, 1933.
- *République*, 3 vol. Traduction par E. Chambéry. Paris, Belles Lettres, 1948.
- *Cratyle*. Traduction par L. Méridien. Paris, Belles Lettres, 1950.
- *Banquet*. Traduction par L. Robin. Paris, Belles Lettres, 1951.
- *Phédon*. Traduction par L. Robin. Paris, Belles Lettres, 1952.
- *Sophiste*. Traduction par A. Diès. Paris, Belles Lettres, 1955.
- *Epinomis*. Traduction par E. des Places. Paris, Belles Lettres, 1956.
- *Ion*. Traduction par L. Méridier. Paris, Belles Lettres, 1956.
- *Timée*. Traduction par A. Rivaud. Paris, Belles Lettres, 1956.
- PLOTIN, *Ennéades*, 6 vol. Traduction par E. Bréhier. Paris, Belles Lettres, 1954.
- PLUTARQUE, *De la curiosité. Oeuvres morales*, vol. VII, 1ère partie. Traduction par J. Dumortier et J. Defradas. Paris, Belles Lettres, 1975.

#### 4.1 — Auteurs patristiques

- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, livres I-VI. Berlin, Akademie-Verlag, 1985.
- EUSEBE DE CESAREE, *La préparation évangélique*, livre XI. Traduction par G. Favelle (SC 292). Paris, Cerf, 1982.
- JEROME (saint), *Epistolae, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 55. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie, 1996.
- ORIGENE, *Traité des principes*. Traduction par H. Crouzel et M. Simonetti (SC 268). Paris, Cerf, 1980.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum allegoriae*, vol. 2. Traduction par C. Mondésert. Paris, Cerf, 1962.
- *De somniis*, vol. 19. Traduction par P. Savinel. Paris, Cerf, 1962.
- *De Migratione Abrahami*, vol. 14. Traduction par C. Mondésert. Paris, Cerf, 1965.

#### 4.2.— Auteurs médiévaux

- ANSELME DE CANTORBERY, *Epistola de incarnatione Verbi. Opera omnia*, vol. I. Edinburgh, T. Nelson, 1946.
- *Proslogium*. Traduction par M. Corbin. Paris, Cerf, 1986.
- BOECE, *Commentarium in librum Aristotelis. Peri hermeneias*, in *Opera omnia. Patrologia latina*, tome 64. Éd. par J.-P. Migne. Paris, 1891.
- DUNS SCOT, *De modus significandi seu Grammatica speculativa*. Firenze, Ad Claras Aquas, 1902.
- THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique*. Traduction française par A.D. Sertillanges. Paris, Desclée, 1925.
- *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*. Torino, Marietti, 1926.
- *Scriptum super libros sententiarum*. Paris, P. Lethielleux, 1929.
- *Quaestiones disputatae. De veritate*. Torino, Marietti, 1949.
- *Quaestiones disputatae. De potentia*. Torino, Marietti, 1949.
- *Expositio super librum Boethii. De trinitate*. Ed. by B. Decker. Leiden, Brill, 1955.

#### 4.3 — Auteurs modernes et contemporains

- ARENDT, H., *La vie de l'esprit. Le vouloir*, vol. 2. Traduction par L. Lotringer. Paris, PUF, 1983.
- DESCARTES, *Correspondance*. Publiée par Ch. Adam et P. Tannery, vol. VII. Paris, Léopold Cerf, 1904.
- *Méditations métaphysiques*. Texte latin et traduction du Duc de Luynes. Paris, Vrin, 1978.
- *Principia philosophiae*. Publié par Ch. Adam et P. Tannery, vol. VIII. Paris, Léopold Cerf, 1905.
- HEGEL, F.-W., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Leyde, G. Bolland, 1906.
- HUSSERL, E., *Ideen I*. Traduction française par P. Ricoeur. Paris, Gallimard, 1950.
- *Méditations cartésiennes*. Traduction par G. Peiffer et E. Levinas. Paris, Vrin, 1953.
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduction par H. Dussort (Epiméthée). Paris, PUF, 1964.
- KANT, E., *Critique de la raison pure*. Traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris, Félix Alcan, 1905.
- LUTHER, M., *Oeuvres. Disputatio de Heidelberg*. Genève, Labor et Fides, 1957.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.
- *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964.

#### 5 — Sources augustinienes: pensée augustinienne

- ALAIN, *La théorie de la connaissance des stoïciens*. Paris, PUF, 1964.
- ALFARIC, P., *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. Paris, Emile Nourry, 1918.

- ARMSTRONG, H., *Plotinian and Christian studies*. London, Variorum Reprints, 1979.
- AUBENQUE, P., «Les origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être», in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à J.Trouillard*. Fontenay aux Roses, E.N.S., Mars 1981.
- *Le problème de l'être chez Aristote* (Quadrige, 121). Paris, PUF, 1991.
- BAEUMKER, C., *Der Platonismus im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 25, Heft 1/2. Herausgegeben von M. Grabmann. Münster, Aschendorff, 1927, pp. 139-179.
- BARDY, G., «Introduction aux Révisions», in *Œuvres complètes de saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne, 12). Paris, Desclée de Brouwer, 1950.
- BAVEL, T. Van, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*. Fribourg (Suisse), Editions Universitaires de Fribourg, 1954.
- *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, in *Augustiniana*, vol. 7, 1957, pp. 245-281.
- *The anthropology of Augustine*, in *Louvain studies*, 1974, n.° 5, pp. 34-47.
- *De la raison à la foi*, in *Augustiniana*, vol. 36, 1986, n.° 1-2, pp. 5-27.
- «The influence of Cicero's ideal of friendship on Augustine», in *Augustiniana traiectina*. Ed. by J. Den Boeft et J. Van Ort. Paris, Etudes Augustiniennes, 1987, pp. 59-72.
- *La personne humaine selon saint Augustin*, in *A la source commune*, 1988, n.° 217, pp. 91-103.
- «God in between affirmation and negation according to Augustine», in *Augustine. Presbyter factus sum*. Ed. by J. T. Lienhard; E. C. Muller; R. J. Teske. Bern, Peter Lang, 1993, pp. 73-97.
- *Fruïtio, delectatio and voluptas in Augustin*, in *Augustinus*, vol. 38, 1993, pp. 499-510.
- *Natural and spiritual relationships in Augustine*, in *Augustiniana*, vol. 46, 1996, n.° 3-4, pp. 197-242.
- BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout, Brepols, 1954.
- BLUMENBERG, H., *Augustins Begriff der theoretischen Neugierde*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 7, 1961, n.° 1, pp. 35-70.
- BOCHET, I., *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1982.
- «Interprétation scripturaire et compréhension de soi. Du Dé Doctrina Christiana aux Confessions de saint Augustin» (Institut catholique de Paris), in *Comprendre et interpréter*. Paris, Beauchesne, 1993, pp. 21-50.
- BREHIER, E., *Histoire de la philosophie. Antiquité et Moyen Age* (Quadrige, 21). Paris, PUF, 1985.
- BRITO MARTINS, M.B., *Le projet herméneutique augustinien*, in *Augustiniana*, vol. 48, 1998, fasc. 3-4, pp. 257-286.
- BROWN, P., *La vie de saint Augustin*. Traduction de J. M. Marrou. Paris, Seuil, 1971.
- COMEAU, M., *Saint Augustin, exégète du quatrième évangile*. Paris, Gabriel Beauchesne, 1930.

- COURCELLE, P., *Les lettres grecques de l'Occident. De Macrobe à Cassiodore*. Paris, E. de Boccard, 1943.
- *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*. Paris, E. de Boccard, 1950.
- *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1963.
- «Des sources antiques à l'iconographie médiévale de saint Augustin», in *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio*. A cura di G. Lazzati. Milano, Vita e Pensiero, 1976.
- CROUSE, R., «In multa defluximus: Confessions X, 29,40 and St. Augustine's theory of personality», in *Neoplatonism and early Christian thought. Essay in honour of A.H. Armstrong*. London, Variorum Publications, 1981, pp. 180-185.
- DIMITRAKOS, D., *Mega lexikon hellenikés glosses*, 9 vol. Athènes, Ekdotis, 1958.
- DE VOGEL, C.J., *On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism*, in *Mind*, vol. 62, 1953, pp.43-64.
- DODDS, E.R., *The Parmenides of Plato and the origins of the Neoplatonic One*, in *Classical quarterly*, vol. 22, 1928, pp.129-142.
- (art.) *Neoplatonism*, in *The Oxford classical dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 602.
- DONOVAN, O., *Usus and fruitio in Augustine, De Doctrina Christiana*, in *The journal of theological studies*, vol. 33, 1982, pp. 361-397.
- DU ROY, O., *L'intelligence de la foi dans la Trinité selon saint Augustin*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1966.
- EBELING, G., «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche», in *Wort und Bild*. Tübingen, J. C. Mohr, 1960, pp. 1-49.
- FORCELLINI, A., *Lexicon Totius Latinitatis*. Padova, Typis Seminarii, 1940.
- GADAMER, H.-G., *Schleiermacher Platoniker*, in *Archives de philosophie*, vol. 32, 1969, pp. 28-39.
- GERSH, S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition*, vol. I. Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1986.
- GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, Vrin, 1943. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, Vrin, 1944.
- La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Paris, Payot, 1962.
- GUILLET, J., *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: conflit ou malentendu?*, in *Recherches de science religieuse*, vol. 34, 1947, pp. 257-302.
- HADOT, P., *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, in *Revue de théologie et de philosophie*, XXIII, 1973, pp. 101-113.
- «La présentation du platonisme par Augustin», in *Kerygma und Logos — Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*. Hrsg. von A. M. Ritter. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979, pp. 272-279.
- *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1981.

- *Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens*, in *Revue internationale de philosophie*, vol. 3, 1991, n.° 178, pp. 205-219.
- HACKETT, J. (éd.), *Dictionary of literary biography. Medieval philosophers*, vol. 15. London, Gale Research, 1992.
- HAMESSE, J., «Res chez les auteurs philosophiques des XIIe et XIIIe siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité», in *Coloquio internazionale del Lessico Europeo*. A cura di M. Fattori e M. Bianchi. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1982, pp. 91-104.
- «Imaginatio-phantasia chez les auteurs du XIIe et XIIIe siècle», in *Phantasia-imaginatio*. A cura di M. Fattori e M. Bianchi. Roma, Edizioni dell' Ateneo, 1988, pp. 153-184.
- HAGENDAHL, H., *Augustine and the later Latin classics*, vol.I: *Testimonia* with a contribution on Varro by Cardanus, vol. II: *Augustine's attitude*. Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1967.
- HARL, M., «L'herméneutique d'Origène», in *Origène. Philocalie* (SC 302). Paris, Cerf, pp. 42-46.
- HARNACK, A.von, *Confessionen*, in *Reden und Aufsätzen*. Giessen, A. Töpelman, 1888.
- *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3. Bd. : *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- HENDRICKX, E., *Introduction au «De Trinitate»*, in *Oeuvres complètes de saint Augustin* (Bibliothèque augustiniennne, 15-16). Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
- HENRY, P., *Plotin et l'Occident*. Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1934.
- HOLTE, R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1962.
- KITTEL, G (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, Kohlhammer, 1949-1979.
- KLIBANSKY, R., *The continuity of the Platonic tradition*. London, The Warburg Institute, s.d.
- LABHARDT, A., *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une action*, in *Revue d'études latines*, vol. 37, pp. 208-224.
- LABRIOLLE, P., *Introduction à «Les Dialogues philosophiques II»*, in *Oeuvres complètes de saint Augustin* (Bibliothèque augustiniennne, 5). Paris, Desclée de Brouwer, 1948.
- LIBERA, A. DE, *La philosophie médiévale* (Que sais-je? 1044). Paris, PUF, 1989.
- LORENZ, R., *Die Herkunft des augustinischen Frui Deo*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 64, 1952-53, pp.35-60.
- *Fruitio Dei bei Augustin*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 63, 1950-51, pp. 75-132.
- LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. I. Paris, Aubier, 1959.
- *Typologie et allégorisme*, in *Recherches de science religieuse*, vol. 34, 1947, pp. 180-226.
- MADEC, G., *Une lecture de Confessions VII; XI,13; XXI,27. Notes critiques à propos d'une thèse de R.J. O'Connel*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 16, 1970, pp. 79-137.

- *Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi*, in *Revue des études augustinienes*, vol. 17, 1971, n.° 1-2, pp. 119-142.
- *Saint Ambroise et la philosophie*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1974.
- *Analyse du De Magistro*, in *Revue des études augustinienes*, vol. 21, 1975, pp. 65-71.
- *Christus scientia et sapientia nostra*, in *Recherches augustinienes*, vol. 10, 1975, pp. 77-85.
- «Si Plato viveret. Augustin De vera religione», in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard* (Les cahiers de Fontenay, 19-22). Fontenay aux Roses, E.N.S., Mars 1981, pp. 231-247.
- «Y-a-t-il une herméneutique anselmienne?», in *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*. Paris, CNRS, 1984, pp. 491-499.
- «Philosophia christiana. (Augustin *Contra Julianum*)», in *L'Art des Confins. Mélanges M. de Gandillac*. Paris, PUF, 1985, pp. 585-597.
- *La notion augustinienne de philosophia*, in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1986, n.° 18, pp. 39-43.
- *Augustin et le néoplatonisme*, in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1986, n.° 19, pp. 41-52.
- *Verus philosophus est amator Dei. Saint Ambroise, saint Augustin et la philosophie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 61, 1987, pp. 549-566.
- «Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)», in *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung*. Hrsg. von C. Mayer. Würzburg, Augustinus Verlag, 1989, pp. 9-25.
- «Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin», in *Penser la religion* (Institut catholique de Paris). Paris, Beauchesne, 1991, pp. 53-68.
- *Saint Augustin et la philosophie*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1996
- MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, vol. 1. Paris, E. de Boccard, 1949.
- *De la connaissance historique*. Paris, Seuil, 1954.
- *Décadence romaine ou antiquité tardive?* Paris, Seuil, 1977.
- MOIRAT, E., *Notion augustinienne de l'herméneutique*. Clermont-Ferrand, Dumont, 1906.
- O'CONNEL, R.J., *Saint Augustine's Platonism*. Ed. by R. P. Russel. Villanova, Augustinian Institute, Villanova University Press, 1984.
- O'DALY, R. J., *Augustine's philosophy of mind*. London, Duckworth, 1987.
- O'MEARA, J., *Neoplatonism in the conversion of Saint Augustine*, in *Dominican studies*, vol. 3, 1950, pp. 331-343.
- *The historicity of the early dialogues of Saint Augustine*, in *Vigiliae Christianae*, vol. 5, 1951, pp. 150-178.
- *Augustine and Neoplatonism*, in *Recherches augustinienes*, vol. I, 1958, pp. 91-111.
- *Plotinus and Augustine: exegesis of Contra academicos II,5*, in *Revue internationale de philosophie*, vol. 24, 1970, pp. 321-337.

- NASH, R. H., *The light of the mind. St. Augustine's theory of knowledge*. Lexington, Kentucky University Press, 1969.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A., «Platonisme et tournant herméneutique au début du XXe siècle en Allemagne», in *La naissance du paradigme herméneutique*. Éd. par A. Laks et A. Neschke-Hentschke. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990, pp. 121-153.
- «Matériaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher, in *La naissance du paradigme herméneutique*. Éd. par A. Laks et A. Neschke-Hentschke. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990, pp. 29-67.
- PEPIN, J., *Une nouvelle source de saint Augustin : le zétémata de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps*, in *Revue des études anciennes*, vol. 66, 1964, pp. 53-107.
- *Mythe et allégorie*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1976. *Saint Augustin et la dialectique*. Villanova, Villanova University Press, 1976.
- *Ex Platonicorum persona. Etudes sur les lectures philosophiques de S. Augustin*. Amsterdam, Hakkert, 1977.
- «Exégèse de *in principio* et théorie des principes dans l'Exameron I 4, 12-16», in *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*. London, Variorum Reprints, 1986, pp. 427-482.
- (art.) *Hermeneutik*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. XIV. Stuttgart, Hiersemann, 1988, pp. 722-771.
- *La tradition de l'allégorie, de Philon d'Alexandrie à Dante: études historiques*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1987.
- RICOEUR, P., *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1988, n.° 28, pp. 83-99.
- RIST, J. M., *Augustine. Ancient thought baptized*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- SIMON, R., *Histoire critique du Vieux Testament*. Amsterdam, s. e., 1685.
- SMALBRUGGE, M., *Conceptions augustiniennes et néoplatoniciennes du mouvement réflexif dans l'être*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 58, 1991, pp. 21-42.
- SOLIGNAC, A., *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, in *Recherches augustiniennes*, vol. II, 1958, pp. 115-148.
- *L'existentialisme de saint Augustin*, in *Nouvelle revue théologique*, LXX, 1948, pp. 3-19.
- *Introduction et notes aux «Confessions»*, in *Œuvres complètes de saint Augustin* (Bibliothèque augustiniennes, 13-14). Paris, Desclée de Brouwer, 1962.
- THEILER, W., *Porphyrius und Augustin*. Halle, Niemeyer, 1933.
- THERESE d'AVILA, *Le chasteau intérieur ou les demeures de l'âme*. Paris, Frédéric Léonard, 1670.
- *Obras completas*. Tradução Portuguesa do Carmelo do Porto. Aveiro, Edições Carmelo, 1978.
- [à C] *Thesaurus linguae Latinae*. Leipzig, Teubner, 1900-



- TIGERSTEDT, E. N., *The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato*. Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1974.
- TROELTSCH, E., *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift De Civitate Dei* (Historische Bibliothek, 36). München, Oldenbourg, 1915.
- TROUILLARD, J., *Rencontre du néoplatonisme*, in *Revue de théologie et de philosophie*, XXII, 1972, pp. 1-13.
- VACARI, A., *La teoria nella Scuola esegetica di Antiochia*, in *Biblica* I, 1920, pp. 1-36.
- VALENTIM, P., *Un protreptique conservé de l'antiquité: le Contra Academicos de saint Augustin*, in *Revue des sciences religieuses*, vol. 1, 1969, n.° 43, pp. 1-28.
- VANNIER, M.-A., *Creatio, conversio, formatio chez Augustin*. Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, 1991.
- VERBEKE, G., *Augustin et le stoïcisme*, in *Recherches augustiniennes*, vol. I, 1958, pp. 75-90.
- *Connaissance de soi et connaissance de Dieu*, in *Augustiniana*, vol. 4, 1954, p. 510.
- VERBRAKEN, P., *Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin* (Instrumenta patristica XII). Steenbrugge, Martinus Nijhoff, 1976.
- WOLFSON, H. A., *The philosophy of the Church Fathers*, vol. 1. Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1970.
- WULF, M. DE, *Histoire de la philosophie*, vol. I. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1934.

### 5.1 — Le temps chez Augustin et Heidegger

- ALICI, L., *Genesi del problema agostiniano del tempo*, in *Studia patavina*, vol. 22, 1975, pp. 43-67.
- *La funzione della distentio nella dottrina agostiniana del tempo*, in *Augustinianum*, vol. 15, 1975, pp. 325-345.
- ANDERSON, J.F., *Time and the possibility of an eternal world*, in *The Thomist*, vol. 15, 1952, pp. 136-161.
- ASTRADA, C., *El tiempo en san Agustin* (con referencia a Plotino y Heidegger), in *Ensayos filosoficos*. Bahia Blanca, 1963, pp. 277-291.
- AUBENQUE, P., *Plotin philosophe de la temporalité*, in *Diotima : Revue de recherche philosophique*, vol. 4, 1974, pp. 78-86.
- BACHSCHMIDT, H., *Der Zeitbegriff bei Augustinus und die Orientierung eines modernen Zeitbegriffs an seinen Gedanken*, in *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 60, 1950, pp. 438-449.
- BEIERWALTES, W., *Plotin über Ewigkeit und Zeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.
- BERLINGER, R., *Le temps et l'homme chez saint Augustin*, in *Année théologique*, 1953, pp. 260-279.

- BERNET, R., *La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps*, in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 88, 1983, n.° 2, pp. 178-198.
- *Einleitung*, in E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (Philosophische Bibliothek, 362). Hrsg. und eingeleitet von R. Bernet. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, pp. X-60.
- *Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger*, in *Heidegger studies*, vol. 3/4, 1987-88, pp. 89-104.
- BERTMAN, M.A., *Augustine on time, with reference to Kant*, in *The journal of value inquiry*, vol. 26, 1986, n.° 3, pp. 222-234.
- BERTOLA, E., *Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, vol. 66, 1974, pp. 312-343.
- BOROS, L., *Les catégories de la temporalité chez saint Augustin*, in *Archives de philosophie*, vol. 21, 1958, pp. 223-385.
- CALLAHAN, F., *Basil of Caesarea. A new source for St. Augustine's theory of time*, in *Harvard studies in classical philology*, vol. 63, 1958, pp. 437-459.
- *Gregor of Nizza and the psychological view of time*, in *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*. Firenze, vol. 11, 1960, pp. 59-66.
- CAMELOT, T., *A l'éternel par le temporel. De Trinitate IV, 18, 34*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 2, 1956, pp. 163-172.
- CASTEX, M. N., *La memoria metafísica según el libro X des Confesiones*, in *Sapientia*, vol. XIX, 1964, pp. 9-25.
- CHAIX-RUY, J., *S. Augustin. Temps et histoire*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1956. *Existence et temporalité selon saint Augustin*, in *Augustinus*, vol. 3, 1958, pp. 337-350.
- CILLERUELO, L., *La memoria sui*, in *Giornale di metafisica*, vol. IX, 1964, pp. 478-492.
- *Por qué memoria Dei?*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 10, 1964.
- COULOUBARITSIS, L., *L'avènement de la science de la physique*. Bruxelles, Ousia, 1980.
- FLASCH, K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das Buch der Confessiones. Historisch — philosophische Studie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.
- *Augustin. Einführung in sein Denken*. Nordlingen, Reclam Stuttgart, 1980.
- FLORIVAL, G., *Le désir chez Proust*. Paris, Nauwelaerts, 1971.
- *La temporalité: de la conscience intime à l'existence*, in *Revista da Universidade dos Açores*, 1991-92, pp. 68-69.
- «Vie affective et temporalité», in *Figures de la finitude. Etudes d'anthropologie philosophique* (Bibliothèque philosophique de Louvain, 32). Louvain-la-Neuve, Peeters, 1988.
- GILSON, E., *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, in *Recherches augustiniennes*, vol. 2, 1962, pp. 205-223.
- GREEN, W.B., *Saint Augustine on time*, in *Scottish journal of theology*, vol. 18, 1965, pp. 148-163.
- GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*. Paris, Boivin, 1933.

- HAAR, M., «Temporalité «originale» et temps «vulgaire» chez Heidegger», in *L'expérience du temps*. Bruxelles, Ousia, pp.107-138.
- «Le moment (kairoH), l'instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit) [1920-27]», in *Heidegger 1919-29: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris, Vrin, 1996, pp. 67-90.
- HERRMANN, F.-W. von, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
- JANNICH, P., *Augustinus Zeitparadox und seine Frage nach einem Standard der Zeitmessung*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 54, 1972, pp. 168-186.
- KISIEL, T., *The genesis of Heidegger's Being and time*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- KONTOS, P., *La temporalité de la perception : à propos de l'interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, in *Man and world*, vol. 28, 1995, pp. 415-433.
- LACHIEZE-REY, P., *Saint Augustin précurseur de Kant dans la théorie de la perception*, in *Augustinus Magister*, vol. I, 1954, pp. 425-428.
- LADRIERE, J., *Temps historique et temps cosmique*, in *Etudes phénoménologiques*, vol. VI, 1990, n.º 11, pp. 85-117.
- LIUZZI, T., *Tempo e memoria in Agostino. Dalle Confessioni al De Trinitate*, in *Rivista di storia della filosofia*, vol. 1, 1984, pp. 35-60.
- MADEC, G., *Pour et contre la «memoria Dei»*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 11, 1965, pp. 89-92.
- MARROU, H.I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Montreal, Institut d'Etudes Médiévales, 1950.
- MORAN, J., *La teoria del conocimiento en san Agustín. Enchiridion sistematico de su doctrina*. Valladolid, 1961.
- O'BRIEN, D., «Temps et éternité dans la philosophie grecque », in *Mythes et représentations du temps*. Paris, CNRS, 1985, pp. 59-85.
- O'DALY, G.J.P., *Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine*, in *Studia patristica*, vol. XIV, part 3, 1976, pp. 461-469.
- *Time as distentio and St. Augustine's exegesis of Philipians 3,12-14*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 23, 1977, 265-271.
- «Augustine on the measurement of time : some comparisons with Aristotelian and Stoic texts», in *Neoplatonism and early Christian thought*. London, Variorum Publications, 1981, pp. 171-179.
- OEING-HANHOFF, L., *Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre*, in *Collegium philosophicum. Studium Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*. Stuttgart, Basel, Schwabe, 1965.
- PACHECO, M. C., *S. Gregorio de Nissa: criação e tempo*. Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, 1983.
- PEURSEN, C. van, *Augustine's phenomenology of time*, in *Phenomenology and reality*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1972, pp. 113-133.

- PICARD, Y., *Le temps chez Husserl et Heidegger*, in *Deucalion* I, 1946, pp. 95-124.
- PORRO P., «Agostino e il privilegio dell'adesso», in *Interiorità e intenzionalità nel "De civitate Dei"*. A cura di L. Alici. *Atti del III Seminario internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia*. Roma, 1991.
- RAU, C., *Theories of time in ancient philosophy*, in *Philosophical review*, vol. 62, 1953, pp. 514-525.
- RICOEUR, P., «Entre temps et récit: concorde/discorde», in *Recherches sur la philosophie et le langage*. Grenoble, Université des Sciences Sociales de Grenoble, 1982.
- *Temps et récit*, tome I. Paris, Seuil, 1983.
- *Temps et récit*, tome III: *Le temps raconté*. Paris, Seuil, 1985.
- *Mimésis, référence et refiguration dans Temps et récit*, in *Etudes phénoménologiques*, vol. VI, 1990, n.° 11, p. 31.
- RIGOBELLO, A., "*Intentio — extentio — distentio : modelo ermeneutico della antropologia agostiniana*", in *Scritti in onore di Carlo Giacon*. Padova, Antenore, 1972, pp. 135-146.
- ROHMER, J., *L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister* vol. I, 1954, pp. 491-498.
- SCHRADER, W., *Augustine's ontological "Aporie of time"*, in *Augustinian studies*, vol. 4, 1973, pp. 129-139.
- SEVERSON, R.J., *Time, death and eternity : reflecting on Augustine's "Confessions" in light of Heidegger's Being and time*. Dissertation, The University of Iowa, 1990.
- SORABJI, R., *Time, creation and continuum. Theories in antiquity and the early middle ages*. Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- TESKE, R.J., *Platonic reminiscence and memory of the present in St. Augustine*, in *The new scholasticism*, vol. LVIII, 1984, n.° 2, pp. 220-235.
- WINKLER, K., *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, in *Augustinus Magister* vol. I, 1954.

## 5.2 — Herméneutique ontologique: Heidegger et Augustin

- AGAMBEN, G., «La passion de la facticité. La Stimmung absente», in *Heidegger. Questions concrètes*, Collège International de Philosophie. Paris, Osiris, 1988, pp. 63-84.
- ANDIA, Y. DE, *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Lille/Paris, Éditions Universitaires de Lille III, 1965.
- *Réflexions sur les rapports de la philosophie et de la théologie à partir de deux textes de Martin Heidegger*, I-II, in *Mélanges de sciences religieuses*, vol. XXXII, 1975, pp. 133-152; vol. XXXIII, 1976, pp. 89-122.
- ARENDT, A., *Le concept d'amour chez Augustin*. Traduction de l'allemand par A.-S. Ast. Tours, Deuxtemps Tierce, 1991.
- BALTHASAR, H.A.von, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*. Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

- BARAZSH, J., «Les sciences de l'histoire et le problème de la théologie. Autour du cours inédit de Heidegger sur S. Augustin», in *Saint Augustin*. Éd. par P. Ranson. s. 1., L'Age d'Homme, 1981, pp.421-433.
- BERNET, R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (Epiméthée). Paris, PUF, 1994.
- BOURG, D., «La critique de la métaphysique de l'Exode par Heidegger et l'exégèse moderne», in *L'être et Dieu*. Paris, Cerf, 1986, pp. 215-244.
- BOUTOT, A., *Heidegger et Platon*. Paris, PUF, 1987.
- BRETON, S., «La querelle des dénominations», in *Heidegger et la question de Dieu*. Paris, Grasset, 1980, pp. 248-264.
- BRISART, R., *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de S.Z.* Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 1991.
- BUBER, M., *Between man and man*. Translated by R.G. Smith. London, Collins, 1961.
- BULTMANN, R., *The historicity of man and faith*, in *Existence and faith*, Ed. by S. Ogden. New York, Harper and Row, 1962, pp.92-110.
- BURDACH, K von, *Faust und die Sorge*, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaften und Geistesgeschichte*, Bd. 1, 1923, pp.1-60.
- CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques*, III. Paris, Editions de Minuit, 1972.
- COURTINE, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1990.
- (éd.) *Heidegger 1919-29 : de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris, Vrin, 1996.
- CRETELLA, H., *La théologie de Heidegger*, in *Heidegger studies*, vol. 6, 1990, pp. 11-25.
- DASTUR, F., *Heidegger et la théologie*, in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 92, 1994, n.° 2-3, pp. 226-245.
- DEELY, J.N., *The situation of Heidegger in tradition of Christian philosophy*, in *The Thomist*, vol. 31, 1967, pp. 159-244.
- DEKU, H., (art.) *Geworfenheit*, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3. Stuttgart, Basel, Schwabe, 1974, pp. 622-623.
- DEPRAZ, N., *Transcendance et incarnation*. Paris, Vrin, 1995.
- DERRIDA, J., *La voix et le phénomène*. Paris, PUF, 1967.
- DILTHEY, W., *Historische Geisteswissenschaften*, I (1833), *Gesammelte Schriften*, Bd.1. Stuttgart, Teubner, 1959.
- *Introduction à l'étude des sciences humaines*. Traduction de L. Sauzin. Paris, PUF, 1942.
- DI NAPOLI, G., «Essere e verità in S. Agostino e in Heidegger», in *S. Agostino e le grande correnti della filosofia contemporanea. Atti del congresso italiano di filosofia agostiniana*. Macerata, Ed. Agostiniae, Deposito di Tolentino, 1956, pp. 287-296.
- DUBARLE, D., *Dieu avec l'être — de Parménide à saint Thomas* (Institut catholique de Paris). Paris, Beauchesne, 1990.

- ESPOSITO, C., «Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino», in *Ripensare Agostino: interiorità e internazionalità*. A cura di L. Alici et alii. *Atti del IV Seminario internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, pp. 229-259.
- FABRO, C., *El existencialismo y San Agustín*, in *Religion y cultura*, vol. 2, 1957, pp. 539-564; vol. 3, 1958, pp. 185-221.
- FIORITO, M.A., *Heidegger en dialogo con la filosofia cristiana*, in *Ciencia y Fe*, vol. 13, 1957, pp. 41-53.
- FLORIVAL, G., «*Phénoménologie de l'affectivité*», in *L'affect philosophe*. Éd. par G. Hotois. Paris, Vrin, 1990, pp. 87-110.
- GADAMER, H.-G., (art.) *Hermeneutik*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3. Stuttgart, Basel, Schwabe, 1974, p. 1061.
- *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 4, 1986, pp. 13-26.
- *Gesammelte Werke. Denken als Erlösung*, Bd. 7. Tübingen, 1991, pp. 407-417.
- *L'art de comprendre. Ecrits II : Herméneutique et champ d'expérience humaine*. Textes réunis et traduits par J. Julien et alii. Paris, Aubier, 1991.
- *Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger*, in *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Mauvezin, T.E.R., 1992.
- GREISCH, J., *La parole heureuse*. Paris, Beauchesne, 1987.
- *Le cercle et l'ellipse. Le statut de l'herméneutique de Platon à Schleiermacher*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 73, 1989, pp. 161-184.
- *L'herméneutique dans la phénoménologie comme telle. Trois questions à propos de réduction et donation*, in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 96, 1991, pp. 43-63.
- *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit (Epiméthée)*. Paris, PUF, 1994.
- *La cohésion de la vie: la trace comme effet-signe et l'historialité*, in *Noesis. Revue de philosophie*, 1997, n.° 1, pp. 5-38.
- «*Souci et tentation*», in *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*. Textes réunis par M. M. Olivetti (Biblioteca dell' Archivio di filosofia, 14). Padova, Cedam, 1996, pp. 307-325.
- GRONDIN, J., «Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruches», in *Der Sinn der Hermeneutik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 24-38.
- *L'universalité de l'herméneutique*. Paris, PUF, 1993.
- HADOT, P., *Heidegger et Plotin*, in *Critique*, vol. 15, 1959, n.° 145, pp. 539-556.
- HERRMANN, F.-W., von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.
- JURGELEIT, R., *Der Zeitbegriff und die Kohärenz des Zeitlichen bei Augustinus*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 34, 1988, pp. 209-229.
- KISIEL, Th., *The genesis of Heidegger's Being and time*. Berkeley, University of California Press, 1993.

- LANCHAS, F., *Heidegger desde la perspectiva de Agustin de Hipona*, in *Universitas Umanistica* (Bogota), vol. 10, 1979, pp. 117-128.
- MADEC, G., *In te supra me. Le sujet dans les Confessions de saint Augustin*, in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1988, n.° 28, pp. 45-63.
- MARION, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris, PUF, 1986.  
 ——— *Réduction et donation*. Paris, PUF, 1989.
- MARTIN, H., *Déréliction*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. III. Paris, Beauchesne, 1957, pp.622-623.
- MULLER, M., *Auseinandersetzung als Versöhnung. Polemos kai eirhnh. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie*. Berlin, Akademie Verlag, 1994.
- O'CONNOR, B., *Martin Heidegger, Saint Thomas Aquinas and the forgottenness of Being*. Pittsburgh, Duquesne University Microfilms International, 1982.
- PASCAL, B., *Pensées et Opuscules*. Éd. par L. Brunschvicg. Paris, Librairie Hachette, 1900.
- PESSOA, F., *Poesias de Alvaro de Campos*. Lisboa, Atica, 1980.
- PÖGGELER, O., *La pensée de Heidegger. Un cheminement vers l'être*. Paris, Aubier Montaigne, 1967.
- PORRO, P., «Agostino e il privilegio dell'adesso», in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità nel De Civitate Dei di sant'Agostino. Atti del I-II Seminario internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, pp. 177-204.
- RENAUD, M., *Réflexions théologiques sur l'herméneutique de Gadamer*, in *Revue théologique de Louvain*, vol. 3, 1972, pp. 426-448.
- RICHARDSON, W.J., *Heidegger. Through phenomenology to thought*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1962.
- RICOEUR, P., *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, II. Paris, Montaigne, 1960.  
 ——— *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, in *Archivio di filosofia*, vol. 31, 1961, pp. 51-73.  
 ——— "Préface" à B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*. Paris, PUF, 1963, pp.VII-IX.  
 ——— *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil, 1969.  
 ——— *La métaphore vive*. Paris, Seuil, 1975.  
 ——— *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil, 1986.
- RIPANTI, G., *Agostino teorico dell'interpretazione* (Filosofia della religione. Testi e studi). Brescia, Paideia, 1980.  
 ——— *L'allegoria o l'"intellectus figuratus" nel De Doctrina Christiana di Agostino*, in *Revue des études augustinienes*, vol. 18, 1972, pp. 219-232.
- ROBINSON, J. et COBB, J. B. (ed), *The later Heidegger and theology*. New York, Harper and Row, 1963.
- ROSE, J.M., *Plotinus and Heidegger on anxiety and the nothing*. Washington, Georgetown University Press, 1986.
- SCHLEIERMACHER, F., *Kritische Gesamtausgabe, Schriften und Entwürfe. Der christliche Glaube 1821-1822*, Bd. 7. Berlin, Walter de Gruyter, 1987.

- SOLIGNAC, A., *L'existentialisme de S. Augustin*, in *Nouvelle revue théologique*, vol. LXX, 1948, pp. 3-19.
- STEVENS, B., *Les sources de l'herméneutique (études critiques)*, in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 87, 1989, pp. 504-515.
- *L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl*, in *Etudes phénoménologiques*, vol. VI, 1990, n.° 11, pp. 18-19.
- TAMINIAUX, J., *Finitude et absolu. Remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant*, in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 69, 1971, pp. 190-215.
- *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble, Jérôme Millon, 1989.
- *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*. Paris, Payot, 1992.
- THONNARD, F.-J., *Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine*, in *Revue d'études augustiniennes*, vol. 1, 1955, pp. 69-80.
- TILLICH, P., *The interpretation of history*. Translated by N.A. Rasetzki et E.L. Talmey. New York, C. Scribner's Sons, 1936.
- VEYNE, P., «L'histoire conceptualisante», in *Faire de l'histoire*, vol. I. Sous la direction de J. Lè Goff et P. Nora. Paris, Gallimard, 1974, pp. 62-92.
- WAELHENS, A. DE, *La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1971.



