

PIERRE FRANKLIN TAVARES

Saint-Augustin

Entre Mémoire et Souvenir

Matériaux pour l'ontologie du Sous-Venir



Pierre Franklin Tavares

HEIDEGGER

Lectures équivoques
de Saint-Augustin et de Saint Paul

*Skoteinos ou comment lire*¹ Hegel, interrogeait Adorno qui, à cet égard, formulera quelques recommandations. C'est que, depuis toujours, l'*obscur* des textes, parce qu'il revêt des épaisseurs diverses, n'est pas toujours aisé à pénétrer. Et, parfois, à leur lecture attentive, des ouvrages de prime abord simples se révèlent des plus complexes. Sous ce rapport, Georges Lukács, d'une autre manière, réclamera des précautions et une méthode de lecture dans *Le Jeune Hegel*² pour éviter les amalgames faciles, les contresens fâcheux, les erreurs regrettables et surtout les désastreux anachronismes. Un penseur qui fut un vieil ami, Jacques D'Hondt, excellent en-*quêteur*, aménagera et conduira de manière radicale la problématique : « Faut-il surveiller la lecture des philosophes ? », demandera-t-il, dès la première ligne de son *Hegel secret*³. Car, et il n'a pas tort, retrouver les sources documentaires et d'information des penseurs permet d'apprécier, avec bien plus de clarté, certaines de leurs idées⁴, les déformations qu'ils leur font quelquefois subir ou encore ce qu'ils cachent de leurs lectures. Dès lors, à partir des sources, il arrive qu'une phrase ou une formule puisse, à elle toute seule, totalement bouleverser la signification d'un écrit, en obligeant à une compréhension

¹ Theodor W. Adorno, *Skoteinos ou comment lire*, in *Trois études sur Hegel*, coll. Critique de la politique, Payot, Paris, 1979, pages 101 à 161.

² Georges Lukács, *Le jeune Hegel*, sur les rapports de la dialectique et de l'économie, t. 1 et t. 2, Paris, 1981.

³ Jacques D'Hondt, *Hegel secret*, PUF, Paris, 1968, p. 1.

⁴ Voir notre thèse de doctorat, *Hegel, critique de l'Afrique*, Université Panthéon-Sorbonne, Paris-1, 1991, sur notre synthèse de ces modèles de lecture. C'est la méthode que nous reprenons.

différente de celle qui prévalait jusque-là. Nous le vérifierons avec les écrits de Heidegger sur Saint Augustin et saint Paul. Commençons par l'Évêque d'Hippone.

Alors, relativement à Saint Augustin, qu'en est-il des lectures de Heidegger ? Elles s'enracinent d'abord dans un champ théologique⁵ : le Christianisme, qu'il présente lui-même comme sa propre « provenance »⁶ et avec lequel il ne cessera de débattre jusqu'au tard de sa vie. Cependant, et le fait est moins connu, ses lectures et ses cours sur le Christianisme sont traversés par divers courants du mysticisme européen, sans lesquels quelques-uns de ses propos ne livrent pas leur signification. Par exemple, son herméneutique laisse quelquefois surgir ou apparaître de brusques « inflexions », des déclarations pour le moins surprenantes et d'inouïes intonations qui, pour peu qu'on y soit attentif, indiquent un rapport intellectuel caché ou dissimulé avec le *magnétisme animal* de Frantz-Anton Mesmer et le *spiritisme* d'Allan Kardec, notamment dans ses interprétations des *Lettres* de Paul. Sur cet aspect, maints pour ne pas dire la presque totalité des commentateurs gardent silence. Ainsi, dans son instructif commentaire sur la méthodologie de Heidegger, partant des « différentes scènes sur lesquelles, la question de Dieu se pose dans l'ensemble de l'œuvre heideggérienne », Philippe Capelle-Dumont distingue « quatre scènes majeures sur lesquelles elle se joue : phénoménologique, théologique, métaphysique et poétique »⁷, mais il en oublie une, la scène mystique, alors qu'il

⁵ Françoise Dastur, *Heidegger et la théologie*, Revue philosophique de Louvain, 1994, pages 226 à 245.

⁶ Sur les propos de Heidegger relatifs à sa propre « provenance », lire Philippe Capelle-Dumont, *Théologie et sotériologie chez Martin Heidegger, étude critique*, Revue des sciences religieuses, Paris, 15 décembre 2015, pages 467.

⁷ Philippe Capelle-Dumont, *Théologie et sotériologie chez Martin Heidegger, étude critique*, Revue des sciences religieuses, Paris, 15 décembre 2015, pages 468.

mentionne les travaux de Heidegger relatifs aux grandes figures mystiques du Moyen Âge. Or, sans la mise au jour et la prise en compte de cette scène manquante, il est quasi-impossible de comprendre la lecture que Heidegger fait des épîtres de Paul.

Alors, concernant le Christianisme, quels sont les travaux de Heidegger et quelles en sont les sources principales ? Étienne Pinat a posé la question et y répond : « quelles sont les sources de Heidegger ? S'il cite bien Pascal, Kierkegaard, Angelus Silesius, saint Augustin, où est l'œuvre qu'il aurait consacrée aux penseurs chrétiens ? Il n'y a pas d'équivalent du *Kantbuch* ou du *Nietzsche* consacrés à ces penseurs et les cours de Heidegger ont été massivement consacrés aux présocratiques, à Platon, Aristote, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche.

Il existe pourtant un volume exceptionnel de la *Gesamtausgabe*, c'est le volume 60 qui rassemble les trois exceptions, les trois cours que le tout jeune Heidegger a consacrés à une interprétation de la vie religieuse et des penseurs chrétiens. Il s'agit tout d'abord de notes de cours datant de 1918-1919 consacrées aux fondements philosophiques de la mystique médiévale, rassemblées à la fin du volume, où Heidegger évoque saint Bernard, Maître Eckhart, sainte Thérèse d'Avila. Le cours ne fut finalement jamais donné. Il s'agit ensuite d'*Introduction à la phénoménologie de la religion*, cours du semestre d'hiver 1920-1921, qui s'attache à définir le projet phénoménologique d'une herméneutique de « la vie facticielle » avant de le mettre en œuvre dans une interprétation phénoménologique de l'épître aux Galates et de la première épître aux Thessaloniens de saint Paul. Enfin, [il y a] *Augustin et le néoplatonisme*, cours du semestre d'été 1921, [qui] met en œuvre la même méthode pour lire le sens de la vie

facticielle tel qu'il se dégage du livre X des *Confessions* de saint Augustin »⁸.

À ces trois sources, il faut en rajouter d'autres tout aussi précieuses, en particulier deux travaux inédits de Heidegger, que Paul Slama a rappelés dans son excellente présentation de l'instructif ouvrage de Ryan Coyne : « 1/ *Augustinus : Quid est tempus ? Confessiones lib. XI*, conférence du 26 octobre 1930 donnée à Beuron devant des moines, à paraître dans le tome 80 de la Gesamtausgabe ; 2/ *Augustinus, Confessiones XI (de tempore)*, séminaire du semestre d'hiver 1930/1931 à Fribourg, non publié »⁹ et qui, dix ans plus tard, ramènent Heidegger à la question augustinienne du temps.

L'examen de ces cinq sources organise en deux grandes articulations cette partie de notre ouvrage. La première articulation centrera nos réflexions sur Saint Augustin, dans le but de montrer par quel procédé et pourquoi Heidegger a occulté le cœur de la pensée augustinienne : la Mémoire. Son cours de 1921 sur *Saint Augustin et le néoplatonisme* ainsi que ses deux conférences successives de 1930 et de 1931 sur Saint Augustin en seront les documents de base. La seconde articulation, elle, appellera au jour les fondements de deux mystiques, médiévale et moderne, par lesquels Heidegger commentera, de façon tout à fait ahurissante, les épîtres « de » Saint Paul. Ses cours sur la *mystique médiévale* (1918 - 1919) et son *Introduction à la phénoménologie de la religion* (1920 - 1921) fourniront les références.

⁸ Étienne Pinat, *Heidegger : Phénoménologie de la vie religieuse*, Acta Philosophia, lundi 27 août 2012.

⁹ Paul Slama, La temporalité comme expérience de la question, in Ryan Coyne, Heidegger's Confessions. The remains of Saint Augustine in Being and Time & Beyond, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, coll. " Religion and Postmodernism ", 2015, p. 137.

Prenons d'abord en vue le cours sur *Augustin et le néoplatonisme*. Heidegger y indique lui-même sa source principale : *Les Confessions*, dont il décide de faire l'herméneutique¹⁰, afin de procéder à la « destruction »¹¹ phénoménologique de cette oeuvre. Qu'en est-il des résultats de cette entreprise ? Ils ne sont pas aussi probants que la déclaration péremptoire de « destruction » le prétendait. Car en relisant *Les Confessions*, nous saisissons sur le vif la compréhension que Heidegger en a eue et, de la sorte, nous parvenons à *contrôler par nous-mêmes* sa lecture, comme le préconisait Bertolt Brecht en pareilles circonstances.

En ce sens, « surveiller [cette] lecture » de Heidegger permet de voir à quel point elle aura été déformante en procédant par « raccourcis » et, par conséquent, combien d'autres lectures eurent été possibles. Excipons d'un exemple ce qui est affirmé, à propos de sa lecture de Saint Augustin. Philippe Capelle-Dumont souligne comment et combien la lecture de Heidegger est, en effet, sélective : « C'est, note-t-il, relativement aux réquisits de l'expérience facticielle que, après en avoir recueilli l'inspiration, Heidegger congédie saint Augustin. Dans son cours du semestre d'été 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*, il n'hésite pas à stigmatiser ce qu'il estime être une infidélité vis-à-vis de la facticité pourtant aperçue dans le cadre de l'analyse de la souciance. Cet écart concerne la manière dont fut comprise par Augustin le *fruitio Dei* : en visant le séjour d'un repos en Dieu, le *summum bonum*, celui-ci aurait arraché la vie facticielle à son inquiétude ontologico-temporelle. Au fond, écrit-il, **ce qui est reproché à Saint**

¹⁰ L'herméneutique, quand elle est philosophique et/ou exégétique, est une méthode de commentaire de textes philosophiques ou religieux, tels que ces textes se manifestent, en vue de leur interprétation.

¹¹ Étienne Pinat, *Ibid.*

Augustin [par Heidegger], c'est d'avoir pensé une mémoire sans temps, d'avoir destitué celui-ci de ses directions d'accomplissement au profit d'une consistance immuable. Mais c'était faire fi de la relation profonde qu'Augustin avait établie dans le Livre XI des *Confessions*, entre le temps et la *memoria*, mémoire de la Création et de la Rédemption »¹².

Philippe Capelle-Dumont n'est pas le seul à le remarquer, même si au moment de la rédaction de son texte, il semblait ne pas connaître l'existence des deux conférences de 1930 et de 1931 que Heidegger prononça sur le Livre XI des *Confessions* et publiés dans le volume 80 de la *Gesamtausgabe*, L'œuvre complète. Par suite, sa critique ne vaut que pour la période antérieure à la conférence de Beuron de 1930 et au séminaire de Fribourg-en-Brigau de 1931. Mais, en tous les cas, et c'est là le point qui nous intéresse, s'il constate que Heidegger *fait fi*, c'est-à-dire occulte délibérément le lien entre temps et mémoire dans le Livre XI des *Confessions*, un autre commentateur fait la même observation, mais à propos cette fois-ci du Livre VII.

En effet, s'appuyant sur un autre passage, Yves Meessen note et même en aggrave le constat. Reprenons la provocante question qu'il entretient : *Heidegger a-t-il bien lu Saint-Augustin ?*¹³ Il répond en soulignant comment, tout à son avantage, Heidegger s'est aménagé « certains raccourcis », en focalisant toute sa lecture des *Confessions* sur le Livre X, alors qu'il met de côté le Livre VII

¹² Philippe Capelle-Dumont, *Théologie et sotériologie chez Martin Heidegger, étude critique*, Revue des sciences religieuses, Paris, 15 décembre 2015, pages 473.

¹³ Yves Meessen : « Pour analyser la facticité de la vie chez saint Augustin, il est indispensable de revenir à l'expérience de sa conversion, là où il décrit sa rencontre avec l'Ego sum qui sum. Cette expérience, qui se situe juste au centre des *Confessions*, au Livre VII, est la clef de lecture de l'ensemble de l'ouvrage », in *De la facticité à la métaphysique : Heidegger a-t-il bien lu Saint Augustin ?* Nouvelle revue théologique, 2006, Nouvelle revue théologique, Paris, 2006/1 (Tome 128), pages 48 à 66.

qui, selon Y. Meessen, en serait « la clef de lecture »¹⁴ et compliquerait sa « destruction » de Saint Augustin. Ainsi, d'un bond, Heidegger a enjambé le Livre VII : « Il ne nous semble pas inopportun, dit Y. Meessen, de revenir sur l'interprétation heideggérienne du livre X des *Confessions*. **Cette interprétation propose certains raccourcis qui laissent dans l'ombre les axes essentiels de la pensée d'Augustin.** Parmi ces axes, nous reviendrons sur les plus déterminants. *Primo*, Augustin développe une dialectique de la foi et de la vision basée sur la dissemblance ontologique qui n'abroge pas la facticité de la vie. *Secundo*, la métaphysique d'Augustin n'est pas "dimorphe". Le rapport de l'être au temps se base sur l'articulation entre la stabilité et l'éparpillement qui s'explicite dans la dialectique *intentio-distensio*. *Tertio*, alors que chez Heidegger le *Sichselbtshaben* [se-posséder-soi-même] est la possibilité pour que la vie de l'homme advienne à elle-même, il n'en va pas de même pour Augustin qui envisage l'accomplissement humain sous le rapport *convocatio-invocatio* »¹⁵.

Sur ces trois points, Yves Meessen apporte de solides arguments démontrant combien la lecture de Heidegger est pour le moins sélective et, parfois même, pas assez approfondie.

Double occultation du Livre VII et du Livre XI des *Confessions* ! Heidegger écarterait-il tout Livre qui compliquerait la tâche de son herméneutique de Saint Augustin ? Nous avons vu que, sans écarter le Livre XI qu'il ne commentera qu'en 1930 et 1931, il s'obstine à écarter la place centrale qu'y occupe pourtant la Mémoire. Quant au Livre VII, Y. Meessen n'a pas tort d'avoir rappelé que Heidegger ne s'y intéresse peu ou pas du tout.

¹⁴ Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 52.

¹⁵ Y. Meessen, *Op. Cit.*, pages 51 à 52.

En tous les cas, la démarche critique d'Yves Meessen est doublement instructive. Car, d'une part, elle pointe les « raccourcis » de Heidegger en matière augustinienne, et, d'autre part, au cœur même de sa mise au jour, on voit Y. Meessen procéder, à son tour, à des contournements (évitements) de quelques parties de l'ouvrage majeur de Saint Augustin. Si bien que, au terme de sa critique, nous sommes en présence d'une stratégie de *raccourcis* (Heidegger) prolongée par une tactique de contournements (Y. Meessen). Mais, au juste, qu'évitent-ils l'un et l'autre, au prix de tant de contorsions lectorales ? Un seul écueil, leur « tapis à clous » : le concept et la thèse centrale des *Confessions* : la Mémoire comme *Tente d'Assignation, de Rencontre* ou de *Rendez-vous* avec l'Être ou Dieu ; conception tout à fait novatrice qu'il faut, dès à présent, se garder de confondre avec l'idée de Saint Paul s'adressant à la communauté *du chemin* (les Chrétiens) en ces termes : « vous êtes le temple du Dieu vivant »¹⁶. Car, nous l'avons vu, dans l'orbite de Platon et des néoplatoniciens, Saint Augustin accentuera, de façon radicale, cette pensée paulienne, et ce à un point tel qu'il élabore une conception inédite de la Mémoire comme (le) nouveau *temple* où a lieu toutes les *con-templations*¹⁷.

Ici, une question s'appelle au jour : pourquoi la Mémoire devient-elle « la chose-même » à éviter chez Saint Augustin ? Comment comprendre que le 26 octobre 1930, dix ans après son cours sur *Saint Augustin et le néoplatonisme*, lorsqu'il donne sa conférence sur le *temps* dans *Les Confessions* au cloître bénédictin

¹⁶ Paul, 6, 16 – 18.

¹⁷ Danielle Arasse : « dans contempler, il y a temple », in *Histoire de peintures*, coll. Folio essais, Gallimard, paru aux Éditions Denoël, Paris, 2004, p. p. 97 – 98.

de Beuron¹⁸, Heidegger oubliera, une fois de plus, d'en faire le thème central ?¹⁹. Est-ce parce, préoccupé par l'idée et le thème du temps, qu'il oublie la Mémoire qui en est pourtant la matrice ? Cet oubli est d'autant plus frappant que la lecture des *Confessions* impose la Mémoire. Ainsi, dans son remarquable compte rendu de lecture de l'ouvrage de Jean-Marie Marion, Jean-Louis Vieillard-Baron en précise l'importance : « Mais, écrit-il, saint **Augustin a surtout parlé de *memoria***, grâce à laquelle seule nous pouvons percevoir la **durée** d'un phénomène. **Le Livre X des *Confessions* est consacré à la puissance prodigieuse de la mémoire**, qui est moi-même, qui est mon esprit et qui me permet de reconnaître Dieu, et d'avoir l'espérance du **bonheur** »²⁰.

Alors, pourquoi donc et comment expliquer que, commentant la notion de *temps* exposé dans ce Livre X, Heidegger ne parvient pas au même résultat que J.-L. Vieillard-Baron, à une conclusion identique qui est de forte évidence ? Il évite, manifestement, de faire de la Mémoire le cœur non seulement du Livre X mais aussi de tout l'ouvrage.

Mais ce phénomène d'occultation thématique n'est pas propre à Heidegger. Il est si bien établi qu'on peut même parler de tradition. Sous ce rapport, nous passerons au tour quelques exemples, notamment les travaux d'Yves Meessen, de Philippe

¹⁸ Paul Slama, *Ryan Coyne, Heidegger's Confessions. The remains of Saint Augustine in Being and Time & Beyond*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, coll. " Religion and Postmodernism ", 2015, p. 137.

¹⁹ J.-L. Vieillard-Baron : « **le problème du temps** est sans doute **la question théorique la plus difficile** abordée par saint Augustin dans les *Confessions*. Le chapitre XI n'est pas pour autant un "Traité du temps", mais une recherche complexe, voire confuse, sur la question du temps, **vue surtout à partir de la mémoire**, dans un ouvrage qui a une dimension rétrospective, quoique pas simplement ni strictement autobiographique », *Ibid.*

²⁰ J.-L. Vieillard-Baron, *Op. Cit.*, pages 360 à 361.

Capelle-Dumont²¹ et de Laurent Villevieille²² qui toutes se dérobent à la question de la Mémoire dans leurs réflexions sur la théologie chez Heidegger, avant d'en venir au grand oubli de Saint Augustin par Hegel, ou plus précisément le fait que, dans ses cours oraux et ses publications, il ne soit fait que quelques brèves allusions à Saint Augustin. C'est à la considération de ce point que nous devons maintenant passer.

Après avoir rappelé le contexte et situé l'enjeu de la démarche de Heidegger²³, Y. Meessen ajoute : « Pour décrire la manière dont Saint Augustin se situe par rapport à « la facticité de la vie », Heidegger procède à une interprétation phénoménologique de l'ensemble du livre X des *Confessions*. Le jeune professeur de Fribourg relève que, pour Saint Augustin, la recherche de Dieu se mue en recherche de la vie bienheureuse. Cette recherche ne correspond pas à un "contenu" (*Gehalt*) déterminé mais à la

²¹ Philippe Capelle-Dumont, *Théologie et sotériologie chez Martin Heidegger, étude critique*, Revue des sciences religieuses, Paris, 15 décembre 2015, pages 467 – 481.

²² Laurent Villevieille, Le sens méthodologique de la lecture de saint Paul dans l'introduction à la phénoménologie de la religion de Heidegger, Archives de sciences sociales des religions, 171, Paris, 2015.

²³ Y. Meessen : « Percevoir cet enjeu, écrit-il, nécessite de revenir préalablement au cours d'introduction à la phénoménologie de la religion donné à Fribourg le semestre d'hiver précédent (1920 - 1921). La facticité de la vie y est décrite par Heidegger comme l'expérience chrétienne primitive en attente du retour du Christ, dont saint Paul parle aux chapitres 4 et 5 de la première lettre aux Thessaloniens. Dans cette attente, la vie du chrétien consiste à se tenir prêt à chaque instant car « le jour du Seigneur viendra comme un voleur » (1 Th 5,2). Vivre dans l'espérance de la parousia fait de chaque instant un moment crucial, un kairós. Ce mode de vie, où la fin dernière de l'histoire est imminente, se traduit par une inquiétude salutaire. Il s'agit de vivre sans cesse en alerte lorsque les autres s'endorment dans une sécurité illusoire (1 Th 5,3). Non seulement il faut renoncer à toute connaissance du moment du retour mais aussi à tout contenu objectif lié à cette venue du Christ. En cela, Heidegger se réfère à la seconde lettre aux Corinthiens où Paul renonce à se glorifier à partir des « visions et révélations du Seigneur » pour se glorifier plutôt dans les faiblesses et les angoisses (2 Co 12, 1 - 10). Être sans cesse soumis aux tribulations est la condition où le chrétien expérimente la puissance du Christ. "Paix et sécurité" sont antinomiques avec la facticité de la vie », *Op. Cit.*, pages 48 à 49.

manière dont elle s'accomplit : "comment fais-je donc pour te chercher ?". Cependant, cette question est rapidement délaissée pour une autre : "où demeures-tu ?". On passe ainsi de la modalité du *quomodo* (*wie* ?) à la modalité du *ubi* (*wo* ?). Dans ce passage la caractéristique propre à l'expérience de la vie facticielle est abandonnée. En effet, comme l'explique Heidegger, la réponse à la question *wo* appelle à situer Dieu dans un lieu spécifique et, de la sorte, à le positionner comme objet d'un "voir" (*Sehen*). De plus, cette conception objective de Dieu est rapprochée de la dialectique *uti/frui*, qui s'établit sur la distinction néo-platonicienne entre le visible et l'invisible. Les choses visibles sont à utiliser (*uti*) en vue de l'unique et souverain bien invisible, dont on peut seul jouir (*frui*). Heidegger rejette ce système de hiérarchisation des valeurs où les biens sont comparés à Dieu comme *summum bonum*. Jouir de la contemplation de Dieu (*fruitio dei*) revient à renoncer à l'inquiétude qui caractérise l'expérience de la vie facticielle. De là à suggérer qu'Augustin s'établit dans le quiétisme, il n'y a qu'un pas »²⁴.

Ainsi, du moins selon Y. Meessen, le Saint Augustin des *Confessions* ferait, selon Heidegger, deux déplacements successifs au terme desquels serait effective l'abandon de « la facticité de la vie ». Tout d'abord, Saint Augustin aurait subrepticement transformé sa quête initiale de Dieu en recherche sur le bonheur. Aussi, avec ce premier changement de perspective, il ne s'agirait plus d'une recherche qui porterait sur un « contenu déterminé » mais bien plutôt sur « la manière » dont cette quête elle-même devrait procéder. La méthode de recherche se substituerait (remplacerait) donc au but initial de la quête. En outre, mais sans lien et en nette rupture épistémologique avec le déplacement précédent, Saint Augustin aurait opéré un second déplacement

²⁴ Y. Meessen, *Op. Cit.*, pages 49 à 50.

qui, selon Heidegger, aurait consisté dans la rétractation de cette recherche-là du bonheur au profit d'une autre, celle relative à la localisation de Dieu. En ce sens, l'interrogation augustinienne aurait, d'une part, obliqué vers un « appareil conceptuel néoplatonicien » au détriment de « la facticité de la vie », et, d'autre part, elle ferait de Dieu un « objet », dès lors, susceptible d'un voir, d'une « vision ». Et cette objectivation de Dieu s'appuierait sur la distinction ontologique d'un néoplatonisme plotinien entre le « visible » et l'« invisible »²⁵ ; étant entendu que la jouissance (du bonheur) n'est alors possible que dans ce second monde auquel il faut accéder. Sous ce rapport qui consacre Dieu comme *l'étant* le plus haut et le meilleur (*summum bonum*), et en fait l'objet unique de la seule jouissance qui vaille, Saint Augustin se serait obligé, *de facto*, à l'abandon de « la vie facticielle » portée par le *souci* (vie éphémère ou facticielle, l'*in*-quiétude, le dévalement) et la *mort* (la finitude)²⁶.

Mais est-ce, au vrai, ce que fait, écrit ou affirme Saint Augustin au livre X des *Confessions* ? En d'autres termes, comme le prétend Heidegger, est-il effectivement passé de la recherche du « comment ? » (*quomodo, wie*) à celle du « où ? » (*ubi, wo*). Et, dans cette quête, Saint Augustin a-t-il fait de Dieu un « objet » ? À la première partie de la question (*comment, quomodo, wie / où,*

²⁵ Saint Augustin serait passé de « la facticité de la vie » à un « appareil conceptuel néoplatonicien », p. 47.

²⁶ Jonathan Bergeron : « On peut définir la facticité comme suit: elle est le contraire de la factualité, du fait brut, statique, elle est la mobilité, le fait d'être jeté dans la mobilité. En ce sens, la vie n'est pas réelle à la manière d'une chose, qui est là voilà tout, la vie doit vivre, doit assumer constamment sur ses épaules le poids de sa vie; et quand bien même elle s'en irait au bout du monde, elle ne ferait que confirmer plus encore que jamais qu'elle se charge de se décharger. Et cette charge que la vie assume envers elle-même a la forme du souci : « Le sens fondamental de la mobilité facticielle de la vie est le souci », *Vie et mort chez Heidegger, Henry et Lévinas*, mémoire présenté à l'Université du Québec, à Trois Rivières, comme exigence partielle de la Maîtrise en Philosophie, novembre 2010, p. 18.

ubi, wo ?), Y. Meessen apporte une réponse affirmative, admettant implicitement la thèse et le propos de Heidegger. Et sans doute est-ce là sa principale erreur dans sa critique de Heidegger. Et nous verrons plus loin pourquoi il est amené à faire une telle concession théorique.

En tous les cas, dès à présent et pour lors sans aller plus avant, il suffira de dire que le principal et véritable « raccourci » qu'emprunte Heidegger n'est pas là où Y. Meessen le situe, mais, en réalité, est précisément en direction de ce que vers quoi Heidegger et (lui-même Meessen) ne veut pas regarder : la transformation du *wie* (*quomodo, comment ?*) en *wo* (*ubi, où ?*) que Saint Augustin ne fait pas, mais que Heidegger lui impute cependant, justement pour pouvoir lui reprocher de l'avoir fait et, ainsi, justifier son abandon de la « facticité de la vie ».

Car, au moment même où Saint Augustin pose la question du « *wo ?* », c'est-à-dire du « *où ?* », il répond sans ambages et sans ambiguïté aucune : la Mémoire ! Le « *où ?* », pour lui, en effet, c'est la Mémoire comme « lieu » immatériel : la nouvelle *Tente du rendez-vous* que Heidegger ne veut pas voir et qui l'oblige à détourner son regard des pages des *Confessions* menant à une réflexion claire et directe sur la Mémoire. Et comme Heidegger a nécessairement lu *Les Confessions* selon les règles de lecture de la méthode du « cercle herméneutique », il est impossible qu'il n'ait pas vu et médité cette réponse-là. Il ne peut pas l'avoir vue. Et si jamais, hypothèse impossible à imaginer, il n'avait pas lu cette réponse, nous serions devant un comble voire un défaut de rigueur intellectuelle, une sorte d'arrangement avec soi-même qui ferait peser un doute sérieux sur la lecture que Heidegger a faite des *Confessions*, le principal support de ses fameux cours de 1921 et 1930 et de sa conférence de 1930. Nous devons donc supposer et admettre que Heidegger a connaissance de la réponse de Saint Augustin présentant la Mémoire comme *Tente du Rendez-vous*

entre Dieu et l'homme. Et que Saint Augustin n'emploie pas l'expression biblique *Tente du Rendez-vous* ou de *Tente d'Assigination* ou encore de *Tente de la Rencontre*, ne change rien, puisqu'il n'est pas besoin d'être grand clerc pour s'apercevoir que sa description et la fonction même qu'il accorde à la Mémoire y renvoient directement. Mais il est vrai, il faut parfois savoir être petit clerc pour voir clair.

Cette problématique du « où », donc du « lieu », est loin d'être secondaire. Il s'en faudrait de beaucoup. Heidegger s'y est focalisé au point de perdre de vue l'essentiel des *Confessions* : la Mémoire. Mais il n'est pas le seul. La plupart des commentateurs qui, peu ou prou, se sont inscrits dans son horizon d'interprétation, ont accordé à cette problématique une importance qui paraît bien excessive, quand elle est jaugée à son principal résultat qui est d'occulter et de ne pas faire de la Mémoire la « chose-même » des *Confessions*. On en trouve une éloquente illustration dans le compte-rendu que J.-L. Vieillard-Baron fait du livre de Marion : « **La question où ? s'impose**, écrit-il. C'est en fait la catégorie aristotélicienne *ποῦ*, mais la réponse est celle d'un déplacement *utopique*, car pour faire la vérité je dois me déplacer, renoncer à mon lieu à moi, ici, pour revivre en Dieu (*in te revivisco* XII, 10, 10, p. 358). Marion, ajoute-t-il, souligne que c'est la création qui donne un lieu à la *confessio*. Ce lieu n'est pas un lieu de connaissance adéquate, et saint Augustin ne prend pas une posture gnostique (même au sens noble du terme) dans la mesure où le lieu de la confession respecte toujours la distance entre le créé et l'incrélé. Ce lieu est « le ciel du ciel », où je suis dans **la maison de Dieu**, laquelle est *particeps aeternitatis tuae*, mais pas coéternelle à Lui, *non quidem Deo coaeternam* (XII, 15, 22, p. 374). Il est important de voir alors ressurgir l'éternité divine, qui s'était effacée de l'analyse du temps comme temps de l'esprit

(humain). Le « ciel du ciel » n'est pas soumis au temps, mais il n'est pas pour autant un lieu éternel »²⁷.

Pourquoi Marion et Vieillard-Baron ont-ils tant de mal à désigner, par son nom, « le ciel du ciel » : la Mémoire ? Ils préfèrent user d'une périphrase : « la maison de Dieu ». Et pourtant ils admettent bien que c'est là où conduit la question du « où ? ». Car, nous l'avons dit, chez Saint Augustin, le « où ? » c'est la Mémoire. Le « où ? » est l'interrogation qui y mène, qui fait signe, qui désigne.

Mais revenons à l'étude critique d'Yves Meessen. Elle souffre d'un grave défaut théorique. En effet, l'auteur y conteste et réfute (selon une base d'arguments) l'idée de Heidegger selon laquelle Saint Augustin a fait de Dieu un « objet », un « étant » fut-il le plus haut. Et il n'a pas tort. Car, pour Saint Augustin, Dieu est le seul qui « est », il est *l'immuable* (immutabilité), lui seul est « être »²⁸, tandis que toutes ses créatures n'ont pas (ou peu) d'être. Dieu est *l'Ego sum qui sum* (le « Je suis Celui qui suis »²⁹). Or, en affirmant cela, Yves Meessen aurait dû, en toute cohérence, raisonner et tirer la conclusion suivante : Dieu n'étant pas un « objet » chez Augustin, la problématique de sa prétendue objectivation qui prendrait corps dans la transformation de la question du « comment ? » en « où ? » n'est aucunement valide, pour ne pas dire entièrement fausse voire illégitime. Autrement dit, la lecture et l'interprétation que Heidegger fait des *Confessions* sont erronées. Or Y. Meessen ne tire pas cette conclusion radicale. Il s'en détourne même. Il recule devant cette conclusion. Pourquoi ?

²⁷ Jean-Louis Vieillard-Baron, *Op. Cit.*, p. 364.

²⁸ Y. Meessen, *Op. Cit.*, pages 58 à 59.

²⁹ Exode 3, 14 : « Dieu dit à Moïse : « je suis : "JE SUIS !" Puis il ajouta : "Tu diras aux Israélites : JE SUIS m'a envoyé vers vous ».

Parce qu'il se refuse à considérer la Mémoire pour ce qu'elle est chez Saint Augustin.

En tous les cas, confronté à la problématique centrale de la Mémoire dans *Les Confessions*, là où Heidegger prend des « raccourcis »³⁰, Y. Meessen opère par des « contournements » systématiques.

Ces contournements sont manifestes. Signalons-en deux. En premier, lorsqu'il élude la (notion de) Mémoire comme « lieu » (immatériel) de la « rencontre », pour n'évoquer que, de façon accessoire et sans développement, le thème de la « rencontre » entre Dieu et Saint Augustin : « Pour analyser « la facticité de la vie » chez Saint Augustin, *note-t-il*, il est indispensable de revenir à l'expérience de sa conversion, **là où il décrit sa rencontre** avec l'*Ego sum qui sum*. Cette expérience, qui se situe juste au centre des *Confessions*, au livre VII, est **la clef de lecture de l'ensemble de l'ouvrage. En proposant une interprétation du livre X sans référence à cet événement décisif, Heidegger se tient à l'écart du point de repère fondamental pour décrire l'expérience de la vie présente d'Augustin** »³¹.

On le voit, c'est la « conversion » de Saint Augustin et non pas la conception de la Mémoire exposée par toute son ampleur dans *Les Confessions* qui intéresse l'analyse et fixe toute l'attention d'Y. Meessen.

Au reste, ce n'est pas le livre VII qui est « la clef de lecture de l'ensemble de l'ouvrage », contrairement à ce que dit Y. Meessen, mais plutôt la conception inédite de la Mémoire telle que développée et exposée par Saint Augustin.

³⁰ Cette formule est d'Yves Meessen lui-même.

³¹ Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 52.

En second lieu, quand la question de la Mémoire lui paraîtra inévitable, Y. Meessen usera de périphrases successives, pour l'esquiver. Ainsi, lorsqu'il évoque le « Maître intérieur »³² (Dieu) chez Saint Augustin, il ne précise pas que c'est dans la Mémoire même et nulle part ailleurs que Saint Augustin dit (pouvoir) le retrouver et le rencontrer. Or ce point est le fait décisif qui ordonne (structure) toute l'écriture et, par suite, la lecture même des *Confessions*. En effet, c'est dans la Mémoire, la plus haute intériorité, que le « Maître intérieur » déploie toute sa maîtrise. En d'autres termes, ce n'est pas l'*ubi* (le "où" est Dieu ?) et moins encore le *quomodo* (le "comment") de la recherche qui est le point capital, mais la **rencontre** elle-même... dans la Mémoire.

Ce n'est donc pas la « conversion » de Saint Augustin, aussi importante soit-elle, qui est le trait fondamental des *Confessions* ; ce n'est même pas la « rencontre » avec l'*Ego Sum qui sum* qui en est le trait majeur, mais d'abord, fondamentalement et uniquement la Mémoire au sein de laquelle cette rencontre-là s'effectue et qui, en dernière instance, fonde ontologiquement la « conversion ». Sans Mémoire, pas de rencontre ; et sans rencontre, pas de conversion. C'est dans cet ordre-là qu'il faut lire *Les Confessions*, si l'on veut rendre intelligible cet ouvrage. Et sur ce point Saint Augustin est clair, comme nous le verrons dans notre analyse des *Confessions* qui sera l'objet de la troisième partie de cet ouvrage.

Par suite, il reste donc frappant de voir la tactique d'esquive de la thématique de la Mémoire chez Y. Meessen, notamment lorsqu'il renvoie à *l'odorat* (parfum de Dieu)³³, puis à *l'audition* (ouïr, écouter Dieu qui appelle)³⁴, en contournant la Mémoire qui

³² Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 64 .

³³ Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 54.

³⁴ Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 57 et p. 64.

est l'instance unique de la Rencontre où deviennent effectifs cet *odorat*-là et cette *audition*-là. Saint Augustin ne dit pas autre chose.

Au reste, dans *Les Confessions*, l'*odorat* et l'*audition* (l'ouïe) ne sont pas des organes de nos sens qui relèveraient de la *sensibilité* (au sens kantien, d'holbachien ou helvétiusien), mais sont en propre des perceptions immatérielles, « pures », de la Mémoire. Or, Y. Meessen semble comprendre l'*odorat* et l'*audition* selon la définition qu'en donnent Kant, à savoir comme des *intuitions* de notre *sensibilité*, c'est-à-dire des données *empiriques*. Et c'est là une grave erreur, parce que c'est alors faire de Dieu un « objet », une des matières (parmi d'autres) de nos sens ou bien une des données immédiates de notre conscience (Husserl). Y. Meessen commet donc la même méprise que Heidegger, lorsqu'il lui concède l'idée (tout à fait fausse) que Saint Augustin aurait fait de Dieu un « objet ».

À moins d'imprécision notionnelle de l'auteur, on retrouve ce même risque d'erreur d'interprétation quand il est dit que, chez Saint Augustin, le *sentir* de la mémoire est le fondement même de la *mesure* : « l'originalité de saint Augustin est d'identifier, à propos du temps, *sentir* et *mesurer* »³⁵. Car le sentir de la Mémoire n'est pas du même ordre qu'un sentir du corps. Sa mesure est immatérielle, précisément parce que la Mémoire elle-même est immatérielle.

En vérité, il n'y a pas de processus d'objectivation de Dieu chez Saint Augustin qui deviendrait un *étant* palpable par tout ou partie de nos (cinq) sens. Tout au contraire, pour Saint Augustin, c'est en tant qu'être immuable, c'est-à-dire « l'être » même, que Dieu daigne rencontrer sa créature dans la Mémoire. Ainsi,

³⁵ J.-L. Vieillard-Baron, *Op. Cit.*, p. 361.

l'odorat et *l'audition* dont parle Saint Augustin sont ceux de la Mémoire, et non pas ceux de notre corps. Pour être au clair sur cette question, disons simplement que *l'odorat* augustinien n'a pas affaire à Dieu comme l'on sentirait un agréable parfum Chanel ou comme le sujet augustinien serait affecté et séduit par une eau de parfum Dior. De même, *l'audition* augustinienne n'est pas ouverte au silence de la forêt noire ou au vacarme de la vie parisienne. L'un et l'autre ne sont rien de pareils³⁶. Les organes (internes et intérieurs) de la Mémoire ne sont pas ceux du corps qui sont tous tournés vers le monde extérieur, comme Kant l'a bien montré dans sa *Critique de la raison pure*.

Ainsi, à l'instar de J.-L. Vieillard-Baroin qui parlera de la « maison de Dieu », tout le long de son étude critique, Y. Meessen s'efforcera de contourner la Mémoire. Un exemple emblématique : lorsqu'il en vient à évoquer « l'éternité de la demeure »³⁷, il se garde bien de préciser que cette « demeure », c'est la Mémoire, comme le dit Saint Augustin. De même, devisant sur la « vision de l'être où se situe le repos »³⁸, il se refuse une fois de plus à désigner la Mémoire et use d'une périphrase. On comprend mieux pourquoi, fait surprenant, il ne mentionnera que deux fois le mot Mémoire³⁹ et nulle part l'idée de « souvenir », alors que « mémoire » et « souvenir » sont les deux notions centrales et sans cesse répétés des *Confessions*.

Et l'on reste d'autant plus frappé par ces contournements successifs qu'Yves Meessen lui-même précise, également et non sans emphase phénoménologique, que pour Saint Augustin c'est

³⁶ On peut même dire que, chez Saint Augustin, l'ouïe et l'odorat dépendent, dans leur fonctionnement, de la Mémoire.

³⁷ Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 56.

³⁸ Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 57.

³⁹ Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 60 et p. 61 .

bien la mémoire qui mesure le temps⁴⁰. Or, l'affirmer c'est implicitement reconnaître la place éminente et la fonction centrale de la Mémoire dans *Les Confessions*, qui est une phénoménologie, c'est-à-dire un temps intérieur qui crée et organise les phénomènes. Et, outre cette fonction capitale de mesure du temps, Y. Meessen souligne un autre point important : le « dialogue entre l'homme et Dieu »⁴¹, leur « rapport dialogal », mais sans jamais avoir la force intellectuelle de préciser qu'il n'advient, selon Saint Augustin, que dans la Mémoire et nulle part ailleurs. Nulle personne, selon Saint Augustin, ne peut voir, entendre, ou avoir de la foi, dialoguer avec Dieu, en dehors de la Mémoire. Aussi, l'homme ne parle pas à Dieu, comme il causerait avec un voisin de palier ou à un passant dans la rue. C'est *l'homme intérieur*, celui qui est sous la *Tente d'Assignment*, qui peut parler à Dieu *comme à un ami*.

En ne reconnaissant pas l'idée et le fait que toute « rencontre »⁴² a lieu et ne peut avoir lieu que dans la Mémoire, Y. Meessen altère profondément la pensée de Saint Augustin. Et en lieu et place, il centre tout son commentaire sur la « vision de Dieu »⁴³, en écartant l'advenance de la « rencontre », et ce comme si toute « vision » n'était pas consécutive ou ne procédait pas, de façon nécessaire, de la « rencontre » qui ne se déroule que dans la Mémoire. Au vrai, Saint Augustin indique lui-même quand et comment n'eut pas, puis eut lieu sa propre « rencontre ». Pour étayer et fonder nos propos, et afin de convaincre, citons dans toute leur extension deux passages décisifs des *Confessions* : **« Voyez comme j'ai exploré le champ de ma mémoire à votre**

⁴⁰ Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 60.

⁴¹ Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 63.

⁴² Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 54.

⁴³ Y. Meessen, *Op. Cit.*, pages 56, 65 et 66,

recherche, ô mon Dieu, écrit-il, et je ne vous ai pas trouvé en dehors d'elle. Car je n'ai rien trouvé de vous qui ne fut un souvenir, depuis que j'ai appris à vous connaître [...] C'est pourquoi depuis que je vous connais vous demeurez dans ma mémoire. C'est là que je vous trouve lorsque je me souviens de vous et que je suis heureux en vous [...]

Mais où demeurez-vous dans ma mémoire, Seigneur ? où y demeurez-vous ? Quel logis vous y êtes-vous édifié ? Quel sanctuaire vous y êtes-vous bâti ? Vous avez fait à ma mémoire l'honneur de résider en elle ; mais dans quelle partie y résidez-vous ? C'est ce qui me préoccupe. Quand je vous ai cherché par le souvenir, j'ai dépassé cette partie de ma mémoire que possèdent aussi les animaux : je ne vous y trouvais point parmi les images des objets matériels. J'en suis venu à cette partie à laquelle j'ai confié les états affectifs de mon âme, et je ne vous ai pas y ai pas trouvé non plus. J'ai franchi le seuil de la demeure que mon esprit lui-même a dans ma mémoire (car l'esprit se souvient aussi de soi), mais nous n'étions pas davantage là. C'est que vous n'êtes ni l'image d'un objet matériel, ni une affection d'être vivant, comme la joie, la tristesse, le désir, la crainte, le souvenir, l'oubli et tout ce qui est de même sorte, et vous n'êtes pas non plus l'esprit lui-même, puisque vous êtes le Seigneur et le Dieu de l'esprit. Toutes ces choses sont changeantes, mais vous, l'être immuable, vous subsistez au-dessus de toutes ces choses, et vous avez daigné habiter dans ma mémoire, depuis que je vous connais.

Pourquoi se demander en quel lieu de la mémoire vous habitez, comme s'il y avait des lieux en elle ? Le certain, c'est que vous habitez en elle, car je me souviens de vous, depuis que je

vous connais, et c'est en elle que je vous trouve, lorsque je pense à vous »⁴⁴.

Ainsi, Saint Augustin va jusqu'à penser que tout Rendez-vous, toute Rencontre avec Dieu, est impossible en dehors de la Mémoire. Et, après l'avoir affirmé, il use d'une belle subtilité stylistique, pour le réaffirmer, en commençant par laisser accroire que Dieu est en dehors et au-dessus de la Mémoire, pour aussitôt et définitivement réfuter cette antithèse : « Je dépasserai aussi cette force qu'on nomme mémoire, écrit-il, je la dépasserai pour aller vers vous, douce lumière. Que me dites-vous ? Voici que m'élevant, grâce à mon âme, jusqu'à vous, qui demeurez là-haut au-dessus de moi, je dépasserai cette force qu'on nomme mémoire ; car je veux vous atteindre du côté où vous êtes accessible et m'attacher à vous par où il est possible de s'y attacher [...]

Je dépasserai donc aussi la mémoire pour atteindre Celui qui "m'a mis à part et m'a fait plus sage que les oiseaux du ciel". **Je dépasserai aussi la mémoire, mais pour vous trouver où ? ô Dieu vraiment bon, suavité sans trouble, pour vous trouver où ? Si je vous trouve hors de ma mémoire, c'est que je ne me souviens plus de vous. Mais comment vous trouverai-je si je ne me souviens plus de vous ?**⁴⁵

Aussi ne pas rechercher et, par conséquent, ne pas trouver Dieu dans la Mémoire, autrement dit dans l'intimité de « l'homme intérieur », c'est lourdement se fourvoyer. S'agissant de son propre égarement, de tous ses rendez-vous manqués avec Dieu, s'adressant à Lui, Saint Augustin s'exclame : « **C'est que vous**

⁴⁴ Saint Augustin, *Op. Cit.*, p. p. 267 – 268. C'est nous qui surlignons en gras

⁴⁵ Saint Augustin, *Op. Cit.*, p. 258.

étiez au-dedans de moi [dans ma mémoire], et moi, j'étais en dehors de moi [hors de ma mémoire] »⁴⁶.

Que de Rendez-vous longtemps manqués ! C'est dans la Mémoire seule qu'a lieu ce Rendez-vous ou la Rencontre avec Dieu. Encore faut-il, selon lui, que l'homme accepte d'être, c'est-à-dire d'entrer ou de retourner en lui-même, pour devenir ainsi un être-de-mémoire. *L'homme intérieur* n'est rien d'autre que cela. C'est pourquoi il n'est pas tout à fait exact de croire que, sur la définition de *l'homme intérieur*, Saint Augustin resta indécis et imprécis : « Augustin, écrit J.-L. Vieillard-Baron, n'a pas cru nécessaire d'unifier (ou d'uniformiser) les nombreux usages qu'il fait de l'intériorité et de l'intérieur. Dieu et l'esprit sont en concurrence pour être le plus intérieur à moi-même. **L'homme intérieur désigne "mon plus intérieur"**, il sert à distinguer dans les états mentaux ceux qui ne sont pas intérieurs et relèvent donc de l'homme extérieur »⁴⁷.

Après les mots de Saint Augustin cités précédemment, qui sont d'une grande limpidité, il est difficile d'admettre et moins encore de comprendre comment et pourquoi Heidegger et Y. Meessen esquivent la théorie et la conception de la Mémoire thématiques dans *Les Confessions*.

Question : les traversines qu'emprunte Heidegger ne visent-elle pas, tout d'abord, à préserver son herméneutique et sa phénoménologie ? Posons ici une provocation : Heidegger était-il capable de lire et d'écouter le Saint Augustin des *Confessions*, sans exposer son entreprise herméneutique et son train phénoménologique à un risque majeur, celui d'un retentissant échec ? Il ne pouvait donc en être autrement. C'est pourquoi la

⁴⁶ Saint Augustin, *Op. Cit.*, p. 269.

⁴⁷ J.-L. Vieillard-Baron, *Op. Cit.*, p. 363.

(conception de la) Mémoire chez Saint Augustin constitue l'*impensé* dès le cours du semestre d'été 1921, au sens et selon la signification que Heidegger lui-même prête à cette notion dans sa conférence sur la « doctrine » de Platon⁴⁸. Sinon comment donc expliquer qu'il ait si magistralement thématiqué la problématique de la Mémoire dans *Qu'appelle-t-on penser ?* et non pas durant son cours sur Saint Augustin et le néoplatonisme ? En outre, n'est-il pas étonnant que *Qu'appelle-t-on penser ?* qui accorde une place si grande à la Mémoire ne fasse aucune référence à Saint Augustin ?

Il est indéniable que, avec Saint Augustin, la Mémoire subit une modification substantielle. En effet, si jusqu'à lors dans sa configuration platonicienne, c'est-à-dire philosophique, elle demeurerait la fabrique (la production) et le stock (le magasin) de toutes les représentations, y compris des « idées innées », il est indéniable, disons-nous, qu'elle revêt un caractère **théologique** inédit (sans précédent) et subversif (mise à l'endroit ou à l'envers), en tant que nouvelle *Tente d'assignation* (de la Rencontre, du Rendez-vous) qui encadre désormais toutes les dimensions du « rapport dialogal » entre Dieu et l'homme, que cette relation opère par la *vision*, la *foi*, l'*écoute* (l'audition) ou l'*odorat*, etc.

Cette nouveauté oblige Heidegger à des « raccourcis » et Yves Meessen à des contournements, qui leur évitent la difficulté de se confronter à cette thèse majeure des *Confessions*.

Subversif et inédit, dans la mesure où avec la Mémoire comme « Tente du Rendez-vous », Saint Augustin reprend à son compte, en la renouvelant totalement et surtout en la radicalisant, l'**audace mosaïque**, à savoir l'aplomb "théologique" qui reste et

⁴⁸ Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, in *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 121.

vaut comme le trait distinctif par lequel Moïse a complètement modifié la relation de l'homme à Dieu, puisqu'ils peuvent désormais avoir un face-à-face sous la Tente, *comme l'on parle à un ami*, dit l'Ancien Testament. Et, il faut le dire, avoir cette conception-là de la Mémoire, autrement dit penser comme Saint Augustin, c'est décloisonner et dévisser la vieille séparation plotinienne (néo-platonicienne) entre le « visible » et « l'invisible » que Heidegger, fort injustement, impute à Saint Augustin, pour pouvoir justifier sa thèse de l'abandon de la « vie facticielle ». Sauf mauvaise foi, on le voit bien, Heidegger est contraint de ne pas « voir » la Mémoire telle que Saint Augustin l'expose dans *Les Confessions*.

Somme toute, Saint Augustin n'est pas un adepte du néoplatonisme. Il n'est pas plotinien. Il est même, à bien le lire, l'anti-Plotin par excellence : il décloisonne et, sous conditions, fusionne les deux mondes, visible et in-visible.

Aussi force est de constater que, s'agissant de Saint Augustin, Heidegger commet une double méprise, dans la mesure où non seulement il le prend pour ce qu'il n'est manifestement pas, à savoir un néoplatonicien, et ce pour lui faire dire sur Dieu ce qu'il ne dit pas de Dieu, mais aussi et surtout en déformant sa pensée pour pouvoir procéder à sa « destruction ». Car l'auteur des *Confessions* est le seul penseur dont l'étude attentive peut mettre en échec et l'herméneutique et la phénoménologie de Heidegger. Au vrai, ce n'est pas dans le néoplatonisme (plotinien et porphyrien) que prend fin « la vie facticielle » mais, uniquement, **par et dans** la Mémoire telle que conçue par Saint Augustin. Au sein de la Mémoire, ni *souci* ni *mort*, mais rencontre, paix et salut.

Sur ce point, un indice est peut-être révélateur de l'embarras de Heidegger. En effet, très rare pour ne pas être signalé, le cours sur *Saint Augustin et le néoplatonisme*, ne traite quasiment

pas du néoplatonisme. Étienne Pinat est bien l'un des seuls à le faire remarquer : « sous le titre "Augustin et le néoplatonisme", il n'y est finalement presque pas question du néoplatonisme »⁴⁹. Et pour qui a bien lu *Les Confessions*, la relation entre Plotin (et Porphyre) et Saint Augustin est le contraire de ce qu'affirme la tradition elle-même consolidée par Pöggeler, selon laquelle on y verrait la marque profonde de Plotin.

Somme toute, de leur lecture respective des *Confessions*, Heidegger et Meessen ont tiré deux thèses contradictoires. Le premier y a vu un subtil réquisitoire *contre* « la facticité de la vie », tandis que le second y a perçu un émouvant plaidoyer *pour* la « facticité de la vie ». *Skoteinos*, pour reprendre le mot d'Adorno ! Mais aussi quelque clarté. Car l'un et l'autre ont agi à l'identique, en évitant le thème central de cet ouvrage : la Mémoire.

Il n'en demeure pas moins vrai que, face à Heidegger, Y. Meessen s'est placé au cœur d'un paradoxe. D'un côté, contre Heidegger, il est obnubilé par la volonté de démontrer que Saint Augustin s'est constamment tenu à « la facticité de la vie » et n'a donc jamais abandonné le *facticiel*. D'un autre côté, pour y parvenir, il doit occulter la problématique de la Mémoire qui est la réponse de Saint Augustin à l'*ubi*, le fameux « où [est Dieu] ? » dont parle Heidegger. Une déclaration qu'il objecte à Heidegger confirme ce paradoxe : « il faudrait montrer, écrit-il, que la *molestsia* [la peine] n'a plus d'effet sur Saint Augustin dès lors qu'il fait **la rencontre avec l'Ego *sum qui sum***. Or, notre référence à son expérience fondamentale prouve le contraire »⁵⁰.

⁴⁹ Étienne Pinat, *E : Le cours sur saint Augustin, ou souci et déchéance comme modes d'être de la vie facticielle*, in *Heidegger : Phénoménologie de la vie religieuse*, Acta philosophia, Paris, 27 août 2012.

⁵⁰ Y. Meessen, *Op. Cit.*, p. 55.

Suivons la démarche d'Y. Meessen. Il entend réfuter la thèse de Heidegger selon laquelle *Les Confessions* sont un abandon de « la vie facticielle ». Pour cela, il affirme que la « rencontre » (de Saint Augustin) avec Dieu ne supprime pas la *molestsia*. Il est donc, *de facto*, conduit à réfuter Saint Augustin d'après lequel sa « rencontre » avec Dieu est précisément le « bonheur », qui est le contraire et la suppression même de la *molestsia*. Car, après avoir *rencontré* Dieu dans la Mémoire, dans le silence de la *Tente de la rencontre*, il serait tout à fait absurde que Saint Augustin soit encore habité par la *molestsia*, le *souci* (angoisse existentielle) et la *mort*.

Chez lui, il n'y a plus de *facticiel*, de *fatif*, après cette « rencontre ». Le nouvel *homme intérieur*, celui-là même qui demeure dans la Mémoire pour le *Rendez-vous*, a résorbé le « souci » (*l'angoisse essentielle*) et il n'est plus également un « être-vers-la-mort ». Si bien que les deux principaux « existentiels » du *Dasein* de Heidegger, *l'angoisse* et la *mort*, ne sont désormais plus opératoires dans le *bonheur* augustinien. Ils ne l'ont été que tant que Saint Augustin n'était pas encore entré et n'avait toujours pas habité dans la Mémoire, comme lui-même le dit, avec la formule instructive que nous avons citée.

Au fond, Saint Augustin n'a pas « abandonné » ces deux existentiels, il en a tout simplement triomphé, et ce non par le retour attendu du Christ, la *Parousie*⁵¹, mais essentiellement par (l'exercice de) la Mémoire. Dès lors, il n'est plus besoin de *Parousie* (seconde venue du Christ), comme le croient Heidegger et Meessen. Ou plus exactement, la *Parousie* peut se vivre dans une attente qui n'a plus rien d'angoissant, comme le précisera

⁵¹ 2 Th. 1, 7 – 8 : « quand Jésus se manifesterà et viendra du Ciel escorté par ses anges. Alors le feu ardent fera justice de ceux qui ne reconnaissent pas Dieu et qui ne se soumettent pas à l'Évangile de notre Seigneur Jésus ».

saint Paul dans sa *Deuxième lettre aux Thessaloniens* où il rappelle et précise ce que Heidegger « oublie », à savoir que la *Parousie* (« espoir du Jour du Christ ») est nécessairement précédée et surtout conditionnée par *l'apostasie*, objet thématique de tout le chapitre 2 de cette lettre⁵².

Chez Saint Augustin, ces deux « existentiels », le *souci* et la *mort*, n'ont donc plus de force. En raison de quoi « les trois caractères du *souci*⁵³ [sur lequel se fonde la mort], **l'existence** (le en-avant-de-soi), la **facticité** (l'être-déjà-jeté dans...), **l'échéance** (l'être-auprès-de ...) », ne peuvent pas être des ressorts essentiels.

Dans le même mouvement, la Mémoire augustinienne, qui accorde et rend possible toute « rencontre » effective entre Dieu (Créateur) et l'homme (créature), abolit *de facto* non seulement la différence (abat le mur plotinien) entre le « visible » et « l'invisible », puisque la « rencontre » y a lieu, mais elle donne aussi une vigueur différente et surtout nouvelle à *l'Espérance qui ne trompe pas*⁵⁴ (vertu théologale) et qui, effective, n'est plus *attente* (temps ouvert et linéaire) ordinaire et aléatoire, mais le

⁵² 2 Th. 2, 1 – 8 : « Frères, parlons de cette venue du Seigneur Jésus Christ et de notre rassemblement autour de lui. Nous vous supplions de ne pas perdre la tête si facilement et de ne pas vous affoler pour quelque manifestation de l'Esprit [...] comme si le jour du Seigneur était imminent [...] Il faudrait d'abord que se produise l'apostasie et que se manifeste celui qui refuse Dieu, l'instrument du mal, celui qui contredit et qui se met au-dessus de tout ce qu'on considère divin et sacré. Et il ira s'asseoir dans le Temple de Dieu pour montrer que Dieu, c'est lui. Ne vous rappelez-vous pas que je vous le disais quand j'étais avec vous ? Et maintenant vous savez ce qui le retient jusqu'au moment où il doit se faire connaître. Ce soulèvement antireligieux travaille déjà en secret, mais il faut que disparaisse celui qui le retient. Alors se fera connaître l'adversaire de la religion, que *le Seigneur doit balayer de son souffle*. Et il le jettera à terre quand lui aussi viendra et se montrera. L'autre doit se présenter avec la puissance de Satan ».

⁵³ Jonathan Bergeron : « Si la mort se fonde dans le souci, elle doit se trouver originellement dans chacun des trois caractères fondamentaux du souci : l'existence (le en-avant-de-soi), la facticité (l'être-déjà-jeté dans...), l'échéance (l'être-auprès-de ...), *Op. Cit.*, p. 43.

⁵⁴ 2 Th. 2, 16.

savoir certain de ce que le *futur est* (le) *présent*, parce que ce futur est toujours déjà-là en tant qu'il est mesuré par la Mémoire et est par celle-ci : οὐσία (ousia) : présence-du-futur et futur du présent. Et cela vaut tout autant pour le *passé* qui, caractérisé par la chute (condition pécheresse, sortie du paradis), est sursumée dans la « rencontre » au sein de la Mémoire. Saint Augustin est dans le sillage de saint Paul affirmant : « le jour du salut, c'est maintenant »⁵⁵.

Le « maintenant » ! reprenant ce mot de Heidegger qu'il cite, Laurent Villevieille y verra le cœur de son herméneutique des épîtres de saint Paul⁵⁶. Aussi, après ces considérations sur Saint Augustin, nous devons en venir à la lecture que le jeune Heidegger fit des correspondances de saint Paul, à partir des trois sources principales : la *Première lettre Corinthiens*, chapitre 5, verset 3⁵⁷, la *Deuxième lettre aux Corinthiens*, chapitre 12 et versets 1 à 10⁵⁸ et la *lettre aux Galates*.

Rappelons que le jeune Heidegger y fait référence, parce qu'il entend étayer sa thèse sur la « facticité de la vie » dans le christianisme primitif, du christianisme au moment de sa naissance et au début de sa propagation, autrement dit avant qu'il ne s'établisse comme « église dominante ». Il s'agit donc d'une remontée *dans* le temps, ou plus exactement d'une remontée *du* temps lui-même, et qui, pour cette raison, ne peut pas se plier aux règles de l'histoire objective. L'herméneutique de Heidegger est à double distance de l'exégèse biblique et de l'historiographie

⁵⁵ 2 Co. 6, 2.

⁵⁶ Laurent Villevieille : « Ce que dit Paul se caractérise par le fait que c'est maintenant qu'il le dit aux Thessaloniciens, ou encore aux Galates », *Le sens méthodologique de la lecture de saint Paul dans l'introduction à la phénoménologie de la religion de Heidegger*, p. 235.

⁵⁷ 1 Th. 5, 3.

⁵⁸ 2 Co. 12, 1 – 10.

classique définie comme chronologie (dates), enquête sur les sources, critique des textes et recherche des causes, raisons et motifs des événements qui échapperaient à la conscience des acteurs.

À cet égard, il est un point de cette herméneutique auquel il n'a guère prêté attention. C'est une proposition de Heidegger tout à fait édifiante : se mettre, comme un scribe, à côté même de Saint Paul, et rédiger, avec lui, les épîtres écrites pour les premières communautés chrétiennes. Il convient de le méditer.

Étienne Pinat s'est, à juste titre, inquiété des prétentions de cette herméneutique et résume très clairement ce qui pourrait bien apparaître comme une dérive. Il convient de le citer pour en prendre l'exacte mesure : « Heidegger va [...] interpréter, *écrit-il*, beaucoup plus en détail les deux épîtres aux Thessaloniciens. Le chapitre III porte sur la première, le chapitre IV porte sur la deuxième, puis l'ultime chapitre V dégage les caractéristiques de l'expérience de la vie facticielle du christianisme primitif. Avant d'aborder l'épître, il revient une fois de plus sur un ensemble de difficultés méthodologiques. En effet, l'exigence de comprendre les épîtres selon le sens d'accomplissement va très loin : il faut pouvoir revenir à l'expérience de la vie facticielle de Paul. **Heidegger va jusqu'à écrire : « nous envisageons la situation comme si nous écrivions l'épître ensemble avec Paul. C'est avec lui-même que nous accomplissons la rédaction, ou la dictée, de l'épître »** (p. 99). **Mais, ajoute Étienne Pinat, comment pourrait-il être possible à un allemand de 1920, ou à un français de 2012, de faire une telle chose ?** La situation de Paul n'est pas du tout la nôtre, nous ne vivons pas son monde ambiant, son monde commun ni son monde propre. **Heidegger évoque l'empathie, l'*Einführung*, qui permettrait de nous projeter dans la situation de Paul.** Or, il est frappant de noter que dès ce cours il se démarque de cette approche, husserlienne, de la

connaissance d'autrui. L'empathie fera l'objet d'une critique précise dans le § 26 de *Sein und Zeit*, dont on present ici l'ébauche. Ce qu'y avance Heidegger, c'est le *Mitsein*, cette structure constitutive de l'être au monde qui signifie qu'étant toujours déjà avec, le *Dasein* n'a pas dans un second temps à sortir de lui-même dans une empathie pour accéder à autrui. Mais dans le cours de 1920, ce Heidegger n'est pas encore en possession de ce concept, et si le problème est posé, il n'est pas certain qu'il le résolve véritablement. Il affirmait dans le chapitre précédent : « Le problème de « l'empathie » ne se laisse pas résoudre sans qu'on fasse appel au phénomène de la tradition » (p. 96). Heidegger n'est guère loquace sur ce dernier concept, mais il jouera un rôle très important dans *Sein und Zeit* pour penser le rapport au *Dasein* qui a-été-Là, c'est-à-dire aux générations précédentes qui lui transmettent son monde gros de ses possibilités. Peut-être est-ce là le chemin qui peut permettre de résoudre ce problème. **L'idée est qu'on peut se projeter dans la situation de Paul.** Par-là, il ne faut pas entendre une connexion objective d'événements, qui est l'objet de l'histoire objective, aveugle à la vie facticielle et à sa manière de vivre. Pourtant, pour accéder à la situation de Paul, nous n'avons pas le choix, il faut bien partir de l'histoire objective, nous n'avons pas d'autre point de départ. Mais l'idée est que pourtant, à partir de ce point de départ, nous pouvons ne pas nous en tenir à l'histoire objective et du coup accéder à la situation propre de Paul et à l'accomplissement dans l'expérience de sa vie facticielle. Si l'histoire objective étudie des connexions, **la phénoménologie doit conquérir la situation, qui ne désigne pas quelque chose d'objectif, mais une situation vécue par une vie facticielle.** Ainsi serait possible « le retournement de la *connexion* envisagée du point de vue de l'histoire objective en la

situation envisagée du point de vue de l'histoire de l'accomplissement (p. 101) »⁵⁹.

Une question surgit aussitôt. Comment donc comprendre le mot de Heidegger : « **nous envisageons la situation comme si nous écrivions l'épître ensemble avec Paul** » ? Lui-même accordait aux mots une grande importance. Il les méditait et les choisissait toujours avec attention, en les considérant comme autant de segments de la « parole » qui est elle-même chemin vers l'être ou le lieu de déploiement de l'être lui-même. *Sur la grammaire et l'étymologie du mot « être »*⁶⁰ atteste de cette attention linguistique, mais plus encore *Acheminement vers la parole*⁶¹ dans l'horizon qu'il ouvre. Aussi recommandait-il de soigner son langage. Et on se souvient de la critique que Theodor Adorno lui adressera : « faconde » ! Suivons *la parole* de Heidegger en ce qu'elle *parle*⁶².

Nous la suivons ici, dès lors que nous commençons à prêter oreilles aux mots que Heidegger emploie. Il nous dit, s'adressant à ses étudiants, par exemple, ceci à propos des lettres de saint Paul : « nous envisageons la situation... ». Mais que peut ici signifier le verbe transitif « envisager » ? Laissons ce mot être le moment d'une parole, de celle qui nous interpelle. En son sens actuel et courant, *envisager*, veut tout d'abord dire ou « faire le projet de... » ou « projeter quelque chose ». Cependant, en une signification

⁵⁹ Étienne Pinat, *Heidegger : Phénoménologie de la vie religieuse*, Acta Philosophia, lundi 27 août 2012.

⁶⁰ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, coll. Tell, Éditions Gallimard, Paris, 1967, pages 63 à 101.

⁶¹ Heidegger, *Acheminement vers la parole*, coll. Tel, Éditions Gallimard, Paris, 1976, pages

⁶² Heidegger : « Penser en suivant la parole exige donc que nous allions jusqu'au parler de la parole afin, auprès de la parole, c'est-à-dire en son parler (et non dans le nôtre), d'y trouver séjour », *Op. Cit.*, p. 15.

originaires aujourd'hui perdues, mais authentiques, « *en-visager* » signifiait « regarder quelqu'un au visage » ou « regarder quelque chose en face ». La structure lexicale et l'étymologie du verbe « envisager » s'entend comme *en-visage-r*.

Retenons ici et prenons en leur entier ces trois définitions, pour n'en faire que le moment d'une seule *parole* et, de la sorte, saisir de manière correcte *ce* qui y parle : d'abord « regarder-quelqu'un-au-visage », puis « pro-jeter-quelque-chose » et, enfin, « re-garder-en-face quelque-chose ». Aussitôt le propos se dit et se laisse lui-même entendre comme suit : « nous pro-jetons de regarder le visage de Paul, de face, et de telle manière que, le regardant ainsi, lui-même nous dicte sa pensée en vue de rédiger ses épîtres ». Jeter devant (*pro-jeter*) en gardant de nouveau (*re-garder*) le visage de qui parle (*envisager*), c'est ouvrir les oreilles, pour entendre ce que retient sa parole (*situ-ation*).

Nous pouvons, dès lors, c'est-à-dire après avoir *en-visagé la situation*, laisser retentir la parole qui vient immédiatement au jour, en cette bien étrange locution : « **comme si nous écrivions l'épître ensemble avec Paul** ». Car prétendre co-écrire avec un mort une lettre déjà écrite sans qu'elle ne soit modifiée, afin d'en saisir puis dévoiler le sens authentique, voilà une intention qui d'emblée pourrait être prise pour une bouffée délirante ; d'autant que, par exemple, commentant soigneusement le mythe de la caverne de Platon⁶³, Heidegger n'en-visagera jamais rien de semblable. Il ne songe nullement, par exemple, à **faire « comme si [il était...] ensemble avec »** Platon, pour réécrire le mythe explicatif de ce qu'est en propre la philosophie et le péril du savoir. Était-ce parce que, selon lui, le commentaire philosophique ne

⁶³ Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, in *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, pages 117 à 163.

permet pas ce que l'exégèse théologique autorise ? Car, tout de même, Platon et saint Paul sont tous deux des disparus qui font autorité, il est vrai chacun dans son domaine. Mais alors pourquoi auraient-ils un statut différent ? Questionnons donc encore : quelle « **situation** » *en-visagée*, s'il en fut, qui pourrait permettre le prodige d'accomplir « **la rédaction** » d'une « **épître** », « **avec [Paul] lui-même** » disparu depuis plus de deux millénaires ? N'est-ce pas pure folie ?

Folie, certainement pas. Mais alors prodige, sans aucun doute ! De quelle sorte ? Car en lisant minutieusement ce qu'écrit Heidegger, nous remarquons que la *parole* débute sa phrase par l'emploi d'une locution conjonctive de subordination, le « **comme si** », dont la fonction grammaticale est d'abord d'indiquer une « manière » de faire ou de procéder par simulation. Toutefois, en philosophie, le « comme si » dit encore autre chose. En effet, plus d'un l'ont oublié, cette conjonctive de subordination a donné lieu à une véritable réflexion, dont Christian Bouriau a rappelé la méthode cognitive, la problématique et les principaux enjeux en relation à l'imagination et son fictionnel, dans un article au titre fort explicite, *Le « comme » et le « comme si » dans les deux premières Méditations métaphysiques de Descartes*. Lisons-le : « Dans le présent article, écrit-il, je m'attacherai à un usage bien spécial de l'imagination, thématiqué par Descartes lui-même, consistant paradoxalement à utiliser des fictions « afin d'éclaircir davantage la vérité » (*Ve Réponses*, AT VII, p. 349 - 350). **Comment le fictionnel**, qui ne dénote rien de réel, **peut-il bien nous faire connaître ce qui est ?**

Pour répondre à cette question, ajoute Ch. Bouriau, je m'intéresserai à l'emploi par Descartes, dans la première *Méditation*, de l'« **approche par le comme si** », qui consiste à **assimiler fictionnellement l'une à l'autre deux idées distinctes, afin de tirer de cette assimilation un avantage**

théorique. « L'approche par le comme si » a été théorisée par le néokantien Hans Vaihinger dans son volumineux ouvrage *La philosophie du comme si*, dont la version longue est parue en 1911, la version abrégée en 1923. Cette approche, souligne Vaihinger, intervient quand les procédés ordinaires du raisonnement (analyse, induction, déduction, formation d'hypothèses à tester, etc.) échouent à résoudre le problème qui se présente. **Le « faire comme si » s'apparente à un artifice logique** (*logisches Kunstwerk*), à une **construction opportune** (*zweckmässiges Gebilde*), **consistant à raisonner comme si A était B, tout en sachant que A n'est pas B en réalité.** On parlera ici de « **fiction** », au sens où il est fictionnel d'assimiler A à B. On dira encore : **c'est fictionnellement que A est assimilé à B.** Ce procédé, comme l'avait montré Lazare Carnot dans ses *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal* (1797), est courant et fécond en mathématiques : on traite par exemple telle courbe comme si elle était composée d'une infinité de segments de droite, afin de faciliter par ce moyen la résolution de certains problèmes géométriques. **Ce procédé fictionnel, le « faire comme si », est largement utilisé en philosophie, mais il est peu souvent identifié comme tel dans les commentaires** qui sont donnés des grands auteurs de l'histoire de la philosophie »⁶⁴.

En l'occurrence, est-ce « ce procédé fictionnel » que met en oeuvre Heidegger, lorsque dans sa parole il emploie la locution « comme si » ? Si oui, c'est donc à l'aide « d'un artifice logique » qu'il viserait « **à assimiler fictionnellement l'une à l'autre deux [réalités historiques] distinctes,** [celle de saint Paul et la sienne pendant son cours] **afin de tirer de cette assimilation un**

⁶⁴ Bouriau Christophe, *Le « comme » et le « comme si » dans les deux premières Méditations métaphysiques de Descartes : quelques réflexions, Usages de la fiction en philosophie, Phantasia, Volume 4, 2017, pages 1 à 2.*

avantage théorique ». Et le fait que le livre de Hans Vaihinger ait été publié en 1911, c'est-à-dire dix ans avant, peut faire admettre l'idée que Heidegger se range à sa méthode. Dans ce cas de figure, nous ne serions alors qu'en présence « d'un artifice logique » à visée pédagogique et cognitive, que Bourriau appelle la méthode « feintiste »⁶⁵.

Mais il semble que Heidegger dise et organise bien plus et tout à fait autre chose qu'une « construction fictionnelle » relevant d'un protocole méthodologique de type néokantien. Car, immédiatement après avoir introduit le « procédé fictionnel » du « comme si », Heidegger l'abandonne, puis aussitôt change radicalement d'orientation méthodologique et fixe autrement la *parole*. En effet, si l'on y prête garde, le « **comme si** », qui engage sa « construction fictionnelle », se transforme (se métamorphose), dans l'instant qui suit, en une présence effective, celle de Paul : « **C'est [maintenant] avec lui-même** », avec Paul, « **que nous accomplissons la rédaction de l'épître** », écrit Heidegger. Nous sommes, dès lors et bien là, hors du fictionnel.

Ainsi, et comme par “miracle” (effet-sans-cause), par ce prodige de l'imagination philosophique, surgit dont ne sait où une “présence”, celle de saint Paul. Ce dernier est présent et *re-dicte* sa parole, pour que Heidegger la comprenne. Le fictionnel se mue en son propre contraire et devient réalité. Heidegger qui débute son expérience ou son herméneutique avec Hans Vaihinger s'en libère aussitôt. Là s'arrête son « feintisme ».

La parole qu'il dit est à présent en son entier et redit : « nous envisageons la situation comme si nous écrivions l'épître ensemble avec Paul. C'est avec lui-même que nous accomplissons la

⁶⁵ Bourriau Christophe, sur « la [méthode] feintiste », *Op. Cit.*, pages 3, 4, 5, 6 et 7.

rédaction, ou la dictée, de l'épître ». Elle commence seulement à laisser entrevoir son sens et sa signification.

Chacun en conviendra, une intense obscurité habite encore cette parole et un « brumeux » mystère recouvre l'incroyable **position herméneutique** de Heidegger. S'il ne s'inscrit pas totalement dans le sillage de Hans Vaihinger, que veut-il dire par la parole ?

Dans son commentaire, Étienne Pinat tente de fournir un début d'explication, en rappelant *l'empathie* puis la *tradition* (présence des *Dasein* passés) qui, selon Heidegger, permettent de se placer, « ensemble avec » Paul, dans la *situation* qui prévalait au moment même où ce dernier rédigeait ses épîtres. Mais, concède Étienne Pinat, en cette année 1920, si elle avait été faite, cette explication n'aurait pas été convaincante, même sous la forme de l'explicitation. Car *Sein und Zeit* (*Être et Temps*), qui ne paraîtra que quelques années plus tard, ne pouvait pas encore fournir la matrice "explicitative" de cette position herméneutique, celle de *l'être-avec* (le « *mitsein* ») inhérent au *Dasein* qui n'oblige pas le *Dasein* à sortir de lui-même et à avoir recours à *l'empathie*, ce qui lui permettrait d'échapper au solipsisme du *cogito* cartésien ou à *l'intentionnalité* husserlienne qui, après avoir « suspendu » le monde objectif ou la vie, doit recréer (après-coup) sa relation au monde ou à la vie.

Mais enfin, *empathie* (extériorité) ou *être-avec* (intériorité), l'épine à retirer est la question de savoir pourquoi Heidegger énonce cette prétention herméneutique : entrer en dialogue avec l'au-delà et écrire, de nouveau, ce qu'un mort avait déjà dicté de son vivant, et ce « comme si » tout praticien de l'herméneutique pouvait réaliser ce voyage au travers du temps et être en présence d'un être qui n'est plus là.

On le voit bien, Étienne Pinat, qui n'a pas perçu la présence et la pertinence du « comme si » vaihingérien, touche cependant du doigt ce qu'il hésite à nommer comme l'élucubration herméneutique de Heidegger et aussitôt recule devant la décision de la dénoncer. Aussi, sur ce point, retourne et termine-t-il sa critique en validant ce qui, pourtant, lui paraît stupéfiant : « l'idée [...] qu'on peut se projeter dans la situation de Paul » et que « la phénoménologie doit conquérir la situation, qui ne désigne pas quelque chose d'objectif, mais une situation vécue par une vie facticielle ».

Il ne nous appartient pas d'empêcher la *parole*, et moins encore de la déformer en ce qu'elle a de proprement prodigieux. Car, en ramenant et en réduisant la démarche de Heidegger qu'à « une situation vécue par une vie facticielle », Étienne Pinat atténue, de fait, la prétention herméneutique que Heidegger définit lui-même de façon claire : « nous envisageons la situation **comme si nous écrivions l'épître ensemble avec Paul. C'est avec lui-même que nous accomplissons la rédaction, ou la dictée, de l'épître** ».

Approfondissons encore la *parole* qui est ici à comprendre. Dans cette *parole*-là, la présence d'un mot pourrait passer inaperçue, insignifiante ou anodine, alors qu'elle jette une lumière éclairante. C'est la locution : « **la dictée [...] de l'épître** ». Que veut-elle bien dire et signifier ? Elle suggère, tout d'abord, que Heidegger sait parfaitement les conditions dans lesquelles ont été rédigées la plupart des Lettres de Paul et qu'il énonce son projet herméneutique en toute lucidité et en connaissance de cause.

En effet, faut-il le rappeler, les deux *Lettres aux Thessaloniens* ne sont pas que « de » saint Paul, qui n'en est pas l'auteur unique mais, en vérité, l'un des trois co-auteurs. Paul lui-même ne le dissimule pas. Elles ont été corédigées avec Silvain et

Thimotée⁶⁶ et celle aux Corinthiens l'a été avec Thimotée⁶⁷. Et Paul ne les a signées que pour les authentifier⁶⁸, afin d'éviter tout emploi abusif de son nom et de son « autorité » comme cela eut maintes fois lieu. Il y a également Tite que Paul appelle volontiers « mon compagnon et mon collaborateur »⁶⁹. Paul ne savait donc pas travailler seul et la plupart de ses écrits sont des textes collectifs.

En tous les cas, **Paul est celui qui dicte** les « épîtres » à Sylvain et Timothée. Ainsi, devons-nous comprendre tout autrement et bien plus profondément la parole de Heidegger, lorsqu'il parle de « la dictée [...] de l'épître ». En son sens profond, Heidegger veut tout simplement dire qu'il est lui-même dans « la situation » de Sylvain et de Timothée qui sont « ensemble avec Paul ». En raison de quoi, cela veut dire que son herméneutique phénoménologique ne tire pas son autorité d'elle-même comme interprétation mais plutôt de sa position de scribe, de rédacteur ou de la fonction d'assistant ou de secrétariat dirions-nous aujourd'hui. Nous parvenons maintenant à l'idée centrale de Heidegger, et selon laquelle sa parole affirme qu'il co-écrit les « épîtres » sous « la dictée » de Paul, comme le firent Sylvain et Timothée. Ils sont désormais quatre co-auteurs des épîtres en question.

Mais, même ainsi *en-visagée*, cette « situation » reste encore problématique. Car que peut bien vouloir indiquer ici « accomplir » la « rédaction » sous « la dictée » de Paul, qui en

⁶⁶ Paul, Première lettre aux Thessaloniens, 1, 1 et Deuxième lettre aux Thessaloniens, 1, 1.

⁶⁷ Paul, *Première lettre aux Corinthiens* par Paul et Sosthène, 1, 1. Et Deuxième lettre avec 1, 1.

⁶⁸ 2 Th. 3, 17 : « La salutation finale est de ma propre main à moi, Paul : c'est mon signe de reconnaissance dans toutes mes lettres, c'est mon écriture ».

⁶⁹ 2 Co. 8, 23 : « mon compagnon et collaborateur ».

assurerais la direction et l'imprimerait de sa marque et de son autorité ? Et, dès lors, quel serait le statut véritable de Heidegger : co-scripteur, co-auteur ou simple copiste ? Et, plus étrange encore, pourquoi prétend-il être en compagnie même de Paul et, implicitement, de Sylvain et Timothée ? Qu'est-ce que donc tout cela ? Une simple fiction voire une figure pédagogique, pour instruire son auditoire à la façon dont Platon captait l'attention de ses élèves par les mythes ? Est-ce éventuellement un récit purement imaginaire, pour séduire peut-être un public d'étudiants ? Ou ne serions-nous qu'en présence d'une sorte d'immersion hallucinatoire de Heidegger dans la petite communauté paulienne, qui ferait de lui un « collaborateur » de Paul, au même titre que (le grec) Tite ? Mais qui croira qu'il s'agit, là, d'un déséquilibre mental même momentané ? À moins que ce soit une pratique de « l'herméneutique biblique », qui serait à la fois littéraire, théologique (exégétique) et mobiliserait des méthodes et outils philosophiques ? Et si, au fond, c'était une « extase », à la manière de sainte Thérèse d'Avila ? Ou alors serait-ce une reprise de la « mystique rhénane » en sa version « spéculative » de Maître Eckhart (thèse de l'univocité de l'être, de *l'inhabitation ternaire* ou de la divination de l'homme) ? Nous pourrions tout aussi songer à « la sobre ivresse » de Saint Bernard de Clairvaux qui, par ce mode de contemplation mystique⁷⁰, mutait et métamorphosait ses états de conscience, afin de parvenir à aimer Dieu pour lui-même, sans autre visée que celle de s'accomplir en Lui ? Soit ! Mais peut-être non. Car l'éventualité reste que, herméneute-philosophe, Heidegger chercherait uniquement à com-prendre ce qui, de et par soi-même, s'est

⁷⁰ Cette contemplation, typique des « cisterciens blancs », repose sur un ensemble de valeurs et de d'attitudes : dépouillement de l'existence, pauvreté, travail manuel, cadre de vie dénudé, intériorité maximale, retrait du monde mondain, ascèse et écoute silencieuse de la Parole. -

manifesté sur le plan phénoménal il y a deux millénaires, en exécutant un « cercle herméneutique »⁷¹, au sens où, après s'être placé devant *les textes* de Paul, s'y être plongé, il retrouverait intact *l'esprit* de Paul et, ainsi, revivrait le vécu facticiel ou fatif du christianisme primitif, afin de parvenir à reproduire une interprétation adéquate des lettres en question ?

Au fond, un écheveau de possibilités s'offre à nous, sans que nous puissions d'emblée décider laquelle d'entre elles est la plus juste. Toutefois, au travers de l'intense obscure du mot de la *parole* de Heidegger, il appert que nous sommes renvoyés au mysticisme, quel que soit le chemin emprunté. Heidegger est sorti du « feintisme » et est entré dans un autre monde, celui du mysticisme européen.

Et nous ne devons pas exclure ce renvoi, parce que Heidegger connaissait bien les doctrines mystiques de sainte Thérèse d'Avila (docteur de l'Église), de Maître Eckhart et de saint Bernard (docteur de l'Église), puisqu'il prépara un cours à leur sujet, certes qu'il ne fit jamais⁷². Mais, fait intéressant, signalons ici que de ces trois mystiques, saint Bernard sans doute plus que les autres, s'inscrivait dans le sillage de Saint Augustin.

Alors, est-ce l'une de ces mystiques ou leur synthèse éventuelle qui peut rendre compte du sens profond de la parole de Heidegger telle que mise en question ? En tous les cas, et quoi qu'on en pense, au moment où le dire de Heidegger est prononcé,

⁷¹ Mantzavinos Chrysostomos, *Le cercle herméneutique : de quel type de problème s'agit-il ?* L'Année sociologique, volume 63, no. 2, 2013, pages 509 à 527. La méthode explique un texte par l'œuvre et réciproquement.

⁷² Étienne Pinat : il existe des « notes de cours datant de 1918-1919 consacrées aux fondements philosophiques de la mystique médiévale, rassemblées à la fin du volume, où Heidegger évoque saint Bernard, Maître Eckhart, sainte Thérèse d'Avila. Le cours ne fut finalement jamais donné », *Ibid.*

il est indéniable, et cela saute aux yeux, que son cours prend l'allure d'une séance édulcorée de *magnétisme animal* ou de *spiritisme* qui n'osait pas dire son nom.

En résumé, nous pouvons affirmer, d'une part, que ces trois courants majeurs du mysticisme du Moyen-Âge européen constituent l'arrière-pays idéologique du cours de Heidegger, et, d'autre part, que Heidegger fait écho à deux autres courants mystiques des *Lumières* dont l'influence s'étendait au cœur même de la philosophie moderne : le *magnétisme animal* (mesmérisme) du médecin allemand Frantz-Anton Mesmer et le *spiritisme* du pédagogue français Allan Kardec. Il nous faut maintenant brièvement les présenter, pour approfondir l'interprétation de l'insolite situation : « comme si » Heidegger était en compagnie de Paul, Sylvain et Thimothée : « nous envisageons la situation **comme si nous écrivions l'épître ensemble avec Paul. C'est avec lui-même que nous accomplissons la rédaction, ou la dictée, de l'épître** ».

Le *magnétisme animal* affirme l'existence d'un « fluide universel » (radiation, onde) qui anime, traverse et unit tous les corps animés (les corps célestes, la Terre et les humains). Cette conception prit son essor sous la Révolution française et, à partir du dernier quart du 19^{ème} siècle et du premier quart du 20^{ème} siècle, sera très en vogue par toute l'Europe. Le mouvement comptera dans ses rangs de célèbres adeptes et des prosélytes, tels que de La Fayette, Ampère, Victor Hugo ou C. Flammarion.

Outre le modèle théorique et son contenu doctrinal, le *magnétisme animal* revêtit une dimension pratique, en particulier sur le plan thérapeutique avec deux types d'expériences, l'hypnotisme et le somnambulisme, qui lui conféreront une grande crédibilité et consolideront sa réputation.

Hegel raillera le *magnétisme animal*, contrairement à ce qui est généralement affirmé⁷³. Cependant, un philosophe aussi considérable que Schopenhauer l'adoptera, se laissant même aller jusqu'à en tirer de surprenantes et d'inattendues conclusions philosophiques manifestement anti-kantiennes dans son ouvrage *La Volonté dans la Nature* et, en particulier, les conclusions faites à la page 32 de son ouvrage *Mémoire sur les sciences occultes : magnétisme animal et magie*⁷⁴. Il y abolit tout l'édifice de *l'esthétique transcendantale*⁷⁵, en particulier les deux principales intuitions pures (ou *a priori*), « l'espace » et le « temps », qui n'étant plus que des apparences, ne peuvent plus en effet tenir séparés les êtres : « dans le magnétisme animal, *affirme-t-il*, nous constatons aussitôt la ruine du *principium individuationis* (espace et temps) qui appartiennent au domaine de la simple apparence. Les barrières qu'il impose aux individus et les séparent sont rompus ; entre un magnétiseur et le somnambule l'espace n'est plus une séparation, la communauté des pensées et des mouvements de la Volonté s'instaure. **L'état somnambulique transporte l'individu au-delà des conditions qui appartiennent au simple phénomène, déterminées par l'espace et le temps, et qui s'appellent proximité et éloignement, présent et futur** »⁷⁶.

⁷³ P. F. Tavares : voir nos développements sur la notion d'« esprit africain » chez Hegel, in *Hegel, critique de l'Afrique, Introduction aux études critiques de Hegel sur l'Afrique*, thèse de doctorat de philosophie, Université Paris-1 Panthéon Sorbonne, Paris, 1991.

⁷⁴ Schopenhauer, *Mémoire sur les sciences occultes : magnétisme animal et magie*, édition française, Kindle, 1912. p. 32.

⁷⁵ Kant, l'espace et le temps, in *L'esthétique transcendantale*, in *Critique de la raison pure*, pages 117 - 141. Si, comme l'affirme Kant, l'espace et le temps ne sont pas des données objectives, mais des productions pures de la conscience, alors la conscience peut les abolir. Tel est être la démarche de Schopenhauer, qui tire toutes les ultimes conséquences des thèses de Kant.

⁷⁶ Schopenhauer, *De la Volonté dans la nature*, coll. Quadrige n° 83, PUF, 2016.

Dans deux autres ouvrages, Schopenhauer revient sur le magnétisme animal : dans la cinquième partie des *Parerga*⁷⁷ intitulé *Essai sur les apparitions et les faits qui s'y rattachent*, et dans son ouvrage *Mémoire sur les sciences occultes : magnétisme animal et magie*⁷⁸.

Ainsi, la conception schopenhauerienne selon laquelle il est possible d'abolir ou de supprimer les *juxta*-positions (spatiales) et les *di*-stances (temporelles) reprend-elle l'idée du *magnétisme animal* sur la capacité de se transporter, par somnambulisme, d'un lieu à un autre de telle sorte que proximité et éloignement se confondent, tout comme de se mouvoir d'une dimension temporelle à une autre qui rend relatives le passé et le futur. Le large engouement de l'époque pour le *magnétisme animal* trouvera l'un de ses plus forts retentissements chez Schopenhauer et attestera à quel point l'idée fut partagée par maintes personnes instruites, cultivées et savantes, et parmi lesquels les médecins James Braid et Ambroise-Auguste Liébeault.

Cependant, le mouvement du *magnétisme* européen n'était pas monolithique. Il était traversé par plusieurs courants. Et, dans ses propos, Schopenhauer indique très clairement auquel des trois principaux courants il se rattache et derrière lequel il se range. C'est celui des *psychofluidistes* animé par Jacques de Chastenet, plus connu comme le marquis de Puységur, disciple de Mesmer.

Selon les *psychofluidistes*, à la différence des deux autres courants *spiritualistes* et des *imaginationnistes*, en matière médicale, le « fluide universel » n'est mu que par la volonté du magnétiseur qui, lors d'une séance de cure, vient accroître, par

⁷⁷ Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, Streetlib, 2015.

⁷⁸ Schopenhauer, *Mémoire sur les sciences occultes : magnétisme animal et magie*, édition française, Kindle, 1912.

ajout, la volonté du patient. Cette subtile conjugaison des volontés est la marque distinctive des *psychofluidistes* qui saisissent l'être de l'étant comme volonté et représentations. Ce que partage Schopenhauer.

Les *spiritualistes*, dont la figure dominante était le théosophe Louis-Claude de Saint Martin, récusaient la conception matérialiste du « fluide universel » de Mesmer et prétendaient que la prière et la volonté suffisaient aux soins des patients. En outre, ils croyaient en l'existence d'entités « suprahumaines » avec lesquels il était possible, affirmaient-ils, d'entrer en contact.

Les *imaginationnistes*, eux, rejetaient l'idée du « fluide universel » (Mesmer) et écartaient le rôle central attribué à la volonté (Puységur). Et en lieu et place, ils soutenaient que seule l'imagination était efficace et suffisait dans la pratique du *magnétisme animal*. Parmi les *imaginationnistes*, une figure se dégage, celle de José Custódio Faria, un prêtre portugais né à Goa (Inde), dans la mouvance de Puységur et qui, exilé à Paris, prendra part active à la Révolution de 1789, notamment lors de « la journée du 10 août 1792 » qui se soldera par la prise des Tuileries. Il se distinguera par ses travaux sur l'hypnose et contestait vivement l'importance et l'ascendance accordées avant lui aux hypnotiseurs sur leurs patients et il leur déniait tout pouvoir surnaturel.

Il n'est pas indu ni futile de chercher à savoir si la place centrale et la fonction déterminante de l'imagination dans la phénoménologie husserlienne n'entretient pas un lien caché ou discret avec *l'imaginationnisme*. Car les deux, l'imaginationnisme et la phénoménologie de Husserl, lui confèrent le même statut et

un rôle identique. Car, théorisée par Husserl⁷⁹, *l'imagination* (seconde « intuition ») est définie comme la « modification » de la *perception* (« intuition » première, connaissance originaire) qui prolonge et donne un contenu (données sensorielles) à *l'intentionnalité*, sans quoi celle-ci resterait pour ainsi dire tout à fait vide.

L'imagination est au cœur du processus de la « présentification » husserlienne. Brigitte Danhier le résume fort bien : « Modification de la perception, l'imagination l'est dans la mesure où la forme appréhensive de la conscience [...] d'un rapport nécessaire à l'objet sur base d'une *identité*, devient un rapport nécessaire à l'*ombre de l'objet* sur base d'une *ressemblance*. Autrement dit, dans la perception, l'objet est *présenté* à la conscience sur base de sensations qui le présentent ; dans l'imagination, l'ombre de l'objet est *présentifiée* sur base d'ombres de sensations (les phantasmes) à qui la présentent. La modification est telle que le propre de la perception se perd dans l'imagination : l'objet perçu temporellement est donné à la conscience, originairement, dans son ipséité corporelle, selon un cortège de rétentions et de protensions, et la conscience se perçoit elle-même dans son acte de perception de l'objet ; dans l'imagination au contraire, le quasi-objet n'est pas présenté temporellement à la conscience : il est re-présenté et l'acte lui-même de percevoir est modifiée en souvenir d'acte ou image d'acte.

La présentification [...] est une modification matérielle dans l'acte de conscience »⁸⁰.

⁷⁹ Danhier Brigitte, *Maria Manuela Saraiva, L'imagination selon Husserl*, in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 70, n°6, 1972, pages 304 à 306.

⁸⁰ Danhier Brigitte, *Op. Cit.*, pages 304 – 305.

Dans le domaine de la théorie de la connaissance, après Kant et sa conception de *l'imagination transcendante*, aucun philosophe n'aura accordé autant d'importance à l'imagination, comme le feront Husserl, le penseur des *phantasia*, et Vaihinger le théoricien du *comme* et du *comme-si*. Certes, ce rappel n'explique pas encore, de façon satisfaisante, la position herméneutique de Heidegger, mais elle fournit une indication instructive, d'une part, sur la fonction de la *phantasia* qui, chez Husserl, abolit le temps, et, d'autre part, sur la fonction du *comme-si* qui, par « feintisme » (de manière fictionnelle) juxtapose deux mondes séparés par un long espace de temps. Cependant, l'un et l'autre, Husserl et Vaihinger, qui sont contemporains, sont susceptibles d'aider à la compréhension de la *parole* dans le mot de Heidegger.

Toutefois, auparavant, et pour aller plus avant en rassemblant le plus de données explicatives possibles, présentons un autre mouvement intellectuel qui vient et fut en parallèle du *magnétisme animal* : le *spiritisme* qui recevra des travaux d'Allan Kardec⁸¹ une impulsion décisive. C'est lui, en effet, qui en élaborera la théorie, en fixera la doctrine et organisera la pratique (politique, sociale, morale, etc.).

Au fond, le *spiritisme* repose sur la croyance religieuse et la conviction morale que les morts deviennent des « esprits » désincarnés qui vont demeurer dans l'au-delà et peuvent, sous certaines conditions déterminées, se manifester aux vivants : « Une fois désincarnés, écrit A. Kardec, les morts peuvent

⁸¹ Hippolyte Léon Denizard Rivail *alias* Allan (ou Alan) Kardec, 3 octobre 1804 et mort le 31 mars 1869. Il est disciple du grand pédagogue Johann Heinrich Pestalozzi et est l'auteur d'une série d'ouvrages, dont les plus importants sont : *Le Livre des Esprits*, *Le Livre des médiums*, *L'Évangile selon le spiritisme*.

communiquer avec les vivants, soit directement, soit par l'intermédiaire de médiums de manière visible ou invisible »⁸².

Un autre point important est à souligner. Allan Kardec entendait montrer la similitude entre le *spiritisme* et le christianisme primitif, thèse qu'il développe dans *L'Évangile selon le spiritisme*⁸³. Et ce rapport entre spiritisme et christianisme primitif n'est pas à négliger, pour comprendre l'herméneutique heideggerienne des épîtres de Paul.

Il y a aussi ce que Kardec appelle le *spiritisme expérimental* développé dans *Le Livre des médiums* et dont la conception générale s'expose ainsi : l'être humain est composé d'un *corps physique* (matières organiques, os, sang, muscles, etc.), d'un *esprit* (conscience, intelligence, volonté, âme, etc.) et d'un *périsprit* (énergie qui anime le corps physique et l'esprit, détermine la santé, la force, etc.). Et, tant que l'être humain est vivant, ces trois composantes restent unies. Mais, dès après sa mort, la première composante, le corps physique, est livrée à la nature (décomposition), tandis que les deux autres, l'*esprit* et le *périsprit*, indéfectiblement unies, vont dans l'au-delà, d'où ils peuvent intervenir ou être interrogés par les vivants, sous certaines conditions.

À cet égard, le *spiritisme* indique plusieurs techniques de contact⁸⁴ avec les « esprits ». Et l'une d'entre elles offre un intérêt tout particulier, parce que susceptible d'éclairer l'herméneutique de Heidegger relative à la lettre de Saint Paul : *l'écriture automatique*. Elle consiste en un dispositif (des accessoires) et une

⁸² A. Kardec, *Le Livre des Esprits*, coll. Poche, 2011.

⁸³ A. Kardec, *L'Évangile selon le spiritisme*, Format Kindle, Editions Youcanprint, 28 novembre 2016.

⁸⁴ L'incorporation, la matérialisation, les instruments, Ouija, tables tournantes, etc.

possession spirituelle (partielle ou totale). En effet, un individu, muni d'un stylo, s'assoit à une table sur laquelle est posé un support papier. Il laisse alors les « esprits » lui indiquer leurs pensées pour une **dictée** des lettres en gouvernant ses doigts.

Cependant, *l'écriture automatique* se déroule selon deux modalités. Elle est soit « **inspirée** » ou « **intuitive** », et dans ce cas l'esprit "dicte" son message par la pensée et l'individu les rédige machinalement sans réfléchir. Il ne sait donc pas ce qu'il écrit et ne peut le lire qu'après coup. Il s'agit d'une dictée pourrait-on dire indirecte. Soit elle est dite « **mécanique** », parce que c'est alors l'esprit lui-même qui écrit en utilisant la main et les doigts de l'individu qui n'en a pas conscience. Ce type de rédaction est comparable à une dictée directe rédigée par « l'esprit » (d'un mort) qui en est le véritable auteur.

Il faut le souligner, et parce que ce point est capital, Allan Kardec affirmait que ses publications (ses écrits) n'étaient que la systématisation des « dictées des Esprits ».

Il saute aux yeux que la notion et la pratique même de la « dictée », reprises par Heidegger lorsqu'il *en-visage* la « situation » avec Paul, sont très loin d'être aussi insignifiantes qu'ils paraissent de prime abord. La « dictée » dont il s'agit ici nous laisse, en l'occurrence, une indication éclairante.

Nous avons, à présent, réuni suffisamment de matière linguistique, historique et "spirituelle" pour risquer une première explicitation de la parole de Heidegger lorsqu'il affirme et écrit : « **nous envisageons la situation comme si nous écrivions l'épître ensemble avec Paul. C'est avec lui-même que nous accomplissons la rédaction, ou la dictée, de l'épître** ». Cette parole dit, à ceux à qui elle s'adresse, la pensée suivante : "après avoir remonté le temps et trouvé Paul, il est projeté, avec Sylvain et Timothée, de regarder le visage de Paul, de telle manière que, le

regardant en situation, c'est lui-même qui nous dicte l'effort (*betrachten*) de ce qui est à écrire dans ses épîtres aux Thessaloniens. « C'est avec lui-même [Paul], dit Heidegger, que nous accomplissons la rédaction, ou la dictée, de l'épître ». En d'autres termes, l'esprit de Paul lui-même dicte l'herméneutique de « ses » lettres aux Thessaloniens et aux Galates. Il s'agit donc bien de « l'écriture automatique » dans sa procédure « intuitive » (« inspirée ») que Heidegger valide et reprend ici à son compte.

Mais ce « *betrachten* », un tel *tracter*, cet en-visager, n'est en aucune manière réductible au « *auge fassen* » (« jeter un coup d'œil ») par lequel est quelquefois traduit le verbe « envisager ». En effet, être-en-effort, (se) remorquer, (s')attirer (vers soi-même) et (se) tirer, n'est-ce pas cela même et en propre la Volonté ? L'explication est désormais fixée.

Pendant se-mettre-en-effort pour, d'un brusque et rapide saut, remonter de la sorte le temps et s'abstraire de l'espace, comme le dira pompeusement Schopenhauer, ne peut être proclamé que par un *psychofluidiste* (exercice de la Volonté) et/ou par un *spirite* qui affirme la réalité de contacts possibles avec les « esprits » selon les règles de l'« écriture automatique ». Heidegger ne pouvait l'ignorer. Et qu'il le suggère et le fasse signe une revendication, une appartenance ou affiche une parenté intellectuelle avec ces courants mystiques qu'il vient ajouter aux méthodes de Husserl et Vaihinger.

Au reste, doit-on y voir l'une des raisons qui conduiront certains de ses auditeurs à aller se plaindre auprès du Doyen de l'université en affirmant que, en lieu et place de religion, Heidegger leur parlait de tout à fait autre chose, à savoir de « méthodologie phénoménologique »⁸⁵. Cette protestation,

⁸⁵ Laurent Villevieille, *Op. Cit.*, p. 237.

légitime quant à son fond, leur vaudra la cinglante réponse qu'il leur fera et la réorientation du contenu de son enseignement dès le prochain cours⁸⁶ ? Mais pourquoi donc Heidegger n'a-t-il pas fait référence à Husserl et Hans Vaihinger ? Ses étudiants l'eurent sans doute compris. Car, ils eurent la perception d'entendre tout à fait autre chose que le cours annoncé sur la religion. Et, face à cette incompréhension, Heidegger préférera changer d'orientation et donner un autre contenu à son enseignement. L'argument qu'il emploiera pour se justifier paraît ambigu et inapproprié, car qu'il n'ait pas inventé la philosophie, tous ses auditeurs le savaient.

Somme toute, ce surgissement instantané d'un lointain passé, ou plus exactement cette subite « téléportation » imaginaire dans un haut passé, ce « comme-si », cette *phantasia*, ce « flottement » de la conscience qui élargit, évase et « augmente » le réel, permettant de retrouver l'esprit de l'époque paulienne (christianisme primitif) et être avec les « esprits » de trois morts (Paul, Sylvain et Timothée), ce « comme-si » husserlien (ou vaihingérien) qui, tel un sésame, devient aussitôt dit une amplification du vécu, de « notre expérience », est résumé par Annabelle Dufourcq : « La *phantasia* apporte fondamentalement un dédoublement du je (projection d'un moi-image) et un monde-image qui n'est pas un pur néant, possède une quasi-présence et constitue, par conséquent, **le lieu d'expériences les plus variées,**

⁸⁶ Cité par Laurent Villeveille : « La philosophie, telle que je la conçois, se trouve prise dans une difficulté. L'auditeur d'autres cours est rassuré d'emblée : dans un cours d'histoire de l'art, il peut contempler des images, dans d'autres il rentre dans ses frais en passant un examen. En philosophie, il ne va autrement, et je n'y peux rien, car ce n'est pas moi qui ai inventé la philosophie. Je voudrais pourtant me sauver de cette calamité, et c'est pourquoi j'interromprai ces considérations si abstraites pour vous faire, à partir de la prochaine heure, un cours d'histoire. Je partirai d'un phénomène concret déterminé, sans m'attarder davantage à des considérations d'approche et de méthode, mais, en ce qui me concerne, en présupposant que, du début jusqu'à la fin, vous comprendrez de travers l'ensemble de mes réflexions (GA 60, p. 65 ; trad. Fr. p. 75, trad. Modifiée » *Op. Cit.*, p. 238.

les plus libres, **sans toutefois rompre radicalement avec le réel.** Nous avons vu en effet que **le vivre en *comme-si* est une source de découverte et d'enrichissement, le moi n'y est pas seul avec lui-même** et fait véritablement l'expérience de modalités d'être originales. Certes, **le fait que le moi, les objets voire le monde soient déracinés du temps et de l'espace objectifs n'est, à première vue, pas un apport, mais un déficit et même le signe avant-coureur assez inquiétant d'une pathologie et d'une perte du monde. Mais le flottement est annoncé dans le monde, notamment dans la constitution originaire du temps,** nous y reviendrons dans la troisième section, et il n'est jamais une rupture avec le monde : un objet purement imaginaire même *impossible* dans *ce* monde est toujours un objet particulier, incarné, qui suggère, en horizon, son monde, il est un quasi-individu dans un quasi-temps et quasi-espace. **L'imagination est une ubiquité des objets et un évasement du réel,** Husserl peut ainsi montrer quels **objets nouveaux, quelles dimensions plus secrètes ou complexes du réel, parviennent à se dévoiler grâce à l'ouverture, par le flottement d'un espace de jeu exceptionnellement fertile** »⁸⁷.

Sur la base de l'ensemble des considérations antérieures, il ressort que c'est bien sur fond et à partir de la *phantasia* husserlienne et de *la philosophie* [vaihingérienne] *du comme si* que Heidegger, devant ses étudiants, mais sous un habile habillage de mots, fait référence, d'une part, à *l'écriture automatique* « intuitive » ou « inspirée » du *magnétisme animal*, et, d'autre part, à l'existence et au contact avec des esprits (de morts) du

⁸⁷ Annabelle Dufourcq, *Fécondité de la phantasia : le "comme-si" en tant qu'enrichissement de notre expérience*, in *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, pages 111 à 112.

spiritisme, pour prétexter se placer sous l'influence directe de « l'esprit » de Paul qui lui dicterait alors la rédaction des épîtres.

C'est la vertu du « comme-si » dont parlent Annabelle Dufourcq et Christian Bouriau, qui enrichit, « augmente » le monde, qui en fait une *réalité augmentée* par une série de « constructions fictionnelles »⁸⁸ produites et insérées par l'imagination cognitive et autorisant alors certaines expériences à *peine imaginables*.

Nous l'avons déjà dit, quant à leur fond, les expériences du « comme-si » sont du même ordre que celles produites par l'absorption de substances « psychédéliques » ou « poculatives » : elles distordent la réalité pour créer un autre réel, avec cette différence majeure et significative que le « comme si » relève, elle, ou de l'autosuggestion ou du raisonnement logique ; tandis que le *psychédélique* et le *poculatif* s'aident de substances pour libérer l'imagination et faire « flotter » le monde. L'un et l'autre, aussi, font vaciller l'étant. En droit, ils sont égaux à la *phantasia* et au *comme si*. Mais ils ne sont pas portés par une théorie de la connaissance.

Bref, racines profondément enfouies, l'herméneutique et la phénoménologie de Heidegger (sous l'influence de son maître Husserl et de Vaihinger) puisent dans la profondeur des nappes mystiques européennes qui entretiennent quelques similitudes ou homologies avec « l'esprit africain »⁸⁹.

⁸⁸ Bouriau Christophe, *Le « comme » et le « comme si » dans les deux premières Méditations métaphysiques de Descartes : quelques réflexions*, Phantasia, volume 4, Université de Lorraine, 2017, p. 1.

⁸⁹ Si l'on se place du point de vue de la *philosophie de la religion* de Hegel, le mot de Heidegger s'explique ainsi : certes, les épîtres en question relèvent d'un moment de *la religion absolue*, ici le christianisme primitif. Mais, au fond, Heidegger rétrocéderait vers l'un des moments de *la religion déterminée*, à savoir ici « la religion africaine », qui, en

Après ces recherches explicatives sur le « comme si » heideggerien, formulons trois dernières réserves relatives à l'herméneutique. Tout d'abord, supposons, un court instant, que Heidegger soit parvenu à être « avec Paul », comme il l'envisageait. Mais alors son « être-avec » Paul était-il empli de l'Esprit Saint comme saint Paul affirmait l'être lorsqu'il faisait écrire « ses » lettres aux premiers chrétiens, à l'église primitive ? Dans son herméneutique, Heidegger oublie de mentionner ce point capital de la prétendue « vie facticielle » de Paul. En vérité, le Paul de Heidegger n'est pas le saint Paul de l'Évangile.

Ensuite, l'autre limite de cette herméneutique est qu'elle est vaine et ne peut que faire revivre des réalités imaginaires à la fois partielles et fictives, quand elle veut communiquer avec les « esprits ». Heidegger et saint Paul ne peuvent être co-présents, ni par *l'empathie*, ni par *l'être-avec* du Dasein. L'esprit d'une époque échappera toujours à ce mode d'interprétation herméneutique qui ne veut et ne croit saisir que des « situations » par l'imagination. Tel est le déficit (faiblesse) fondamental de cette méthode d'interprétation qui ne peut réaliser ce qu'elle prétend vouloir accomplir. En définitive, l'herméneutique reste un arc sans flèche, une promesse impossible d'envol.

Enfin, une contradiction surgit de l'approche herméneutique. En effet, si par l'imagination ou la *phantasia*, saint Paul peut « dicter » ses lettres à Heidegger, alors ce fait contredirait violemment la finitude du Dasein. L'« esprit » de Paul serait, en effet, infini, puisqu'elle attesterait de *l'esprit* et du *périsprit* de saint Paul qui sont si chers au *spiritisme*.

autres faits, repose sur « le culte des morts » et la « domination imaginaire » de la nature par « l'esprit africain ». Nous exagérerions donc à peine en disant que, ici, l'herméneutique fait du religieux, sous couvert de l'imagination comme « flottement ».

Mais, pour se convaincre du caractère erroné de cette herméneutique des épîtres de Paul, lisons le commentaire qu'en fait Laurent Villevieille dont l'approche est bien « plus méthodologique »⁹⁰ que « thématique ». Il rappelle que, en l'espèce, le protocole herméneutique de Heidegger consiste en trois points distincts : 1/ trois mises en garde méthodologiques ; 2/ l'importance de la « conversion » de Paul ; 3/ le conflit doctrinal entre sa formation rabbinique et sa prédication chrétienne.

La première mise en garde est faite par Heidegger au § 16 de son cours. Il y recommande de ne pas « prélever », sélectionner, quelques « concepts » (foi, justice, chair) perçus à tort comme des clefs de compréhension en raison de leur résonance philosophique et dont le sens et la signification se déduiraient après qu'aient été combinés des passages isolés des épîtres. Car ce mode de lecture, une « tentation » très courante, n'aboutit qu'à un « catalogue de concepts fondamentaux » qui, en réalité, est tout à fait vide de sens. Cette technique est donc à proscrire, au profit d'un autre qui s'énonce comme suit : « mettre en évidence l'expérience religieuse fondamentale de Paul et, en se maintenant dans cette expérience fondamentale, tenter de comprendre la connexion de tous les phénomènes religieux originels avec celle-ci ».

Sous ce rapport, toute lecture authentique devrait donc *intro-duire* le lecteur *dans* les épîtres de saint Paul, puis le lecteur, par lui-même, doit s'y maintenir pour retrouver le vécu de Paul, comme « expérience fondamentale », en laissant apparaître sa « connexion » avec « tous les phénomènes religieux originels » qui portent et ouvrent le sens de ses paroles écrites. Mais quelle est alors et en quoi consiste cette « expérience fondamentale » de Paul

⁹⁰ Laurent Villevieille, *Op. Cit.*, p. 232.

? C'est, selon Heidegger, sa « conversion »⁹¹ au christianisme, qui est son « être-devenu »⁹², lui qui en fut un grand pourfendeur, un persécuteur⁹³, un si vif « zélateur ».

La seconde mise en garde prévient le lecteur : il n'existe pas de « théologie » paulienne qui s'apparenterait à une « théorie » propre, ce qu'elle n'est pas du tout. Paul vit une « expérience » pré-théorique.

Avant d'en venir à la troisième mise en garde, Laurent Villevieille indique l'autre point important de cette herméneutique : le « combat » de Paul nouvellement converti et dont l'action repose sur une forte contradiction. En effet, il doit, d'une part, propager l'Évangile dans un espace (contexte) religieux juif, et, d'autre part, se voit contraint d'utiliser des « moyens inadéquats », obsolètes, de la « doctrine rabbinique » dont il a une connaissance approfondie, afin de promouvoir « l'expérience chrétienne ». Ainsi, Paul doit-il, au sein même du monde ancien, annoncer le monde nouveau, et avec les mots du monde ancien. Sous ce rapport, la parole paulienne accuserait un « retard » nécessaire sur la Bonne nouvelle.

Et ces trois aspects (contexte juif antagonique, évangélisation et retard de la parole) sont des facteurs déterminants. Car « c'est cela, note Heidegger, qui donne sa structure particulière à son explication de l'expérience chrétienne de la vie. Néanmoins, il

⁹¹ L. Villevieille, *Op. Cit.*, p. 237.

⁹² L. Villevieille : « "Être-devenu" est ici l'expression formelle de ce que Heidegger avait par ailleurs nommé "expérience religieuse fondamentale". On dirait plus couramment : la conversion », *Ibid.*

⁹³ Actes 22, 5 et 26, 2 – 20 : Paul pourchasseur des Chrétiens.

s'agit d'une explication originelle, tirée du sens de la vie religieuse elle-même »⁹⁴ et non des concepts (abstractions).

Puis, L. Villevieille indique « un passage capital » du cours où Heidegger formule une troisième mise en garde, et cette fois, contre la prétendue méthode « dogmatique » qui résulte d'une abstraction intellectuelle propre à l'exégèse et généralement faite par les lecteurs qui séparent, isolent, abstractisent, certains passages des épîtres de Paul. À cette autre faiblesse méthodologique, Heidegger oppose, précise-t-il, le *mystérieux* « maintenant » de la proclamation paulienne : « Ce que dit Paul, écrit Heidegger, se caractérise par le fait que c'est *maintenant* qu'il le dit aux Thessaloniens, ou encore aux Galates ». Au fond, ce *maintenant* n'a rien de théorique (d'abstrait), mais est bien plutôt le cœur de la pratique paulienne dont la « dogmatique » en question n'est que l'atténuation et la déformation. L'herméneutique heideggérienne avertit contre ce risque permanent qu'elle dénonce.

Ainsi, il y aurait deux chemins d'interprétation possibles des épîtres pauliennes en question. Le premier est une « attitude abstraite » qui, rejoignant le fait de « prélever » des « concepts », perd la signification authentique des épîtres. Le second est une « explicitation », typique de « la méthode herméneutique » heideggérienne et seule susceptible de dévoiler la signification originelle de ces épîtres. À cet égard, l'argumentation de Heidegger (manifestement empruntée à Husserl) se formule comme suit : l'acte (intellectuel) d'abstraire et l'objet abstractisé (le *fundamentum abstractionis*) qui, de la sorte, sont séparés, deviennent indépendants l'un vis-à-vis de l'autre (l'acte se disjoint de l'objet), et, dans ce processus cognitif, il se

⁹⁴ L. Villevieille, *Op. Cit.*, p. 234.

produit un décalage (temporel), un découplage entre les deux. C'est pourquoi « l'attitude abstractive » est, pourrait-on dire, "éparpillante". Elle disperse les parties des épîtres à commenter et ne focalise son intérêt que sur quelques passages. Elle *ana-lyse* donc, c'est-à-dire que son « logon » est précédé du négatif « ana ». L'ana-lyse est un *ana-logon*. Autrement dit, elle *dé*-compose et donc procède à une séparation des parties de son objet. Ainsi, en leur texture même, les textes à commenter disparaissent et ne subsiste alors qu'un amas de passages édulcorés. Ainsi, au terme des lectures par « la méthode abstractive », les textes initiaux sont perdus et il en résulte des passages amoindris d'où la signification originale est égarée. Or, selon Heidegger, il en va autrement avec « l'explicitation » qui offre l'avantage de garder intact l'ensemble des textes à interpréter dans leur facture initiale qui est en « connexion » avec tous les aspects de la vie réelle, c'est-à-dire facticielle, qui prévalait au moment même du « maintenant » de leur écriture. L'explicitation *syn-thétise*, préserve l'unité ou la structure originelle des textes en leur entier qui contient et laisse apparaître la signification originale. C'est pourquoi, même lorsqu'elle se concentre sur une partie des épîtres, l'herméneutique heideggérienne prétend ne pas, pour autant, oublier (perdre) les autres qu'elle garde par devers elle.

Et pour illustrer les réserves méthodologiques de Heidegger, Laurent Villevieille fait appel à un exemple somme toute assez simple qu'il *ana-lyse* : « le canapé rouge ». Le lecteur qui ne pratique pas l'herméneutique heideggérienne commence par y abstraire un concept, en l'occurrence, le « rouge », la couleur du « canapé » qui, *de facto*, devient l'objet abstractisé (*fundamentum abstractionis*). Or, le « rouge » en tant que concept, est totalement « indifférent » au « canapé », puisqu'il peut, en tant que concept,

aussi bien appartenir à une « pomme ou une tulipe »⁹⁵, c'est-à-dire à tout autre objet. Il n'est donc pas nécessairement affecté (attaché) au « canapé » en question. Ainsi, le « rouge », comme forme générale, n'appartient à aucun objet, à aucun étant en particulier, mais potentiellement à tous les objets. Il est « général » et, comme tel, indifférent à chaque chose particulière. Autrement dit, qui, des épîtres de Paul, abstrait les concepts « de foi, de justice ou de chair », appauvrit simultanément le sens de ces notions et déforme la nature des textes. En effet, « opérer une abstraction » c'est laisser de côté ce qu'il appelle les « moments de sens » avec lesquels coexiste le concept que l'on abstrait »⁹⁶. C'est ce procédé de lecture que récuse Heidegger.

Mais, précise aussitôt L. Villevieille, ce n'est pas l'ensemble des épîtres de Paul qui, en vérité, constitue le *fundamentum abstractionis*, mais bien plutôt son « expérience religieuse fondamentale ».

Heidegger propose donc « la méthode de l'explicitation ». En quoi consiste-t-elle ? En ceci, tout d'abord, que ne pouvant saisir simultanément tous les « moments de sens » des parties des textes, elle ne les écarte pas pour autant mais les conserve. « Ainsi, ce ne sera pas parce que j'explique le mot "foi" que le "**caractère épistolaire**" des écrits de Paul sera perdu de vue. Au contraire, ajoute L. Villevieille, le moment de sens "foi" sera compris à la lumière de sa proclamation à une communauté de croyants, etc.). C'est au fond ce à quoi Heidegger veut inviter ses auditeurs en les enjoignant d'envisager la situation comme si nous écrivions l'épître ensemble avec Paul »⁹⁷.

⁹⁵ L. Villevieille, *Op. Cit.*, p. 236.

⁹⁶ L. Villevieille, *Op. Cit.*, p. 237.

⁹⁷ L. Villevieille, *Ibid.*

Laurent Villevieille n'a pas mesuré l'importance du « comme si » (Husserl et Vaihinger) et moins encore ce que signifie en propre « envisager » chez Heidegger. Aussi tout le « sens méthodologique » qu'il médite ressort affaibli, faible en *teneur de sens*, que sa recherche sur la notion d'*indication formelle* ne compense pas

Au fond, écrit-il, l'explicitation heideggérienne propose la notion d'*indication formelle* pour fonder le mode de lecture par lequel se laisse saisir les épîtres : ne recourir à des concepts que pour indiquer un phénomène dont la *phénoménalité* elle-même n'a rien de conceptuel, en l'occurrence. Pr exemple, le « maintenant » que proclame Paul est précisément cette *indication formelle* qui, elle, rassemble en une « totalité de sens », à la fois, l'acte cognitif d'abstraire, les concepts (qui en sont les résultats) et les épîtres (*fundamentum abstractionis*) qui en proviennent. Le « maintenant » paulien, comme *indication formelle*, détermine ce que Heidegger, plus tard, appellera la « teneur de sens ».

L. Villevieille conclut sa réflexion sur le projet heideggérien d'établir, à partir des trois épîtres de Paul, une *phénoménologie de la religion* qui, sur cette base, se définit « comme un retour à la totalité de sens dont proviennent les concepts décharnés de la dogmatique. Elle est, si l'on veut, *écrit-il*, l'herméneutique que toute exégèse doit garder auprès de soi pour ne pas dégénérer en l'énoncé d'un simple "catalogue de concepts". Dès lors, la théologie se tient dans l'alternative que constituent la phénoménologie de la religion et de la dogmatique »⁹⁸. En d'autres termes, il revient comme tâche essentielle de la phénoménologie heideggérienne de

⁹⁸ L. Villevieille, *Op. Cit.*, p. 238.

recadrer la théologie, en la mettant en garde contre le risque et la tentation de la « dogmatique ».

Cette succincte présentation de l'herméneutique heideggérienne est instructive à maints égards, parce qu'elle permet de saisir une série de thèses dont la validité et la véracité nous paraissent éminemment contestables. Nous les rassemblerons en trois segments. Tout d'abord, le segment relatif à la « conversion » et à la prédication de saint Paul, qui ont lieu le même jour au même moment⁹⁹, afin de savoir quel élément détermine l'autre ? En d'autres mots, « l'expérience religieuse fondamentale » de Paul est-elle, comme le prétend Heidegger, sa *conversion* (l'éclat sur le chemin de Damas¹⁰⁰), aussi importante et décisive soit cet « être-devenu » ? Rien n'est en vérité moins sûr. Certes Saul de Tarse insistera sur sa propre « conversion » comme d'un argument, notamment lorsqu'avec enthousiasme il la raconte à la foule¹⁰¹. Mais, n'est-ce pas plutôt sa **prédication** (« proclamation »), à savoir *le cela même*, à savoir l'Évangile, qu'il « raconte à la foule » et principalement orientée vers le monde païen (oriental et européen), n'est-ce pas cela qui donne à ses épîtres leur contenu spécifique ? D'autant que si sa prédication présuppose sa *conversion*, nous devons admettre que toute conversion et la sienne en particulier ne conduit pas, de façon nécessaire, à la prédication. Celle-ci est, par conséquent, son trait distinctif.

Au reste, cette **prédication** est si déterminante qu'elle contredit et invalide même la fameuse thèse de Heidegger selon laquelle Paul prêchait un monde nouveau avec des « moyens inadéquats », c'est-à-dire ceux de « la doctrine

⁹⁹ Ga. 2, 7 – 9 ; Ep. 3, 8- 9.

¹⁰⁰ Actes 26, 5 – 20.

¹⁰¹ Actes 22, 6.

rabbinique ». Car, en bon disciple de Jésus, Paul évangélisait, christianisait, exhortait non d'après la « doctrine rabbinique » mais selon l'enseignement direct de Jésus qui instruisait ses disciples d'une ferme recommandation, certes tirée de l'Ancien Testament, de *Job*¹⁰², mais totalement remaniée en pédagogie missionnaire¹⁰³ : l'allégorie sur la double tension entre, d'une part, le *vieux vêtement* impossible à rapiécer avec une *pièce* d'un *vêtement neuf* et, d'autre part, le *vin nouveau* impossible à conserver dans une *vieille outre*. Heidegger semble avoir oublié cette parabole maintes fois rapportée dans les Évangiles synoptiques. Rappelons ce que dit Jésus de la nouveauté de sa propre prédication qu'il diffuse lors de sa prédication.

C'est à l'occasion d'une controverse sur le jeûne que Jésus formule, avec une très grande clarté pédagogique, combien il est impossible d'enseigner le monde nouveau avec les instruments du monde ancien. En effet, un jour, les disciples de Jean furent choqués de ce que, contrairement à eux et aux Pharisiens, les disciples de Jésus ne pratiquaient donc pas le jeûne. Et pour en connaître la raison, l'interrogèrent-ils. La réponse, qui se construit par une parabole, se fera en deux temps. Jésus prend d'abord comme exemple le temps du deuil, qui oblige les proches du défunt au jeûne. Or, leur réplique-t-il, pourquoi ses disciples feraient le jeûne de son vivant ? Avant cette échéance, leur jeûne serait absurde, insensé et cela manquerait de tout bon sens. Et c'est sur la base de ce paradoxe qui laisse interloqués les disciples de Jean que Jésus tire alors l'un de ses plus grands enseignements sur la forme et le contenu de la nouvelle prédication qui réfute

¹⁰² Job : 32, 19 : « Mon intérieur est comme un vin qui n'a pas d'issue, Comme des outres neuves qui vont éclater ».

¹⁰³ Prédication : Matthieu 4, 23 et 28, 20 ; Marc : 2, 2 ; Luc 8, 1. Prédication de Jésus et mission aux apôtres et autres missionnaires : Actes 28, 20 – 28 ; 1 Co. 14, 26.

totale et rend caduc « la doctrine rabbinique », de telle sorte que la thèse de Heidegger selon laquelle Paul s’y appuierait dans sa prédication se trouve, au vrai, infondée. Matthieu, Marc et Luc s’en font l’écho :

« On ne rapièce pas un vieux vêtement avec une pièce de tissu qui n’a pas encore été lavé ; sinon la pièce tire sur le vêtement et la déchirure devient pire. **On ne met pas non plus du vin nouveau dans de vieilles outres ; sinon les outres craquent, le vin se répand et les outres sont perdues. On met le vin nouveau dans des outres neuves**, et ils se conservent pareillement »¹⁰⁴. Marc retranscrit ces paroles en termes quasi identiques : « On ne rapièce pas un vieux vêtement avec une pièce de tissu qui n’a jamais été lavé ; autrement la pièce tire sur lui , le neuf emporte le vieux et la déchirure devient pire. **Personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres ; autrement le vin fait craquer les outres. On met le vin nouveau dans des outres neuves** »¹⁰⁵. Et Luc confirme cet enseignement : « Il [Jésus] leur dit encore cette parabole : “Personne ne prend une pièce sur un vêtement neuf pour réparer un vieux vêtement. Vous ne le voyez pas déchirant le neuf pour qu’ensuite la pièce prise sur le neuf ne s’accorde pas avec le vieux ; **personne non plus ne met le vin nouveau dans de vieilles outres ; Sinon le vin nouveau fera éclater les outres : voilà le vin répandu et les outres perdues. Mettez le vin nouveau dans des outres neuves ! Celui qui est habitué au vin vieux n’a aucun désir du nouveau : il dit en effet : “Le vieux est excellent !”** »¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Matthieu : 9, 16 – 17. La Bible des Communautés Chrétiennes par Bernard Hurault, Louis Hurault et Jean Van der Meersh, Versailles, 1994.

¹⁰⁵ Marc : 2, 21 – 22.

¹⁰⁶ Luc : 5, 36 – 39.

Il est aisé de comprendre que le « vieux vêtement » ici, c'est la *Loi* (juive, l'Ancien Testament), c'est-à-dire « la doctrine rabbinique » ou la Thora (hébreu תורה : instruction) et que le « vin nouveau » qui fermente, c'est Jésus lui-même, sa biographie et son enseignement consignés dans L'Évangile.

Dans cette parabole, Jésus en appelle à l'expérience viticole de la fermentation du vin, au *bon sens* comme *la chose la mieux partagée au monde*, pour expliquer aux disciples de Jean toute la nouveauté quasi révolutionnaire de sa prédication. Par conséquent, il est erroné de prétendre que Paul s'est appuyé sur les « moyens inadéquats » de « la doctrine rabbinique » pour prêcher la *Bonne nouvelle*. Paul emploie un moyen adéquat et n'enferme pas sa prédication dans « une vieille outre » au risque de la voir éclater et de perdre « le vin nouveau ».

C'est avec une doctrine nouvelle, celle de L'Évangile, « le vin nouveau », que tous les apôtres enseignaient le monde nouveau, celui du Christ dont les paroles ne se limitaient pas au monde juif mais visaient toute la terre. Et comment donc pouvait-il en être autrement ? L'universalité même du message de Jésus¹⁰⁷ était en son fond même une doctrine nouvelle. Qui peut croire que « la doctrine rabbinique » peut admettre et, qui plus est, enseigner l'unité ontologique du Père, du Fils et du Saint Esprit ? Il est étrange que Heidegger se soit laissé aller à un tel amalgame, à une confusion si profonde.

Au demeurant, le « monde ambiant »¹⁰⁸ de Paul est loin d'être celui que décrit Heidegger. Il s'en faudrait même de beaucoup. En effet, tout d'abord, Israël (Judée et Samarie) est une

¹⁰⁷ Actes 26, 23.

¹⁰⁸ Il y a, pour Heidegger, trois mondes : « le monde de soi », « le monde commun » et le « monde ambiant ».

colonie romaine et un territoire administré comme telle, sous domination et tutelle étrangères. Paul naît et surgit en période coloniale romaine. Et n’y vivent pas que des Juifs et les Juifs qui y résident sont d’origines diverses. Ils sont Grecs, Juifs, Phéniciens, Africains, Romains, etc.

En tous les cas, Paul, véritable métis culturel, semblait même s’honorer d’avoir, rassemblées autour de lui, autant de nationalités, de profils socioprofessionnels et de personnes aux phénotypes diverses, en y voyant la préfiguration même du monde nouveau et une exemplification concrète des Évangiles. S’agissant de son premier cercle, il mentionne Tite, un Grec, « son compagnon et collaborateur ». Thimotée aussi, de père grec et de mère juive convertie¹⁰⁹. Et sans préjugé raciale ou attitude racialisée, il mentionne à une place privilégiée « Siméon surnommé le Noir », dont chacun devine le phénotype et les ascendances. Ce *Siméon Niger* ou *Siméon dit Niger* est celui qu’une tradition assimile à Simon de Cyrène qui, lors de la Passion, portera la croix de Jésus et connu comme le premier saint noir de l’Église, donc présent à l’époque du christianisme naissant. « Siméon surnommé le Noir » était un proche de Jésus, qu’il a personnellement connu, et compte parmi ses 70 premiers disciples. Saint Paul le cite parmi les *prophètes* et les *docteurs* qui l’entourent¹¹⁰. Il eut deux fils, Alexandre et Rufus, qui devaient être métis ou noirs. Marc, parlant d’eux, indique à ses lecteurs leur filiation paternelle qui vaut comme une référence et une caution : « Simon de Cyrène [Lybie], écrit-il, le père d’Alexandre et de Rufus »¹¹¹. Comme leur père, les deux figurent parmi les premiers

¹⁰⁹ Actes 16, 1.

¹¹⁰ Actes des Apôtres : 13, 1 : « Il y avait à Antioche, dans l’Église qui y était établie, des prophètes et des docteurs : Barnabé, Simon surnommé le Noir, Lucius et Cyrénus, Manahem, qui avait été élevé avec le tétrarque Hérode, et Saül ».

¹¹¹ Marc, 15, 21.

convertis. Quant à saint Paul, il les évoque avec affection leur dévotion, leur rôle dans l'Église primitive en train de se consolider, et ce en rappelant leur filiation maternelle. Ainsi, dans l'une de ses épîtres à l'adresse de ses « frères de Jérusalem », il n'oublie pas d'écrire : « **Saluez Rufus, l'élu du Seigneur, et sa mère qui est aussi la mienne** »¹¹². Ici, saint Paul fait de la mère d'Alexandre et de Rufus, sa « mère » adoptive et, par conséquent, de *Siméon Niger*, son père adoptif. Il s'inscrit, de façon délibérée, dans une famille noire. Il n'y a nul hasard mais des raisons objectives au fait que, le jour de sa conversion, il devint « l'apôtre des nations païennes ». Le monde et la biographie de Paul ne se bornaient donc pas à une nation, à quelques origines et à la lettre de la Torah.

En outre, Paul est lui-même un binational, à la fois, juif et romain¹¹³, comme il n'eut de cesse de le répéter. Ainsi, pour échapper aux poursuites du Sanhédrin (Cour suprême juive), il se plaisait à rappeler qu'il était « citoyen romain de naissance »¹¹⁴, bénéficiant ainsi des lois protectrices de Rome¹¹⁵ par le biais de la soldatesque romaine, aussi en appelait-il à César¹¹⁶. Et il se disait également « né juif »¹¹⁷, juif de naissance.

À l'aune de ces précisions, nous pouvons révoquer en doute la thèse de Heidegger sur « la facticité de la vie » chez Paul durant le christianisme primitif. Et il ne faudrait surtout pas prendre au premier degré, au pied de la lettre, les écrits « de » Paul lorsqu'il

¹¹² Rom. 16, 13.

¹¹³ Actes 22, 24 – 26.

¹¹⁴ Actes 22, 25 - 28.

¹¹⁵ Actes : 22, 29 ; 23, 27.

¹¹⁶ Actes 23, 30 – 34 ; César : 25, 10 – 21 ; 28, 19.

¹¹⁷ Actes 22, 1 - 3.

dit choisir de s'abriter dans ses faiblesses¹¹⁸ plutôt que dans la gloire et la vanité. Au reste, Paul agissait hors de toute crainte¹¹⁹ et de tout souci, parce qu'il s'appuyait sur un agir qu'il prétendait lui-même non-humain¹²⁰.

Pourquoi Heidegger, par ailleurs si attaché au « monde ambiant », ne fait-il pas mention de tout ce qui est ici rappelé ? Alors, que vaut son herméneutique des épîtres de Paul ?

Autre particularité, Paul était un homme fort instruit. Il fut l'élève d'un érudit, Gamaliel l'Ancien¹²¹, lui-même petit-fils de Hillel l'Ancien, l'un des deux plus grands maîtres de la Torah en

¹¹⁸ 2 Co. 5, 4 : « Oui, tant que nous sommes sous notre tente, c'est notre poids et notre angoisse ». 2 Co. 12, 5 - 10 : « Je pourrais être fier en pensant à ce quelqu'un, mais pour moi je veux être fier de mes faiblesses. Si je voulais me vanter, ce ne serait pas folie, car je dirais la vérité. Mais je m'abstiens de peur qu'on ne me mette plus haut que ce qu'on peut voir et entendre de moi. Et pour que je ne me croie pas supérieur après de telles révélations, une épine a été plantée dans ma chair, un messenger de Satan dont les gifles me gardent de tout orgueil. Trois fois j'ai demandé au Seigneur de m'en débarrasser et il m'a dit "Ma grâce te suffit" ; c'est dans la faiblesse que la puissance donne toute sa mesure. Aussi, je me sens bien plus assuré dans mes faiblesses, car alors je suis couvert par la force du Christ. Et j'accueille volontiers faiblesses, humiliations, nécessités, persécutions et angoisses, si c'est pour le Christ, parce que, si je me sens faible, je suis fort ». 2 Co. 11, 30 : « S'il faut se vanter, je me vanterais de ma faiblesse ». 2 Co. 13, 4 : La « faiblesse [du Christ] l'a conduit à la croix, mais il est vivant par la force de Dieu ». 2 Co. 11, 28 : « Et en plus de tout cela, ce qui m'obsède chaque jour, le « souci pour toutes les églises ».

¹¹⁹ 2 Co. 5, 6 : « Donc, quoiqu'il arrive, nous allons sans peur, sachant que vivre en ce corps c'est être loin du Seigneur ». 2 Co. 11, 3 : « Et voilà ma crainte : là où le serpent astucieux qui a séduit Ève pourrait aussi vous faire perdre la simplicité du Christ ». 2 Co. 13, 8 : « Car nous n'avons aucun pouvoir contre la vérité, nous sommes au service de la vérité ». 2 Co. 11, 33 : La « fuite par une corbeille au bout d'une corde ».

¹²⁰ 2 Co. 10, 2 : ceux « qui croient que nous agissons de façon toute humaine ». 2 Co. 10, 3 - 5 : « Humaine est notre condition, mais non la façon de combattre. Nos armes pour ce combat ne sont pas humaines : elles ont la force de Dieu pour détruire les forteresses – tous ces raisonnements et cet orgueil qui se dresse contre la connaissance de Dieu. Elles désarment les prétentions de l'esprit et les font obéir au Christ ».

¹²¹ Actes 22, 3 : « Avec Gamaliel comme maître, j'ai été instruit de la Loi de nos pères de la façon la plus correcte et j'étais fanatique pour Dieu comme vous l'êtes tous aujourd'hui ».

son temps¹²². Gamaliel, pharisien, était un *Rabban* (distinction au-dessus de rabbi), un homme ouvert d'esprit, réformiste même, il étendit les droits des femmes¹²³, notamment en matière de divorce (mesures de restrictions) et de remariage (Mishna, Yevamot 16, 7). Il se fit actif défenseur des premiers chrétiens, en particulier de Pierre, chrétiens pour lesquels il réclamera, à force d'arguments et avec insistance, de la tolérance¹²⁴ aux Juifs et surtout aux... « zélateurs » dont Paul avait fait partie.

Il est intéressant et utile de signaler que, selon une antique tradition chrétienne, Gamaliel l'Ancien se serait secrètement convertis au christianisme¹²⁵, ce qui en ferait un crypto-chrétien, tout comme Nicodème et Joseph d'Arimatee.

En tous les cas, la « conversion » de Saul de Tarse ne fut pas aussi subite et ne constitue nullement une rupture brutale et sans préparation, comme l'image saisissante qui s'est imposée avec la description de la frappe du Ciel qu'il reçoit sur le chemin de Damas¹²⁶. Son « monde ambiant », à la fois universel, multiracial, multiculturel et ouvert ainsi que l'enseignement, l'autorité intellectuelle incontestée et la tolérance de Gamaliel, son expérience christique ont préparé Saul de Tarse à devenir Paul. Aussi convient-il ici de fortement nuancer la présentation que Heidegger donne lorsqu'il fait passer Saul de Tarse du statut de

¹²² Pour une biographie sommaire, *Gamaliel : l'homme qui enseigna Saul de Tarse*, <http://pensees.bibliques.over-blog.org>, 30 mars 2006. Deux écoles rivales, selon l'organisation par « paire » (période des Zougouth), portaient l'enseignement du judaïsme du 1^{er} siècle : la « Maison Shamaï » et la « Maison Hillel ». Hillel l'Ancien édicta un principe : « on n'édicte pas de décret si la majorité ne peut le supporter ».

¹²³ Voir *Gamaliel : l'homme qui enseigna Saul de Tarse*.

¹²⁴ Actes 5, 34 – 39.

¹²⁵ Clément, *Recognitions pseudo-clémentins*, 1, 65. Il s'agit du *Roman pseudo-clémentin*. Gamaliel, l'un de ses fils et Nicodème auraient été baptisés par les apôtres Pierre et Jean.

¹²⁶ Actes, 22, 6.

« zélateur » à celui d'évangéliste, comme par une sorte de brusque retournement. Une telle « conversion » est le résultat d'une évolution (progression) et non d'une révolution (rupture radicale).

En résumé et en conséquence des considérations précédentes, il est réducteur de ne ramener Paul qu'au rôle et à la fonction de « zélateur » comme le fait Heidegger, afin de mettre en exergue sa « conversion » ; d'autant que celle-ci, n'est pas le facteur déterminant. Ce qui l'est, c'est sa prédication dont le moment central est ce que Heidegger appelle la « proclamation ».

Prédication. Nous tenons le mot du latin *prædicere*, qui signifie « dire devant », plus exactement parler publiquement de Dieu aux non-chrétiens et approfondir la parole de Jésus aux chrétiens. Or n'est-ce pas l'objet même des épîtres dont nous parlons ?

En quoi la **prédication** de Paul, sa « proclamation », serait en « retard », alors qu'elle récuse tout « **retard** ». Elle est le présent-même, en tant que parole active du *logos* lui-même. En elle, se tient la coïncidence entre la parole et ce qu'elle nomme. Ainsi, avec Paul, le monde nouveau est déjà-là, avec le Christ qu'il a personnellement connu. Et c'est cela que clame son fameux « maintenant », qui doit être entendu à l'aune de sa formule frappante : « le jour du salut, c'est maintenant »¹²⁷. Pour n'avoir pas su ou voulu le comprendre, L. Villevieille s'est vu obligé d'arrêter son exposé sur l'herméneutique heideggérienne au moment précis où, en suite logique, il devait amorcer son explication du sens de ce « maintenant », en supprimant par effacement la partie la plus ambiguë de cette herméneutique qui tient tout entier dans ce mot de Heidegger : « **C'est avec lui-même [Paul] que nous accomplissons la rédaction, ou la dictée, de**

¹²⁷ 2 Co. 6, 2.

L'épître », alors que, ne l'oublions pas, ce mot suit immédiatement la phrase qu'il commente et avec laquelle il conclue sa réflexion : **« nous envisageons la situation comme si nous écrivions l'épître ensemble avec Paul »**.

C'est pour cela que, sans aller plus avant, on peut dire qu'il mésinterprète et affaibli la « teneur de sens » du mot « envisager », tout comme est une erreur l'autre point de cette herméneutique selon lequel il y aurait un « retard » de la parole paulienne sur ce qu'il « nomme ». Nous venons de voir en quoi la parole de Paul coïncide avec la kairologie paulienne centrée sur le présent éternel du Christ. En somme, le « combat » de Paul n'est pas celui que décrit Heidegger.

Terminons notre examen, en reprenant le fameux exemple du « canapé rouge », afin de poser une dernière objection relative à la méthodologie heideggérienne exposée par Laurent Villevieille. Nous l'avons vu, l'abstraction produit des concepts, en l'occurrence, le « rouge » qui, à ce titre et en cela, est *indifférent* (non nécessaire) au « canapé », puisqu'il peut être trouvé dans un autre objet. De ce fait, « le canapé » était défini comme le *fundamentum abstractionis* (fondement de l'abstraction). Mais Laurent Villevieille ne remarque pas que, au cours d'un tel raisonnement, « le canapé » perd à son tour sa caractéristique antérieure et, en la perdant, devient une représentation, un concept, au même titre que le « rouge », dont il est également indépendant. Il en résulte que nous ne sommes plus seulement en présence d'un concept et d'un *fundamentum abstractionis* mais, en réalité, ou bien de deux concepts, ou bien de deux *fundamentum abstractionis*, le « rouge » et « le canapé » étant, tour à tour, concepts et/ou *fundamentum abstractionis*. Car, porté par une dialectique, l'acte d'abstraction initial s'étend jusqu'à établir une égalité entre eux ou une inversion qui fait du « rouge », à son tour, le *fundamentum abstractionis* du « canapé », et la

réciproque est tout aussi vraie. Par conséquent, la proposition « le canapé rouge » est un exemple tout à fait inadéquat.

Au reste, dès qu'elle est amorcée, l'activité de l'abstraction ne saurait s'arrêter et elle finit par faire disparaître tout *fundamentum abstractionis* pour ne laisser subsister qu'une série (infinie) de concepts ou inversement qu'une série de *fundamentum abstractionis* qui fait disparaître tout concept. En d'autres termes, le risque méthodologique de toute lecture ne consiste pas seulement, comme le croit Heidegger, à ne « prélever » que quelques concepts, mais plutôt dans le fait que le prélèvement d'un seul concept conduit, de façon nécessaire, à réduire les épîtres qu'à des concepts. Et c'est là l'une des limites et l'une des incohérences de la méthodologie de l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* de Heidegger.

En effet, qu'un seul concept est prélevé des épîtres, tout le corps des textes se conceptualise automatiquement. Tout *fundamentum abstractionis* est dévoré. En langage kantien, nous dirions que l'*intuition sensible* (le canapé rouge) est absorbée et transformée par l'*intuition pure*, par des concepts (le canapé, le rouge) de l'entendement pur qui saisissent le phénomène.

Bref, si Heidegger a raison de mettre en garde contre le fait même de « prélever » quelques concepts d'un texte pour en faire le commentaire, il a tort de penser que cette méthodologie ne mène qu'à un « catalogue de concepts fondamentaux ». En fait, elle conduit au « disparaître » du texte qui, dès lors, est tel une *boule de cire* à laquelle chacun peut, selon son imagination et ses capacités, prêter forme, sens et signification. On n'en veut pour preuve le fait que, selon son herméneutique, Heidegger va jusqu'à imaginer qu'il est en train d'écrire lui-même avec Paul, les épîtres. Chez lui, le « maintenant » de la « proclamation » de Paul qu'il annonce comme étant l'*indication formelle* n'est en fait que le « concept »

dont il dénonce le risque ; et la « connexion » que ce concept est censé maintenir n'est qu'une « connexion » de notions abstraites.

Au vrai, l'acte d'abstraction est si profondément ancrée dans l'herméneutique de Heidegger que lui-même ne s'en aperçoit pas et l'a appliquée à la lecture de Saint Augustin. En 1921, il restreindra son commentaire des *Confessions* au Livre X et, en 1930, il fera de même avec le Livre XI, s'efforçant ainsi de ne pas traiter de la Mémoire en tant que telle. Ainsi, fait-il avec *Les Confessions* de Saint Augustin exactement ce qu'il reprochait à ceux qui *prélèvent* des concepts des épîtres de Paul. Lors de sa lecture des *Confessions*, il y « prélèvera » deux Livres, de telle manière qu'il établira un *catalogue de livres fondamentaux* des *Confessions* ? L'homologie des structures est ici patente et met au jour une forte contradiction.

Au terme des examens précédents, il ressort que les lectures que Heidegger fera des *Confessions* de saint Augustin et des épîtres de saint Paul apparaissent certes originales, mais elles restent, quant à leur fond, bien équivoques. Elles n'offrent rien de dense ou de subtile, comme voudrait le faire croire une tradition intellectuelle bien établie. Aussi nous rangerons-nous au jugement critique de Jean-Louis Vieillard-Baron pour qui Heidegger est indûment surestimé : « La situation philosophique des diverses études mentionnées appelle, écrit-il, la remarque suivante : **la surévaluation de Heidegger** (qui en affecte un certain nombre) aboutit à des relectures biaisées ou dénuées d'objectivité. Le mérite du livre de Marion est certainement de nous sortir de ces ornières : sans faire semblant d'ignorer l'apport de Heidegger, il ne le met aucunement à la place centrale. Cette surévaluation conduit à négliger totalement l'apport de Bergson et celui de la philosophie réflexive française, et à finalement minimiser

complètement l'importance des travaux de Sartre, de Merleau-Ponty et de Michel Henry »¹²⁸.

Au fond, en ligne droite ou brisée, tous les chemins occidentaux mènent à Saint Augustin, dont la pensée occupe une place à part dans l'histoire de la philosophie et de la théologie. Aussi, que Hegel ait si peu parlé de lui, reste une belle et lourde énigme. En effet, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*¹²⁹ et surtout dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*¹³⁰, Hegel ne semble pas lui avoir accordé l'importance qu'il mérite. On n'y retrouve que quelques brèves et faibles allusions, mais aucun développement. En prêtant attention au premier ouvrage, par exemple, on remarque un vide entre deux époques de l'histoire de la philosophie. Ainsi, entre la fin du Tome 4, qui traite de *la philosophie alexandrine*, et le début du Tome 5 qui expose *la philosophie du Moyen Âge*, il y a un « trou », un creux historique, qui scelle l'oubli de Saint Augustin. Tout comme les écrits de jeunesse (1793 – 1804) ne font pas cas de Saint Augustin. Et ce grand oubli est étonnant. Comment l'expliquer ? Pourquoi Hegel saute-t-il ainsi par-dessus Saint Augustin ? D'autant plus que, dans le Tome 5 des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* consacré à *La philosophie du Moyen Âge*, dans la *Deuxième section* intitulée *La philosophie scolastique*, abordant *Le rapport de la philosophie scolastique avec le Christianisme*¹³¹, Hegel expose les idées de Pierre Lombard, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Alexandre de Halès, etc., sans consacrer un chapitre à Saint Augustin. Et ce n'est qu'en rapport à ces grands penseurs qu'il l'évoque, de façon

¹²⁸ J.-L. Vieillard-Baron, *Op. Cit.*, p. 366.

¹²⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vrin, Paris, 1978.

¹³⁰ Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, seconde édition, Vrin, Paris, 1970 – 1975. .

¹³¹ Hegel, *La philosophie du Moyen Âge*, in *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 5, Vrin, Paris, 1978, pages 1041 à 1095.

latérale. Même lorsqu'il théorise « le moment prodigieux du Christianisme » dû aux *Pères de l'Église*¹³², il ne le nommera toujours pas. Dans un autre texte, il évoque Malebranche citant Saint Augustin. Une autre fois, il cite l'Évêque d'Hippone en polémique avec les Donatians, disciples de Donat. Une autre fois encore, il l'indique, mais sans plus, son influence sur le mouvement scolastique.

Il est instructif de noter qu'il n'existe, autant que nous le sachions, aucun ouvrage consacré en propre au rapport entre Saint Augustin et Hegel. L'excellent ouvrage de Christophe Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel*¹³³, ne fait que quatre citations et deux renvois en notes.

D'abord, sur l'idée de temps comme marche continue (*passage*) vers le non-être¹³⁴, par le rappel de la filiation intellectuelle entre la *Physique IV* d'Aristote et *Les Confessions* de Saint Augustin. Puis, relativement à la problématique de la naissance du temps, Ch. Bouton souligne l'identité de vue entre Plotin, saint Augustin et Hegel¹³⁵. Ensuite, et ce point est

¹³² Hegel : « C'est là [Dieu et son Fils, et le Christ comme homme réel] la connexion avec l'homme en tant que celui-ci ; ce celui-ci est le moment prodigieux du Christianisme, il est la liaison des termes les plus immensément opposés. Cette représentation supérieure n'a pu se trouver dans le texte, elle n'a pu se retrouver dans la première apparition ; la grandeur de l'idée ne pouvait apparaître que plus tard, l'esprit ne pouvait venir qu'après cette dernière, et cet est esprit l'a élaborée – C'est ce que *les Pères de l'Église* ont fait », *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 5, Vrin, p. 1010.

¹³³ Bouton Christophe, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel*, De Francfort à Léna, Vrin, version française, Édition du Kindle, Paris, 2015.

¹³⁴ Bouton Ch. : « Comme Plotin ou saint Augustin, Hegel rejette une telle conception de l'éternité, qu'il conçoit de même comme *ἀεὶ εἶναι*, *totum et semper esse praesens* – présent absolu. Rien n'existe avant le temps, si ce n'est le temps lui-même. L'éternité n'existe pas « avant » le temps, dans un passé immémorial, elle est bien plutôt un présent absolu, au sens où elle est toujours présente à elle-même », *Op. Cit.*, chapitre II, § 2.

¹³⁵ Bouton Ch., *Op. Cit.*, note 349.

important, sur l'image et la fonction de la mémoire, il souligne une filiation et un emprunt de Hegel à Saint Augustin : « Dans le sillage de saint Augustin, écrit-il, Hegel compare ainsi le domaine de la mémoire à un palais, en décrivant le devenir remémoré de la conscience comme « une galerie d'images (eine Galerie von Bildern) dont chacune est pourvue de la richesse complète de l'esprit »¹³⁶. Enfin, dit-il, « le problème de la création du temps se retrouve dans le livre XI des *Confessions*, où saint Augustin s'insurge contre ceux qui supposent une éternité située « avant » la création du monde : « dans l'éternité, il n'y a point de succession, mais tout est présent à la fois (*sed totum esse praesens*) » ; contrairement au temps, l'éternel est « ce qui est toujours présent » (*quod semper est praesens*) (*Confessions*, Livre XI, § 13, l. 13-18)¹³⁷.

Au vrai, un seul commentaire de Ch. Bouton souligne l'importance du thème de la mémoire, mais ne fait l'objet que d'une simple note : « On peut songer ici à saint Augustin, qui rapproche l'activité de la pensée (*cogito*) de celle de la mémoire qui rassemble (*cogo*) (*Confessions*, X, § 18, l. 18-21)¹³⁸.

Et pourtant, Ch. Bouton est l'un des rares philosophes à songer à prendre en vue la question du « souvenir » chez Hegel, mais ne le fait qu'en relation avec Hölderlin et jamais avec Saint Augustin.

Toutefois, en une note peu banale, qui dévoile une grande vérité sur laquelle nous écrivons depuis quelques années, il esquisse l'idée fondamentale selon laquelle le Hegel du début de la maturité reprend phénoménologiquement à son compte le

¹³⁶ Bouton Ch., *Op. Cit.*, chapitre III, *L'Erinnerung*, § 5.

¹³⁷ Bouton Ch., *Op. Cit.*, note 349.

¹³⁸ Bouton Ch., *Op. Cit.*, note 436.

« souvenir » comme l'une des matrices de l'Esprit. Cependant, il le fait en rapport avec la pensée de Hölderlin et ne songe pas à y voir une éventuelle trace de l'influence directe de Saint Augustin : « Contrairement à ce qu'avait pensé Hölderlin dans *Das Werden im Vergehen*, **selon lequel la dissolution du passé doit s'accompagner de son intériorisation dans le souvenir** (Erinnerung), qui ouvre la possibilité de l'époque à venir. **Ce n'est qu'à partir de la *Phénoménologie de l'esprit* que Hegel adoptera sans réserve cette idée** »¹³⁹.

Ch. Bouton affirme ici une idée qui atteste d'une parenté de conception et de méthode entre *Les Confessions* et la *Phénoménologie de l'Esprit*. Mais, ne l'oublions pas, c'est dans ses réflexions sur Platon que Hegel précisera comment penser le souvenir : « souvenir », écrit-il, *a aussi un autre sens, donné par l'étymologie – celui de se-rendre-intérieur, de rentrer-en-soi ; tel est le sens intellectuel profond, le sens pensant du mot*¹⁴⁰.

On comprend dès lors beaucoup moins que Hegel ait oublié Saint Augustin. Pour cet état de fait, au moins deux hypothèses s'offrent à nous. La première tient de l'état ou de la « situation » même du corpus hégélien en grande partie composé d'« ouvrages posthumes » rédigés à partir des notes de cours d'étudiants, d'auditeurs et de disciples. L'absence d'un passage consacré à Saint Augustin tiendrait-il de ce que les rédacteurs des « ouvrages posthumes » n'ont pas trouvé de manuscrits de Hegel, dont plus d'un ont été perdus ? La question reste ouverte et n'exclut pas de futures redécouvertes de documents perdus. Seconde hypothèse, la parenté conceptuelle et méthodologique entre *Les Confessions* et la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui toutes deux décrivent un

¹³⁹ Bouton, Ch. *Op. Cit.*, note 165.

¹⁴⁰ Hegel, *Platon, La philosophie grecque, Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome.3, Vrin, Paris, 1972, p. 418.

parcours de la conscience et l'intériorité, comme mémoire chez Saint Augustin, et comme souvenir chez Hegel, cette parenté est si grande et si forte que Hegel se serait gardé de parler de Saint Augustin. Mais cela est bien peu probable, tenant compte de la légendaire « probité intellectuelle » de Hegel. Nous inclinons donc à penser que des écrits ont été perdus.

En tous les cas, après le passage en revue des trois types de commentaires sur l'herméneutique heideggerienne (Yves Meessen, Philippe Capelle-Dumont et Laurent Villeveille) et le criant oubli de Hegel, nous devons à présent relire *Les Confessions*. Et nous le ferons en centrant notre lecture sur la *Mémoire* et le *Souvenir*, pour deux raisons principales. En premier lieu, ils constituent le point de référence vers lequel convergent toutes les méditations de Saint Augustin, car sans *Mémoire* et *Souvenir*, ni *Dieu*, ni *rencontre*, ni *conversion*, ni *aveu*, que *confesser* alors, pas de *profession de foi*, aucun *temps* et pas même de prédication possible. En second lieu, aucun autre grand texte de la tradition philosophique et théologique ne manifeste avec autant de force, d'acuité et d'éclat la tension entre *Mémoire* et *Souvenir*, depuis que Platon, voulant établir et fonder le « Ressouvenir », finira par mettre en place, sans s'en apercevoir, la *Mémoire*.

Les Confessions de Saint Augustin, « livre fascinant et toujours actuel »¹⁴¹, amplifieront définitivement et durciront cette problématique, en faisant et en dévoilant la *Mémoire* comme habitat de l'Être, lieu immatériel de toute rencontre avec Dieu. Mais cet ouvrage laissera intacte cette féconde tension avec le *Souvenir* dans un état d'indétermination, jusqu'à ce que Hölderlin

¹⁴¹ Jean-Louis Vieillard-Baron, *Temps et sujet, À propos de Saint Augustin*, Revue philosophique de la France et de l'étranger, Tome 134, Paris, 2009, pages 355 à 368.

proclame le renversement de la Mémoire et rétablit le primat ontologique du Souvenir. Hegel est le seul grand penseur qui ait reconnu cette place du Souvenir, dont Hölderlin eut l'immense intuition.

Après l'un et l'autre, les Muses ne sont donc plus filles de Mnémosyne ! C'est de cette problématique que nous partirons pour préparer la profondation du Sous-Venir, dont nous collectons les matériaux.