

La triade *Curare, Tentatio, Molestia* : pour une interprétation heideggérienne du livre X des *Confessions* de Saint-Augustin

Martin Arriola, *Université de Montréal*

La démarche d'Augustin se résume, comme pour plusieurs penseurs, à une quête de vérité pavée d'obstacles à surmonter. Chaque étape est marquée par la nécessité d'une expérience de conversion qui, à la base, n'est pas forcément religieuse. Dans le *Ménon* de Platon, par exemple, cette dernière s'exprime à travers le concept de *metanoïa* qui signifie « changement de pensée, repentir, et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance¹ ». Pour Plotin, un néoplatonicien dont la pensée est à la source de celle d'Augustin, la conversion était plutôt entendue au sens d'*epistrophè*, c'est-à-dire de changement d'orientation impliquant l'idée d'un retour à l'origine². Chez Augustin, le thème de la conversion puise ses origines dans cette double signification grecque et occupe une place centrale dans les *Confessions*. En effet, cette œuvre autobiographique est précisément le récit de diverses expériences de conversion – comprises ici au sens de *metanoïa* –, mais culminant avec la conversion plus particulière de l'auteur au christianisme, une version religieuse de l'*epistrophè* plotinienne. Le caractère confessionnel de ce récit est double. D'une part, il s'agit d'un aveu, soit d'une confession devant Dieu des péchés commis avant la conversion religieuse (*confessio peccatorum*). En proie aux diverses tentations, Augustin s'accuse de s'être converti à tort, dans le contexte de sa quête de vérité, à la secte du manichéisme, au scepticisme et à la philosophie tandis que son salut ne se trouvait en réalité qu'en Dieu. D'autre part, en guise de reconnaissance à l'égard de la vérité découverte suite à la conversion religieuse, cette œuvre est un acte de louange qui vise à rendre hommage à Dieu (*confessio laudis*). Ultimement, la conversion religieuse d'Augustin correspond donc également au sens du mot latin *conversio*, qui signifie « se tourner vers... » (*convertere*), puisque la quête du philosophe a mené ce dernier à la vérité selon laquelle la paix de

l'esprit ne s'acquiert que si nous nous tournons vers Dieu de tout notre être. Or, en accord avec le grec *epistrophè*, «se tourner vers Dieu» signifie par le fait même «re-tourner vers Dieu» duquel nous nous sommes dé-tournés à travers le péché. La *conversio* nécessite donc un chambardement de l'ordre de la *metanoïa*, mutation visant le dépassement de notre situation actuelle de pécheurs vers la paix d'esprit, c'est-à-dire la vie bienheureuse en Dieu. Mais la conversion religieuse permet-elle à Augustin de calmer une fois pour toutes les tourments de son âme ? Même tourné vers Dieu, n'est-il pas toujours la proie des tentations ?

Ces questions, qui annoncent déjà la portée existentielle que l'on attribue habituellement à la pensée augustinienne, sont abordées dans le livre X des *Confessions* sur lequel nous aimerions nous pencher plus particulièrement. D'abord, il faut mentionner que l'ouvrage est composé de treize livres. Les neuf premiers visent à confesser les péchés commis de l'enfance jusqu'à la fameuse conversion de 386 et se terminent avec la mort de Monique, la mère d'Augustin. À partir de ce point, le récit autobiographique cède la place à une réflexion à caractère philosophique où sont traités des thèmes comme la création et le temps (livre XI), le ciel et la terre (livre XII) et le sens mystique de la création (XIII). Le livre X, de son côté, occupe une place centrale dans les *Confessions* puisque la quête de Dieu qui constituait le fil conducteur des neuf premiers livres est désormais thématiquement explicité. Cependant, cette quête prend ici un nouveau sens. Si la conversion religieuse d'Augustin lui a donné la foi, elle ne lui a cependant pas donné la complète sérénité, bouleversement posant la nécessité d'une nouvelle expérience de conversion. Augustin regrette de s'être tourné vers Dieu si tard : «Que j'ai commencé tard à vous aimer, ô beauté si ancienne et si nouvelle!» Ce regret s'exprime par la nécessité de se remémorer Dieu : «Vous étiez au-dedans de moi ; mais, hélas ! j'étais moi-même au-dehors de moi-même³.» Une nouvelle quête s'amorce donc pour Augustin, celle de retrouver *en lui-même* l'image véritable de Dieu à travers l'exercice de la réminiscence (*recordatio*). Or, puisque la relation à Dieu semble toujours à reconquérir, cette nouvelle étape marque le caractère infini de la quête augustinienne, mais aussi

l'échec continu de cette dernière à trouver la satisfaction parfaite. D'où les thèmes du *curare* (*le fait de se soucier de*), de la *tentatio* (*tentation*) et de la *molestia* (*souci, embarras, ennui, désagrément*), qui constituent l'intérêt existentiel du livre X des *Confessions*. En effet, ceux-ci renvoient à la nature fondamentalement soucieuse de l'existence humaine qui peine à trouver le bonheur en Dieu étant donné la possibilité continue de chuter.

Ce sont bien sûr ces thèmes qui ont suscité l'intérêt du philosophe Martin Heidegger, qui reconnaît en Augustin un des plus grands explorateurs chrétiens de la *Selbstwelt*⁴. Selon lui, l'originalité de la pensée augustinienne consiste à poser le problème du passage de l'expérience chrétienne primitive à la théorisation. En ce sens, en tant que reflets de la structure fondamentale de l'expérience chrétienne originelle, Heidegger trouve dans les concepts du livre X des *Confessions* une contribution riche à la réflexion sur l'historicité et la facticité de l'existence humaine⁵. En 1921, l'intérêt de Heidegger le pousse même à consacrer un cours complet à l'interprétation phénoménologique du livre X des *Confessions*. Ce cours, intitulé «Augustin et le Néo-Platonisme», est issu du soixantième volume de l'édition complète des œuvres de Heidegger publié en allemand en 1995. La publication de la traduction anglaise par Matthias Fritsch *et al* intitulé *The Phenomenology of Religious Life*, a permis assez récemment (2004) de faire connaître l'œuvre à un public non germanophone. Heidegger y propose une interprétation de la pensée augustinienne se présentant en tant qu'entreprise de déconstruction capable de débusquer des «mouvements radicalement existentiels» sous un vocabulaire néo-platonicien⁶. Selon lui, la tradition cartésienne moderne, incluant Husserl, se serait détournée de la facticité pour aller plutôt vers l'évidence du cogito⁷. Il mobilise donc la pensée d'Augustin pour arracher à l'oubli la réflexion sur la facticité qui aurait été délaissée depuis la modernité et ce, en remontant à l'époque pré-cartésienne des *Confessions*. De la sorte, comme Chad Engelland le mentionne, Heidegger se proposa de corriger l'interprétation «épistémologisante» de Dilthey selon laquelle Augustin aurait plutôt été un précurseur de la pensée moderne⁸. Cela dit, l'interprétation heideggérienne ne se contente pas simplement de nier la présence,

dans le livre X, d'éléments propres à une épistémologie moderne avant la lettre au profit d'une pure assimilation de la pensée augustinienne à une herméneutique de la facticité. L'entreprise de déconstruction vise à rescaper ce qu'il y a d'historique et de facticiel dans l'expérience de la vie chrétienne en passant par une critique de ce caractère protomoderniste que Heidegger associe à une influence néoplatonicienne trop «épistémologisante». De plus, il est important de mentionner que Heidegger ne prône ni une «dilution philosophique de la théologie», ni un «approfondissement» pseudo-religieux de la philosophie⁹. Comme le mentionne Jean Greisch, la distinction entre philosophie et théologie «passe à l'arrière-plan aussitôt qu'on s'intéresse à l'accomplissement de la vie facticielle elle-même¹⁰».

En ce sens, l'objet de cette recherche vise à reconstruire l'essentiel de cette entreprise de déconstruction en tâchant de faire ressortir une perspective phénoménologique de la vie religieuse impliquant la sécularisation de la pensée augustinienne par rapport à l'expérience de la vie chrétienne. Pour ce faire, nous tâcherons de montrer comment Heidegger interprète la *molestia* (facticité) augustinienne en exhibant la relation complexe entre le *curare* (le souci en tant que caractère fondamental de la vie facticielle) et les trois formes de *tentatio* (possibilités de chuter). Nous verrons que cette analyse prendra tout son sens une fois que l'interprétation de la *molestia* en tant que «comment» de l'être de la vie aura été dégagée.

1- Confiteri

Bien que le nerf de l'interprétation heideggérienne corresponde à la deuxième partie du livre X des *Confessions*, il est primordial d'enraciner les questions du *curare*, de la *tentatio* et de la *molestia* dans les considérations fondamentales de la première partie. Le livre X s'ouvre sur une idée récurrente : la légitimation du *confiteri* (*le fait de se confesser*) en tant que tâche consistant à chercher Dieu en vue de le posséder, ce qui présuppose l'amour de Dieu. Augustin pose immédiatement la question cruciale qui constitue l'impulsion de base du livre X : Qu'est-ce que j'aime lorsque j'aime Dieu¹¹ ? Pour Heidegger, puisque la question pointe vers le «quoi» de Dieu,

elle se dirige tout droit vers une réponse néo-platonicienne : Dieu est l'éternel. Ainsi, puisqu'il n'est pas assimilable au périssable et à l'éphémère qui sont plutôt les propres de la nature qu'il a créée, c'est à travers un mouvement d'ascension vers le supraterrrestre intemporel qu'Augustin croit pouvoir le trouver, ascension paradoxalement assimilable à une descente vers les profondeurs abyssales de la mémoire humaine. Au cours de cette exploration mnémonique, le caractère néo-platonicien de la réponse augustinienne est renforcé. En effet, Dieu est assimilé à la vie bienheureuse, mais dans la mesure où cette dernière désigne *la joie dans la vérité*. C'est en ce sens qu'Augustin écrit : « Qu'est-ce donc que vivre heureusement autre que de posséder un objet éternel en le connaissant¹²? » Pour Heidegger, la question du « quoi » de Dieu et la connaissance de l'éternel qui en constitue la réponse étouffent ce qui est propre à l'expérience de la vie chrétienne, c'est-à-dire son historicité et sa facticité. En ce sens, la tâche légitime du *confiteri* visant à trouver Dieu doit porter non pas sur le « quoi », mais sur le « comment » de la relation entre l'humain et le divin, ce qui est le propre d'une phénoménologie de la vie religieuse partant des choses mêmes et non d'un dogme. Or, étant ce qu'il est, périssable et éphémère, l'humain est toujours « en relation » sur le mode de l'historicité et de la facticité.

Si sa critique de la mauvaise influence que la pensée néo-platonicienne aurait exercée sur la pensée augustinienne se limitait à ce que nous venons de mentionner, Heidegger donnerait en quelque sorte raison à l'interprétation de Dilthey, qui considérait Augustin comme un penseur protomodern. Or, l'intérêt de l'interprétation heideggérienne du livre X réside précisément en ce qu'elle vise à rendre justice au déplacement de la réflexion théorique traditionnelle du « qu'est-ce que Dieu ? » vers une interrogation existentielle puisée à même l'expérience de la vie facticielle¹³, déplacement opéré « sous la pression des phénomènes¹⁴ » comme l'explicitation du *curare* en témoigne.

2- *Curare*

Premièrement, Heidegger associe le *curare* (le fait de se soucier de) au caractère laborieux de l'existence humaine : je suis un fardeau pour moi-même¹⁵. Au sein de mon existence facticielle,

je suis constamment à ma propre charge parce que la vie n'est pas une agréable flânerie, et l'occasion la moins appropriée pour se donner de l'importance¹⁶. Or, du désespoir jaillit l'espoir qui motive la recherche de Dieu médiatisée par le *confiteri* : l'espoir ne se trouve nulle part ailleurs qu'en la miséricorde de Dieu qui seule peut mettre fin à la misère de notre existence laborieuse. En ce sens, le *curare* désigne le rapport que l'être humain entretient avec lui-même à travers sa relation à Dieu. D'une part, l'être humain est en rapport avec lui-même comme avec une charge trop lourde à porter et, d'autre part, c'est en s'en remettant à la force divine qu'il trouvera l'aide permettant d'atténuer la difficulté de son labeur. Dans la mesure où le *curare* implique en termes de souci (Heidegger traduit par *Sorge*) ce que le *confiteri* implique en termes de quête, le souci de soi renvoie au souci de Dieu comme le problème renvoie à sa solution.

Deuxièmement, le caractère laborieux du *curare* s'explique en fonction de la continuelle dispersion de l'être humain dans le multiple (*defluxus in multum*) et l'espoir du repos de la vie bienheureuse correspond à l'espoir de se rassembler soi-même en Dieu : «For “*in multa defluximus*” we are dissolving into the manifold and are absorbed in the dispersion. You demand counter-movement against the dispersion, against the falling apart of life¹⁷. » Ainsi, nous oscillons constamment entre le multiple et l'unité. Or, ce qui nous pousse à aller d'un côté comme de l'autre, c'est la volonté de jouissance dans la *delectatio*. En effet, la *delectatio* est la direction de la vie facticielle, c'est-à-dire la jouissance vers laquelle l'existant s'oriente constamment. Si nous manquons de *continentia*, de «contenance» au sens de maîtrise de soi, nous nous abandonnons au mouvement de dispersion qui nous absorbe alors dans le multiple, c'est-à-dire dans le monde effréné des choses qui nous entourent. Autrement, si nous sommes en mesure de contenir la tendance au relâchement, nous nous maintenons dans l'unité de notre soi et sommes alors disposés à une jouissance saine. Nous retrouvons ici, dans sa forme primitive, l'alternative élaborée dans *Être et Temps* entre l'être-dispersé de l'inauthenticité et l'être-rassemblé de l'authenticité.

Selon Heidegger, le caractère concret de l'explicitation augustinienne du *curare* se renforce en ce que l'oscillation entre le

multiple et l'unité n'est pas une réalité formelle et indifférente : elle souligne le contenu affectif de l'expérience facticielle et historique du conflit intérieur vécu par l'être humain. C'est en ce sens que le phénomène de l'authenticité (le fait de trouver Dieu) est explicité comme une joie que l'on désire (*desiderare*), justement parce qu'elle correspond à la définition de Dieu en tant que vie bienheureuse, tandis que l'inauthenticité (le fait de perdre Dieu) désigne une tristesse que l'on craint (*timere*) puisqu'elle est synonyme de la fragmentation qui caractérise l'existence misérable qui peine à chercher Dieu.

Troisièmement, afin de véritablement faire ressortir ce qui constitue la pointe de l'interprétation heideggérienne de la *cura* et, par le fait même, de mieux comprendre la relation entre la dispersion et le rassemblement, faisons appel à la distinction *uti-frui* (utiliser-jour). D'abord, il est primordial de spécifier que Heidegger utilise ce couple de concepts à partir d'une interprétation phénoménologique du *curare* qui passe par la déconstruction du caractère néo-platonicien de la position augustinienne. En effet, au terme de l'exploration de la mémoire, Augustin aboutit à l'impératif selon lequel il ne peut pas ne pas chercher la vie bienheureuse, c'est-à-dire Dieu, et en jouir. Dieu est alors défini comme la jouissance ultime dont la suprématie sur les choses s'exprime à partir de son incondicionalité en tant que fin en soi. En d'autres termes, si nous nous servons des choses du monde qui nous entourent en tant que moyens (*uti*) en vue d'une fin, à savoir la satisfaction d'une certaine jouissance correspondant à la *delectatio*, Dieu n'est pas envisageable à partir d'une telle perspective instrumentale, mais doit être considéré comme l'objet de jouissance suprême (*frui*). Encore une fois, ce que Heidegger déplore dans l'approche augustinienne, c'est sa tendance néo-platonicienne à étouffer le caractère facticiel et historique de l'expérience de la vie chrétienne en le remplaçant par une conception affirmant la primauté de l'éternel immuable. Ici, c'est en assimilant Dieu à la vie bienheureuse au sens de « joie dans la vérité » que la vérité devient le bien suprême dans un ordre supra-historique et ce, au détriment du périssable et de l'éphémère qui caractérise l'existence humaine. C'est ce que Heidegger appelle l'axiologisation néo-platonicienne des valeurs, c'est-à-dire l'imposition d'une hiérarchie de valeurs

au facticiel, une gradation de biens culminant avec le *summum bonum*¹⁸.

Heidegger sauve la facticité de l'existence humaine au sein de l'interprétation augustinienne en proposant une interprétation phénoménologique du couple *uti-frui*. Tel que Jean Greisch le mentionne, c'est la transmutation sémantique de *inquietudo* (*Bekümmern*) vers *cura* (*Sorge*) qui permet à Heidegger de passer à une telle interprétation¹⁹. En effet, en définissant l'*uti* plutôt en tant que phénomène désignant simplement le fait «d'avoir commerce avec²⁰» les étants sur le mode de l'affairement, il l'arrache à la métaphysique néo-platonicienne pour lui conférer un caractère existentiel dont la valeur n'est pas amoindrie au profit d'une réalité immuable. De son côté, le *frui* n'est plus envisagé selon la perspective du «quoi», c'est-à-dire de son contenu en tant que vérité éternelle accessible par la connaissance, mais est sécularisé sous la forme d'un rapport authentique à soi qui reste encore à élucider.

En somme, à partir de cette nouvelle perspective, l'*uti* et le *frui* désignent les deux versants du *curare*. D'une part, la recherche de Dieu est un labeur continué puisque malgré la lutte constante en vue de l'authenticité, il y a toujours la possibilité d'errer et donc de chuter à travers le commerce que l'être humain entretient avec le monde. À ce moment, le fait de considérer les étants comme objets de jouissance mènerait à la dispersion de soi dans le multiple au sens où, en éparpillant les énergies qui devraient être consacrées à la quête essentielle d'authenticité, en les investissant sur les choses inessentiels du monde, il y a fragmentation de soi et tristesse du désespoir. D'autre part, s'il y a *curare*, s'il y a recherche de Dieu, il y a également possibilité de trouver et posséder l'authenticité. La condition de réussite réside dans la *continentia*, maîtrise de soi constante qui n'atténue pas le caractère laborieux de l'existence humaine, mais témoigne d'une volonté de demeurer un à travers la jouissance d'un bien supérieur, la vie bienheureuse qui, si elle doit être définie en tant que joie dans la vérité, n'est, selon Heidegger, ni assimilable à une connaissance théorique, ni réductible à une réalité supra-historique.

Le *curare* se dévoile donc en tant que conflit intérieur. Or, le caractère conflictuel de cette expérience relève davantage d'une certaine ambivalence entre ce qui est vécu comme bon ou mauvais que d'une situation où le sujet est constamment ou bien dans le bon ou bien dans le mauvais. D'une part, cette ambivalence indique le caractère historique et facticiel de l'existence humaine, là où la coprésence des deux versants du *curare* renvoie au dynamisme «adversité-prospérité» qui est propre à l'être conflictuel de l'humain : Je fais l'expérience du contre-mouvement [c'est-à-dire l'adversité qui entrave la quête d'authenticité] seulement dans la mesure où je vis moi-même dans une joie, un souci prospère²¹. D'autre part, cette ambivalence indique le sentiment d'insécurité et de danger perpétuel que représente l'expérience déchirante du *curare* : je peux toujours chuter, mais je ne sais pas avec certitude si je vais chuter au bout du compte. Le caractère laborieux du *curare* soulève donc la question de la *tentatio* qui est inhérente à l'existence humaine.

2- *Tentatio*

Heidegger nous exhorte à interpréter historiquement et facticiellement les paragraphes portant sur les trois tentations non pas en eux-mêmes, mais dans la mesure où ils se rapportent à la première partie du livre X. La question «...n'est-il pas vrai de toutes parts que la vie des hommes sur la terre est une tentation continuelle²²» doit être examinée en relation avec la question de la quête de Dieu telle que nous l'avons articulée en rapport avec le *curare*.

Augustin décèle, dans les trois tentations exposées dans la première Épître de Jean, la *concupiscentia carnis* (concupiscentia de la chair), la *concupiscentia oculorum* (concupiscentia des yeux) et l'*ambitio saeculi* (l'orgueil de la richesse), trois directions de la dispersion inhérente au *curare*, c'est-à-dire trois tendances éloignant l'homme de la quête de Dieu et, par conséquent, le poussant continuellement vers la fragmentation de soi. Heidegger interprète le caractère directionnel de la tentation en tant qu'expression de l'intentionnalité, c'est-à-dire en tant que caractère relationnel fondamental de la constitution de l'être humain. Ainsi, Augustin prépare selon lui le terrain pour une herméneutique de la facticité

puisque les tentations ne sont plus des manifestations du Malin venant détourner l'âme du droit chemin, mais en tant que constitutives de la facticité comme telle, elles renvoient à l'être de l'homme et peuvent donc être interprétées en un sens existentiel. Ainsi, la tentation est un autre nom pour l'être du *Dasein* ; elle ne trouve pas son origine à l'extérieur de lui, mais en lui, dans la mesure où elle le constitue. Elle prend alors un sens éthique correspondant à ce qui entraîne du « haut » vers le « bas » et ce, par opposition au sens religieux correspondant à une force hostile qui vient, par exemple, à la rencontre du Christ dans le désert pour le mettre à l'épreuve²³. À partir de cette perspective, penchons-nous sur l'interprétation heideggérienne des trois tentations évoquées par Augustin dans le livre X des *Confessions*.

Premièrement, pour Heidegger, la *concupiscentia carnis* désigne le fait d'« avoir commerce avec le monde pour en jouir²⁴ ». Elle est donc assimilable à l'explicitation de la relation *uti-frui* définissant le *curare*. En effet, elle est le nom que l'on donne à la direction du *defluxus* orienté vers les étants lorsque ceux-ci deviennent objets de jouissance pour les cinq sens. Les choses du monde ne sont plus des moyens en vue de la fin qu'est Dieu, mais deviennent subrepticement des fins en elles-mêmes. Tel que mentionné, il s'agit d'une tendance à la fragmentation de soi puisque la *delectatio* qui est ici en jeu est un plaisir qui ne contribue pas à la quête d'authenticité associable à la vie bienheureuse en Dieu. À travers la *concupiscentia carnis*, le monde s'offre à nous sous ses aspects les plus séduisants ; tout y est source inauthentique de jouissance comme si une volonté malfaisante se cachait en chaque chose pour nous détourner de l'essentiel. C'est en ce sens que Jean Greisch souligne que le schème du piège exprime le mieux la tentation de la chair²⁵. Notre rapport dégénéré au monde dévoile les choses comme séduisantes, comme pour nous faire tomber dans le piège de la dispersion. Cependant, puisque « l'herméneutique de la vie facticielle reconnaît dans la tentation un authentique “existentiel”²⁶ », l'interprétation heideggérienne ne vise surtout pas à soutenir que le monde serait séduisant en soi, que ce serait le Malin en lui qui nous soumettrait à la tentation. C'est plutôt le rapport dégénéré que nous entretenons avec le monde sur le mode de la *tentatio* qui nous le dévoile comme tel.

Deuxièmement, Heidegger définit la *concupiscentia oculorum* en tant qu'« inspection curieuse, uniquement dominée par le désir de connaître²⁷ ». Ici, ce ne sont pas les choses comme telles qui apparaissent comme séduisantes pour ensuite devenir objets de jouissance des cinq sens, mais plutôt un certain *rappor au monde* sur le mode de la curiosité. Par exemple, cette tentation est constitutive de la raison philosophique qui, aspirant à la connaissance spéculative, se tient toujours dans la possibilité de tomber dans le piège de l'abstraction excessive. En effet, lorsque la conceptualisation déconnecte le philosophe de l'expérience vécue, elle l'empêche par le fait même de prendre contact avec le caractère laborieux de son existence facticielle, de vivre le problème qu'il constitue pour lui-même et donc de chercher une solution concrète menant à la vie bienheureuse. En d'autres termes, la connaissance n'est pas ici un moyen en vue de l'authenticité, mais une connaissance pour la connaissance visant la satisfaction d'une curiosité purement intellectuelle. Même chose pour le voyeur : « Car quel plaisir y a-t-il de voir un corps mort déchiré de coups qu'on ne peut regarder qu'avec horreur ? Et néanmoins lorsqu'il s'en rencontre, tous y courent pour s'attrister et pour en avoir de l'effroi²⁸... » Encore une fois, l'orientation du *defluxus* vers le plaisir de satisfaire sa curiosité morbide ne mène pas l'être humain à un plaisir authentique (« quel plaisir y a-t-il... ») en comparaison à la jouissance de la vie bienheureuse en Dieu dont la *concupiscentia oculorum* l'éloigne. De même, en nous éloignant de Dieu et de nous-mêmes, cette dernière nous éloigne des choses puisqu'elle ne se fonde pas sur une relation avec le monde ambiant, mais avec le pur fait de connaître ou de voir. Ainsi, si la tentation de la chair détourne l'être humain de lui-même lorsque ce dernier s'abandonne passivement aux choses, la curiosité détourne l'être humain de lui-même en accordant un privilège à un certain type de rapport au monde. Celui-ci se caractérise par un investissement actif par la connaissance et affectif par le voyeurisme, mais qui met l'accent sur la dimension relationnelle de l'existence au détriment de « l'accomplissement immanent et personnel de sa portée existentielle²⁹ ».

Troisièmement, Heidegger définit l'*ambitio saeculi* en tant que tentation de l'auto-idôlâtrie poussant l'être humain à prendre

la place de Dieu. Celle-ci est d'autant plus «éparpillante» qu'elle sollicite directement le soi de manière pernicieuse en travestissant la quête d'authenticité en recherche égocentrique d'amour-propre. Comme Heidegger le dit, cette perversion du rapport de soi à soi est constitutive de l'être humain et s'exprime dans le rapport au monde commun en ce que l'on veut être pris au sérieux tout en se faisant valoir aux yeux d'autrui³⁰. Il s'agit ici d'une interprétation phénoménologique de ce qu'Augustin mentionne en termes de volonté d'être craint et d'être aimé: «vouloir être craint et être aimé des hommes sans autre dessein que d'en recevoir une joie qui n'est pas une véritable joie». Encore cette tension entre un bien inauthentique, l'auto-idôlâtrie qui disperse nos énergies en actions vaines, et un bien authentique, la joie de trouver Dieu. Il poursuit en ce sens quelques lignes plus loin: «celui qui loue est meilleur que celui qui est loué, parce que l'un révère en l'homme le don de Dieu, et l'autre fait plus d'estime de la louange qui n'est que le don d'un homme, que de la grâce qui est le don de Dieu même³¹». Devant Dieu, l'homme n'est rien. C'est pourquoi la quête de soi n'est pas authentique si elle n'est pas liée à la quête de Dieu et si cette dernière ne prime pas par rapport à la première. Vouloir être loué, c'est orienter son énergie amoureuse vers le mauvais objet, c'est-à-dire soi-même, au lieu de s'investir totalement dans la quête d'une vie bienheureuse qui doit présupposer, pour Augustin, l'amour de Dieu en tant que fin en soi. En ce sens, le caractère auto-destructeur de l'*ambitio saeculi* doit être compris comme oubli de la finitude humaine au profit d'une volonté malsaine de remplacer Dieu.

3- *Molestia*

Tel que le mentionne Chad Engelland, là où l'interprétation heideggérienne s'aventure véritablement au-delà de la pensée augustiniennne telle qu'elle se déploie dans le livre X des *Confessions*, c'est lorsqu'elle se propose explicitement d'éclairer la *tentatio* à la lumière de la *molestia* (*souci, embarras, ennui, désagrément*)³², c'est-à-dire de la facticité. Selon Heidegger, la plus grande contribution apportée par Augustin à la compréhension du caractère facticiel de l'expérience religieuse aura sûrement été l'explicitation de la

molestia en tant que «comment» de l'être de la vie, explicitation ne pouvant surgir qu'après que l'on ait dépouillé l'interprétation augustinienne de la conception néo-platonicienne qui l'empêchait d'aboutir sur le terrain de l'existentialité vers laquelle pointaient pourtant les phénomènes. Cette question est véritablement celle du «qui suis-je?» que l'on pourrait reformuler comme suit: quelle possibilité est présente pour nous facticiellement et historiquement? Pour Heidegger, la réponse doit passer par l'attestation du caractère existentiel de la *tentatio*, c'est-à-dire en tant qu'expression constitutive de la facticité de l'existence humaine et ce, dans la mesure où la tendance constante vers la dispersion inclut également la possibilité d'aboutir à la vie bienheureuse. Penchons-nous un moment sur les diverses composantes de l'interprétation heideggérienne de la *molestia*.

Premièrement, si la *molestia* est le «comment» de l'être de la vie, c'est parce qu'elle désigne ce qui *peut* tirer la vie vers le bas³³. Ce qui la caractérise essentiellement, c'est donc la *possibilité* de la chute et non l'effectivité du fardeau à porter. Ainsi, la relation entre *molestia* et *tentatio* peut être établie en ce sens que le «comment» de l'existence humaine, c'est-à-dire la possible manière d'être du *Dasein*, renvoie précisément à la condition laborieuse du rapport à soi et au monde en tant que tentation perpétuelle. En d'autres termes, peu importe le «quoi» de l'expérience vécue, c'est-à-dire l'objet auquel nous sommes confrontés, le «comment» de l'être de la vie fait en sorte qu'il y a toujours cette possibilité de chuter. Je me tiens pour ainsi dire constamment au sein de cette possibilité de la *tentatio* qui constitue ma facticité. C'est pourquoi Heidegger nous dit que cette possibilité devient plus grande «*plus la vie vit et plus la vie en vient à elle-même*³⁴». En effet, puisque la *molestia* est le «comment» de l'existence humaine justement parce que la vie est *tentatio*, plus la vie devient vivante, plus elle devient laborieuse, car plus elle est vivante, plus elle vient à elle-même. Mais aussi, plus la possibilité de la *molestia* est grande, plus la vie se dévoile à moi en ce sens où ce dévoilement du caractère facticiel de la vie est un dévoilement qui est mien, c'est-à-dire que je possède en propre. Plus je découvre la vie comme laborieuse, plus je me découvre en tant que facticiel.

C'est pourquoi Heidegger dit que «la vie où les possibilités de la *molestia* évoluent, est une vie dont l'être est enraciné dans un avoir-soi-même radical³⁵».

Deuxièmement, si la *molestia* est un complexe de possibilités incluant celle de l'inauthenticité, le «comment» de l'existence humaine inclut également celle de l'authenticité. En effet, l'expérience du fardeau que nous constituons pour nous-mêmes, la possibilité de chuter, pointe vers ce que Heidegger appelle une occasion concrète et facticielle d'arriver à l'être de notre vie la plus propre³⁶. En d'autres termes, la perte de soi est une occasion de se gagner soi-même. La *tentatio* est le point de départ inauthentique de l'expérience de la vie facticielle, mais le *curare* indique que le s'avoir-soi-même-entant-que-fardeau correspond à la découverte d'une misère radicale dont le caractère tragique est vécu par opposition à un espoir de vie bienheureuse en Dieu. La possibilité de se gagner, saisie sur le mode de l'occasion, est donc explicitée à partir de ce que Heidegger découvre comme un souci existentiel de notre être le plus propre.

En somme, nous pouvons désormais voir comment l'explicitation de la *molestia* permet de révéler la relation complexe entre le *curare* et la *tentatio* : la facticité est le «comment» de l'être de la vie (religieuse), c'est-à-dire de l'existence humaine facticielle et historique dans la mesure où l'humain, soucieux de son être, est existentiellement constitué de manière à osciller constamment et laborieusement entre la dispersion de soi et le rassemblement en Dieu ; conflit perpétuel attestant que la vie est une continuelle tentation.

Cela dit, outre la relation qui unit ces trois concepts, ce qui doit ressortir de l'interprétation heideggérienne du livre X des *Confessions*, c'est véritablement la tentative de séculariser l'expérience de la vie chrétienne à partir de la critique du néo-platonisme qui est inhérente à la tâche de déconstruction proposée par la phénoménologie de la vie religieuse. En effet, en critiquant la perspective selon laquelle l'éternel prime par rapport au périssable et à l'éphémère, Heidegger semble évacuer la transcendance qui est propre à l'expérience de la vie chrétienne pour conserver uniquement ce qui ressort d'une analyse immanente aux phénomènes, c'est-à-dire la facticité. C'est ainsi que le *curare*, par exemple, devient le souci au sens d'«avoir

commerce avec» les étants non pas en vue d'un Dieu immuable et supra-historique, mais en vue de la jouissance que procure l'authenticité dans l'ici-bas. La question qu'il convient alors de se poser est la suivante: quel est le sens de cette phénoménologie de la vie religieuse? Est-ce que derrière l'interprétation heideggérienne se cache un athéisme? À cela, Jean Greisch répond par la négative à moins que ce terme désigne une attitude méthodologique visant à se délivrer «de toute préoccupation et de la tentation de simplement parler de religiosité³⁷». En d'autres termes, l'interprétation phénoménologique de la vie religieuse ne se prononce pas d'emblée en faveur de l'existence de Dieu, ce qui ne veut pas dire qu'elle présupposerait en revanche sa non-existence. Heidegger n'évacue donc pas toute possibilité de transcendance.

Pour ce qui est de la critique heideggérienne de la conception néo-platonicienne, elle vise justement à écarter une interprétation qui serait adoptée à l'avance (comme c'est le cas du dogme religieux) et qui ne serait pas légitimée à même les choses. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de Heidegger selon laquelle la théologie amène la pensée loin du facticiel³⁸ et non, tel que le croit Sean J. McGrath³⁹, au sens où la théologie et la facticité seraient deux entités complètement incompatibles. Au contraire, malgré le caractère «déconstructif» du cours de 1921, son objectif était positif puisqu'il visait justement à démontrer la compatibilité entre l'expérience de la vie religieuse et la facticité à partir d'une perspective où aucune présupposition ne serait figée à l'avance. Bref, l'interprétation heideggérienne du livre X des *Confessions* déconstruit la conception néo-platonicienne (et par le fait même religieuse) afin de proposer une alternative phénoménologique au discours purement théologique à propos de l'expérience de la vie chrétienne et ce, dans la mesure où cela permet de faire ressortir ce qu'il y a de plus concret dans l'existence humaine, c'est-à-dire sa facticité.

1. Pierre Hadot, «Conversion» dans *Encyclopaedia Universalis* [En ligne], disponible au: <http://www.universalis-edu.com/corpus2.php?napp=&nref=E9511381> (Page consultée le 30 octobre 2007).

2. *Idem.*
3. Saint Augustin, *Confessions*, trad. Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993, p. 371 (X.27.38).
4. Heidegger parle de trois mondes originaires de la vie : le monde ambiant (*Umwelt*) qui nous environne, le monde commun que l'on partage avec les autres et le monde du soi (*Selbstwelt*). Ce dernier réfère au monde de significations propre à l'expérience personnelle de chaque être humain ; Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome III : Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 553.
5. Selon Theodore Kisiel, Heidegger aurait introduit le terme « facticité » pour la première fois à la fin du semestre d'été d'un cours donné en 1920. À cette époque, comme le souligne Kisiel, ce terme réfère simplement à la réalité primaire de l'expérience de la vie facticielle (Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkley, The University of California Press, 1993, p. 497). Ce sera en 1921, dans le cadre du cours intitulé « Augustin et le Néo-Platonisme » que Heidegger approfondira ce concept de manière décisive. C'est alors qu'il associera la facticité au terme latin *molestia*, qu'il définira en tant que « comment » de l'être de la vie dont le propre est la lutte pour la possession de soi avec la possibilité continuelle de chuter (Chad Engelland, « Augustinian Elements in Heidegger's Philosophical Anthropology » dans *Proceedings of the ACPA*, vol. 78, 2005, p. 264).
6. Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2004, p. 185 (GA 60, pp. 247-248) ; Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 553.
7. *Ibid.*, p. 226-227 (GA 60, pp. 298-299).
8. Chad Engelland, *Op. cit.*, p. 271.
9. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 125 (GA 60, p. 173).
10. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 554.
11. Saint Augustin, *Confessions*, p. 339 (X.6).
12. Saint Augustin, *Eighty-Three Different Questions*, trad. David L. Mosher, *The Fathers of the Church*, vol. 70, Washington, Catholic University of America Press, 1982, pp. 49-52.
13. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 555.
14. Heidegger réfère ici à la méthode phénoménologique selon laquelle ce sont les phénomènes eux-mêmes qui dictent au phénoménologue l'interprétation à privilégier ; Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 132 (GA 60, p. 181).
15. Saint Augustin, *Confessions*, p. 372 (X.28.39).

16. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 151 (GA 60, p. 205).
17. *Ibid.*, pp. 151-152 (GA 60, pp. 205-206).
18. *Ibid.*, pp. 195-198, 199, 213 (GA 60, pp. 259-263, 265, 281-282).
19. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 558.
20. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 204 (GA 60, p. 271).
21. *Ibid.*, p. 153 (GA 60, pp. 206-208).
22. Saint Augustin, *Confessions*, p. 373 (10.28.39).
23. Cf. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 560.
24. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 170 (GA 60, p. 227-228).
25. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 561.
26. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 191 (GA 60, p. 256).
27. *Ibid.*, p. 170 (GA 60, p. 227).
28. Saint Augustin, *Confessions*, p. 387 (10.35.55).
29. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 169 (GA 60, p. 226).
30. *Ibid.*, p. 173 (GA 60, p. 232).
31. Saint Augustin, *Confessions*, p. 392 (10.36.59).
32. Chad Engelland, *Op. cit.*, p. 267.
33. *Ibid.*, pp. 241-242.
34. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 181 (GA 60, pp. 241-242).
35. *Ibid.*, pp. 242-244.
36. *Ibid.*, pp. 244-245.
37. Jean Greisch, *Op. cit.*, p. 564.
38. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, volume 61, Frankfurt, Vittorio Klostermann, p. 197.
39. Sean J. McGrath, «The Young Heidegger's Problematic Reading of Augustine's Ontological Restlessness» dans *Journal for Cultural and Religious Theory* [En ligne], vol. 4, no. 1 (décembre 2002), disponible au : <http://jcrt.org/archives/04.1/mcgrath.shtml>.